



APORTES DE LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA A LA HERMENÉUTICA BÍBLICA DESDE LA NOCIÓN DE TEXTO

Contributions of philosophical hermeneutics to bible
hermeneutics from the notion of text

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.2688>

Recibido: 29 de marzo de 2017 / Aceptado: 25 de septiembre de 2017 / Publicado: 15 de diciembre de 2017

*José Domingo Correa Vanegas**

Resumen

Hoy como ayer en los comienzos del cristianismo, son muchos los que leen sin comprender: “¿Cómo voy a entender si nadie me explica?” (Hch 8, 31). En este trabajo se realiza un proceso de acercamiento a la reflexión hermenéutica, principalmente desde el siglo XVIII con Schleiermacher hasta nuestros días con Gadamer y Ricoeur, a fin de estudiar los aportes que en el seno de esta disciplina han surgido con respecto a una mayor comprensión del significado del texto y su relación con el autor y el lector de hoy. Esto puede resultar de gran provecho para quienes buscan en el texto -especialmente el texto sagrado- espacios de sentido y significado. El texto puede llegar a ser de gran provecho intelectual, espiritual y humano en la medida que nos aventuremos en el estudio de la teoría interpretativa, distanciándonos un poco del ejercicio exegético.

Palabras clave

Autor; Comprensión; Explicación; Interpretación; Lector; Texto.

*Magister en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Docente de la Universidad Santo Tomás, Medellín, Colombia. [Orcid.org/0000-0001-8569-4424](https://orcid.org/0000-0001-8569-4424)
Correo electrónico: jose.correa@ustamed.edu.co

Abstract

Today, like yesterday, at the beginning of Christianity, many people read without understand: "How am I going to understand if nobody explains me?" (Acts 8:31). In this paper a process of approach to the hermeneutic reflection is achieved, mainly from the 18th century taking into account Schleiermacher until today with Gadamer and Ricoeur, with the objective to study the contributions that within this discipline have arisen with respect to a greater understanding of the meaning of the text and its relationship with the author and the reader of today. This can be of great benefit for those who seek in the text—especially the sacred text—spaces of meaning and meaning. The text could be of great intellectual, spiritual and human benefit to the extent that we venture into the study of interpretive theory, distancing ourselves a little from the exegetical exercise.

Keywords

Author; Comprehension; Explanation; Interpretation; Reader; Text.

Introducción

Hoy, el entender constituye la estructura fundamental de la existencia humana. El entender no es un método, sino una forma de convivencia entre aquellos que se entienden. Así se abre una dimensión que constituye la práctica de la vida misma. La hermenéutica no pretende la objetivación, sino el escucharse mutuamente, y también, por ejemplo, el escuchar a alguien que sabe narrar. Es ahí donde comienza lo imponderable, al que nos referimos cuando los seres humanos se entienden (Gadamer, 1999, pp. 12-13).

Actualmente, la hermenéutica ha venido a trazarse como primera tarea, comprender al hombre en sus distintos contextos, en sus particulares circunstancias: “La hermenéutica se ha erigido en nueva Koiné o lenguaje común a las disciplinas humanísticas, con una función semejante a la del marxismo y estructuralismo en años pasados” (Domínguez, 2001, p. 194).

De un modo especial la hermenéutica busca conocer el lenguaje, las formas de entender y comunicarse de nuestros días, al mismo tiempo quiere ser una reflexión en torno a los dinamismos que subyacen en el acto de comprender los distintos textos de la realidad. Pero de un modo particular, la hermenéutica se ha propuesto como tarea, reflexionar y estudiar “la comprensión”:

Entre los motivos que explican el renacer de la hermenéutica hoy, algunos proponen, en primer lugar, el lenguaje, como único horizonte del filosofar. Pero el lenguaje siempre ha sido la fuerza impulsora de la hermenéutica clásica, así que los hermeneutas se encuentran como en su propia casa, como pez en el agua. El segundo motivo, procede de un temor bastante extendido, es el miedo a la invasión científico-tecnológica, miedo a dividir la cultura en científica y humanística. Pero existe un trasfondo perenne, que consiste en el hecho de que estos renacimientos hermenéuticos, se presentan cada vez que una cultura se halla en crisis (Chávarri, 1985, pp. 5-6).

Uno de los motivos que así mismo impulsan el quehacer hermenéutico y en buena medida lo justifican es la tendencia cientificista de ciertos sectores de la ciencia, que busca ofrecer una explicación con pretensión de validez única. Su rigor racional, lógico y sistemático dejan por fuera otros saberes que llegan a ser considerados menos prácticos para los fines utilitaristas de la sociedad consumista:

La valoración sosegada de la ciencia, la ponderación de sus logros y el reconocimiento de sus limitaciones, sin los extremismos que tan fácilmente se convierten en moda, exige la presencia de instancias exteriores a la propia ciencia, de formas de hacer y de saber que, no siendo científicas, sean razonables: desde el sentido común, que no es ciencia, pero sin el cual la ciencia no es hacedera, hasta la experiencia cotidiana de la vida, el sentido estético, el saber propiamente filosófico, el conocimiento ético, la sabiduría religiosa o el saber y el hacer prudencial (Alonso, 1999, p. 10).

Este artículo de reflexión quiere ser un acercamiento al estudio de la hermenéutica moderna y a algunos de sus representantes, específicamente a su aporte a la lectura y comprensión de los textos sagrados, en un contexto cada vez más exigente y donde la mentalidad moderna pide “razones” que satisfagan la búsqueda de sentido.

El interés no debe ser otro que el ser humano en su tiempo, en su ardua y compleja tarea de entender y entenderse. Por su parte, el problema de la fe no es solo un asunto teológico, sino primordialmente antropológico, por estar enraizado en la existencia humana: “Dios solo es pensable y expresable a partir del hombre” (Solares y Lavaniegos, 2008, p. 123).

Si bien la filosofía y la teología son dos disciplinas que han construido una historia de diálogo y confrontación al mismo tiempo, hoy el panorama tiende a ser favorable, ya que poco a poco la reflexión tiende a ir más allá de las discusiones interdisciplinarias para centrarse en el ser humano con todas sus actividades, experiencias y expectativas. Así que, tanto la una como la otra están finalmente al servicio de la persona humana, con todas sus complejidades y necesidades:

El hombre moderno y científico se interroga a partir de un universo que él se ha construido, en gran parte al margen de las realidades de la fe. Por tanto, si hoy la hermenéutica adquiere especial relieve se debe a la situación de cambio radical a que estamos sometidos y que afecta en profundidad al conocimiento humano... Por otra parte, la historicidad del hombre significa una revalorización de la situación concreta desde la que se aborda el conocimiento de la realidad. Esto nos explica que en épocas de profundos cambios en el modo de entender la realidad, se agudicen los planteamientos hermenéuticos, como es el caso de nuestros días (Sánchez, 1982, pp. 11-12).

En cada época la reflexión hermenéutica ha tratado de responder a las encrucijadas propias del momento. Hoy también es necesario agudizar el interés hermenéutico por tratar de comprender el quehacer religioso en el mundo contemporáneo. En este sentido el trabajo que aquí se propone parte de una metodología de análisis interdisciplinar a través de una revisión documental, con el que se busca entender los aportes que la hermenéutica moderna filosófica hace a la hermenéutica bíblica desde la noción de texto:

Para ofrecer un juicio fundado sobre la pretensión de verdad de la doctrina cristiana, la teología se ha servido de los términos conceptuales manejados en cada época por el pensamiento filosófico sobre la realidad y el ser humano (Flamarique, 2009, p. 470).

Hay que tratar de entender el ser humano y sus profundas necesidades de comprensión, como contexto necesario para entender a quién se dirige hoy el mensaje revelado, un mensaje que requiere de nueva presentación sin renunciar a su dimensión fontal: “La teología tiene que afrontar su tarea interpretadora de forma nueva, en diálogo y frente a otros modos de entender la realidad humana” (Flamarique, 2009, p. 27).

De igual manera, este trabajo pretende hacer un acercamiento a la hermenéutica y entenderla ante todo como una actividad humana necesaria para la cotidianidad del hombre moderno. La pregunta que puede plantearse hoy ante el surgimiento de esta disciplina es la siguiente: ¿Cuál es el impacto que la actividad hermenéutica puede llegar a generar en la sociedad actual? Por esta razón es imprescindible para el que busca la fe como un camino conocer los aportes que está realizando la hermenéutica filosófica al trabajo de comprensión de la verdad revelada. Entender al ser humano es, en primer lugar, acercarse a la comprensión de su lenguaje y su relación con la verdad:

La reflexión filosófica puede contribuir mucho a clarificar la relación entre verdad y vida, entre acontecimiento y verdad doctrinal y, sobre todo, la relación entre verdad trascendente y lenguaje humanamente inteligible. La reciprocidad que hay entre las materias teológicas y los objetivos alcanzados por las diferentes corrientes filosóficas puede manifestar, pues, una fecundidad concreta de cara a la comunicación de la fe y de su comprensión más profunda (Juan Pablo II, 1998, No. 99).

Para lograr el objetivo de este artículo se presentan las principales tendencias hermenéuticas en la modernidad representadas por Schleiermacher, Gadamer y Ricoeur con respecto a la intención del autor, la realidad objetiva del texto y la interpretación del lector de nuestros días, es decir, “mundo detrás del texto”, “mundo dentro del texto” y “mundo delante del texto”. En este sentido la estructura del artículo está planteada para ir mostrando, poco a poco, a través de la noción de texto, los valiosos aportes que para la hermenéutica bíblica resultan indispensables.

Principales tendencias hermenéuticas en la actualidad

George Reyes, escritor ecuatoriano, en un artículo titulado “El giro hermenéutico contemporáneo” expone las principales tendencias de la actividad hermenéutica en la actualidad. Dichas tendencias se originan de acuerdo al enfoque que los autores dan al acto de interpretación. En todo acto de interpretación intervienen tres elementos básicos: el autor, el texto y el lector. De acuerdo con esto, la interpretación presenta tres tendencias:

Las hermenéuticas modernas en general, incluyendo aquí las conservadoras, se han centrado sobre el autor y su intención (*el mundo “detrás” del texto*), las literarias, lo hacen sobre el texto (*el mundo “dentro” del texto*), y aún otras, las más antrópicas, sobre los lectores, comunidad de lectura y sus propios intereses (*el mundo “delante” del texto*) (Reyes, 2008, p. 163).

Sin embargo, esta clasificación que George Reyes propone dentro del giro hermenéutico literario no debe generalizarse, pues incluso dentro de estas hermenéuticas literarias, por ejemplo, existen tendencias moderadoras, que resaltan el papel del autor y la contribución actual del lector, por lo que sería un error hacer una caracterización general. Precisamente, la pretensión aquí es reconocer en las distintas tendencias, más que contradicciones o divisiones, elementos que enriquecen el acto interpretativo.

Mundo “detrás” del texto

La llamada “hermenéutica del autor” es una característica general de la hermenéutica bíblica. Uno de los textos eclesiales más importantes es El Concilio Vaticano II, que en su Constitución Dogmática *Dei Verbum* enuncia el principio hermenéutico de la “intención del autor” (*Dei Verbum*, n. 12), como punto de llegada de la exégesis bíblica crítica. En este punto es necesario retomar a Schleiermacher como gran representante de esta hermenéutica y lo que significa el “mundo detrás del texto” como camino privilegiado de la hermenéutica moderna en general.

La razón está en que en el mismo numeral de la *Dei Verbum*, el Concilio reconoce que la Palabra de Dios es palabra en lenguaje humano y, en este sentido, uno de los grandes intereses de la hermenéutica moderna es el estudio del lenguaje y sus leyes, esto es, no solo el lenguaje, sino también el autor y su contexto:

La hermenéutica moderna, Schlegel, Wolf, Ast, Schleiermacher, se dirige a la comprensión de una obra humana llevada a cabo bajo alguna forma de lenguaje. Desde esta perspectiva, Ast, por ejemplo, afirma que la comprensión hermenéutica no puede estar simplemente ordenada a esclarecer puntos oscuros o extraños, sino que la obra debe ser analizada en toda su amplitud, con el propósito de realizar una suerte de reconstrucción a partir de los fundamentos originarios que la sostienen, en sus múltiples vertientes, esto es, la psicología del autor y su situación social, el entorno de la época y de la cultura (Ochoa, 2007, p. 81).

¿Qué significa entonces explorar el mundo detrás del texto? En consecuencia con lo dicho anteriormente, se trataría de llegar a la *intención del autor* como principio clave de una auténtica interpretación, comprender un texto es entrar en la mente del autor, identificarse con él:

Comprender un texto no significa en modo alguno limitarse a aclarar los puntos oscuros de una obra, sino que es un acto que afecta a la obra en su conjunto, una obra que sólo puede interpretarse verdaderamente reconstruyendo el conjunto de su desarrollo: una reconstrucción guiada por la precomprensión de la intención del autor (Ferraris, 2000, p. 122).

Esto significa que interpretar una obra es tratar de penetrar en el espíritu que se ha depositado en ella, lo cual es posible si el intérprete ha intuido el psiquismo que el texto contiene, por su pertenencia a un espíritu universal que nos identifica a todos: “Una *comprensión espiritual* orientada a la filosofía de la identidad, que sitúa los problemas de distancia espiritual y que los resuelve diciendo que si el pasado es histórico, el espíritu es metahistórico” (Melero, 1998, p. 63).

En este sentido el objeto de la hermenéutica romántica no es tanto la explicación de un texto oscuro, sino acudir a la capacidad del intérprete que puede comprender la totalidad del texto ante todo para sí mismo, poniéndose en relación genética con la motivación psicológica que anima al autor interpretado:

Y esta es una comprensión en la que el momento psicológico se integra con el gramatical, dos funciones que se proponen entender el discurso como sacado de la lengua (gramatical) y entenderlo como un dato del sujeto pensante (psicológico) (Ferraris, 2000, p. 126).

En este sentido, Schleiermacher intenta establecer una doctrina que reflexione explícitamente sobre la interpretación, partiendo de la concepción de la obra como una “interioridad exteriorizada” y de la necesaria participación del sujeto en el proceso de “re-interiorización” que tiene lugar en la interpretación, gracias a una especie de intuición o adivinación de aquello que impulsa al hombre que está detrás de la obra. Este proceso de interiorización por reconstrucción, colocándose en la mente del autor es lo que se puede calificar como “mundo detrás del texto”.

Para Schleiermacher el problema hermenéutico viene dado ante todo por la diversidad y la inefabilidad de los individuos. Es una hermenéutica que se basa en el problema de entender al otro, es decir, se modela sobre formas psicológicas.

Puede decirse que la perspectiva schleiermacheriana está cargada de consecuencias, puesto que, si la comprensión es un acto dirigido a penetrar el origen del discurso en la psicología del autor, entonces hay una práctica hermenéutica no solo en el acto aislado de comprensión de un escrito aislado, sino en el entender todo tipo de discurso, antiguo o moderno, oral o escrito.

Con Schleiermacher se ponen las bases del campo específico de la hermenéutica como comprensión de las manifestaciones significativas del espíritu y del comportamiento humano. Para la hermenéutica precedente, la comprensión era el punto de partida de la interpretación en tanto que la incompreensión aparecía como un incidente que se podía evitar con algunas técnicas.

Con Schleiermacher la perspectiva se ha invertido: el punto de partida es precisamente la incompreensión, la extrañeza, la oscuridad del texto y del interlocutor. Partiendo de esta extrañeza la interpretación debe establecer la comprensión, superando la incompreensión inicial que separa a seres distintos.

Ahora bien, uno de los puntos centrales de la hermenéutica de Schleiermacher es aquel según el cual la meta de la interpretación es comprender el discurso, primero igual de bien y después mejor de lo que lo comprende el propio autor. Esto significa que la comprensión se realiza cuando se ha logrado hacer explícito el pensamiento original con el cual se generó el texto interpretado; en otras palabras, cuando se ha determinado cuál fue la intención del creador: “Para él cada enunciación verbal, cada expresión lingüística, se ejecuta de acuerdo con una sintaxis ya establecida comunitariamente, es decir, proviene de un uso ya preestablecido” (Zamora, 2001, p. 47).

Esto es a lo que se le llamó hermenéutica metódica, que consiste en demostrar a partir de las formas significativas externas, la posibilidad de hacer de la comprensión un método para reconstruir lo que el autor experimentó en el momento de elaborar su texto o discurso. Schleiermacher fundamenta su teoría desde la filosofía trascendental:

Definió la hermenéutica como la reconstrucción histórica y adivinatoria, objetiva y subjetiva de un discurso dado; acentuando que para ello es exigible un meterse dentro del autor, un aclimatarse a su situación e intención, a su mundo de pensamiento y de representación (Ríos, 2011, p. 1).

Sin embargo, esta hermenéutica muy pronto tuvo sus límites, que de hecho ya habían sido establecidos por el romanticismo, pues no siempre se puede lograr una penetración absoluta en el otro y siempre se pueden presentar una pluralidad de sentidos. Por esta razón, el mismo Schleiermacher dio gran importancia a los “malos entendidos”, pues la comprensión opera como un mecanismo que sale al paso de la mala comprensión, la cual gravita en todo momento y nunca se disipa por completo. Por esto la aspiración máxima de la hermenéutica de Schleiermacher fue asumida como un ideal que nunca se cumple a cabalidad. No obstante, el gran aporte de Schleiermacher está en

El reconocimiento de la comprensión como un problema ya no regional sino universal y en haberse planteado la cuestión de base -la experiencia universal de la extrañeza del otro y la universalidad del malentendido- en la que se asienta tal alcance universal de la hermenéutica (Kerbs, 1999, p. 7).

Lo anterior no significa que la hermenéutica de autor es un asunto ya pasado o reemplazado por la hermenéutica de texto. Al contrario, se trata de integrarla con otros factores que se dan en el acto interpretativo, en palabras de Schöökkel y Bravo:

No es correcto (...) entender una hermenéutica de texto como sustituto exacto de una hermenéutica de autor, donde la primacía del texto pasaría a ocupar la del autor. Autor, texto (...) son cofactores de un universo amplio, son elementos correlativos implicados en un conjunto donde coexisten otros factores decisivos en la interpretación literaria (Schöökkel y Bravo, 1997, p. 27).

La riqueza del pensamiento moderno consiste precisamente en la variedad de instrumentos, herramientas del conocimiento y posturas que, más allá de llevar al relativismo, pueden conducir a construir una mirada amplia y más profunda del fenómeno de la interpretación.

Mundo “delante” del texto

El problema hermenéutico no es en el fondo un problema metódico, ya que su primer interés no es someter los textos a un método, igual que se somete cualquier otro objeto de la experiencia al conocimiento científico. Tampoco se trata de construir un conocimiento seguro y acorde con el ideal metódico de la ciencia. Sin embargo, trata de ciencia y trata también de verdad: “Cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades. ¿Qué clase de conocimiento es este, y cuál es su verdad?” (Gadamer, 1977, p. 23).

Para el positivismo de las ciencias naturales, que terminaron por descalificar la validez del conocimiento de las ciencias del espíritu, careciendo de rigurosidad en el método y, por tanto, de resultados objetivos. Ante esto, Gadamer asume la reflexión filosófica de la comprensión como experiencia que precede a todo conocimiento científico, es decir, la comprensión es el conocimiento original del hombre antes de cualquier trato científico con el mundo.

De este modo, la comprensión no solo precede a la instancia de la razón, sino que el conjunto de la experiencia humana está precedida también por la experiencia existencial del comprender: “Desde este punto de vista, ya no hay duda de que el comprender es la condición de posibilidad de todo lo que atañe al hombre, de él mismo y del hecho de que pueda pensar, sentir o hacer” (Quintanilla, 2016).

El concepto de lo humano en la cultura occidental tan caracterizada por la racionalidad no puede prescindir de una disposición afectiva, que no depende de la voluntad ni de la razón. Gadamer define esto de la siguiente manera:

Al contrario, el comprender es la forma original de realización del estar-ahí humano, en tanto que ser-en-el-mundo. Y, ante toda diferenciación del comprender en las dos direcciones del interés pragmático y del interés teórico, el comprender es este modo de ser del estar-ahí que constituye a aquél en “saber ser” y “posibilidad” (Gadamer, 2000, p. 72).

El interés general de Gadamer es descubrir lo que ocurre con el hombre por encima de sus experiencias cotidianas y de la reducción cientificista de la verdad. Gadamer piensa que la revelación del sentido se logra por una mutua determinación, que consiste en el diálogo entre intérprete y texto, a esta contribución mutua es lo que Gadamer llama “el círculo hermenéutico”, es decir, la recíproca y sistemática mediación entre lo comprendido y el que comprende, entre lo interpretado y el intérprete.

Otro de los elementos esenciales en el pensamiento de Gadamer tiene que ver con el tema de la experiencia. El autor advierte que el significado de experiencia es uno de los menos definidos en filosofía, precisamente porque se da por supuesto:

Por paradójico que suene, el concepto de la experiencia me parece uno de los menos ilustrados y aclarados. Debido al papel dominante que desempeña en la lógica de la inducción para las ciencias naturales, se ha visto sometido a una esquematización epistemológica que me parece recortar ampliamente su contenido originario (Gadamer, 1977, p. 421).

Todo aquel que experimenta se hace consciente de su experiencia, en palabras de Gadamer, se vuelve un experto, es decir, gana un nuevo horizonte dentro del cual algo puede convertirse para él en experiencia. En este sentido es que critica el absolutismo hegeliano, pues Gadamer no está de acuerdo con dogmatismos cerrados que no admiten nuevas experiencias. Para él, la experiencia no es otra cosa que la disposición para aprender siempre de nuevo, la apertura del pensamiento:

El ser consumado de aquel a quien llamamos experimentado no consiste en ser alguien que lo sabe ya todo, y que de todo sabe más que nadie. Por el contrario, el hombre experimentado es siempre el más radicalmente no dogmático, que precisamente porque ha hecho tantas experiencias y ha aprendido de tanta experiencia está particularmente capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas (Gadamer, 1977, pp. 431-432).

Todo esto gira en torno a una idea: la conciencia de finitud que la experiencia transmite. A su vez, de esto se sigue que la experiencia implica una novedad inesperada que choca y rompe con anteriores modos de pensar o de ver las

cosas. Se adquiere experiencia cuando se logra ver que algo ya no es como se había supuesto que era. Así aparece un nuevo saber no sólo sobre los objetos o el objeto, sino sobre el sujeto mismo.

La estructura del diálogo socrático que nos presenta Platón es precisamente la de la experiencia en este sentido: hacer aparecer novedades que choquen con nuestro modo habitual de ver las cosas y rompan nuestra opinión previa (Almarza, 1985, p. 159).

Esto implica al mismo tiempo la capacidad de escucha, es decir, estar abierto. En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. “Si no existe esta mutua apertura tampoco hay verdadero vínculo humano. Pertenecerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros” (Gadamer, 1977, p. 438).

En esta línea se ha de entender el rescate de la tradición propuesto por el filósofo y todo lo que esta pretende decir en cada generación. Y con esta, el valor de la escucha en medio de un mundo ruidoso, que anda muy aprisa y que solo concede valía a lo inmediato. Aceptar hoy la intervención de la tradición como un “tú” que habla y que interpela, exige apertura y disposición para la escucha. En otras palabras, se trata de tomar en serio su planteamiento.

Así, la tradición habla en el sentido de que dice algo a alguien, es decir, interpela siempre. Y es un decir que ha de entenderse no por referencia a quien lo dice, sino por lo que dice en sí mismo. Esta es una de las claves de la postura gadameriana ante el lenguaje. El significado no ha de encontrarse en la referencia a un sujeto, “el que dice”, es decir, una referencia externa a lo dicho, sino que ha de entenderse desde lo dicho mismo como sentido independiente.

Escuchar al otro no significa simplemente realizar a ciegas lo que quiera el otro. Al que es así se le llama sumiso. La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya hacer valer contra mí (...) Uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir (Gadamer, 1977, p. 438).

En este sentido “el texto habla” acerca de la tradición como un tú. Ahora hay que decir que ésta se experimenta a través del texto transmitido. Esto significa que la tradición se fija o se recoge en textos:

El que la esencia de la tradición se caracterice por su lingüisticidad adquiere su pleno significado hermenéutico allí donde la tradición se hace escrita. En la escritura se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización. Bajo la forma de la escritura todo lo transmitido se da simultáneamente para cualquier presente (Gadamer, 1977, p. 468).

Para Gadamer el texto no es simplemente un documento, tiene un significado más profundo. Por esta razón, así como se debe escuchar la tradición como un “tú”, se debe mantener una disposición de gran escucha frente al texto que habla igualmente como un “tú”.

Sólo en una apertura radical a lo que el texto transmitido puede decirme se experimenta la tradición como tradición, al igual que sólo en la escucha abierta de lo que el tú tiene que decirme, hay una relación personal plena (Rodríguez, 2016, p.8).

“El texto habla” significa que no se trata simplemente de algo de lo que se puede extraer información. Habla porque dice algo a alguien. De este modo, quedan dados los elementos para definir, de un modo concreto, lo que es la experiencia hermenéutica: esta se debería entender como experiencia de la tradición que se recoge en el texto. Y esta tradición escrita no es solo una parte de un mundo pasado, sino que está siempre por encima de éste en cuanto que contiene un sentido que trasciende ese pasado: “Allí donde nos alcanza una tradición escrita no sólo se nos da a conocer algo individual sino que se nos hace presente toda una humanidad pasada, en su relación general con el mundo” (Gadamer, 1977, p. 469).

Mundo “dentro” del texto

Paul Ricoeur ha señalado de manera precisa la función hermenéutica del distanciamiento, en cuanto que la fijación de la palabra en texto tiene importantes consecuencias. En síntesis, para este autor la autonomía del texto tiene una consecuencia hermenéutica importantísima, se trata del

distanciamiento constitutivo al fenómeno del texto como escritura. Tanto el texto escrito como la literatura son fenómenos esencialmente distantes, por tanto, interpretables y con sentido variable.

Para Aristóteles, la literatura es el arte de la palabra, en cuanto que el material de la literatura son las palabras. Más allá de las distintas posturas que se toman frente a esta palabra, lo importante es acercarse a su realidad más intrínseca:

Creo que nos acercamos más a la realidad intrínseca de la literatura cuando la definimos como un tipo especial de comunicación. Al margen, incluso de su calidad; pues, de hecho, el que una obra no nos guste hoy, aunque fuera muy apreciada en su época, sólo significa que ha perdido valor para nosotros, no que haya perdido los rasgos que la caracterizan como obra literaria (Tosaus, 1996, p. 21).

Si bien Ricoeur no elabora propiamente un método de interpretación, sus planteamientos resultan necesarios en la búsqueda de comprensión del fenómeno de la interpretación:

Paul Ricoeur permite comprender/reflexionar (hermeneutizar), cómo se da el arco hermenéutico, cómo las mimesis van a dar cuenta de los mundos que se entretienen en el texto, las visiones, prefiguraciones, configuraciones y refiguraciones que son el hacer hermenéutico mismo (Piña, 2005, p. 65).

El pensamiento de Ricoeur es, ante todo, un pensamiento integrador, ya que recoge los principales aportes de sus predecesores no para contraponerlos, sino para tratar de integrarlos. Ricoeur es un pensador capaz de pensar las distintas disciplinas sin mezclarlas ni separarlas.

De este modo, aunque Ricoeur está de acuerdo con la primacía del comprender, subrayada por la hermenéutica ontológica de Heidegger y Gadamer, no deja de notar la importancia que tiene la hermenéutica metódica de Schleiermacher y Dilthey. Sobre esto dice Higuero: 'La condición estructurada del texto establece un paradigma de distanciamiento dentro de la pertenencia. Dicho de otro modo, la condición estructurada del texto hace necesaria la fase metódica del análisis para que la comprensión no sea arbitraria' (Higuero, 2004, p. 150).

La función hermenéutica del distanciamiento

Ricoeur se propone superar esta antinomia y parte de la reflexión en torno a la hermenéutica que sus predecesores han hecho, especialmente Gadamer. Con él está de acuerdo en que la filosofía se transforme en hermenéutica por el deseo de comprender el ser del hombre y la situación del hombre en el seno del ser. Desde aquí parte Ricoeur para decir que la interpretación, que es el objeto principal de la hermenéutica, es una búsqueda constante de sentido y por medio de esta vía supone un encuentro con el ser:

Ser viene a coincidir con ser-interpretado. El yo no puede ser analizado desde sí mismo, sino que necesita del gran rodeo de los signos, símbolos y figuras de la cultura, de ahí que sea imposible una hermenéutica única y universal (Piconó, 2005, p. 73).

El argumento principal de esta concepción hermenéutica es que comprenderse es comprender delante del texto. Y no se trataría de encerrar a la hermenéutica en el recinto del texto, sino del interés por la capacidad que tienen las obras de proyectarse afuera. La interpretación es fundamentalmente un esfuerzo por comprender las nuevas posibilidades que el texto abre, cada interpretación es un nuevo acontecimiento de lectura que intenta desentrañar la significación de un texto: “La interpretación es este encuentro entre el mundo del texto y el mundo del lector, es un modo de decir que la interpretación es la actualización del mundo que el texto despliega en el acto de lectura” (Silva, 2005, p. 186).

El texto como paradigma. El texto va a revelar, en el planteamiento ricoeriano, el carácter fundamental de la historicidad de la experiencia humana; puesto que ella misma es comunicación en y por la distancia. El filósofo francés retoma el punto de partida de Schleiermacher, acepta que el paradigma central de la hermenéutica es la interpretación de los textos. En este sentido, no acepta que la experiencia primordial sea la cuestión de la historia y de la historicidad como en Dilthey y Gadamer.

Pero sí se distancia de la visión romántica de Schleiermacher, que intenta buscar detrás del texto las intenciones del autor y la pretensión psicologizante de comprenderlo mejor que lo que se comprendía él mismo. Lo que interesa es el texto mismo y lo que él despliega. Una objetividad que permite que la hermenéutica se enriquezca con el aporte del análisis estructural:

El texto es para mí mucho más que un caso particular de comunicación interhumana; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia (Ricoeur, 2004, p. 96).

De este modo, para Ricoeur el texto es mucho más que una suma de frases componentes; es una entidad autónoma, original, con sus propias leyes y esto es precisamente lo que lleva a este autor a elaborar su hermenéutica filosófica desde el nivel del texto. El texto se libera de todos estos elementos gracias a su fijación por escrito. La intención, el significado, ahora son del texto mismo y este es el que rige su propia interpretación: “El texto ya no se dirige a sus destinatarios originales sino a todo aquel que sepa leer. La hermenéutica debe adecuarse a esta naturaleza del texto para poder interpretarlo” (Kerbs, 1999, p. 29).

¿Cómo puede el intérprete acceder a ese significado propio del texto? Es aquí donde Ricoeur introduce el análisis estructural del texto, pues es un método que permite descubrir los códigos por los cuales el texto se independizó de todo el entorno de su producción original para conseguir una intención y un significado propio.

Con este método, nuestro autor introduce en la hermenéutica una etapa de explicación científica del texto, la cual consiste en desentrañar su estructura. Ricoeur se mueve en la dirección del texto y va más allá de los métodos diacrónico y sincrónico. Está de acuerdo en que es necesario el método estructural; pero no la ideología estructuralista que solo ve en el texto un artefacto científico de signos que simplemente remiten a signos.

Ricoeur habla de que el texto tiene un significado y una referencia, una semántica profunda. Dicha referencia ya no es la referencia directa a la realidad en que fue escrito, sino una referencia indirecta, simbólica, metafórica a un mundo que podríamos habitar y a las posibilidades más auténticas que podríamos realizar en él. De modo que, interpretar un texto ya no es captar la intención oculta del autor o lo que los destinatarios originales entendieron, sino lo que el texto quiere decir, o sea, su semántica profunda.

Una vez que se cumple la etapa de la explicación objetiva del texto, viene la etapa de la comprensión, que consiste no en imponer al texto la propia capacidad finita de comprender ni tampoco en captar el alma del autor como pretendía Schleiermacher, sino en:

exponerse al texto, apropiarse del significado desplegado por él ante el lector, recibir de él un nuevo “sí mismo”. De modo que así como la explicación pone entre paréntesis la subjetividad del autor, la comprensión hace lo mismo con la subjetividad del lector (Kerbs, 1999, p. 30).

Por esto la comprensión consiste en una re-contextualización por la cual el lector actualiza el significado del texto para sí mismo y para su propio presente. De este modo, la interpretación es fundamentalmente un esfuerzo por comprender las nuevas posibilidades que el texto despliega, pero sin dejar de lado la explicación histórica o estructural del texto. Así mismo, cada interpretación es un nuevo acontecimiento de lectura que intenta desentrañar la significación de un texto. Así como cada interpretación es el encuentro entre el mundo del lector y el mundo del texto.

Una hermenéutica preocupada no ya de la intención del autor ni de lo que está detrás del texto, sino de lo que está en él y de lo que éste abre. En este sentido, para Ricoeur la exégesis es solo la preparación de un volver a tomar el texto por parte de un lector de hoy, que lo pone en relación con sus propios problemas: “Este lector, al apropiarse el texto, vence la distancia cultural, que el análisis estructural y la construcción genética han todavía ahondado más” (Silva, 2005, p. 187).

En este sentido, tanto el teólogo como el filósofo interpretan en la medida que ellos ponen en relación el texto con una problemática constituida más allá de él. Aquí surge la relación clave en la hermenéutica ricoeuriana entre el mundo del texto y el mundo del lector. “Explicar más para comprender mejor” repite con mucha frecuencia Ricoeur, con esto está insistiendo en la necesidad del método, el análisis histórico, pero sin detenerse allí, es decir, no se trata del método por el método, porque el elemento definitorio es la explicación para la comprensión.

Es necesario entender la apropiación que Ricoeur expone, pues no se trata simplemente de caer en el subjetivismo. Leer es una apropiación-desposesión, implica la renuncia como un momento fundamental de la apropiación, renuncia que se logra al enlazar la apropiación al poder revelador del texto. Entender el verdadero sentido de la apropiación despeja algunos errores con respecto a lo que es la interpretación.

La apropiación lejos de ser una forma de subjetivismo es, pues, un momento de desposesión del ego y la autocomprensión que implica solo es posible después de seguir la flecha de sentido del texto y del esfuerzo de pensar de acuerdo con él.

Comprender es “comprenderse” ante el texto y esto implica no imponer al texto la propia capacidad finita de comprender, sino exponerse al texto y recibir de él un yo más amplio, que sería como una propuesta de existencia que responde de la manera más apropiada a la proposición del mundo: “La comprensión es, entonces, todo lo contrario de una constitución cuya clave estaría en posesión del sujeto. Con respecto a esto sería más justo decir que el yo es constituido por la cosa del texto” (Ricoeur, 2004, p. 109).

Para Ricoeur, el acto de lectura es el horizonte de “espera” del lector, esto es, la lectura está implicada en la constitución misma de lo que llamamos sentido del texto. Es una ilusión creer que el texto está estructurado en sí y por sí; al contrario, el proceso de composición y de configuración de un texto termina

en el lector: “sin lector que lo acompañe, no hay acto configurador que actúe en el texto; y sin lector que se lo apropie, no hay mundo desplegado delante del texto” (Ricoeur, 1985, p. 239).

En consecuencia, el acto de lectura actualiza el texto. En cada época los lectores individuales o las comunidades lectoras, por ejemplo, las iglesias, abordan los textos con esperas determinadas, por esto cada época lee los mismos textos de manera diferente. Y es así como ocurre un gran evento en lo que se puede llamar la historia de la lectura: la significación de un texto es el fruto común de la obra que resiste a nuestra arbitrariedad y de la lectura que en muchos casos sacrifica el sentido en función del horizonte finito de nuestras esperas: “Tales esperas son desde este punto de vista efectos culturales, que variarán en el tiempo y entre un individuo y otro” (Silva, 2005, p. 195).

Por eso es imposible fijar de una vez y para siempre el sentido de un texto, al tiempo que es inevitable la pluralidad de lecturas y de interpretaciones de los mismos textos. De hecho, para no caer en la tentación de creer que un texto tiene una única interpretación fija y oculta, así como en la tentación de no leer sino lo que se proyecta en el texto, Ricoeur nos dice que el texto es un espacio finito de interpretaciones, es decir, no hay una sola interpretación, pero tampoco un número infinito de interpretaciones:

Entonces el texto actualizado encuentra un entorno y un público; retoma su movimiento, interceptado y suspendido, de referencia hacia un mundo y a sujetos. El mundo es el del lector; el sujeto es el lector mismo (...) el texto tenía sólo un sentido, es decir, relaciones internas, una estructura; ahora tiene un significado, es decir, una realización del discurso propio del sujeto que lee. Por su sentido, el texto tenía sólo una dimensión semiológica; ahora tiene por su significado, una dimensión semántica (Ricoeur, 2004, p. 142).

De esta manera, ante el texto, el lector se siente relanzado a la acción, como si se tratara de una especie de “envío”. Esto se logra en la medida en que puede incorporar consciente o inconscientemente las enseñanzas de sus lecturas a su propia visión del mundo. Como se dijo anteriormente, la lectura se convierte en una provocación para ser y obrar de otro modo, es decir, el lector se apropia del mundo de la obra y ocurre que recibe una proposición de existencia, una nueva evaluación del mundo, una nueva mirada: “Obviamente este envío

no se transforma en acción sin que medie una decisión ética. Corresponderá al lector, convertido en *agente* iniciador de la *acción*, elegir entre las múltiples proposiciones éticas vehiculadas por la lectura” (Silva, 2005, pp. 195-196).

En este sentido Ricoeur afirma que la comprensión tiene que ver menos que nunca con el autor y su situación, es decir, el significado del texto no está detrás del texto, sino enfrente de él y de lo que éste despliega. Lo que debe ser entendido no es la situación original del discurso, sino lo que apunta hacia un mundo posible. En consecuencia, la comprensión intenta captar las proposiciones del mundo abiertas por la referencia del texto. Entender un texto es seguir sus movimientos desde el significado a la referencia, de lo que dice a aquello de lo que habla: “el sentido del texto vendría a ser como un mandato proveniente del texto, como una nueva forma de ver las cosas, como una orden de pensar de cierta manera” (Ricoeur, 2003, p. 100).

Esto último es lo que nos permite entender por qué, para Ricoeur, comprender es “comprenderse delante del texto”, no se trata de imponer al texto proyecciones subjetivas, sino de recibir de él una propuesta existencial. Así mismo, la reflexión de Ricoeur permite entender por qué su apuesta por la hermenéutica de texto no trata simplemente la importancia del sujeto que lee. Ricoeur no pone como clave de la comprensión al lector independiente del texto: “la comprensión es entonces todo lo contrario de una constitución de la cual el sujeto sería la clave. Sería a este respecto más justo decir que el *sí mismo* está constituido por la ‘cosa del texto’” (Ricoeur, 2004, p. 107).

El mundo del texto es la categoría central de la hermenéutica ricoeuriana, ya que es el elemento que regula tanto la intención (hermenéutica romántica) como la estructura (método), es decir, ni el estructuralismo que ataca todo intento hermenéutico ni la hermenéutica psicologizante o existencial que prescinde del aporte estructural. El mundo del texto no es lo uno ni lo otro:

Intención o estructura designan el sentido mientras que el mundo del texto designa la referencia del discurso, no lo que es dicho sino aquello acerca de lo cual se dice. Y la cosa del texto es el mundo que el texto despliega delante de él (Silva, 2000, p. 47).

Conclusiones

El resurgir de la hermenéutica responde al reto que la mentalidad tecnocientífica ha puesto a las ciencias humanas. Bien ha expresado Gadamer que antes de todo trato científico con el mundo, el hombre posee un conocimiento original que le permite afrontar dicha realidad y esto es la comprensión.

Gadamer acude a la universalidad de la comprensión para demostrar que el problema hermenéutico de la “comprensión” está a la base de la experiencia humana del mundo y, por tanto, es un problema válido dentro de la ciencia.

Se debe reconocer el trabajo de la hermenéutica contemporánea que ha venido a resaltar el papel del sujeto en la interpretación. De una hermenéutica de autor se ha realizado el desplazamiento hacia la hermenéutica del texto y del lector. En este sentido se ha realizado “el giro ontológico”, pues la reflexión no se centra solo en los métodos para alcanzar una buena interpretación, sino en la comprensión como tal, como experiencia originaria del hombre.

Dicho desplazamiento de ningún modo equivale a la sustitución de la hermenéutica del autor y su intención. Autor, texto y lector son “co-factores” de un universo amplio, elementos correlativos implicados en un conjunto donde coexisten otros factores decisivos en la interpretación.

El recorrido por los trabajos de la hermenéutica contemporánea permite reconocer los valiosos aportes hechos a la exégesis bíblica. Queda claro que el Concilio Vaticano II reconoce que la Sagrada Escritura es Palabra de Dios en lenguaje humano (DV 12) y esto ha llevado a la exégesis bíblica a considerar como indispensable el aporte de la investigación crítica.

El Magisterio eclesial reconoce los esfuerzos realizados por la hermenéutica contemporánea y pide como elementos necesarios para la interpretación bíblica el estudio de los géneros literarios y la contextualización, sin olvidar tres elementos fundamentales: 1) Interpretar el texto considerando *la unidad de toda la Escritura*; esto se llama hoy exégesis canónica; 2) tener presente la *Tradición viva de toda la Iglesia* y, finalmente, 3) observar *la analogía de la fe*.

Finalmente, Jesús es y será para los creyentes el gran paradigma de interpretación, pues él mismo vivió en un contexto que exigía auténticas actitudes hermenéuticas y que para no correr el riesgo de tropezar con la “letra” y quedarse allí remitió siempre al texto sagrado y a su sentido. Su gran pregunta: ¿Cómo lees?, sigue siendo la gran pregunta para quienes encuentran en los textos sagrados espacios de sentido y comprensión.

Conflicto de intereses

El autor declara la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Almarza, J. M. (1985). La praxis de la hermenéutica filosófica según H. G. Gadamer. *Revista Estudios Filosóficos*, 34(95), 159. Recuperado de <https://philpapers.org/rec/ALMLPD>
- Alonso, C. J. (1999). *La agonía del cientificismo. Una aproximación a la filosofía de la ciencia*. Pamplona: Eunsia
- Chávarri, E. (1985). Introducción a la hermenéutica. *Revista Estudios Filosóficos*, 34(95), 5-11.
- Domínguez, J. (2001). *Estudios de teoría literaria*. Colección: Humanidades Filología. Valencia: Tirant Lo Blanch.
- Ferraris, M. (2000). *Historia de la hermenéutica*. Madrid: Akal.

- Flamarique, L. (2009). Filosofía, hermenéutica y teología. Algunas consideraciones a partir de "Fides et Ratio". *Scripta Theologica*, 41 (2), 469-508.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1999). Prólogo. En: Grondin, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. (pp. 11-13). Barcelona: Herder.
- Gadamer, H. G. (2000). *El problema de la conciencia histórica*. Madrid, España: Tecnos.
- Higuero, F. J. (2004). La refiguración del mundo del texto en la propuesta hermenéutica de Paul Ricoeur. *Revista Convivium*, 17, 149-166. Recuperado de www.raco.cat/index.php/Convivium/article/viewFile/73223/98852>
- Juan Pablo II. (1998). *Carta Encíclica "Fides et Ratio"*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html
- Kerbs, R. (1999). Sobre el desarrollo de la hermenéutica filosófica. *Analogía Filosófica*, 2(XIII), 3-33.
- Melero, J. M. (1998). La hermenéutica en Schleiermacher. *Ensayos. Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, 13, 57-74. Recuperado de https://previa.uclm.es/ab/educacion/ensayos/pdf/revista13/13_6.pdf
- Ochoa, H. R. (2007). Comprender y explicar notas a partir de Schleiermacher. *Revista: Universitas Philosophica*, 49(24), 79-94.
- Picontó, T. (2005). *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Madrid: Dykinson.

- Piña, L. (2005). El placer estético, la hermenéutica y el texto literario. *Revista de Humanidades*, 19, 63-76.
- Quintanilla, C. (2016). *Apuntes a la hermenéutica de Hans Georg Gadamer: (comprender, historia efectual, tradición y horizonte)*. Recuperado de <http://site.ebrary.com/lib/bibliotecaustasp/Doc?id=10337008&ppg=3>>
- Reyes, G. (2008). El giro hermenéutico contemporáneo: lectura de tendencias. *Revista Anamnesis*, 35(XVIII), 161-180.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit III*. Paris, France: Du Seuil.
- Ricoeur, P. (2003b). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Universidad Iberoamericana. México: Siglo Veintiuno.
- Ricoeur, P. (2004). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica
- Ríos, L. Á. (2011). *Hermenéutica metódica, romántica, histórica y filosófica*. Recuperado de <http://bit.ly/2C1bL0c>
- Rodríguez, P. (2016). *Experiencia, tradición, historicidad en Gadamer*. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pagadamer.pdf>
- Sánchez, R. (1982). *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx. Principios y criterios para la actualización de la tradición cristiana*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- Silva Arévalo, E. (2005). Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica. *Teología y vida*, 46(1-2), 167-205. <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492005000100008>
- Schökel, L. y Bravo, J. M. (1997). *Apuntes de hermenéutica. De una hermenéutica de autor a una hermenéutica de texto*. Madrid, Trotta.

Solares, B. y Lavaniegos, M. (2008). Entrevista con Lluís Duch. Del trayecto autobiográfico al proyecto antropológico. En: Duch, Ll. *Antropología simbólica y corporeidad cotidiana*. (pp. 119-167) México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/UNAM.

Tosaus, J. P. (1996). *La Biblia como literatura*. Navarra: Verbo Divino.

Zamora, F. (2001). Comunicar y comprender. Bases hermenéuticas de la comunicación visual. *Revista Investigación Universitaria Multidisciplinaria: Revista de Investigación de la Universidad Simón Bolívar*, 3, 41-49. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3684044>