



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

PLANTEAMIENTO DE LA NOCIÓN DE 'LIBERTAD INTERPRETATIVA' EN LA
HERMENÉUTICA ANALÓGICA

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
VÍCTOR MANUEL ARRATIA MÉNDEZ

MAURICIO BEUCHOT PUENTE
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

MÉXICO, D. F. FEBRERO 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi hermano Moy,
quien sabe que esta tesis
refiere a un libro de Gargamel.

—Ésta es la diferencia entre dioses y hombres.
Los dioses pueden transformarse a sí mismos,
Los hombres sólo pueden ser transformados.”

CeesNooteboom, *La historia siguiente*

Índice

Introducción	p. 5
Capítulo 1. La <u>libertad interpretativa</u> desde el problema sobre la ambigüedad en la conciencia de la historia efectual	p. 17
1.1. La crítica al método moderno	p. 20
1.2. Elementos esenciales de la comprensión	p. 22
1.2.1 El intérprete en la crítica de los prejuicios	p. 25
a) Anticipación del sentido	p. 26
b) Juego	p. 27
1.3 Conciencia de la historia efectual y su ambigüedad	p. 30
Capítulo 2. Ampliación de la noción de <u>libertad interpretativa</u> como respuesta al problema sobre la ambigüedad en la conciencia de la historia efectual	p. 36
2.1 El gesto dinámico de la hermenéutica	p. 38
2.2 La libertad dentro de los estudios de Paul Ricoeur	p. 46
a) El hombre, el intérprete y el <u>sí</u>	p. 47
b) La libertad como modo de ser del existente	p. 53
Capítulo 3. Planteamiento de la noción de <u>libertad interpretativa</u> en la hermenéutica analógica	p. 61
3.1 Definición de la hermenéutica analógica	p. 62
3.2 La relación entre el intérprete y su situación histórica	p. 72
3.3 La <u>libertad interpretativa</u> en la hermenéutica analógica	p. 80
Conclusión	p. 86
Bibliografía	p. 94

Introducción

El universo humano cubre a la tierra como un musgo visible, como obras, e invisible, como cultura. Cubre los ojos de cada individuo. Poco importa su control y conocimiento. Aunque, desde otra perspectiva, la transmisión de lo humano permite que cada individuo pueda mirar. La cultura, a su vez, se enriquece de la experiencia viva de los individuos. La cantidad de libros y producción de textos es tan amplia que no alcanzaría una vida para estudiar toda esa producción. Frente a esto, no se espera en nadie el conocimiento absoluto de todas las expresiones de la cultura.

Si un mago pudiera abarcar con su mente todo el acervo de libros, páginas web, cartas, correos electrónicos que existen en el planeta ¿qué le pasaría? Si aquel pudiera leer todo ese acervo ¿Qué podría comprender? Además, si fuera posible que su magia fuera transitoria y viviera con su esposa, hijos y un perro; si pagara sus impuestos y fuera al trabajo ¿quién sería él? Tal vez le gustaría comer helados, ir al cine, se preocuparía por las guerras en el mundo o quizá no. Aunque el mago mencionado tuviera dicho poder tal vez elegiría textos de su interés, algunas cosas que le aportaran algo a sus experiencias. Algunos textos se le caerían por los bordes de las manos y quedarían perdidos, otros textos tal vez nunca los habría podido tocar porque con el tiempo se hicieron polvo. Las palabras escritas no sobreviven a los descuidos, las guerras, al paso de la historia. Además, si puede llevar una vida cotidiana y, a la vez, no abandonar nunca su tarea de formarse y enriquecer sus experiencias ¿de qué serviría poder tan portentoso? Sabemos que comprender la totalidad de la cultura es una tentativa perdida pero entonces: ¿cuál es la finalidad de los procesos de la comprensión?

La humanidad y las humanidades generan una riqueza que el individuo no puede abarcar, si es que quisiera hacerlo. ErnsCassirer recupera diversas posiciones sobre la cultura y el individuo con el objetivo de justificar esa riqueza.¹ Por mencionar alguna, Hegel parece preferir el triunfo de la idea sobre la dicha particular; Rousseau, por otro lado, toma una posición en contra las artes y las ciencias; Kant sostiene que la finalidad de la cultura es el dominio moral del hombre sobre sí mismo. Ante esto, Cassirer indica la *estructura dialéctica de la conciencia de la cultura*, que consiste en la imposibilidad de que

¹ErnsCassirer, *Las ciencias de la cultura*, tr. Wenceslao Roces, México, FCE, 1951.

los dones culturales puedan asimilarse por el individuo. Y dice: —¿Para qué sirve una riqueza que jamás el yo puede llegar a transformar en acervo vivo? ¿No contribuye [la riqueza cultural] más bien a entorpecerle, en vez de liberarle?—²

Una respuesta puede sostener que tanta riqueza espiritual produce la certeza de la ignorancia, en un declarado pesimismo. En esta línea valdría más quitarnos los zapatos, afilar una piedra, cazar y luchar contra todo tipo de animales. Aún una actitud más radical, ya que la reclusión en la naturaleza implicaría otro tipo de cultura humana, se enfila en el aparente único carril: el señalamiento del conflicto sin acción adicional alguna. La tragedia de la cultura estriba en que un ‘yo’ genera su contraparte exterior puesta en las expresiones culturales. Según Cassirer esa última postura corresponde a George Simmel y pone al individuo en un aislamiento del mundo y consolida la separación del ‘yo’ de la pluralidad de la producción cultural.³ Por eso, él sostiene que las diferentes formas de la cultura, realizadas en el lenguaje, el arte y la religión permiten la autocomprensión, más que generar manifestaciones que se le oponen.⁴ En esa línea no hay un aislamiento entre el individuo y su cultura. Se tiende un puente entre ellos. La dirección del yo es hacia sí pero requiere inevitablemente de las mediaciones.⁵

La asimilación, creación y renovación dirigida a una obra de la cultura se nutre de una dialéctica histórica entre la receptividad y la espontaneidad, de sus entrelaces e influencias mutuas:

[...] esta dialéctica, sin embargo, no envuelve ninguna contradicción, ya que viene impuesta por la esencia misma del desarrollo espiritual y se halla profundamente arraigada en ella. Siempre que un sujeto —ya se trate de un individuo o de toda una época— se halla dispuesto a olvidarse, para desaparecer en otro y entregarse por entero a él, ese alguien se encuentra a sí mismo en un sentido nuevo y más profundo. Mientras una cultura sólo toma de otra determinados contenidos, sin poseer la voluntad ni la capacidad necesarias para penetrar en su verdadero centro, en su forma propia y peculiar, no se revela esta profunda interdependencia a que nos referimos. Todo queda reducido, en el mejor de los casos, a una simple asimilación externa de determinados elementos sueltos de la cultura, pero sin que éstos se conviertan en verdaderas fuerzas o motivos creadores.⁶

²*Ibid.*, p. 158.

³*Ibid.*, pp. 158-161.

⁴*Ibid.*, pp. 161-162.

⁵*Ibid.*, p. 166.

⁶*Ibid.*, p. 167.

Las verdaderas fuerzas o motivos creadores surgen entonces de una experiencia viva, que se abandona casi de forma amorosa a otro. El sentido nuevo es una innovación porque es un profundizar en la cultura. Si de otra manera hay una deliberada elección de los contenidos, el fenómeno se muestra diferente porque no hay una conexión entre los elementos, ya que son usados como piezas no interrelacionadas. Únicamente en esa receptividad el intérprete participa en una renovación que va más allá del individuo. Según Cassirer, el lenguaje, la religión y la cultura son muestras de ese mismo fenómeno.⁷ Lo más característico de la cultura es que, a diferencia de la naturaleza, opera por un modo activo. La obra dentro de una cultura es, según Cassirer, una manifestación exterior del interior del individuo. De manera que, mientras que la naturaleza cambia; la formación cultural de la humanidad sigue su proceso en la inspiración de nuevas creaciones a partir de las obras materializadas.⁸ El proceso de la cultura materializado en obras expresa un aspecto de la libertad humana. En la hermenéutica, dicha idea puede tratarse desde el proceso de desarrollo de la cultura en la comprensión, que se realiza en la relación entre el intérprete y su situación histórica.

Esta última puede desdoblarse como contexto lingüístico y contexto extralingüístico. El primero refiere al entorno de una palabra, enunciado o expresión que determina su significado, que no depende únicamente de la corrección sintáctica y léxica de la expresión. El contexto extralingüístico indica cómo algún objeto, texto o individuo se encuentra en un entorno político, social, histórico, económico o vital. Si ambos contextos son diferentes o si más bien se elimina alguno por considerarlo menos importante la relación entre el intérprete y su situación histórica se muestra variable. Cada autor perteneciente a la hermenéutica tiene una posición, respecto a ese punto, aunque no siempre se declarada plenamente. En un sentido general, la distinción entre contextualismo, que considera que analiza diversos elementos pero que son dependientes unos de otros, y acontextualismo, que aísla lo que estudia porque considera su independencia son parte de dichas distinciones en cada forma de concebir a la hermenéutica. De manera, que pueden presentarse diferentes configuraciones en que el contextualismo conecta estrechamente al

⁷*Ibid.*, pp. 179-188.

⁸*Ibid.*, p. 191.

contexto lingüístico-semántico con el contexto pragmático, que puede depender o no del contexto extralingüístico.⁹

En esta tesis centraremos la relación entre el intérprete y su situación histórica sobre el campo de la hermenéutica analógica. Si bien la marca de la hermenéutica ha sido su carencia de unidad, avanzaré con las perspectivas tanto de Hans Georg Gadamer y Paul Ricoeur para analizar dicho tema. La noción de ‘libertad interpretativa’ es un concepto que condensa elementos sobre cómo se presenta dicha relación. Dicho concepto resulta de variaciones en la forma en que se considera al intérprete y a la situación histórica. Desde la solución que da Gadamer al problema sobre la ambigüedad en la conciencia de la historia efectual y la hermenéutica de Ricoeur se pueden condensar dos notas esenciales en la noción de ‘libertad interpretativa’: el reconocimiento de la tradición y la tarea que el intérprete realiza. Si bien se puede sostener que en Gadamer no parece haber nada fuera del contexto lingüístico, ya que el contexto extralingüístico (social, vital, psicológico, entre otros) se integran en el primero; mientras que, para Ricoeur el contexto pragmático adquiere su dinámica en el proceso de desarrollo del lenguaje como recepción de la tradición y como crítica.

La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot se ha mostrado fructífera como aplicación en diversos campos. Sin embargo, la noción de ‘libertad interpretativa’ puede permitir la exploración de un campo que toca la relación fundamental entre un intérprete y su situación histórica, cuando se procede mediante el modelo analógico. Dicha teoría y disciplina de la interpretación inscribe un intérprete guiado por la moderación, el cual pone a los textos en su contexto y los actualiza en el presente. No obstante, la aclaración sobre la relación entre el intérprete y su situación histórica puede enriquecer la reflexión sobre cómo se realiza la interpretación analógica.

El punto de partida es el problema sobre la ambigüedad en la conciencia de la historia efectual planteado por Hans Georg Gadamer, dentro del marco de su explicación fenomenológica de la comprensión. La ambigüedad se encuentra entre entender los prejuicios como determinaciones o como condiciones que posibilitan la interpretación. El filósofo alemán ofrece una solución de dicho problema en la medida que el intérprete

⁹ Estas distinciones generales entre ‘contexto lingüístico’, ‘contexto extralingüístico’, ‘contexto pragmático’, ‘contextualismo’, ‘acontextualismo’ se encuentran en: Mora Ferrater, “Contexto”, en *Enciclopedia de filosofía*, p. 616.

reconoce los prejuicios como condiciones. Por otro lado, en esta tesis retomo a Paul Ricoeur para mostrar otro tipo de respuesta que asimila la ambigüedad como parte de la descripción del proceso de comprensión, desde la que se requieren dos aspectos, el de reconocimiento de la tradición pero también del trabajo del intérprete en un nivel epistemológico con el fin de explicitar el sí.

Estos dos elementos, el reconocimiento de los prejuicios y la tarea del intérprete, son integrados en la noción de ‘_libertad interpretativa’. Una definición propia de dicha noción consiste en mostrar un fenómeno sostenido y embrionario de la comprensión. Como esta última nunca llega a un punto absoluto de comprensión la ‘_libertad interpretativa’ se da constante e inacabada, de manera que la recepción de la tradición se sostiene en todo momento de interpretación. Por otro lado, la tarea del intérprete que hace explícitas perspectivas no vistas sobre una obra de la cultura requiere de un proceso de desenvolvimiento. He querido denominar a ese fenómeno con la noción de ‘_libertad interpretativa’ debido a que es una finalidad de libertad nunca alcanzada de la comprensión. Dicha noción no tiene un contenido positivo o negativo, ya que aunque se pueda sostener que la finalidad de la comprensión es generar una cierta libertad dentro de la situación histórica y cultural, no es algo asegurado. No parece estar claro que en la medida en que alguien aumenta su cultura, comprende e interpreta se adquiera una mayor libertad sobre su momento histórico.

Mauricio Beuchot sostiene que la persona amplía su libertad frente al contexto, si bien con el constante reconocimiento de la tradición. Si bien un intérprete analógico pone un texto en su contexto, hace falta saber si se refiere a un contexto lingüístico, extralingüístico (si es que lo admite) o, tal vez, el contexto pragmático los engloba. Por otro lado, la ampliación de la libertad del intérprete no es parte únicamente de un contexto lingüístico, sino que parece indicarse una modificación de la experiencia misma del contexto como lo que humanamente podemos mirar. Siendo que la interpretación se convierte en un centro de la existencia, el desarrollo de una libertad muy particular. Ahí se encuentra el problema fundamental de esta tesis que se da en la integración de la noción de ‘_libertad interpretativa’ en la hermenéutica analógica.

Si desde la hermenéutica analógica se cuestiona la finalidad de la interpretación podría defenderse con la muestra del desarrollo de la libertad del intérprete. En ese punto,

la hermenéutica de Gadamer, debido al carácter fenomenológico de su estudio, sólo considera que la comprensión se da. Poco importa si ese comprender tiene utilidad. Paul Ricoeur da un paso que pretende conservar una comprensión de carácter ontológico y la practica misma de la interpretación, ya que se integra como desarrollo de la primera. Finalmente, la hermenéutica analógica parece estar en el campo que Ricoeur muestra. Sin embargo, el modelo analógico para la interpretación parece conectar el campo particular del trabajo del intérprete con una modificación en la concepción cultural de la situación histórica. De alguna manera, puede aceptarse la manera en que el intérprete analógico con su tarea amplía su libertad. Sin embargo, si la hermenéutica analógica acepta una ‘libertad interpretativa’, las notas esenciales de esta última requieren aclarar cómo se da dicha ampliación de su libertad y sus propios alcances.

Ahora bien, las notas esenciales de la noción de ‘libertad interpretativa’ son elementos condensados. Por un lado, el reconocimiento de la tradición surge de una parte de la hermenéutica filosófica de Gadamer. Por otro lado, Ricoeur, que reconoce ese aspecto receptivo de la comprensión, aporta una segunda nota correspondiente a la tarea del intérprete como explicitación. Estos elementos parciales surgen de las consideraciones sobre la relación entre el intérprete y su situación histórica. La motivación para interpretar textos o para realizar una explicación fenomenológica de la comprensión, a manera de hermenéutica filosófica, es un tipo de libertad dado por la interpretación. Si la situación histórica configura la visión particular de los individuos, la interpretación, el proceso de comprensión y una teoría sobre ese proceso, muestra una tendencia esencial. Dicha tendencia se encuentra en la relación entre el intérprete y su situación histórica, que puede expresarse en la noción de ‘libertad interpretativa’. De manera que, como mencioné antes, hay dos niveles para su definición, un nivel general y otro específico. El nivel general se plantea con el cumplimiento de dos elementos esenciales o condiciones: la recepción de la tradición y, por otro lado, la tarea del intérprete. En el nivel específico, expresa un fenómeno sostenido y embrionario del proceso de comprensión: es sostenido porque no hay un momento en que un intérprete se pueda decir libre de manera absoluta de su situación histórica, independientemente de la profundidad en el reconocimiento de los prejuicios; es embrionario porque el proceso mismo de comprensión tiene como motivo y finalidad la explicitación de diferentes y más profundas perspectivas. Ahora bien, el planteamiento de

la ‘libertad interpretativa’ en la hermenéutica analógica influye en la concepción de la relación entre el intérprete analógico y su relación con su situación histórica.

La recuperación parcial de Gadamer guiada por encontrar cómo concibe la relación entre el intérprete y su situación histórica toma como centro y justificación al problema sobre la ambigüedad en la historia efectual. Como mencionamos al inicio, el giro que Cassirer da a las diferentes concepciones sobre la relación entre la cultura y el individuo, en la cual este último no es alienado por el primer elemento encuentra un paralelismo en las hermenéuticas que se tratan en este trabajo. La situación es condición o atadura (determinación) para el intérprete. Desde ese problema tomado como centro de gravedad pueden encontrarse diferentes respuestas. Gadamer ofrece una solución al mismo desde una conciencia hermenéutica. Por otro lado, a pesar de que no es totalmente patente, en los estudios de Ricoeur podemos encontrar elementos para solucionar dicho problema. De esa manera, la relación entre el intérprete y su situación histórica se juega según los diferentes objetivos de cada hermeneuta. Por esto, la noción de ‘libertad interpretativa’ condensa notas esenciales de la relación mencionada. La hermenéutica analógica se ha desarrollado principalmente como una herramienta para aplicarse a la interpretación de textos. Si preguntamos ¿cómo es la relación del intérprete y su situación histórica en la hermenéutica analógica? En términos generales, puede sostenerse que el intérprete toma una posición intermedia y fluctuante entre la univocidad y la equivocidad. Su relación con la situación histórica se marca por esa impronta. La ‘libertad interpretativa’, que indica la relación entre el intérprete y su situación histórica, se vuelve importante para la hermenéutica analógica puesto que da pie para profundizar en uno de sus fundamentos.

En el libro de Gadamer *Verdad y método* encontramos el planteamiento del problema sobre la ambigüedad en la conciencia de la historia efectual así como la primera solución, que corresponde a la hermenéutica filosófica. Principalmente me centraré en la solución a ese problema ya que se vincula estrechamente con la relación que se entabla entre el intérprete, los límites de su conciencia, y su situación histórica. Para detectar los elementos que nos permitirán desarrollar una segunda respuesta al problema de la ambigüedad desde Paul Ricoeur me enfocaré principalmente en la ontología de *Sí mismo como otro* y un artículo de Juan Manuel Navarro Cerdón, ‘Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica del pensamiento de Paul Ricoeur’. En este punto, no es mi objetivo

central desarrollar todo el pensamiento de Ricoeur. Navarro Cordón hace un intento de dar unidad a los diferentes caminos de Ricoeur, que el filósofo francés reconoce como una visión plausible sobre la unidad de su pensamiento. Esa unidad se encuentra en el campo de la existencia y su libertad desarrollada en la interpretación. Esto último nos permite notar aspectos sobre la concepción y lugar de la libertad en la hermenéutica del sí mismo previos a la publicación de *Sí mismo como otro*. Además, que el mismo Ricoeur realiza una respuesta a dicha interpretación y ciertas líneas son desarrolladas con más detalle en una de sus últimas publicaciones.

Ahora bien, la hermenéutica analógica también postula una cierta relación entre el intérprete y su situación histórica. De manera, que puede participar como una tercera respuesta al problema indicado por Gadamer. El papel del intérprete frente a su situación histórica puede encontrarse principalmente en uno de los libros claves de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot: *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico icónico*. Además, otro de los textos fundamentales donde se encuentran referencias al contexto y a la situación histórica del intérprete es el *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Además recurriré a otros textos de Mauricio Beuchot como fuentes secundarias que permiten aclarar o extender lo dicho en esos textos fundamentales.

Aunque el hilo conductor se encuentra en la relación entre el intérprete y su situación histórica desde el problema sobre la ambigüedad en la conciencia de la historia efectual, cada capítulo implica diferentes aspectos que contribuyen al mapeo de la noción de ‘libertad interpretativa’. Por esto, explicaré primero la manera en que Hans Georg Gadamer plantea el problema de la ambigüedad de la conciencia histórica en el ‘Prólogo’ a *Verdad y método*. A lo largo del primer capítulo expondré y desarrollaré la respuesta desde la hermenéutica filosófica. Para lo anterior, recurriré a detectar la crítica de Gadamer al método de la conciencia histórica. Luego, expondré algunos elementos imprescindibles de la descripción fenomenológica de la comprensión. Finalmente, explicaré cómo es que desde la historia efectual se soluciona el problema de la ambigüedad. La ‘libertad interpretativa’ indica la nota de recepción de la tradición para la relación entre el intérprete y su situación histórica dentro de la hermenéutica filosófica. Una vez explicada dicha respuesta, conservaré dicho problema para reinscribirlo dentro del campo de los estudios de Paul

Ricoeur. De manera que, un segundo capítulo, me conducirá a ampliar la noción de ‘libertad interpretativa’ del campo de reconocimiento de la tradición para la comprensión hasta el papel que el intérprete realiza dentro del proceso de interpretación. Así, nuestra noción incluye dos polos para explicar la relación entre el intérprete y su contexto: el primero como oyente de la tradición y, el segundo, como alguien que realiza una labor.

El modelo de la hermenéutica analógica tiene como principio la relación entre el intérprete y su situación histórica. Principio que surge de una descripción sobre quién es el intérprete y, desde ahí, su postura de equilibrio dinámico entre dos posturas extremas (el univocismo y el equivocismo). Este último punto se constituye por la justificación histórica de la hermenéutica analógica y, en segunda instancia, la relación entre la tradición y la innovación. La inscripción de la noción de la ‘libertad interpretativa’ dentro de dicho modelo de interpretación nos conduce a una hipótesis que expone un aspecto positivo y uno negativo. El primero consiste en la posibilidad que abre como modelo de interpretación en el campo de las humanidades; no obstante, dificulta la ‘libertad interpretativa’ a partir de los límites y notas establecidas en la relación del intérprete y su contexto. La hermenéutica analógica se puede nutrir de una revisión de la relación entre el intérprete y su situación histórica en su concepción de sobre quién es el intérprete y, en una segunda instancia, el proceso del modelo analógico sobre el equivocismo y el univocismo.

Las hermenéuticas tienen diferentes puntos de partida y se enfrentan a cuestiones que, en repetidas ocasiones, varían de un autor a otro. La hermenéutica filosófica de Gadamer estudia el modo en que la comprensión se da, independientemente de los controles metodológicos aplicables. De otra manera, Paul Ricoeur se nutrió de un campo amplio de disciplinas y autores a lo largo de sus investigaciones. El existencialismo, la fenomenología y la filosofía reflexiva, son algunas de las disciplinas que lo influyen. Además a lo largo de la obra de Ricoeur pueden encontrarse diferentes maneras de entender la hermenéutica ya sea como desciframiento de los símbolos,¹⁰ como interpretación de los textos –en sentido amplio;¹¹ o como una hermenéutica de la *ipseidad*, en la que me centraré, la cual consiste en que el ‘yo’ no es autoevidente a sí mismo. Esta última

¹⁰ Paul Ricoeur, *Autobiografía intelectual*, tr. Patricia Wilson, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997; Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, tr. Antoni Martínez Riu, Barcelona, Heder, 2008, p. 108.

¹¹ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, tr. Pablo Corona, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 127-147; Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 117.

definición mantiene la dirección hacia la necesidad de la interpretación sobre las expresiones de la cultura. Desde otro lugar proviene la hermenéutica analógica. Mauricio Beuchot considera que la hermenéutica ha estado tensionada entre el univocismo y el equivocismo, por lo cual se requiere de una búsqueda de equilibrio como un punto de vista prudencial sobre las interpretaciones. Dicho modelo de interpretación toma algunos elementos del aristotelismo y el tomismo. Además integra de la pragmática de Peirce que una teoría es verdadera en la medida en que es útil. Desde este plano general pueden notarse las importantes variaciones de objetivos. No obstante, las “hermenéuticas” mencionadas son centrales para entender el vínculo entre el intérprete y su situación histórica.

Dicha relación es parte de la hermenéutica filosófica de Gadamer desde un problema indicado en el *Prólogo a la segunda edición* de su principal obra *Verdad y método*. Para Gadamer la conciencia histórica, que enmarca la forma en que el historicismo intentaba guiar sus investigaciones, pretende convertir lo que es transmitido en el curso de la historia en un objeto. La metodología de la moderna ciencia histórica es el objetivo de la crítica de Gadamer. La historia efectual está operando en las ciencias humanas independientemente del mencionado método. Así, el saber de la conciencia histórica es insuficiente en su búsqueda por conocer el pasado de manera completa puesto que es producida por la historia efectual. Una vez establecido esto, la conciencia de la historia efectual resulta del contexto histórico. En consecuencia, Gadamer acepta que hay una ambigüedad en la conciencia de la historia efectual y se debe a que es lo producido necesariamente por el curso de la historia y, simultáneamente, la conciencia de haberse producido indica su carácter de condición. El ideal de objetividad que la conciencia histórica pretendía alcanzar queda circunscrito por la finitud y por la historia efectual, la que, a su vez, da paso a la conciencia de esos aspectos determinantes. La ambigüedad de una conciencia hermenéutica marca la finitud del saber de nosotros mismos.

Más adelante expondré en qué consiste la solución de Gadamer al problema mencionado pero, en términos generales, se puede decir que él diluye el problema. Esto se debe a que elimina la exigencia de quitar los prejuicios para comprender el pasado y los toma como condiciones de la comprensión. Será en el primer capítulo donde nos será

posible tratar con detenimiento su solución. Desde ahí se intentará entender la relación entre el intérprete y su situación.

La relación puede mirarse desde otra perspectiva en la hermenéutica de Paul Ricoeur. Como antes mencioné, el filósofo francés estudia la hermenéutica con objetivos diferentes a los de Gadamer. No obstante, el trabajo de Ricoeur sobre la discusión entre la hermenéutica de Gadamer y las posturas de Habermas resulta significativo. Según Ricoeur, la primera establece un gesto de confianza y la segunda uno de sospecha; ambos gestos forman parte de la hermenéutica. La interpretación hecha desde la pertenencia y el distanciamiento crítico permitirá enriquecer la comprensión. Además del reconocimiento de la pertenencia a una tradición, que siempre superará a la conciencia finita del intérprete, Ricoeur considera su tarea y el proceso de interpretación. En consecuencia, si bien el contexto histórico engloba al intérprete; sólo él puede ser el agente que lo mantiene en movimiento. No se trata de un agente que controla todos los movimientos de una marioneta, sino alguien que en un esfuerzo continuo por reconocer el río en el que navega, requiere del proceso de interpretación para la comprensión.

La libertad interpretativa planteada dentro de la hermenéutica analógica enriquece el detalle de la relación asumida entre el intérprete y su situación histórica. La hermenéutica analógica debido a su carácter de teoría y práctica de interpretación tiene la posibilidad de hacer revisiones de los supuestos en su modo de proceder. De manera que puede haber un intérprete analógico gracias a la tradición, que le permite innovar con la mediación entre extremos. Esta investigación pone en cuestión la relación entre el intérprete y su situación histórica que se supone dentro de la hermenéutica analógica. El intérprete analógico, quien media entre el univocismo y equivocismo, parece tener mucho peso en la elección y delimitación de esos extremos. Siendo que en ciertos puntos de la hermenéutica analógica parece que no hay prejuicio ciego para dicho intérprete, sino una forma de proceder precavida para no equivocarse del todo y acertar en cierta medida. Sin embargo, la libertad interpretativa podría acentuar que sin importar la moderación del intérprete hay prejuicios que sustentan su visión misma.

Ahora bien, se podría rechazar la integración de la noción de libertad interpretativa en la hermenéutica analógica si se niega que los polos (una tradición que se recibe y una aportación del intérprete) sean características esenciales. De manera que, se

convertirían en elementos accidentales y dicho modelo analógico podría aislarse de los estudios de Gadamer o de Ricoeur con el fin de aprovechar la utilidad de su propio método. Pero en ese caso la hermenéutica analógica tomaría como inútil su propia tradición filosófica. La crítica a la relación entre el intérprete y su situación histórica en la hermenéutica analógica no tiene como objetivo eliminar su modelo, sino que con la integración de la noción de ‘libertad interpretativa’ sea posible pensar el aspecto fundamental de su propio surgimiento en la historia y su punto de partida para la comprensión y la interpretación. Lo que intentaré mostrar a lo largo de esta tesis.

Esta investigación fue concluida gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM <<clave RN401013>><<Hermenéutica y filosofía del hombre>>. Agradezco a la DGAPA-UNAM la beca recibida.

Capítulo 1. La ‘libertad interpretativa’ desde el problema sobre la ambigüedad en la conciencia de la historia efectual

Una tradición que se asume marca una dirección precisa. Esa tradición transmite su mensaje y hay comprensión sin mayor complicación. Por otro lado, una tradición cuestionada se da desde un proceso de distanciamiento. En ese punto, los métodos se vuelven importantes para comprender. Gadamer críticamente dice que la conciencia histórica “[...] implica una distancia fundamental del presente frente a toda transmisión histórica”.¹² Los momentos de una ruptura con el pasado son ejemplificados con San Agustín frente al Antiguo Testamento y la hermenéutica protestante frente a la tradición de la Iglesia Romana. Además, puede mencionarse como ejemplo a las críticas suscitadas en la Ilustración contra la tradición; que colocaban al presente como el Siglo de las Luces opuesto a la ignorancia, la superstición y la tiranía de la tradición. La Revolución Francesa como principal muestra de los efectos de la ideología de la Ilustración se inclinaba por ideales como la justicia, la fraternidad y la libertad (como un distanciamiento de la tradición). De esta manera, la conciencia histórica opera mediante métodos que miran la tradición como objeto separado y opuesto al presente.

Establecer “que la comprensión es de hecho” condensa el objetivo general de Gadamer en *Verdad y Método*. No se refiere a la comprensión dentro de la tradición de la Iglesia Romana, ni a la comprensión atravesada por el método de la ciencia, ni a la comprensión particular de un texto, por poner algunos ejemplos. Se refiere a la comprensión en general. Él asevera: “La tesis de [*Verdad y método*] es que en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual, y que sigue siendo operante ahí donde se ha afirmado ya la metodología de la moderna ciencia histórica [...]”.¹³ El momento de la historia efectual es esencial, ya que engloba el fenómeno de la comprensión. Hay que resaltar, en este punto, que la historia efectual es un momento, no es un objeto, es decir, indica un proceso.

En la época ilustrada se otorgó al filósofo el dominio de su interpretación en la medida en que eliminaba sus prejuicios. Contra eso, la visión de Gadamer sobre la

¹²Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (10ª ed.), tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 11.

¹³*Ibid.*, p. 16.

comprensión en general y la historia efectual traza una conexión entre la tradición y las aparentes rupturas con ella. Pero en un nivel diferente del análisis se encuentra la conciencia de la historia efectual, donde podemos encontrar el problema de su ambigüedad. Este problema está sintetizado en dos afirmaciones hechas por Gadamer.

Primero dice: «Esta ambigüedad consiste en que con él se designa por una parte lo producido por el curso de la historia y a la conciencia determinada por ella, y por la otra a la conciencia de este mismo haberse producido y estar determinado».¹⁴ La conciencia de la historia efectual es producto y al recurrir al recuento de la historia podemos ver el proceso que condujo a su surgimiento. También indica una conciencia que se da cuenta de lo inexorable del proceso. En esos polos reside su ambigüedad.

Y, como segunda afirmación, más adelante dice: «La famosa *querelle des anciens et des modernes* ha dejado de plantear una verdadera alternativa [...]».¹⁵ Desde la comprensión en general, hace patente que no hay un afuera de la historia efectual. Para Gadamer, sólo el fracaso de una historiografía que partía de oposiciones como dogmático e histórico, tradición y ciencia histórica, entre antiguo y moderno hizo patente ese saber de sí mismo que no puede asir como objeto al pasado desde el presente. La radicalidad de la finitud del conocimiento humano limita en gran medida lo que puede saber de sí mismo. Y la ambigüedad de la conciencia de la historia efectual expresa lo que posibilita, por un lado, y lo que la determina, por otro.

La relación entre el intérprete y su contexto se integra dentro de esa ambigüedad. La situación histórica es la condición de la interpretación, pero ¿en qué medida determina los alcances del intérprete? Al final de este capítulo, intentaré extraer las consecuencias desde el problema de la ambigüedad. Para realizar un estudio detallado del mismo he detectado tres puntos: 1) crítica al método moderno; 2) elementos esenciales de la comprensión y, finalmente, 3) la conciencia de la historia efectual. El primero muestra el intento fallido del método moderno por separarse de sus prejuicios. En el segundo, la historia efectual se expone como una influencia sobre las ciencias humanas. Finalmente, en la conciencia de la historia efectual se da la ambigüedad. Por esto, ella parece ser una determinación pero, además es una condición de la conciencia de la historia efectual y sin

¹⁴*Ibidem.*

¹⁵*Ibidem.*

esa conciencia no habría comprensión alguna.¹⁶ Gadamer acentúa este último polo de la ambigüedad porque el objetivo principal de la hermenéutica es mostrar las condiciones en las que una subjetividad moderna no tiene control absoluto de sus condiciones. La situación histórica es una condición para la comprensión. Podría decirse que, eliminada la cuestión del dominio de la situación histórica, la libertad (que la ilustración buscaba) se pierde también. No obstante, Gadamer no desecha la cuestión de la libertad, sino que la integra dentro del movimiento de la historia efectual.

Dicho filósofo alemán acepta “cierta legitimidad” en la ambigüedad pero resuelve pronto la cuestión que plantea. La conciencia de la historia efectual concede el conocimiento de la tradición como una condición de la comprensión y no como una determinación que hay que eliminar. Este último aspecto de la ambigüedad se deja de lado porque pertenece al método de una conciencia histórica y Gadamer busca describir cómo se da la comprensión. Cabe aclarar, entonces, que no refuta o desarrolla la ambigüedad. Uno de los objetivos principales de la hermenéutica filosófica se basa en su apego al método fenomenológico para la descripción de la comprensión. Me parece pertinente analizar con mayor detenimiento dicha cuestión debido a que, si la ambigüedad forma parte de la descripción de la comprensión, sus consecuencias pueden ser importantes para describirla.

El mencionado problema de la ambigüedad se enmarca en la diferencia entre la conciencia histórica, su método, y una conciencia hermenéutica. La radicalidad de los límites de una conciencia que no puede saberse completamente a sí misma impide que podamos convertir la tradición en objeto. ¿Cuáles son las consecuencias que, desde la comprensión en general, recaen en la relación entre el intérprete y su contexto? La comprensión acontece pero acontece en un tiempo y en su actualización en un intérprete.

Por lo tanto, llevar el problema de la ambigüedad al campo de la relación entre el intérprete y su contexto, en la medida en que se conserva la búsqueda de describir la comprensión como un acontecimiento, conducirá a entender sus consecuencias. La conciencia hermenéutica, que resta peso al papel de la conciencia histórica, es producida por la misma historia efectual. Si el intérprete se encuentra integrado dentro de su contexto, limitado por su finitud, las interpretaciones no parecen ser producidas por él, sino que

¹⁶*Cf. Ibidem.*

parecen surgir de los efectos de la historia. Sin embargo, dicho intérprete tiene cierto papel en el desarrollo del contexto y de la comprensión.

Primero, recurriré a elementos tratados por Gadamer (los prejuicios, la tradición, el juego, entre otros), en los que puede estudiarse su carácter de condiciones que permiten la comprensión en la situación histórica del intérprete. La teoría sobre la comprensión que Gadamer realiza, nos permite mirar hacia las condiciones de la comprensión más que a la tarea de interpretación. El intento será dirigimos hacia el intérprete y “su hacer”, pero sin ignorar lo que se da antes de él. La actividad del intérprete se da por condiciones que la teoría toma en cuenta, pero también esa conciencia tendrá impacto en su actividad. En caso contrario, si la teoría de la comprensión tuviera un efecto nulo en la práctica de la interpretación, sus condiciones serían engranes inamovibles, a la manera de tradiciones que podríamos ver sin nada más que hacer.

Al final de este capítulo intentaré mostrar que, para dicho filósofo, el movimiento de conservación de la tradición es también una forma de la actividad de la subjetividad. Actividad, no a la manera en que se pretendía en la ilustración, sino una que surge de los efectos de las condiciones de la comprensión. La pregunta ¿cómo se da de hecho la comprensión? y la respuesta de Gadamer contribuyen al objetivo principal de esta tesis, saber cómo se da la relación entre el intérprete y el contexto dentro de la comprensión en general. Como hipótesis considero que la consecuencia que surge de la ambigüedad para dicha relación recae en el concepto de ‘libertad interpretativa’. En donde ésta se delimita como la actividad del intérprete, que consiste en un reconocimiento de las condiciones de la comprensión por medio de la distinción constante entre prejuicios positivos y negativos. O bien, dicho de otra manera, es una libertad que se da, en la conciencia hermenéutica, en la medida en que asume sus propias condiciones (su tradición, su historia efectual, sus instituciones). Esta es una primera definición que intentaré enriquecer en los posteriores capítulos.

1.1 La crítica al método moderno

No resulta inusual que en la vida cotidiana se use el adjetivo ‘prejuicioso’ de forma peyorativa. Un reportero que da su opinión sobre un suceso político o social puede ser

tildado como alguien guiado por sus prejuicios y que no es objetivo. Asimismo, en la ciencia se puede considerar que un experimento resulta exitoso únicamente si atiende a los hechos, para que el mismo pueda ser repetido en cualquier otro momento o lugar. Sin embargo, las consideraciones de Gadamer sobre el prejuicio tienen un alcance más profundo porque se refiere al carácter constitutivo de la comprensión.¹⁷ Para esto, dicho filósofo hace hincapié en los errores que surgen de la concepción ilustrada de los prejuicios.¹⁸ Desde esa concepción, dado que lo importante es pensar por uno mismo, la autoridad y la tradición son prejuicios que obstaculizan su objetivo.

De manera más específica, la visión que apunta a deshacerse de los prejuicios puede notarse en la práctica de la historia. La crónica como forma de aproximarse a eventos pasados resultaba fútil desde la posición historicista. Los sucesos puestos en largas listas según el paso del tiempo ocasionaba la pérdida de las conexiones esenciales entre los mismos. Frente a la crónica, el historicismo buscaba hacer justicia al fluir del tiempo y, a pesar de esto, se posiciona en una particular relación con el pasado. El historiador dentro de dicha corriente, influido por una tradición principalmente dogmática, se considera superado por una ciencia de la historia, que se libera de las cadenas de los prejuicios.¹⁹ Paradójicamente, ella incurre en una diferente forma de cortar con el fluir de la historia. Desde esta concepción, las tradiciones del pasado son estudiadas como épocas clausuradas y sólo pueden ser comprendidas en la medida en que el historiador elimina sus prejuicios para trasladarse a la época pasada. Es hasta que el historiador científico se deshace de los mismos que puede comprender un acontecimiento pasado tal y como fue. En ese punto, se obtiene la objetividad sobre el pasado. La carga negativa en la acepción del prejuicio se obtiene por la premisa de su eliminación para una conciencia histórica. Vemos por ello que el método ilustrado, que toma distancia del pasado, es contra el que Gadamer arremete. De esta manera, su hermenéutica filosófica mira a los prejuicios desde una diferente perspectiva.

¹⁷ Una de las formas en que Gadamer define la comprensión es un entenderse en la cosa. El prejuicio como elemento constitutivo de la comprensión es un principio de la manera en que el intérprete está dentro de una tradición. La definición de comprensión que aquí recupero se encuentra en *Cf. Ibid*, p. 364.

¹⁸ *Cf. Ibid.*, p. 338.

¹⁹ *Cf. Ibid.*, p. 342.

1.2 Elementos esenciales de la comprensión

Gadamer se apoya en la preestructura de la comprensión descubierta por Heidegger con el fin de profundizar en el carácter positivo de los prejuicios. A propósito, puede decirse que, en la experiencia histórica, el individuo no puede tener un conocimiento absoluto. Sus juicios nunca dejan de ser finitos. Los prejuicios constituyen al individuo y se imponen como su realidad histórica. Son las instituciones (la familia, la sociedad y el estado) en las que está incluido un intérprete. Por eso, Gadamer dice: «La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.»²⁰ El intérprete está dentro de su situación histórica, que a su vez está configurada por múltiples prejuicios. Él no puede tener su control y si quisiera eliminarlos no lo lograría.

El sentido positivo de los prejuicios consiste en la apertura a una idea de totalidad para el intérprete, cuando se encuentra ante un texto en particular. Añadiré a esa idea que ahí es donde se realiza la ‘libertad interpretativa’, que es un asentimiento de las condiciones de la comprensión. Gadamer reconsidera diferentes oposiciones aceptadas en la ilustración. Tanto la autoridad como la tradición son muestras de la obediencia ciega y se oponen a la razón. La modernidad se autoposiciona como la culminación de la libertad, porque no recurre a dichos prejuicios. De otra manera, Gadamer piensa la autoridad y la tradición como parte de la libertad y la razón. Y, hablando de la relación entre el intérprete y el contexto, puede decirse que esa libertad no corresponde a que un intérprete pueda decir cualquier cosa. Se trata, más bien, de un constante reconocimiento de la autoridad y de la tradición desde el cual puede decirse que un intérprete realiza su trabajo. Y, en consecuencia, este último se considera libre. La ‘libertad interpretativa’ se asegura en la medida en que hay un constante trabajo con las condiciones para la interpretación.

Cuando la autoridad se entiende como obediencia ciega no se capta de manera correcta, según Gadamer.²¹ Dentro de la hermenéutica filosófica, la obediencia a la autoridad puede entenderse, sin problema, como un acto de libertad no opuesto a la razón. El reconocimiento de los propios límites, un reconocimiento que es aportado por la razón,

²⁰*Ibid.*, p. 344.

²¹*Cf. Ibid.*, p. 348.

concede autoridad a alguien con mayores conocimientos de un asunto. A causa de eso, la esencia de la autoridad consiste en su libre reconocimiento. Así el problema planteado al inicio sobre cómo puede haber una libertad en la relación entre el intérprete y su contexto encuentra una vía de respuesta. Se puede decir que el contexto domina al intérprete, pero sin ese vínculo no sería posible la libertad del intérprete. Esto se puede notar de manera más clara con la transmisión de textos y sus críticas.

La tradición ante la razón ilustrada era una autoridad que debía ser dejada de lado para que la razón pudiera ejercerse. En contraste, Gadamer sostiene que la tradición es muy parecida a las costumbres que se adoptan libremente, pero no las crea nadie en específico. La tradición es una autoridad consagrada como una costumbre.

En realidad la tradición siempre es también un momento de la libertad y de la historia. Aún la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón aunque por el hecho de no atraer la atención sobre sí.²²

Desde la hermenéutica filosófica, la autoridad no se contrapone a la razón y, además, la tradición forma parte de la libertad. Esta última se acepta también desde la razón. Los estudios sobre los prejuicios en un sentido positivo, como antes mencioné, muestran que los juicios del intérprete son insuficientes, porque forman parte de una experiencia que los supera. Los prejuicios, que se transmiten en las tradiciones, posibilitan la comprensión. Así, no resulta ser un dominio que se impone. La conservación que se desarrolla fluye anónimamente, es un dominio que condiciona la comprensión de manera silenciosa. La conservación es un movimiento que influye al intérprete pero que no se puede poseer de manera plena. La idea de ‘lo clásico’ muestra dicho fenómeno.

Gadamer mismo indica una particularidad de las ciencias del espíritu que resulta importante para entender cómo es que el intérprete se encuentra vinculado con la autoridad de la tradición. La comprensión, que se da en las ciencias del espíritu, y las tradiciones, que se transmiten, interpelan al intérprete. Un texto a interpretar dentro del paso de la historia siempre converge en el presente, a esto Gadamer le denomina “Unidad efectiva”.²³ Su análisis sobre ‘lo clásico’ muestra de manera más determinada esa unidad efectiva. Si bien

²²*Ibid.*, p. 349.

²³*Ibid.*, p. 353.

‘lo clásico’ puede considerarse como un estilo o aquello que se impone como una norma a seguir, para Gadamer es más bien un modo que caracteriza el ser histórico.

Tres aspectos son los que quiero destacar, acerca de ‘lo clásico’: 1) en lo clásico hay una confirmación constantemente renovada de algo verdadero; 2) es una realidad histórica incluso para la conciencia histórica, que pretende escindirse de la anterior; 3) es intemporal porque es un modo del ser histórico.²⁴ ‘Lo clásico’ es la continuación de una verdad que se conserva con el paso de los tiempos. La conciencia histórica propia del historicismo, que se intenta desligar de ese tipo de conexiones sin éxito, es también parte del ser histórico. El intérprete, tomando en cuenta dichos puntos, forma parte de lo que estudia. Específicamente, el historiador, que reconstruye el pasado de una obra, está incluido en la pertenencia a la realidad histórica. Un intérprete confirma la verdad que se le muestra porque pertenece a ella como uno de sus efectos, dígame una obra clásica. No obstante, cuando dicho intérprete comprende, no se trata de la acción del intérprete, sino que ejerce un acto de pertenencia: “El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”.²⁵ El desplazamiento del intérprete resulta en un dejarse llevar por ‘lo clásico’ por esa verdad a la que él mismo pertenece.

Retomando lo dicho, el método de raíz ilustrada intentaba eliminar los prejuicios puesto que se colocaban en oposición a la razón. Gadamer, sin embargo, no considera que sean elementos irracionales. Los prejuicios son parte de la razón, porque exponen la finitud humana. Como hemos visto, debido a la finitud del intérprete, él no se puede apropiarse de los prejuicios que le influyen. No obstante, su interpretación sólo se puede efectuar a partir de la comprensión de una totalidad que engloba al intérprete y al texto. En la tradición, la autoridad y lo clásico se presentan los prejuicios que no obstruyen sino que posibilitan la comprensión. Así, en la medida en que son explorados y aceptados, se puede decir que hay una conciencia hermenéutica. En el trabajo de interpretación, esa exploración se da como el reconocimiento constante de un intérprete sobre su propia finitud. La ‘libertad interpretativa’ surge de la conciencia de estar incluido en instituciones, sociedades y en un contexto histórico. Esto nos conduce a la cuestión crítica de la hermenéutica, que consiste

²⁴Cf. *Ibid.*, p. 359.

²⁵*Ibid.*, p. 360.

en distinguir esos prejuicios que condicionan la interpretación de los que la obstaculizan, ya que nos permitirá profundizar en el papel que juega el intérprete en relación con su contexto.

El problema de la ambigüedad de la conciencia hermenéutica y su primer momento, indicado al inicio del capítulo (el elemento crítico de la concepción de los prejuicios), muestra que la tradición no es un obstáculo, sino una condición para la comprensión. El dominio que ejerce sobre el intérprete no tiene un carácter ~~absolutista~~, sino que es silencioso y constituye una red del pasado con el presente. Ahora bien, la relación del intérprete con su contexto tiene un carácter de obediencia no bicondicional. El intérprete no puede imponerse a lo que viene sucediendo. El sujeto ilustrado, conciencia estética o conciencia histórica son expresiones de una resistencia a esa influencia, que lo conduce a la ceguera. Se piensa libre pero sigue siendo influido por la tradición. El reconocimiento de la finitud de la conciencia hermenéutica reclama una diferente libertad, una que se juega en el flujo de la historia efectual.

1.2.1 El intérprete en la crítica de los prejuicios

La siempre presente finitud del hombre le impide tener en cuenta todos los prejuicios que posibilitan su interpretación.²⁶ A partir de aquí, cobra importancia la cuestión crítica de la hermenéutica, que consiste en distinguir los prejuicios verdaderos de los prejuicios falsos desde una conciencia hermenéutica. En este punto puede notarse, dentro de las reflexiones de Gadamer, el lugar del intérprete frente a su contexto, entendido como un momento influido por una tradición. Los elementos que me permitirán destacar esa cuestión se encuentran entre los prejuicios y la tarea del intérprete. Esto no quiere decir que el intérprete pueda tener un libre control de todos sus prejuicios, pero puede estar en un enfrentamiento constante con ellos, lo que da paso al movimiento mismo de la historia efectual. Si bien, ese movimiento se da como una producción de la tradición, la producción misma se mantiene porque el intérprete participa en una tradición que se transmite.²⁷

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 360.

²⁷ En este punto el importante tono de la verdad dentro de la hermenéutica filosófica de Gadamer, ya que esta última no propugna por un relativismo, sino que las condiciones de la comprensión y la misma finitud delimitan el campo de visión hacia la objetividad. Para mayor detalle Cf. Jorge A. Reyes Escobar, ~~Finitud~~,

a) Anticipación del sentido

En la lectura nunca partimos de cero, al acercarnos a un libro tenemos expectativas que se modifican en el proceso de lectura. Ahí se encuentra lo que Gadamer denomina anticipación de sentido: “El movimiento de la comprensión va del todo a la parte y de esta al todo”.²⁸ En principio, la historia efectual indica el momento en que el intérprete se encuentra influido por lo que le precede (sucesos históricos, ideas transmitidas con el paso de las generaciones, prejuicios que no eran advertidos en el pasado). Cuando ese intérprete se dirige hacia un texto ya tiene una comprensión del mismo. Pero el proceso no queda ahí, se va a la particularidad del texto. Cabe esclarecer que la anticipación de sentido no es algo que el intérprete decida tener o abandonar. En este punto, se muestran dos polos: la tradición, que se da como una anticipación de sentido, y la participación. Gadamer sostiene que la acción de la subjetividad se anula en la anticipación de sentido. A esto se suma su aspecto positivo, pues la determinación previa del sentido se realiza desde la comunidad.²⁹

El intérprete no tiene que eliminar sus prejuicios, sino que su interpretación se posibilita gracias a que se da desde la comunidad con una tradición. El otro polo de la comprensión se distingue debido a la participación en el acontecer y, como Gadamer sostiene, “[la tradición] no es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos”.³⁰ En la trasmisión de la tradición nos llegan los prejuicios que nos influyen. Y eso podría conducirnos a pensar que el intérprete y sus interpretaciones son un efecto de fuerzas imprecisas que se dan con el paso del tiempo. No obstante, si aceptamos lo anterior caeríamos en un error. En la referencia anterior puede notarse que el intérprete también tiene un papel, si bien no es una subjetividad moderna (que intenta separarse de sus prejuicios); se trata de uno que acepta su participación desde una comunidad y en la

objetividad y alteridad: hacia una hermenéutica de la confianza”, en *Ensayos sobre la hermenéutica de Hans –Georg Gadamer*, México, Fides, 2014, pp. 7-61.

²⁸Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (10ª ed.), p. 361.

²⁹*Cf. Ibid.*, p. 362.

³⁰*Ibid.*, p. 363.

historia. Ahora bien, la cuestión crítica de la hermenéutica, que busca distinguir los prejuicios, da un papel al intérprete pero no como el que se puede apropiarse de todos.³¹

Dicha cuestión crítica puede notarse en el ejemplo que da Gadamer acerca del juicio sobre el arte contemporáneo. Ya que la cercanía con una obra puede impedir considerar los prejuicios que nos conducen a un juicio determinado,³² únicamente con el paso del tiempo las obras o textos pueden ser comprendidos con una mayor profundidad, en la medida en que algunos prejuicios, antes no advertidos, pueden salir a la luz. Como antes mencioné, la hermenéutica filosófica se posiciona contra el método de corte ilustrado que sostiene, por ejemplo en el caso del historicismo, que puede desconectar los intereses que le influyen para poder comprender. Para Gadamer, la distancia de una obra de arte tiene un mayor sentido porque significa que las fuentes de conexión aparecen. El intérprete en la realización constante de su tarea (la distinción de los prejuicios verdaderos de los que obstaculizan la comprensión) conserva la movilidad de la historia efectual.³³ Entonces, si decimos que la tradición ejerce un dominio que pesa sobre el intérprete será mejor corregir al sostener que son presupuestos en los que participa. En esto reside el aspecto productivo de la comprensión dentro de la hermenéutica filosófica.

b) Juego

Desde el historicismo, el método de cortar con los prejuicios para llegar a una verdad se consolida como una conciencia histórica. Con lo anterior, puede notarse que Gadamer busca plantear una diferente relación con la verdad, el método de corte ilustrado es cuestionado por la rehabilitación de los prejuicios. Esto podría llevar a juzgar a la hermenéutica filosófica como un proyecto de carácter conservador y que sólo se puede tener la verdad si uno se abstiene de recurrir al método. Esta postura nos llevaría al error; más bien, dicha hermenéutica, muestra que el método será siempre insuficiente, que tanto la conciencia estética como la conciencia histórica no logran captar la forma en que la verdad se da dentro de la historia efectual. Hasta ahora, había tratado la manera en que los prejuicios constituyen la comprensión, la interpretación puede realizarse porque un

³¹*Cf. Ibid.*, p. 365.

³²*Cf. Ibid.*, pp. 367-368.

³³*Cf. Ibid.*, pp. 369-370.

intérprete se encuentra dentro de un contexto histórico. Ahora bien, esto puede notarse de manera más detallada en la concepción de Gadamer sobre el juego y sobre el papel que tiene el intérprete en la historia efectual. En gran medida, el juego es una muestra de cómo se da la verdad en la obra de arte.³⁴ Dentro del mismo, la reflexión subjetiva del jugador debe perderse para que sea propiamente un juego.³⁵

Al tratar con el modo de ser de la obra de arte, un intérprete que pretende dominarla no tiene lugar. El juego es el modelo para dicho modo de ser porque se cancela la conciencia de los jugadores. Cancelación que resulta de la manera en que se participa dentro del mismo.³⁶ Y, como sostiene Gadamer: «El sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación»³⁷ Como consecuencia, el intérprete participa dentro de una comunidad de interpretación en su enfrentamiento con un texto. Se trata de que el intérprete, que es un jugador, sea también un mediador para que pueda darse el juego, que resulta en una renovación del texto.

Para condensar todo lo anterior se puede decir que no hay un jugador, sino más bien un jugado por el juego, que tiene una dirección no arbitraria. Gadamer complementa la noción del juego acentuando que no es una forma usual de ocupación y que incluso cuando se habla del mismo se usan frases como «*etwaspielet sich ab*», que puede entenderse como «algo se juega».³⁸ Ésta es una forma impersonal e indica un curso presente, que corresponde tanto a la esencia del juego como a la de toda tradición.

Entender la obra de arte como parte de un juego conduce a Gadamer a advertir otra característica más del mismo. Ya no es una actividad que un hombre particular realiza, sino que se da en una comunidad como una continua renovación. Es por esto que el filósofo alemán concibe al juego como una construcción, «[esto] quiere decir que lo que había antes ya no está ahora. Pero quiere decir también que lo que hay ahora, lo que se representa en el juego del arte, es lo permanentemente verdadero».³⁹ La interpretación de un texto dentro de

³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 222.

³⁵ *Ibid.*, p. 217.

³⁶ En el artículo de Jean Greisch puede encontrarse un estudio de cómo se da la relación entre el juego y ontología desde un estudio que sigue detenidamente el epígrafe a *Verdad y Método*. Por lo cual, encuentro varios puntos que permiten entender de forma más clara cómo es que se da la historia efectual en la hermenéutica filosófica. [Jean Greisch, «E phenomena du jeu et les enjeux ontologiques de l'hermeneutique», en *Revue Internationale de Philosophie*, 3/2000-nº 213, pp. 447-468]

³⁷ *Loc. cit.*, p. 145.

³⁸ *Ibid.*, p. 146.

³⁹ *Ibid.*, p. 155

una tradición se muestra no como un ir hacia el pasado, sino que la verdad que se mantiene se da en el presente. Un presente que encuentra en la tarea continuada del intérprete su constante actualización. Una obra de arte y un texto son expresiones de tradiciones en el flujo de la historia. Tanto una conciencia estética, como una conciencia histórica fallan si pretenden tener el control de sus “textos”, entendidos en un sentido amplio. Es así que un intérprete, como antes había mencionado, tiene libertad al realizar una tradición.⁴⁰

Dicha libertad es algo inusual dentro de lo que se entiende comúnmente por ella. No tiene que ver con la capacidad de autodeterminación desde una conciencia, sino que el intérprete, que se encuentra dentro de una tradición, realiza la comprensión cuando participa como un integrante. Un jugador se deja absorber por el juego y, como menciona Jean Greisch, “[...] cada juego comporta un riesgo específico, que habla de la esencia de la libertad”⁴¹ A lo que el mismo autor agrega que en el momento que el jugador pierde el control de sí dentro del juego no resulta en una alienación. Por esto, considero que la esencia de la libertad es paradójicamente un abandonar el autocontrol (que, con lo dicho hasta ahora, no podría entenderse como abandonar la libertad). Así un intérprete puede considerar su libertad únicamente cuando se acerca a su texto con una conciencia hermenéutica, que consiste en su “formar parte” de la tradición. Así mismo, como refuerzo de esta idea, Gadamer afirma en *La actualidad de lo bello* lo siguiente:

[...] como seres finitos, estamos en tradiciones, independientemente si las conocemos o no, de si somos conscientes de ellas o estamos lo bastante ofuscados, como para creer que estamos volviendo a empezar (ello no altera en nada el poder que la tradición ejerce en nosotros). Pero sí que cambia algo en nuestro conocimiento si arrastramos las tradiciones en las que estamos y las posibilidades que nos brindan para el futuro, o si uno se figura que puede apartarse del futuro hacia el cual estamos viviendo ya, programar y construir todo de nuevo. Por supuesto, tradición no quiere decir mera conservación, sino transmisión. Pero la transmisión no implica dejar lo antiguo intacto, limitándose a conservarlo, sino aprender a concebirlo y decirlo de nuevo.⁴²

Después de haber considerado diversos aspectos del juego y la obra de arte, la tradición misma es un juego en el que somos jugados. Como anteriormente indiqué, la conciencia histórica o la conciencia estética tienen la pretensión de eliminar los prejuicios. Es por esto

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 164..

⁴¹ “[...] chaque jeu comporte un «risque» spécifique, qui en dit long sur l’essence de la liberté.” Jean Greisch, *Loc. cit.*, p. 456. [La traducción es mía]

⁴² Hans Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, tr. Antonio Gómez Ramos. Barcelona, Paidós, 1977, p. 116.

que, una conciencia hermenéutica da cuenta de ellos aunque sea una tarea inacabada y construye dentro de esas condiciones. Es así que la libertad puede darse cuando se forma parte de una historia efectual que se realiza en la tarea del intérprete. Entonces, en la polaridad de tradición y participación, cabe la cuestión de qué tipo es ésta última. No obstante, desde la noción gadameriana de ‘juego’ en conjunción con la ‘anticipación de sentido’ son condiciones para dicha participación. Desde este punto, la comprensión no parece dejar mucho al intérprete. Gadamer parece considerar que una conciencia hermenéutica debe respetar la exigencia de ser jugado por la historia efectual.

Para entender la relación entre el intérprete y el contexto dentro de la comprensión como un acontecimiento, he guiado la ambigüedad de la conciencia histórica para aclarar dos puntos desarrollados hasta ahora. El primero consistió en la cuestión del intento fallido de una conciencia ilustrada por deshacerse de sus prejuicios. El segundo punto, en la forma en que Gadamer explica la comprensión. Elementos como la tradición y la autoridad, ‘lo clásico’, la anticipación del sentido y el juego configuran un movimiento de la historia efectual que ejerce sobre el intérprete ya no un dominio, sino una clase de actividad muy especial. El intérprete no ejerce un dominio, sino que es un partícipe de la tradición en la medida en que pertenece a ella. Ahora bien, del problema de la conciencia de la historia efectual puede notarse que aún hay una cierta ambigüedad. De cierta manera, el hecho de que podamos considerar los prejuicios como condiciones de la interpretación, su aspecto positivo no anula su contraparte negativa, si se quiere respetar la forma en que se da el fenómeno de la comprensión. La tarea del intérprete implica la aceptación de que la comprensión tiene una ambigüedad esencial. No obstante, Gadamer parece guiarse con la lectura positiva de manera predominante. Es por eso que servirá abordar el problema de la ambigüedad de la conciencia de la historia efectual a continuación, como un tercer punto a desarrollar.

1.3 Conciencia de la historia efectual y su ambigüedad

Ante el problema de la ambigüedad de la conciencia de la historia efectual, pudimos detectar, hasta ahora, tres momentos para su planteamiento. Primero desarrollé el punto crítico del método moderno; en segundo lugar, los elementos de la comprensión. Una vez

alcanzado ese punto, la segunda ambigüedad, que hace referencia a la relación del intérprete con su situación, nos ha permitido entender una definición de la ‘libertad interpretativa’, dentro del marco de la hermenéutica filosófica. Aunque puede decirse que el dominio de la tradición y el contexto sobre el intérprete tiene un carácter leonino, es decir, el trabajo de la historia ejerce su influencia incluso cuando el intérprete se cree liberado del mismo (primer momento crítico del problema); el intérprete tiene también un papel que desarrollar, un formar parte del juego de la tradición (segundo momento descriptivo de la comprensión). Es así que la ‘libertad interpretativa’ se da como la actividad del intérprete, que consiste en un reconocimiento de las condiciones de la comprensión por medio de la distinción constante entre prejuicios positivos y negativos. Intentaré esclarecer dicha definición en el desarrollo de esta última parte. Con ese fin, me centraré en el último momento del problema de la ambigüedad de la conciencia de la historia efectual.

Como indica Gadamer, la historia efectual no es algo nuevo, se da ya en las prácticas de los historiadores del s. XIX.⁴³ Toda obra o acontecimiento pasado queda inscrito dentro del movimiento del tiempo. Un libro como la *Odisea* se recibe en diferentes épocas de maneras variables; una pintura que perdura a través de los siglos es recibida de distintos modos en diferentes épocas; asimismo, un suceso histórico como una guerra o un discurso político se desarrollan en una historia de su recepción. Desde la conciencia histórica, la noción de la historia efectual se vuelve problemática. Su búsqueda por eliminar los prejuicios conlleva también la desconexión de la historia efectual para alcanzar la objetividad sobre el pasado. La conciencia histórica pretende la desconexión del pasado que le influye y, en ese intento, hace justicia a la historia efectual del positivismo. Como indica Jean Grondin, “[...] la interpretación que pretende «objetivar» el trabajo de la historia se efectúa en nombre de prejuicios y de un ideal de objetividad que son, también ellos, fruto de un trabajo subterráneo de la historia [...]”.⁴⁴

De aquí que, la historia efectual implica su conciencia.⁴⁵ La conciencia del efecto producido por la obra podría dar la impresión de una elevación sobre la obra, a la manera de una dialéctica de carácter hegeliano; o bien, de una conciencia que se eleva del terreno de los efectos para dominarlo con su visión. El historicismo abandona dicha pretensión.

⁴³ Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 370.

⁴⁴ Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, tr. Antonio Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2008, p. 81.

⁴⁵ Cf. *Loc. cit.*, p. 415.

Como conciencia histórica no busca una reflexión con dicho carácter, sino que parte de la individualidad dada desde la comprensión. Por ejemplo, ir hacia la intencionalidad del autor de un texto del pasado. Así, el historiador de dicha corriente se asegura de un punto de vista omnipresente. No obstante, el problema del historicismo surge de su búsqueda por evitar la omnipotencia del espíritu hegeliano, y presupone a un historiador que corta con los efectos de la historia. Dentro del historicismo una obra del pasado queda encapsulada y se le observa desde el punto de vista de alguien que elimina sus prejuicios.

La noción de libertad que dichas perspectivas implican es una noción de dominio, aunque de diferentes tipos. La dialéctica hegeliana conduce a un dominio absoluto sobre la historia y una época. El historicismo evita ese absoluto pero el precio que paga es una división entre el pasado y el presente para ser fiel a la objetividad, lo cual parece asegurar al pasado como un objeto. La conciencia hermenéutica no se considera separada del pasado. Por eso, los prejuicios son las condiciones para la comprensión. La unidad efectual entre lo que proviene del pasado y el intérprete configura una libertad que requiere de una extraña actividad, ya que la división entre sujeto y objeto se pierde. Es una actividad que resulta de formar parte del juego, de la historia, y ahí es donde la libertad del intérprete se da en la comprensión. Una conciencia hermenéutica adquiere el compromiso de rechazar sólo parcialmente la reflexión de carácter hegeliano y Gadamer se encarga de estudiar sus límites, como Jean Grondin indica.⁴⁶ La ‘libertad interpretativa’ propia de la hermenéutica filosófica, ante estas consideraciones, puede definirse, al menos dentro de este capítulo, como resultado de la actividad del intérprete dentro del juego de la tradición, de los prejuicios. No obstante, la pertenencia se realiza de mejor manera cuando se da como un reconocimiento de los prejuicios que, aunque nunca será total, nos permiten alcanzar una comprensión sujeta a las modificaciones del movimiento de la historia.

Grondin indica que el esclarecimiento de la situación hermenéutica había sido una tarea realizada tanto por Martin Heidegger como por Rudolf Bultmann. A diferencia de ellos, lo que hace Gadamer es tomar conciencia de los límites de una conciencia que realiza ese trabajo.⁴⁷ La finitud humana es la principal marca de la conciencia hermenéutica. Independientemente de la reflexión omnipresente de Hegel, la historia nunca deja de realizar sus efectos. El lugar del filósofo en la cultura ha sido en ciertos momentos el de

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 415-417.

⁴⁷ Cf. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 82.

alguien que puede guiar y normar diversos aspectos en una cultura. Desde una conciencia hermenéutica, esa visión se ve en gran medida disminuida. El trabajo de la historia se desenvuelve en el tiempo como historia. La conciencia de la historia efectual no puede tomar las riendas de su desarrollo y hacerse cargo de los efectos.

Aquí entra en escena la relación que hay entre el intérprete y su situación histórica. El contexto parece dominar las interpretaciones que puede alcanzar un intérprete particular. No obstante, el intérprete particular concreta una actividad de pertenencia. El intérprete puede llegar así a vislumbrar algunos prejuicios propios de su contexto, nunca de manera absoluta. Para entender con mayor detalle esto último, la idea de límite es crucial para la conciencia de la historia efectual. El principio de la conciencia hermenéutica será establecer los límites de la filosofía de la reflexión. Gadamer considera que en el pensamiento hegeliano la dialéctica del límite consiste en el alcance de un punto de vista que engloba lo delimitado.⁴⁸ La dialéctica del límite expresa así una característica del pensamiento hegeliano que, en su desarrollo, llega a una conciencia absoluta o, como Gadamer la denomina, una mediación total de historia y presente.⁴⁹ Esa clausura se realiza en la fenomenología de Hegel y es el punto en que Gadamer marca su diferencia, por lo que asume sólo parcialmente la dialéctica del límite y abandona ese carácter debido al reconocimiento del carácter inconcluso de la experiencia.

En la medida en que podemos delimitar algo también lo superamos, puesto que se pueden “mirar” sus contornos. Digamos, por ejemplo, que la ignorancia sobre la medida de los continentes, los mares y lo que hay en nuestro planeta evitaba la aprehensión del mismo. Una vez que se ha podido commensurar tanto su forma como sus dimensiones, se puede decir que hay una superación del límite, en el sentido de que podemos ver al planeta Tierra como si estuviéramos fuera de él. De otra forma, Gadamer considera este límite dentro del trabajo de la historia o de la historia efectual y de su conciencia. Podría decirse que, una vez que sabemos los límites del planeta, se plantea una nueva incógnita sobre los límites del lugar que ocupa la tierra. Para Gadamer, si bien establecer un límite es encerrar ciertos aspectos de la historia, su dialéctica no llega a dominar todas sus determinaciones. Esto se debe, por ejemplo, a que un historiador siempre se encuentra dentro del mismo trabajo de la historia.

⁴⁸Cf. Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 417.

⁴⁹Cf. *Ibid.*, p. 420.

Acerca del problema sobre la ambigüedad de la conciencia de la historia efectual, Grondin indica que es una *ambigüedad esencial y pretendida*.⁵⁰ Esa ambigüedad, como ya he mencionado, se encuentra entre la conciencia que se va haciendo con la historia y una conciencia de la determinación. Esto es, entre lo que va aconteciendo y un constante reconocimiento de los límites de la conciencia de ese acontecer. Grondin no aclara por qué asevera que la ambigüedad es esencial y pretendida. Sin embargo, podría entenderse que la ambigüedad de la conciencia de la historia efectual es *esencial*, debido al carácter fenomenológico de la investigación de Gadamer, que tiene como objetivo principal la descripción de la comprensión. Así mismo, es *pretendida* porque la hermenéutica filosófica de Gadamer se deshace del enfrentamiento entre el intérprete y el contexto puesto que el segundo no es un objeto, sino la condición de la comprensión. El dominio que el contexto ejerce sobre el intérprete parecería conducir a que sus interpretaciones son únicamente productos de los efectos de la historia efectual. Sin embargo, ya no es posible para nosotros negar el dominio del contexto sobre el intérprete, ni afirmar que ese dominio tenga un carácter negativo. Se requiere detectar estas dos características dentro de lo que sostiene Gadamer en el *Prólogo*, para tratarlas adecuadamente.

Podemos encontrar el carácter esencial de la historia efectual en lo que Gadamer enmarcó dentro de la cuestión de metodología filosófica.⁵¹ De cierta manera, él acepta que puede haber un conflicto entre la fenomenología y la concepción heideggeriana de *hermenéutica*, teoría de la experiencia real que es el pensar. No obstante, Gadamer pone en práctica el principio del desvelamiento fenomenológico y esa acepción de *hermenéutica*. Su análisis sobre el juego y el lenguaje se mantienen apegados a dicho proceder. La descripción de la historia efectual tendría un carácter esencial puesto que forma parte de la descripción del modo en que la comprensión acontece. Cabe considerar que la ambigüedad capta algo esencial de la comprensión. Y de cierta manera, la historia efectual muestra la experiencia de la reacción de la ilustración que buscaba separarse de la tradición y luego su modificación con una conciencia hermenéutica. El problema de la ambigüedad marca el cambio entre ver los prejuicios como negativos o como condiciones de la comprensión.

⁵⁰Cf. Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 82.

⁵¹Cf. *Loc. cit.*, p 19.

Por otro lado, Grondin considera el problema de la ambigüedad como un aspecto pretendido. Al plantear una historia efectual, se tiene una conciencia de la misma, la que tiene consecuencias en la comprensión pero también es un resultado. La conciencia de la historia efectual desborda el saber de sí misma, o bien, también habrían condiciones para que se dé esa misma conciencia sin que sean inmediatas. Gadamer considera que la *querrelle des anciens et des modernes* ha dejado de plantear una verdadera alternativa.⁵² Si se acepta que la tradición no se contrapone a la libertad (contrario a lo que se pretendía con la oposición de los modernos contra la tradición), la ambigüedad entre lo que determina a una conciencia y lo que la condiciona parece desvanecerse también, puesto que no habría factores determinantes de los cuales la conciencia tuviera que deshacerse, sino que esos factores son condiciones de posibilidad.

Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias del carácter esencial y pretendido sobre el problema mencionado? Tomando en cuenta, sobre todo, que para Gadamer la historia efectual es eficaz para toda conciencia: «Incluso la apropiación más ingenua de la tradición es un «seguir diciendo», aunque evidentemente no se la pueda describir como «fusión horizontal»».⁵³ Así, el problema es esencial, puesto que describe el modo de darse de la comprensión; y es pretendido porque dentro de la hermenéutica filosófica la posible polaridad entre la determinación y la liberación se pierde, porque en el reconocimiento de las condiciones se da la libertad en la interpretación.

⁵²Cf. *Ibid.*, p. 17.

⁵³*Ibidem.*

Capítulo 2. Ampliación de la noción de ‘libertad interpretativa’ como respuesta al problema sobre la ambigüedad en la conciencia de la historia efectual

Hasta este punto la noción de ‘libertad interpretativa’, desde el problema de la conciencia de la historia efectual en la hermenéutica filosófica, se define brevemente como aquella que surge del reconocimiento de la influencia de la tradición. Con el fin de ampliar nuestra noción, hay que detenernos apelaciones a ella. Una idea que la contradice puede ser rastreada en el libro *De Husserl a Heidegger: La transformación del método fenomenológico* de Josep Maria Bech, un conocido investigador de la Universidad de Barcelona por sus trabajos sobre la fenomenología. Él plantea que, si el intérprete busca sentido de un texto no debe dejar lugar a su libertad y califica como fallida la conjunción entre fenomenología y hermenéutica de Paul Ricoeur. Un motivo de su afirmación es que la formación de sentido se opone a la ‘libertad’ hermenéutica del intérprete. Según Bech, Ricoeur define la ‘libertad’ en la interpretación como el agente de control que da sentido. El peso del carácter no arbitrario y no gratuito del acto interpretativo se opone a la definición tratada hasta ahora. Bech concluye la imposibilidad de nuevas interpretaciones y el predominio de la innovación.⁵⁴ Por esto, según el autor mencionado, la libertad que Ricoeur atribuye al intérprete es un obstáculo para llegar al sentido de un texto.

Libertad del intérprete y sentido no arbitrario, una nueva interpretación o innovación, son elementos contrapuestos desde la perspectiva de Bech. Para él, el objetivo de la interpretación es su vinculación con un proyecto de sentido.⁵⁵ Una interpretación carente de dicho vínculo sería gratuita. Por lo que, únicamente, hay innovaciones de sentido y no nuevas interpretaciones. Hasta este punto, se puede admitir que lo dicho no contradice lo tratado en el capítulo previo. En cierta medida, el acento que encontramos en la historia efectual y sus consecuencias para la comprensión concuerdan con dichas afirmaciones sobre la interpretación. Sobre todo, no podemos negar que la interpretación es innovación más que creación. No obstante, Bech enfrenta dicha característica esencial a la libertad que

⁵⁴Cf. Josep Maria Bech, “Comprender e interpretar en fenomenología”, en *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2001, pp. 201-236.

⁵⁵Cf. *Ibid*, pp. 213-214. Para Bech, dicha conclusión proviene de tres características de la interpretación en: Manfred Frank, *¿Qué es el estructuralismo?*, tr. Marcos Romano Hassán, México, UAM-FCE, 2011, p. 473.

puede tener lugar en la interpretación. Punto que resulta contradictorio para la definición de ‘libertad’ en la interpretación. Eso se debe a que Bech pone en entredicho cualquier compromiso de la fenomenología con la hermenéutica. Según él, el círculo hermenéutico marca la diferencia con el proyecto fenomenológico.⁵⁶ Bech, entonces, postula que Paul Ricoeur otorga demasiado a la explicación como una libertad en la interpretación. Con el fin de puntualizar cómo se presenta la relación entre el intérprete y su situación, tenemos que detenernos en cómo se da la tarea del intérprete desde la perspectiva de Paul Ricoeur.

Ante eso, mi interés principal será analizar, las consideraciones de Ricoeur sobre la interpretación. Esto permitirá profundizar en el concepto de ‘libertad interpretativa’. Hasta este punto, hemos localizado dicha noción dentro del problema de la conciencia de la historia efectual en la hermenéutica filosófica de Gadamer. Como antes mencioné, requerimos una ampliación de dicha noción al proceso de interpretación dentro de los estudios de Paul Ricoeur. Ya establecido que la ‘libertad interpretativa’ en la hermenéutica filosófica surge del reconocimiento de una conciencia que siempre tiene en cuenta su pertenencia a una tradición; tenemos que investigar cómo se da la relación entre el intérprete y su situación histórica.

Lo anterior nos conduce a investigar la tarea del intérprete. De esta manera, serán importantes dos cuestiones: ¿Cuál es el papel del proceso de interpretación, delimitado en el problema de la ambigüedad de la conciencia histórica?; y, ¿qué tipo de libertad corresponde al intérprete? La primera pregunta surge de la ampliación de nuestra noción. Replantear dicho problema dentro de los estudios de Ricoeur, nos permitirá encontrar una segunda solución diferente a la que encontramos con Gadamer en el primer apartado de este capítulo. La respuesta a la segunda pregunta, que corresponde al segundo apartado, nos permitirá averiguar si la libertad se opone al sentido y quién la ejerce.

El problema de la ambigüedad de la conciencia histórica en la hermenéutica filosófica se resuelve con la opción de tomar los prejuicios como condiciones para la comprensión. La determinación de la historia surge de la exigencia de la conciencia histórica, misma que se diluye cuando se consideran los prejuicios como condiciones de la interpretación. En este primer aspecto, con el fin de mantenernos dentro de la descripción fenomenológica de la comprensión, recuperamos dicho problema de la ambigüedad frente a

⁵⁶Cf. Josep Maria Bech, *op. cit.*, pp. 202-203.

la descripción de la tarea del intérprete en Paul Ricoeur. Siendo una forma diferente de responder a la incógnita de la determinación de la situación histórica sobre el intérprete o su carga de condición de la comprensión.

El segundo aspecto será abordado desde la pregunta: ¿qué tipo de libertad corresponde al intérprete? Dicha cuestión, incide en la forma en que concebimos el proceso de la interpretación. Es así que para definir la ‘libertad interpretativa’ requerimos no únicamente estudiar la descripción fenomenológica de cómo comprendemos; sino también, entender la tarea del intérprete. La noción de ‘libertad interpretativa’, hasta ahora tratada dentro de la hermenéutica filosófica, puede ampliarse al ámbito de la práctica del intérprete para entender la forma en que se relaciona con su situación.

2.1 El gesto dinámico de la hermenéutica

Paul Ricoeur retoma la discusión entre Gadamer y Habermas sobre la universalidad de la hermenéutica con el fin de tratar el gesto filosófico de base.⁵⁷ En principio, dentro de la discusión, parece que cada uno sigue objetivos diferentes, no obstante, el gesto de la conservación y el gesto de la crítica se expresan en cada autor. Gadamer enfoca la fundamentación de las ciencias humanas y Habermas se centra en el aspecto emancipador de las ciencias sociales. El gesto filosófico se encuentra en la alternativa entre el reconocimiento de las condiciones históricas a las que está sometido todo intérprete o una crítica en continua tensión contra las falsedades que se transmiten en la historia. Para Ricoeur, el gesto de conservación se expresaría en la postura de Gadamer; mientras que el lado crítico, en la de Habermas. Esta cuestión resulta importante para el problema sobre la ambigüedad en la conciencia de la historia efectual.

El desarrollo del problema de la ambigüedad de la conciencia de la historia efectual nos ha permitido detectar en la propuesta de Gadamer la noción de la ‘libertad interpretativa’ que, de cierta forma, expresa el gesto de conservación. Lo anterior parece confirmarse, si tomamos en cuenta que esa noción consiste en el constante reconocimiento, por parte del intérprete, de las condiciones de la comprensión. Ricoeur recupera tres de los aportes de Gadamer, que corresponden a la división que hicimos para analizar el problema

⁵⁷ Cf. Paul Ricoeur, “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, en *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*, tr. Pablo Corona, México, FCE, 2010, pp. 307-348.

de la ambigüedad: la fenomenología del prejuicio, de la tradición y de la autoridad (que corresponde a la primera parte del capítulo anterior); la ontología de la conciencia expuesta a los efectos de la historia (paralelo a las condiciones de la comprensión); y, la crítica de la crítica (última parte, donde se trató el problema de la conciencia de la historia efectual). Así, conviene recuperar el análisis de Ricoeur sobre los aportes mencionados debido a que en cada uno agrega elementos complementarios como es el acento en el concepto de reconocimiento, la movilidad de los horizontes dentro de los efectos de la historia y la consecuencia epistemológica de la conciencia histórica.

La fenomenología del prejuicio, la tradición y la autoridad son componentes de la comprensión en su estrecha relación con la finitud del ser humano. Ricoeur sostiene que: “El concepto clave es pues el de reconocimiento (*Anerkennung*) que sustituye al de obediencia”.⁵⁸ Considerar que la autoridad y la tradición tienen que obedecerse ciegamente forma parte del prejuicio contra los prejuicios, es decir, al tildarlos como obstáculos para la comprensión se deja de lado que son condiciones para la comprensión. Desde otro punto de vista, si se parte del reconocimiento de dichos elementos se asimila al prejuicio como aquello que nos permite comprender. No es irracional asumir la tradición, sino que puede reafirmarse como un acto de la razón. Preservar no denota un encierro dentro de lo que nos antecede, sino que puede ser un acto libre al igual que la innovación.⁵⁹ En este punto una de las notas esenciales de la ‘libertad interpretativa’ en la hermenéutica filosófica se destaca: la conservación de la tradición vinculada a la libertad en la interpretación define un aspecto central de nuestra noción. El gesto de conservación que, Ricoeur atribuye a Gadamer, si bien se puede denominar así, también expresa el lado de libertad que ofrece.

Ahora bien, Ricoeur retoma como segundo aporte la ontología de la conciencia expuesta a los efectos de la historia. Sucesos pasados nos preceden y no es posible captar de manera clara nuestro propio horizonte. A pesar de eso, podemos tener una conciencia limitada del mismo. Advertimos la eficacia de la historia reconociendo dicha situación e incluso, aunque no nos enteremos de ella resulta imposible anularla. En ese punto Ricoeur agrega que si no podemos tener un saber absoluto del pasado, contrario a lo pretendido por una conciencia histórica, tampoco hay una limitación absoluta, ya que un horizonte siempre

⁵⁸Cf. *Ibid.*, p. 317.

⁵⁹Cf. *Ibid.*, pp. 317-318.

se podrá ampliar o estrechar.⁶⁰ La historia efectual configura el contexto del intérprete pero, a la vez, éste puede tener una conciencia parcial de su horizonte. Esa línea que constituye la comprensión no está fija. La movilidad que ofrece muestra que la determinación del contexto tampoco es absoluta, sino que desde un horizonte particular el intérprete puede moverse. Dentro de la hermenéutica filosófica, eso es menos evidente debido al objetivo general de Gadamer de tratar sólo la manera en que se presenta la comprensión. Paul Ricoeur destaca el hacer del intérprete que se desarrolla en la movilidad misma de la historia efectual.

El tercer aporte de Gadamer según Ricoeur se encuentra en una consecuencia epistemológica de la ontología de la conciencia histórica. La hermenéutica recurre a limitar los alcances de la metodología a causa de que no puede haber una crítica exhaustiva de los prejuicios. Como tratamos en el capítulo anterior, a diferencia de la conciencia histórica, la conciencia hermenéutica asimila y reconoce que la historia efectual nunca deja de intervenir, independientemente de los alcances de la reflexión. La ‘libertad interpretativa’ integra dicha nota y muestra que en el constante reconocimiento de la tradición, la distinción de prejuicios (positivos y negativos) forma parte de una mejor comprensión. Ricoeur indica que en ese aspecto la universalidad de la hermenéutica destaca como una experiencia más amplia que la ciencia y que conduce a que, incluso cuando hay malentendido, siempre hay un consenso que permite la discusión.

En resumen, Ricoeur toma los aportes de Gadamer como parte del gesto de conservación. Sin embargo, también destaca ciertos aspectos que, dentro de dicho campo, exponen la libertad que puede encontrarse en la interpretación. De esta manera, el reconocimiento (*Anerkennung*) de la autoridad y la tradición como muestras de libertad; el rasgo móvil de los horizontes, que expone al contexto a una apertura; y la conciencia hermenéutica que opera como una constante crítica de los prejuicios en un fondo de consenso que incluye al malentendido (incluso las posturas aparentemente más opuestas están vinculadas en la historia efectual); son factores que nos permiten vincular el problema de la ambigüedad a los estudios de Ricoeur. Por esto, se vuelve significativa la distinción entre gesto de conservación y gesto crítico, que se representa en las posturas de Gadamer y Habermas respectivamente: [⊕...] cada una de las dos teorías habla desde un lugar

⁶⁰*Ibid.*, p. 320.

diferente, pero [...] cada una puede reconocer la pretensión de universalidad de la otra de una manera tal que el lugar de una esté inscripto en la estructura de la otra.”⁶¹ Ciertamente, el punto central de la discusión entre ambos filósofos alemanes es la universalidad de la hermenéutica. En cambio, Ricoeur busca poner en el tablero el gesto filosófico de base. Es por eso que su análisis no busca comunicar a ambos filósofos, sino más bien indicar que la existencia del gesto de conservación y el gesto crítico son parte de la hermenéutica.

De esta manera, el problema de la ambigüedad de la conciencia histórica tiene una segunda solución con el gesto filosófico de base. A diferencia de Gadamer, que diluye el problema; Ricoeur no elimina la posibilidad de la determinación de la situación histórica sobre el intérprete, más bien la integra como parte del proceso de comprensión. Si bien los prejuicios y la tradición deben ser reconocidos como condiciones para la comprensión, el intérprete tiene un papel activo en su vínculo a la situación histórica. Entonces, la ‘libertad interpretativa’ es una noción que indica el constante reconocimiento de la tradición, pero también la participación.

La tarea del intérprete se cumple como un aspecto más activo. Este parece corresponder al gesto crítico dentro de la separación que detecta Ricoeur. Para responder a esta cuestión, el denominado gesto crítico permite aclarar la participación de un intérprete dentro de su situación. El objetivo más general de Habermas es el aspecto emancipatorio dentro de la lógica de las ciencias sociales. Su propia forma de definir la hermenéutica filosófica nos permite reafirmar lo anterior.⁶² La posibilidad de traducir de un lenguaje a otro, independientemente de su lejanía; la capacidad de entender un texto de siglos atrás y, a la vez, no contar con total precisión; así como el uso metafórico del lenguaje; son aspectos propios de la libertad de movimiento que ofrece el lenguaje. Ante eso, Habermas ve la tradición cultural como su reverso:

La competencia lingüística permanece, por así decirlo, a espaldas de los sujetos: sólo pueden asegurarse explícitamente de un plexo de sentido en la medida en que también permanecen dependientes de un contexto dogmáticamente recibido en su conjunto e implícitamente siempre ya dado. La comprensión hermenéutica no puede penetrar libre de prejuicios en el tema de que se trate, sino que inevitablemente se ve atrapada por el contexto en que el sujeto que pretende entender ha empezado adquiriendo sus esquemas de interpretación. Esta precomprensión puede tematizarse, tiene que

⁶¹*Ibid.*, p. 309.

⁶²*Cf.* Jürgen Habermas, —La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, en *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 280.

cotejarse con la cosa en todo análisis hermenéuticamente consciente. Pero incluso la modificación en un caso dado, de esas anticipaciones inevitables no rompe la objetividad que el lenguaje cobra frente al sujeto hablante: las enseñanzas que obtenemos de esa modificación se articulan en una nueva precomprensión que a su vez nos sirve de guía en el siguiente paso hermenéutico.⁶³

Contrario a la libertad que el lenguaje permite, en la última referencia, la tradición cultural se opone a ella. No obstante, la recepción de la competencia depende de una recepción dogmática y el contexto atrapa al sujeto. Lo anterior causa un punto de vista negativo hacia la tradición cultural, ya que ésta parece conducirnos a mirar su matiz dogmático. El sujeto depende de la competencia lingüística adquirida dentro de su situación. Por lo que la comprensión hermenéutica no está libre de prejuicios y, si bien, pueden tematizarse, el resultado no rompe el orden de subsunción entre el sujeto y el lenguaje puesto que se obtiene una nueva precomprensión. Si recuperamos el problema de la ambigüedad de la conciencia de la historia efectual (entre la condición o determinación del contexto), Habermas enfoca el lado dogmático como un obstáculo para la libertad de un sujeto hablante. De una manera diferente procede Gadamer porque no se suspende en ningún momento la efectividad de la historia, aunque una conciencia hermenéutica pueda realizar la crítica de los prejuicios; aún así, los prejuicios y la tradición son tratados como condiciones de la interpretación y no como elementos opresores.

Para Habermas la hermenéutica filosófica es crítica porque se detiene a reflexionar sobre las estructuras del lenguaje ordinario. Sin embargo, esta última simplemente parece reconocer dichas estructuras de manera general y desde la “impotencia específica” frente a los juegos del lenguaje en que vive. Ahora bien, el autor de la *Lógica de las ciencias sociales* reconoce el aspecto crítico de la hermenéutica filosófica; no obstante, Ricoeur sostiene que la postura de Habermas expresa el lado crítico del gesto filosófico de base. De esta forma, se presentan dos maneras de entender la crítica. Los límites de la crítica de la hermenéutica filosófica estriba en que trata las “[...] manifestaciones vitales específicamente ininteligibles”⁶⁴ o sostiene malentendidos generados sistemáticamente. Habermas busca una hermenéutica profunda opuesta a la hermenéutica filosófica con el fin de combatir las relaciones de poder opresoras que se transmiten en la tradición; mientras que la hermenéutica de las tradiciones, se limita a la transmisión del lenguaje en general. La

⁶³*Ibidem.*

⁶⁴*Ibid.*, pp. 286-287.

principal diferencia entre dichas posturas, según él mismo, se balancea entre la penetración crítica y la obcecación. En donde la primera detecta los malentendidos, que se transmiten en el tiempo y la segunda resulta en una perpetración de una comunicación distorsionada.⁶⁵ Todo esto, desde la perspectiva de Habermas. Lo que deja a la hermenéutica filosófica un acento conservador opuesto a la emancipación que puede ofrecer una hermenéutica profunda dedicada a desentrañar las distorsiones de la comunicación.

Así es que, en la hermenéutica filosófica se entiende por crítica el estudio de las condiciones o estructuras de la comprensión; mientras que la crítica dentro de la hermenéutica profunda de Habermas se trata de una lucha contra la falsa conciencia transmitida. Al inicio de este capítulo, consideramos la postura de Bech como una manera de oponer la libertad del intérprete a la búsqueda del sentido; en donde, este último tendría preeminencia y habría que anular la primera. Ahora, en el caso de la hermenéutica profunda, encontramos otra manera en que la tradición cultural transmitida se opone a la libertad del intérprete; ya que, la primera parece ser opresora y se requiere la segunda para alcanzar la emancipación dentro de las ciencias sociales.

A caso es un error la libertad dentro del proceso de interpretación, ya que Habermas parece mostrar el lado dogmático de la tradición que se pierde de vista con Gadamer. No obstante, la ‘libertad interpretativa’, que indica el constante reconocimiento de la tradición, no enfrenta los prejuicios contra el intérprete, o bien, no hay una contraposición entre la razón y la autoridad de la tradición. Jean Grondin indica el contexto político y social en el que la discusión entre Gadamer y Habermas se presenta, la revuelta estudiantil de 1968. El cuestionamiento de la autoridad y la tradición era una constante de esos tiempos,⁶⁶ cualquier defensa de la tradición podría mirarse como una postura conservadora. Pero Gadamer no defendía lo antiguo frente a lo nuevo. La referencia de Gadamer a la *querelle des anciens et modernes*, anteriormente referida,⁶⁷ funciona para mostrar cómo es que, una oposición que cae en dicha oposición resulta poco vigente. Por un lado los que defienden la tradición y por otro los que se oponen a ella. La conciencia de la historia efectual expresaría la pertenencia de ambas posturas a una misma corriente de tradiciones vinculadas. Hay un paralelismo entre la crítica de las ideologías frente a los

⁶⁵ *Ibid.*, p. 302.

⁶⁶ Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, México, Herder, 2008, p. 98.

⁶⁷ *Infra*, Capítulo 1, p. 17.

aspectos dogmáticos de la tradición y los modernos frente a los antiguos. Desde la hermenéutica filosófica, no hay alienación cuando se ejerce la pertenencia a una tradición, puede haber libertad en la interpretación precisamente con la distinción de los prejuicios, y gracias a ellos.

Ricoeur no busca un sincretismo entre la propuesta de Gadamer y Habermas.⁶⁸ El planteamiento del gesto base de la hermenéutica marca más bien cada teoría puede reconocer a la otra en la cuestión de la universalidad de la hermenéutica. El gesto de conservación y el gesto de crítica formarían parte de la hermenéutica. Según Ricoeur, en el título mismo de *Verdad y método* se mostraría el planteamiento de una dicotomía. Esto último, es la razón de que la crítica no se pueda reconocer en una verdad que se transmite y supera la tentativa de dominarla por el método.⁶⁹ Es así que Ricoeur sugiere una dialéctica entre la experiencia de pertenencia y el distanciamiento alienante para la hermenéutica, lo que no resulta inconsecuente con los planteamientos de Gadamer. Él mismo sostiene que hay una interpenetración entre la hermenéutica filosófica y la hermenéutica profunda. De cierta forma, esto último no es contradictorio con la hermenéutica filosófica. Retomando un fragmento de *Verdad y método* podemos encontrar la siguiente afirmación de Gadamer:

[...] el sentido de la pertenencia, esto es, el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico, se realiza a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores. La hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido. Por otra parte la conciencia hermenéutica sabe que no puede estar vinculada al asunto al modo de una unidad incuestionable y natural, como ocurre en la pervivencia de una tradición sin solución de continuidad.⁷⁰

De lo anterior, pueden retomarse principalmente dos aspectos. El reconocimiento del vínculo entre el intérprete y el asunto transmitido en la tradición corresponde al núcleo de la definición de *libertad interpretativa*. Otro aspecto, consiste en que el vínculo establecido entre el intérprete y el asunto no es dogmático (como parece sostener Habermas acerca de la hermenéutica filosófica), sino que, incluso, tiene que ser cuestionado. Sin ese punto de cuestionamiento parece, al final de la referencia, que una tradición estaría destinada a perecer. Es entonces cuando Gadamer establece que: *—[...] se manifiesta una tensión. La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto*

⁶⁸ Paul Ricoeur, *—Hermenéutica y crítica de las ideologías—*, *op. cit.*, p. 309.

⁶⁹ *Ibid.*, 336.

⁷⁰ Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 365.

medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica*".⁷¹

De esta forma, resultarían paralelos el gesto filosófico de base (la dialéctica entre el gesto de conservación y el gesto crítico); así como, el punto medio entre la extrañeza y la familiaridad para la hermenéutica. Aunque tales puntos extremos no son equivalentes debido a que cada uno es parte de un desarrollo teórico diferente. Ricoeur considera la dinámica esencial de la hermenéutica en ese gesto básico; por otro, Gadamer estudia cómo es que la tradición produce una anticipación sobre el texto y a la vez se requiere de la crítica para que la misma tradición siga nutriéndose.

Para condensar lo dicho, recupero la pregunta de este apartado: ¿Cuál es el papel del proceso de interpretación, delimitado en el problema de la ambigüedad de la conciencia histórica? La respuesta recae en el significado del gesto filosófico de base. Ricoeur acepta de Gadamer que la tradición, la movilidad de los horizontes y la historia efectual como fondo de acuerdo. Dichos aspectos, son parte del reconocimiento de las condiciones de la comprensión. El lugar de la hermenéutica como movimiento entre extrañeza y familiaridad se juega en el proceso de la interpretación como una tensión necesaria. Así mismo, la dialéctica entre la conservación y la crítica constituye lo que Ricoeur llama "gesto filosófico de base". Por esto, nuestra construcción de la respuesta al problema de la ambigüedad en Ricoeur inicia con esa dialéctica. El proceso de la interpretación se da gracias al paso del reconocimiento a la crítica, entendida como una distinción entre los prejuicios (positivos y negativos). La consecuencia principal de lo anterior incide en la relación del intérprete con su situación histórica. La 'libertad interpretativa' se ha definido como un reconocimiento de las condiciones de la interpretación, ese reconocimiento se lograría en la crítica, sin embargo, queda pendiente cómo se da ese proceso en la tarea del intérprete.

⁷¹*Ibidem.*

2.2 La ‘libertad’ dentro de los estudios de Paul Ricoeur

Tanto el intérprete como su libertad será el centro de este segundo apartado guiado por el objetivo general de detallar la tarea del intérprete dentro de su situación histórica. Gadamer disuelve el problema sobre la ambigüedad en la conciencia de la historia efectual mediante el reconocimiento de los prejuicios y las condiciones de la comprensión. Ricoeur, por otro lado, mantiene la ambigüedad pero dentro de la dialéctica entre reconocimiento y crítica. El gesto filosófico de base, conjugado con la ambigüedad en la conciencia de la historia efectual, resalta el cruce de la recepción de la tradición y la crítica. Acerca de dicha conexión, Jean Grondin relaciona la distinción previa de hermenéutica de la confianza y hermenéutica de la sospecha con el gesto conservador (detectado en Gadamer) y el gesto crítico (en Habermas).⁷² Lo que resulta importante para nosotros, ya que dicha distinción se muestra como una constante en el trabajo del filósofo francés.

Además, el vínculo entre la tradición y la crítica aclara la manera en que el intérprete está envuelto en su situación. La ‘libertad interpretativa’ tiene como notas esenciales el reconocimiento de la situación del intérprete y la crítica, que implica las variaciones en las interpretaciones. Ricoeur no eliminó el aspecto epistemológico por una hermenéutica únicamente ontológica, a diferencia de Gadamer que restringe el campo de la hermenéutica a la descripción fenomenológica de cómo comprendemos. Vemos por ello que, los estudios de Ricoeur conducen al trabajo de interpretación como parte nuclear de la noción de ‘libertad interpretativa’. Sin embargo, no basta con indicar la tensión. Queremos profundizar en cómo se da dicha dialéctica con mayor detalle.

Guiados por dicho objetivo, recuperamos la segunda pregunta planteada al inicio de este capítulo: ¿qué libertad corresponde al intérprete? Desde la cual cabe analizar dos elementos: ¿quién es el intérprete? y ¿qué se entiende por libertad? en los estudios de Paul Ricoeur. En el primero tomamos al intérprete dentro de su situación. La ‘libertad interpretativa’ dentro de la hermenéutica filosófica de Gadamer pone al intérprete dentro del juego de la tradición y de esa manera se da la ‘libertad interpretativa’ como recepción. El reconocimiento de los prejuicios permite la entrada correcta al círculo hermenéutico. La visión de Bech sobre Ricoeur, considera que el intérprete tiene demasiado peso. Un agente

⁷²Cf. Jean Grondin, *op. cit.*, p. 104.

que ejerce el control del sentido, ejerce también su libertad pero pierde contacto con la recepción del sentido, que no dependería de nadie que la controle. Sin embargo, (y en este punto Bech no sigue el planteamiento de Ricoeur sobre la fenomenología hermenéutica) el agente no trasparenta quién es exactamente. ¿A caso es un agente que tiene conocimiento de la totalidad de sus mediaciones? ¿Se posee a sí mismo de manera absoluta? Es pertinente tratar esas preguntas al interior de la visión de Ricoeur para entender el lugar del agente o intérprete.

El segundo elemento incide en la definición de libertad que, como antes advertí, Bech atribuye a Ricoeur. Dicha concepción la muestra como resultado de un agente que proporciona sentido a la interpretación.⁷³ El desacuerdo de Bech consiste en que, la libertad se opone al encuentro de sentido. Según él, en el campo del sentido no hay lugar para arbitrariedades, sino que se busca su enlace con concepciones previas o sus motivaciones. De esta manera, Bech concluye que no puede haber nuevas interpretaciones, sino únicamente innovaciones. Podemos decir que, la última aseveración no se somete a polémicas dentro de la hermenéutica; no obstante, la oposición entre la libertad en la interpretación y el sentido podría resultar discordante con la postura de Ricoeur. Justificamos entonces tratar el papel que juega la ‘libertad’ en los estudios del filósofo francés para, posteriormente, determinar aspectos esenciales para la noción de ‘libertad interpretativa’.

a) El hombre, el intérprete y el ‘sí’

La libertad del intérprete en Paul Ricoeur se encuentra siempre en el campo humano. En ciertos libros como Théoneste Nkeramihigo con *L’homme et la Transcendance* (1984) y Maurizio Chiodi con *Il camino dellalibertá* (1990) se suscitaron intentos por leer en Paul Ricoeur una libertad pura. Acerca de ellos, Ricoeur lamenta la identificación entre poética y Transcendencia que se atribuyó a sus estudios.⁷⁴ Incluso Ricoeur, en el prefacio a la obra de

⁷³Cf. Josep Maria Bech, *op. cit.*, pp. 201-236.

⁷⁴Cf. Lucía Herreras Guerra, *Espero estar en la verdad: la búsqueda ontológica de Paul Ricoeur*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996. [Recuperado: marzo 2014. <http://books.google.com.mx/books?id=OieabJ0okdEC&pg=PA3&lpg=PA3&dq=Luc%C3%ADa+Herrer%C3%ADas+Guerra,+Espero+estar+en+la+verdad:+la+b%C3%BAsqueda+ontol%C3%B3gica+de+Paul+Ricoeur,+Roma,+Editrice+Pontificia+Universit%C3%A0+Gregoriana,+1996.>]

Chiodi, sostiene que su ontología de la libertad refiere no a un acto puro, sino sólo a un acto inscrito dentro de la libertad humana.⁷⁵ No obstante, también se puede encontrar un intento que delimita la libertad al campo mencionado dentro de la obra de Ricoeur.

Dentro del marco del “Simposium internacional sobre el pensamiento de Paul Ricoeur”, realizado en 1987, Navarro Cordón ofrece una investigación del papel que juega la ‘libertad’ a lo largo de los trabajos de Ricoeur hasta ese momento publicados.⁷⁶ El existente tiene a la libertad como su modo de ser más propio. El hombre requiere de la interpretación como mediación y vínculo para realizar dicho modo de ser. Con esto Navarro pretende mostrar que la existencia y libertad son hilos conductores, en un nivel ontológico, del pensamiento de Ricoeur. Dichos elementos se articulan dentro de una hermenéutica del *je suis*. Ricoeur responde a eso con una referencia a su, en ese entonces, futuro estudio de *Sí mismo como otro* en el que toma distancia de la filosofía del sujeto. Acerca de ese punto, para nosotros es significativo saber que el intérprete tiene una referencia innegable al hombre y a una libertad enmarcada dentro de lo humano.

En *Sí mismo como otro* (1990), se mantiene dicha idea. El hombre actúa dentro de una libertad bien delimitada sobre la que no alcanzamos a precisar un campo más lejano pero se inscribe en la base de las categorías de ‘acto’ y ‘potencia’. Esto se verifica en el análisis de Ricoeur sobre los problemas para definir dichas categorías dentro de la ontología aristotélica como son: su definición circular (el acto es lo contrario a la potencia y viceversa); la separación extrema de los campos de aplicación, que va de la física hasta acciones humanas; así como, la indecisión entre la centralidad o marginalidad de los ejemplos sacados del obrar humano.⁷⁷ El filósofo francés destaca que en la amplitud del campo *energeia-dynamis* del humano resalta sobre ese fondo ontológico. Cuando se consideran paradigmáticos los ejemplos del obrar humano, las categorías ontológicas de acto y potencia son su base.⁷⁸ Una fenomenología hermenéutica del hombre actuante se

⁷⁵Cf., *Ibid.*, p. 23.

⁷⁶Cf. Juan Manuel Navarro Cordón, “Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica del pensamiento de Paul Ricoeur”, en Tomás Calvo Martínez, Remedios Ávila Crespo, *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 145-181.

⁷⁷ Paul Ricoeur, “Hacia qué ontología”, en *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, pp. 335-341.

⁷⁸*Ibid.*, pp. 340-341.

encuentra en un fondo de efectividad y potencia, desde que el *‘sí’* puede afirmarse como agente.⁷⁹

Hablamos del hombre, el intérprete y el *‘sí’* debido a una equivalencia que Ricoeur reconoce entre el primero y el tercero. De forma contraria, la *‘libertad interpretativa’*, que corresponde al intérprete, no podría conectarse con la libertad que compete al hombre que actúa o al *‘sí’* como agente. La introducción de la pregunta sobre ¿quién es el sí? Puede permitirnos detallar lo anterior. El paso de considerar al sí como un intérprete podría ser cuestionado debido a que el primero está, principalmente, en un nivel fenomenológico. Ricoeur correlaciona al *‘sí’* con el ser-en-el-mundo (dentro de la reconstrucción que hace Heidegger sobre la *energeia-dynamis*). No obstante, hay una diferencia significativa entre ambos conceptos. Aunque el *‘sí’* es un concepto fenomenológico, mientras que *‘hombre’* uno antropológico; el primero tiene una relación de concernencia total *“todo me concierne”* y, en consecuencia, el pensamiento y la praxis se conjuntan en él. La actividad humana y los aspectos físicos de la acción requieren de lo que Ricoeur llama *“perífrasis de la reflexión mediante el análisis”*.⁸⁰

En dichas afirmaciones de Ricoeur, no encontramos una referencia concreta a la figura de un intérprete. Sin embargo, la última idea acerca de la perífrasis entre reflexión y análisis hace intervenir dicha figura. El análisis se dirige a las objetivaciones del lenguaje, de la acción, del relato y de los predicados éticos de la acción, o bien requiere de las mediaciones para conducirse al sí. El hombre intérprete de dichas objetivaciones, como mediador en la reflexión, se dirige hacia el sí. La libertad del intérprete se da en ese proceso, que complementa nuestra noción. Si bien la *‘libertad interpretativa’* resulta del reconocimiento de las condiciones que posibilitan la interpretación, también requiere de la crítica de las tradiciones, de la distinción entre prejuicios positivos y negativos. Pero ese proceso se da en la reflexión del sí, dentro de la cual el análisis de las objetivaciones se da gracias a un intérprete dentro de su situación histórica.

En el artículo ya mencionado, Navarro plantea como hilos conductores de la obra de Paul Ricoeur las nociones de *‘existencia’* y *‘libertad’* en un nivel ontológico. La pregunta por el *‘yo soy’* (*je suis*) se enraíza en esa conjunción, realizada como relación hermenéutica. Ya que, como dice Navarro, *“[...] pensar/leer consiste en «encadenar un*

⁷⁹*Ibid.*, p. 341.

⁸⁰*Ibid.*, pp. 347-348.

discurso nuevo al discurso del texto», encadenamiento que es posible en la medida en que el texto/tradición filosófica «denuncia una capacidad general de repetición (*reprise*) que es su carácter abierto».⁸¹ Siguiendo su exposición, hay dos momentos de la interpretación: el subjetivo y el objetivo. El primero corresponde a la apropiación; el segundo, se dirige al tema del texto. La apropiación en Ricoeur consiste en el momento concluido de la interpretación en que el sí de un sujeto adquiere una visión diferente producida por la dirección al texto. Frente a esto, la reflexión sobre un texto renueva la mirada de un sí que se concibe como existente y un ser que actúa libremente. La distancia que puede haber entre un texto de siglos atrás se remonta con la actualización de lo extraño en algo familiar.⁸² Por otro lado, el momento objetivo, se concentra en lo que dice el texto. Si bien ese momento se da en la interpretación que implica la exégesis, de manera primordial muestra la relación que hay entre la tradición y el texto. Esa relación se basa en la apertura de un mundo posible (Navarro refiere a *Du texte à l'action*). Entonces, para Navarro la hermenéutica del *je suis* requiere de ambos momentos para realizar propiamente la existencia y libertad. El pensar/leer, o más bien, ese proceso que es la reflexión y la lectura de un texto, permite aclarar lo que yo soy. Las mediaciones son los textos y la matriz ontológica se realiza como un esclarecimiento de la existencia y afirmación de la libertad de actuar del *je suis*.⁸³

La concepción de Navarro tiene sus límites temporales. Ya que en el momento de la publicación de su artículo, la obra de Ricoeur no estaba concluida. Aún así, la hermenéutica del *je suis* puede permitirnos entender cómo se cambia el *je suis* por el *soimême*, ya que Ricoeur se encarga de responder a Navarro. Una vez que reconoce en el trabajo de Navarro una concepción fiel de sus obras, Ricoeur hace un recuento de sus libros previos como la *Métaphore vive* y *Temps et récit*. Expresa que son libros que terminan, el primero, con la aporía de la innovación semántica que produce el círculo hermenéutico del *ver-cómo*; y, el segundo, termina con las aporías del tiempo. Asimismo da un avance de *Si mismo como otro*, que en ese tiempo era un libro que en vías de impresión.⁸⁴ En primera instancia, Ricoeur considera que Navarro Cordón se refiere a una hermenéutica del *je*

⁸¹ Juan Manuel Navarro Cordón, *op. cit.*, p. 150.

⁸² *Cf., Ibidem.*

⁸³ *Cf., Ibid.*, p. 153.

⁸⁴ *Cf.,* Tomas Calvo, Remedios Ávila, *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, *op. cit.*, p. 115.

suis pero él preferirá eliminar esa referencia por el sí mismo (*soimême*).⁸⁵ El nivel gramatical de dicha expresión cubre el reflexivo de todas las personas más que la referencia al ‘yo’. Además, muestra la importancia de la noción del ser como acto debido a que es una de las maneras de decir el ser, al partir de Aristóteles. De manera que, la meditación sobre la noción sobre el ser como acto es un complemento de la fenomenología del hombre que actúa y sufre.

En la obra de *Sí mismo como otro*, Ricoeur refiere al sí en dirección de dos tradiciones opuestas. La primera pertenece a una tradición centrada en el *Cogito* representada principalmente por Descartes y sus herederos (Malebranche, Spinoza, Kant, Fichte y Husserl). A partir del planteamiento que hace Descartes para encontrar un fundamento seguro, Ricoeur considera que el *cogito* adquiere una significación filosófica fuerte.⁸⁶ El carácter hiperbólico de la duda cartesiana se transmite también a la significación del *Cogito*. El sujeto pierde su conexión con su piel, su individualidad y se convierte en un acto puro del pensar. Y el *Cogito* cae en una especie de círculo vicioso en que o es un fundamento (aunque estéril para integrarlo a los razonamientos) o se requiere que haya algo perfecto (que sea, a su vez, su fundamento) cuando enfrenta su finitud.⁸⁷

La segunda tradición surge desde otra radicalización pero en un sentido contrario, el *cogito* quebrado. Ricoeur menciona que esta es una tradición no continua en la que Nietzsche representa su culminación.⁸⁸ Estamos autorizados a decir que esta segunda tradición surge de la primera debido a que el objetivo de Nietzsche era subvertir la filosofía como doctrina del fundamento. A partir de la duda hiperbólica de mentira y verdad, el lenguaje resulta únicamente de sustituciones e inversiones. Esto conduce a que no sólo haya duda de los fenómenos, sino que el *Cogito* mismo es puesto en cuestión.

Ante esto regresamos a la modificación de Ricoeur de una hermenéutica del yo soy por una del sí. Dicho cambio, se apoya en la idea del hombre que actúa y sufre en su camino de libertad en el contexto de *Sí mismo como otro*.

En el prólogo de dicho texto, Ricoeur hace referencia a esa modificación del *je suis* al *soimême*. La principal razón es mostrar la primacía de la reflexión reflexiva sobre la

⁸⁵ Cf., *Ibid.*, p. 192.

⁸⁶ Cf. Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. XV.

⁸⁷ Cf. *Ibidem*.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. XXIII.

posición inmediata del sujeto. Es así, que aspectos pertenecientes a la gramática permiten no sólo decir *yo* sino tener una referencia más general. El *sí* es un pronombre reflexivo de tercera persona dirigido a *él*, *ella*, *ellos*; además, cuando se trata del verbo reflexivo, el *se* cubre a todos los nombres personales; e, incluso, *el sí* se puede usar en caso nominativo, o bien, puede usarse como un sujeto que incluye no sólo al *yo*, sino que abarca todos los pronombres personales. De las cuestiones gramaticales puede pasarse a puntos propiamente filosóficos que competen a diferenciar dos formas de mismidad (*ideme ipse*). No obstante, la raíz de estas cuestiones se encuentra en la separación, por parte de Ricoeur, de las filosofías del sujeto, que principalmente se formulan en primera persona. De forma que, “[...] la hermenéutica del sí se encuentra a igual distancia de la apología del *Cogito* que de su abandono”.⁸⁹

Entonces, lo que se mantiene como continuidad entre tradiciones tan opuestas (*Cogito* y anti-*cogito*) es que siguen la trama de la búsqueda de certeza infalible a toda duda. De manera que, el objetivo de Ricoeur es mostrar que la tradición del *cogito* quebrado únicamente destruye la aspiración de fundamento absoluto, lo que no conduce a un anti-*cogito*, sino a una hermenéutica del sí.⁹⁰

Acerca de los diferentes estudios del libro de *Sí mismo como otro*, que son fragmentarios, Ricoeur considera que su unidad es el actuar humano. La atestación muestra un grado de certeza del sí, más allá de la alternativa que plantea la tradición del *Cogito* y el anti-*Cogito*. Por esto, la atestación se aleja de la noción de *episteme* como saber último y autofundamentador; asimismo, se desentiende del *cogito* humillado o *cogito* quebrado. De manera que Ricoeur dice: “[...] la atestación es fundamentalmente atestación de sí [...] es la seguridad de ser uno mismo agente y paciente.”⁹¹ La libertad que se juega para el intérprete se encuentra siempre en ese resquicio, que siempre es en proceso de interpretación. Entonces, la *libertad interpretativa* conserva la nota de su necesidad del reconocimiento de los prejuicios, como hasta el capítulo primero hemos sostenido; pero se añade la dimensión de un intérprete que es agente en la atestación de sí.

Podemos sostener ahora que el intérprete se desenvuelve en el campo humano. El hombre que actúa requiere de la mediación, que él mismo realiza como intérprete. Tanto el

⁸⁹ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, op. cit., p. XV.

⁹⁰ Cf. Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, op. cit., pp. XXXVI-XXXVIII.

⁹¹ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, op. cit., p. XXXVI.

hacer del intérprete como apropiación (lado subjetivo) y como exégesis del texto (lado objetivo) desarrollan su libertad. Se llega a través de dichas mediaciones al sí mismo. Su hermenéutica se posiciona aparte de la tensión de la tradición del *Cogito* y el *cogito* quebrado. Esto se debe, al abandono del intento por establecer un fundamento absoluto. El hombre, el intérprete y el ‘sí’ son equivalentes dentro de una atestación que lo integra como agente y paciente.

2.2 La libertad como modo de ser del existente

La ‘libertad interpretativa’ puede entenderse desde un marco de un intérprete agente y paciente. La relación entre el intérprete y su situación requieren del reconocimiento de la tradición que precede al texto. Dicha noción refiere a un fenómeno que no se concluye, por lo que es sostenido y siempre se requiere de las mediaciones de la cultura; y, asimismo, es embrionario porque indica el paso de lo implícito a lo explícito. Ambos elementos, el reconocimiento de la tradición y la tarea del intérprete, son notas esenciales de nuestra noción. Si no se cuenta con alguna, la ‘libertad interpretativa’ no se realiza en el proceso de interpretación. La hermenéutica efectúa la tarea de la reflexión porque interpreta textos y toca el nivel ontológico porque permite la explicitación del intérprete mismo. Pero, entonces, ¿cuál es la libertad propia del intérprete?

La explicitación es una referencia de Ricoeur cuando trata el presupuesto hermenéutico de la fenomenología. Para él Husserl propone una fenomenología que no “-ere”, sino que “-encuentra”. Vivimos de manera ingenua dentro del mundo de la vida y la constitución progresiva de la experiencia humana en su conjunto se juega en el proceso de la explicitación. Ciertamente, Ricoeur no sigue la fenomenología trascendental de Husserl, pero la explicitación (*Auslegung*) forma parte de su fenomenología hermenéutica.⁹² Ya que, como antes mencionamos la reflexión del sí requiere de las mediaciones de la interpretación que le abren una mayor comprensión del hombre.

Acerca de dicha dinámica, Navarro sostiene la tarea del pensar como un devenir, que se realiza como explicitación. Esa idea se planta en una observación sobre las

⁹²Cf., Paul Ricoeur, “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...”, en *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*, op. cit., pp. 68-69.

necesidades de una época en que el problema de la angustia existencialista de la elección se impone. Esa preocupación existencialista remite al problema de la libertad o de su falta, y según Navarro requiere una restauración del lenguaje desde la existencia y la hermenéutica, la que únicamente puede realizar la reflexión.⁹³ Por esto, dicho autor atribuye a Ricoeur una “reducción de la conciencia” a diferencia de la “reducción en la conciencia” en la fenomenología trascendental. Se requiere del pensamiento y la reflexión para realizar el desarrollo o explicitación de lo que somos como existentes. Como hemos visto, en la fenomenología hermenéutica de Ricoeur, el sujeto pierde su prioridad, ya que se distingue entre el carácter apodíctico en que el *cogito* se pone a sí mismo y un momento de adecuación “El yo soy es más fundamental que el *yo hablo* a partir de planteo del *yo soy*; desde el seno mismo del lenguaje debe ponerse en camino hacia el *yo hablo* a partir del planteo del *yo soy* [...]”.⁹⁴ Una cosa es, entonces, que el yo se asuma como fundamento, aunque eso no significa una apropiación. Sólo con mediaciones puede ese yo ponerse en camino de su adecuación.

El filósofo francés reconoce en la mencionada reconstrucción de Navarro, originalidad y la fidelidad a su obra en tres ideas principales: el primado del yo soy sobre el yo pienso, el paso de la reflexión a la interpretación y el enraizamiento del lenguaje en el deseo.⁹⁵ Ideas que resultan importantes para precisar en qué consiste la libertad, que se articula en el proceso de explicitación.

El primado del yo soy, a su vez, consiste en tres elementos constantes. Ricoeur los reconoce a lo largo de todos sus escritos: la subordinación de la conciencia a la posición en el ser del sujeto mismo; la subordinación del lenguaje al ser-dicho y, el hecho de que somos esfuerzo, como una afirmación, y deseo, surgido de la carencia.⁹⁶ El primer elemento elimina la posibilidad de un punto arquimédico,⁹⁷ una conciencia que pueda apropiarse de todas sus determinaciones y del ser no puede darse más que como una ficción. El ser subordina la conciencia. El segundo, expresa la forma en que pertenecemos a un lenguaje

⁹³ Cf., Juan Manuel Navarro Cordón, *op. cit.*, pp. 154-157.

⁹⁴ Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 240.

⁹⁵ Cf., Juan Manuel Navarro Cordón, *op. cit.*, p. 188.

⁹⁶ Cf., *Ibid*, Ricoeur, “Respuesta a Juan Manuel Navarro Cordón”, Tomas Calvo, Remedios Ávila, *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, *op. cit.*, p. 189.

⁹⁷ Cf., Paul Ricoeur, “Fenomenología y hermenéutica desde Husserl...”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, *op. cit.*, p. 48.

que nos precede y se actualiza en el habla.⁹⁸ El último elemento refiere a esfuerzo y deseo que somos. A partir, de la carencia buscamos y persistimos en la consecución de objetivos. El pensamiento es superado por la manera en que existimos.

La segunda idea (que Ricoeur reconoce) es la propuesta de Navarro sobre la ‘existencia’ y la ‘libertad’ como matriz ontológica del pensamiento de Ricoeur desde una hermenéutica del yo soy. Sobre lo cual el filósofo francés indica, que la filosofía de la reflexión se separa de la filosofía de la conciencia. Debido a eso acepta que la reflexión se hace interpretación cuando el deseo de ser y el esfuerzo por existir no son transparentes a sí mismos.⁹⁹ Si existimos en la carencia y el deseo, una conciencia que se pretende absoluta resulta insuficiente, ya que es incapaz de desligarse de su finitud. Las mediaciones para actuar desde el deseo son esenciales para una filosofía de la reflexión que se acepta dentro de relaciones de subordinación.

La tercera idea que Ricoeur concede a Navarro como fiel a sus trabajos es (además de la subordinación del yo pienso al yo soy y la conexión entre reflexión e interpretación) el enraizamiento del lenguaje al deseo. Ricoeur sostiene: “[...] desde el momento en que el ser se afirma en la carencia del ser, el yo soy deja de ser un hecho bruto para convertirse en una verdadera tarea”.¹⁰⁰ Eso surge del enraizamiento del deseo en el lenguaje ya que el existente recurre a las mediaciones, a la interpretación, para realizar su tarea más propia: una reflexión que lo conduce a sí y que es condición de su libertad.

El *je suis* de Navarro y el *soimême* de Ricoeur son explicitados por las mediaciones culturales. El intérprete sin prioridad requiere apropiarse de su existencia en un camino, en un proceso, que lo conduce a su ser propiamente dicho. Es por eso que, Navarro atribuye la libertad vinculada a la existencia como una matriz ontológica a la obra de Ricoeur.¹⁰¹ Éste acepta, entonces, ese modo en que se da la libertad para el existente pero desde una filosofía del ‘sí’. Navarro centra la libertad como modo de ser del existente. En ese cariz, la libertad presenta un triple aspecto: la libertad y el poder de negación de la existencia, que se encuentra en la cuestión sobre la existencia como acto de ser o como acto

⁹⁸Cf. Paul Ricoeur, “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*, op. cit., pp. 97-100.

⁹⁹Cf., Ricoeur, “Respuesta a Juan Manuel Navarro Cordón”, Tomas Calvo, Remedios Ávila, *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, op. cit., p. 190.

¹⁰⁰Cf., *Ibidem*.

¹⁰¹Cf., Juan Manuel Navarro Cordón, op. cit., p. 175.

nadificante; luego, el mal como obra de la libertad, ya que en la medida en que hay libertad puede decirse propiamente que hay mal, de otra manera, ese mal se neutraliza en la indiferencia de la naturaleza; y, por último, la libertad que en las acciones nos permite la imaginación, que, aunque se realiza como un juego de posibilidades, también conduce a un horizonte de determinación para la acción.

El esfuerzo y deseo del existente se encuentra envuelto en el lenguaje. Para realizar acciones, para realizar propiamente nuestra libertad, que es un modo de ser, requerimos de la mediación del lenguaje y, de esa forma, nuestra relación con la palabra se vuelve crucial.¹⁰² La realización del lenguaje como la capacidad humana de comunicar marca la condición del entrelazamiento entre la lengua y la palabra hablada. Navarro indica que ahí se presenta una estructura ontológica de recepción y dice: «Nuestra existencia en su mismidad (*ipseidad*) es libertad; y justo por esta nuestra condición ontológica puede nuestra existencia ser «puesta en intriga», y «tramada y tejida» de una u otra manera, temporalizada y narrada en la finitud del drama que somos».¹⁰³

En resumen, la preeminencia del ser sobre la conciencia, de la reflexión que se efectúa desde la interpretación y la libertad como modo de ser de un existente que está inmerso en el lenguaje son elementos que Ricoeur acepta desde la visión de Navarro sobre su fenomenología hermenéutica. El esfuerzo y el deseo que son mediados en el lenguaje, la capacidad que tenemos para comunicarnos, realizan la libertad del existente en la explicitación y desenvolvimiento. El intento de Navarro por presentar una visión global de la obra de Ricoeur en los conceptos de existencia y libertad se ve cuestionado por el libro de *Sí mismo como otro*, debido a su posterioridad. En su respuesta a Navarro, Ricoeur considera si una fenomenología del hombre que actúa y sufre desde una ontología del acto, tema que aborda en *Sí mismo como otro*, esta contenida en lo que Navarro llama «matriz ontológica».¹⁰⁴ Para nosotros más que la cuestión sobre la matriz ontológica, es importante la libertad porque nos permite precisar su lugar dentro del proceso de interpretación.

¹⁰²Cf., Juan Manuel Navarro Cordón, *op. cit.*, pp. 175-177.

¹⁰³*Ibid.*, pp. 177-178.

¹⁰⁴Ricoeur, «Respuesta a Juan Manuel Navarro Cordón», Tomas Calvo, Remedios Ávila, *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, *op. cit.*, p. 192.

En un trabajo posterior, en torno a detectar un hilo conductor de la obra de Ricoeur, titulado “Pensar la pertenencia, alumbrar las mediaciones”.¹⁰⁵ Se encuentra como aportación general de la fenomenología hermenéutica la idea de pertenencia y mediaciones. A través de la recepción de la fenomenología, de la filosofía reflexiva y del paso de la fenomenología a la hermenéutica del sí, El autor, César Moreno, encuentra como constante los polos de pertenencia y mediaciones. Ante la imposibilidad de que la conciencia se posea a sí misma, la filosofía reflexiva requiere del paso de una conciencia por la sospecha para llegar a una conciencia más amplia. La autoconciencia requiere un rodeo, “[...] no poseo en principio lo que soy [...] la reflexión es una tarea –Aufgabe--; la de igualar mi experiencia concreta a la posición: yo soy [...] la posición del sí no está dada, es una tarea, no es *gegeben* sino *aufgeben*, no dada sino ordenada.”¹⁰⁶ La inclusión del existente en la cultura permite realizar esa tarea, es condición para la comprensión, que se inscribe dentro de un polo de la ‘libertad interpretativa’. Según Moreno, dicha receptividad tiene su complemento en la creatividad dada en la ampliación del mundo entre el texto y el lector. “La metáfora permite reivindicar la subjetividad por medio de las ‘impertinencias’ que desarrolla frente a un mundo fáctico presuntamente acabado del que se ocuparían eminentemente la ciencia y el habla cotidiana”.¹⁰⁷

Ante esto, nos topamos con la aseveración de la aporía de la innovación semántica en el trabajo de Ricoeur.¹⁰⁸ El círculo hermenéutico del *ver-cómo* queda también sin completar. La creatividad que Moreno pretende recuperar no puede ser integrada en la noción de ‘libertad interpretativa’. La noción trata principalmente de la dialéctica de la pertenencia y las mediaciones como condiciones para una libertad como modo de ser del intérprete. La libertad como modo de ser en Ricoeur pone en el centro a lo que llega al lenguaje para poder realizar la explicitación del ‘sí’. Ya que desde la pertenencia del existente las mediaciones permiten la adecuación del *soimême*. En este último punto podemos precisar el polo que complementa nuestra noción de ‘libertad interpretativa’ con dos elementos ontológicos abordados por Ricoeur en la hermenéutica del sí: la integración del *conatus* y su vínculo con la atestación en *Sí mismo como otro*.

¹⁰⁵ César Moreno, “Pensar la pertenencia, alumbrar las mediaciones...”, en *Fenomenología y filosofía existencial: ensayos y disidencias*, Síntesis, 2000, pp. 165-188.

¹⁰⁶ Paul Ricoeur, *Freud una interpretación de la cultura*, tr. Armando Suárez, México, Siglo XXI, 2009, p. 43.

¹⁰⁷ César Moreno, *op. cit.*, p. 186.

¹⁰⁸ *Infra.*, p. 49.

Dentro del estudio sobre el acto y la potencia como fondo del obrar humano Ricoeur apoyado en SylvainZac,¹⁰⁹ considera que la concepción de potencia dentro del *conatus* es distinta a lo que usualmente se entiende. La potencia no es potencialidad sino productividad, la cual no se opone al acto. Ambas son parte de la potencia de existir como sus grados.¹¹⁰ Así, el intérprete se haya dentro de esa ontología.

El acto y la potencia vinculados a un sí que actúa y sufre se basan en la noción de *conatus*, que Ricoeur retoma de Spinoza. Siendo este último, el esfuerzo por perseverar en el ser. La potencia modifica su eje como potencialidad (algo a desenvolverse) para ser productividad. De manera que la existencia se expresa como grados de la potencia hacia el acto. Adoptar dicha noción implica de alguna manera lo que la subordinación del yo soy al yo pienso. También corresponde a la cuestión de la determinación de la situación sobre el intérprete ya que supera cualquier intención individual y, sobre esto, dice Ricoeur: «No ignoro que este dinamismo de lo vivo excluye cualquier iniciativa que rompa con el determinismo de la naturaleza, y que perseverar en el ser no es pasar hacia otra cosa, según alguna intención que se puede considerar con el fin de este esfuerzo».¹¹¹ Esa fuerza interna a los seres alude a un perseverar en el ser pero que no rompe lo que son. Frente a eso, Ricoeur agrega una segunda parte, que corresponde a un polo de actividad: «Pero no se puede olvidar el paso de las ideas inadecuadas, que nos formamos sobre nosotros mismos y sobre las cosas, a las ideas adecuadas significa para nosotros la posibilidad de ser verdaderamente activos».¹¹² Siendo que, el perseverar en el ser es actividad en la realización de la comprensión del sí.

[...] quedan estrechamente unidos el dinamismo interno, que merece el nombre de vida, y el poder de la inteligencia, que regula el paso de las ideas inadecuadas a las ideas adecuadas. En este sentido, somos poderosos cuando comprendemos adecuadamente nuestra dependencia, en cierto modo horizontal y externa, respecto a todas las cosas, y nuestra dependencia vertical e inmanente respecto al poder primordial que Spinoza llama también Dios.»¹¹³

Dicha conclusión expresa la postura de Spinoza, Ricoeur resalta sobre todo que el *conatus*, como esfuerzo, supera la conciencia. Esta última requiere del rodeo, que convierte a toda

¹⁰⁹Cf., Paul Ricoeur, «Hacia qué ontología», en *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 349.

¹¹⁰Cf., *Ibidem*.

¹¹¹*Ibid.*, p. 350.

¹¹²*Ibidem*.

¹¹³*Ibid.*, 351.

obra una ética porque requiere de la actividad hacia las ideas adecuadas. En la interpretación se realiza tal camino. El hombre como intérprete reconoce el juego de la tradición que a la vez lo determina y posibilita su interpretación. Ambos polos, aquello que determina la perspectiva y la actividad del intérprete, forman parte del proceso para llegar al sí. La ‘libertad interpretativa’ tiene así dos aspectos (determinación y actividad) desde un intérprete que es agente y paciente.

Hasta ahí el primer elemento ontológico. El segundo consiste en los compromisos ontológicos que Ricoeur integra a noción de ‘atestación’ para la hermenéutica del sí. Como hemos visto, las tradiciones del *Cogito* y del anti-*cogito* son reguladas por una hermenéutica del sí. La atestación entra al desenvolvimiento del sí en un nivel veritativo y uno ontológico. El análisis es una mediación de la reflexión hacia el camino de adecuación del sí. En el nivel veritativo se opone a la noción de episteme como saber último y autofundamentador, no parte de la duda hiperbólica sino de “[...] la seguridad de ser uno mismo agente y paciente”¹¹⁴.

La atestación, es por eso, la seguridad de existir según la *ipseidad*. Esa seguridad se instaaura en la distinción aristotélica del acto y la potencia. El obrar humano, que define paradigmáticamente dicha distinción, y su unidad parece adquirir un compromiso que la ontología de Aristóteles conlleva. La distinción entre ser verdadero y ser falso en Aristóteles marca así a la atestación. Sin embargo, la atestación que Ricoeur propone no implica esa partición, sino que pertenece únicamente al ser verdadero.¹¹⁵ Dentro de esa pertenencia la atestación y la sospecha se oponen. No obstante, no es una oposición en donde una excluye definitivamente a la otra, Ricoeur dice: “La sospecha es también camino hacia y travesía en la atestación”¹¹⁶.

Entonces ¿cuál es la libertad propia del intérprete? No parece que, como Navarro sostuvo, la libertad sea la matriz ontológica de la obra de Ricoeur. En *Sí mismo como otro* se analiza la unidad analógica del obrar humano. Y, aunque no guía todo el estudio de Ricoeur, la libertad permanece en un papel nuclear. Los aspectos dominantes del yo soy sobre el yo pienso no impiden la libertad dentro de una hermenéutica del sí. Al contrario, la libertad como modo de ser del existente se consolida. El deseo y esfuerzo requieren la

¹¹⁴*Ibid*, p. XXXVI.

¹¹⁵*Cf.*, *Ibid*, p. 334.

¹¹⁶*Cf.*, *Ibidem*.

mediación del lenguaje, porque no son abiertamente visibles para el sí. Se parte de una comprensión general y difusa, pero la interpretación como explicitación de sí permite una comprensión más profunda o su aclaración. La ontología de la atestación y la idea de *conatus* se integran en el modo de ser del sí en el proceso de interpretación. De esta forma, tanto la pertenencia como las mediaciones son dos elementos necesarios de la dinámica hermenéutica. Ambos permiten complementar la noción de *libertad interpretativa* ya que en el cumplimiento del reconocimiento de la pertenencia y el proceso de la interpretación se condensa la idea de que el intérprete se hace más libre dentro de su situación. Se reconoce que esa situación es determinante para el sí y para el intérprete; y, sin embargo, con la explicitación, o bien, con el movimiento de la sospecha a la atestación del sí hay lugar también para la libertad.

Capítulo 3. Planteamiento de la noción de ‘libertad interpretativa’ en la hermenéutica analógica

La definición general de ‘libertad interpretativa’ se ha planteado desde dos elementos esenciales o condiciones: la recepción de la tradición y, por otro lado, la tarea del intérprete. No obstante, de manera propia dicha noción muestra un fenómeno sostenido e implícito del proceso de comprensión: es sostenido porque no hay un momento en que un intérprete sea libre de su situación histórica, independientemente de la profundidad en el reconocimiento de los prejuicios; es implícito porque el contexto en que vivimos no es del todo claro y el proceso mismo de comprensión tiene como motivo y finalidad la explicitación de diferentes y más profundas perspectivas. En ese medio complicado se da un cierto tipo de libertad en la interpretación.

Como hemos visto, la diferencia entre los autores muestra una variación de matices. La hermenéutica filosófica de Gadamer privilegia la recepción de la tradición con el fin de describir fenomenológicamente la manera en que se la comprensión. Esta última, se entiende desde un nivel ontológico debido a que es un estar dentro del asunto, dentro del lenguaje. Aún así, para el autor de *Verdad y método* la crítica de los prejuicios se desarrolla en una historia efectual desde las determinaciones particulares del intérprete. Y, eso da pie a una ampliación de la noción a ese campo que supera la intención de la hermenéutica filosófica. Paul Ricoeur considera esencial la recepción de la tradición como una condición de la comprensión, cuando se trata de la interpretación. Por eso hay un mayor detalle en la tarea del intérprete. Dicho detalle, complementa la noción de ‘libertad interpretativa’. De esta manera, ambos aspectos resultan paralelos como dos diferentes concepciones de la hermenéutica.

Al condensar dichos elementos esenciales en la noción de ‘libertad interpretativa’, se capta un aspecto fundamental de la relación entre el intérprete y su contexto. De manera que, desde la hermenéutica filosófica, el contexto predomina profundamente en la comprensión del intérprete. Una conciencia hermenéutica juega correctamente cuando reconoce los prejuicios que se transmiten en la tradición. Sin embargo, ese reconocimiento no puede completarse, sino que siempre habrá puntos ciegos para el intérprete. Por otro lado, en la hermenéutica del sí, las determinaciones sobre el intérprete (la tradición, prejuicios y la incapacidad del conocimiento directo del ‘yo’) configuran la experiencia de

la comprensión. Y, a pesar de eso, la tarea del intérprete en relación con su contexto se reinscribe en el campo epistemológico. Ricoeur no determina un método específico aunque sí sostiene la lingüística estructural o el análisis del lenguaje como parte de las mediaciones para la comprensión. Las mediaciones culturales permiten el desarrollo o explicitación del sí.

Con dicho fin, la definición de la hermenéutica analógica resulta importante para indagar sobre el intérprete y su situación histórica. Con su definición es posible describir cómo se da dicha relación en el interior del modelo analógico. De forma inversa, la hermenéutica analógica puede nutrirse del estudio sobre sus principios. La integración de la noción de ‘libertad interpretativa’ en dicha hermenéutica nos permitirá profundizar y confrontar la relación del intérprete y su situación histórica. En un primer apartado detectaré el marco en el que se presenta la ‘hermenéutica analógica’ desde Mauricio Beuchot. Una vez establecido eso, en el segundo apartado, se mostrará el papel que juega nuestra noción principal para la hermenéutica analógica.

3.1 Definición de la hermenéutica analógica

La hermenéutica analógica puede entenderse desde dos diferentes niveles: según su relación con el univocismo y el equivocismo; y, como un punto de vista. La primera predomina en los textos de Beuchot; la segunda, se encuentra implícita en la anterior, y pocas veces es indicada dentro del modelo analógico. Su desarrollo será el objetivo de este apartado. Hay dos puntos previos a la demarcación de la hermenéutica analógica indicados por Mauricio Beuchot en varios de sus libros: ¿qué es la hermenéutica? y ¿qué es la analogía? Dichas preguntas son elementos parciales que permiten aclarar en qué consiste el modelo analógico.

La primera pregunta puede responderse por las modificaciones y agregados de la definición de hermenéutica a través de diferentes textos de Beuchot. Hay tres definiciones significativas. En uno de sus textos podemos encontrar una primera definición: ~~La~~ hermenéutica es una rama de la filosofía dedicada a la interpretación de textos, lo cual es lo

que más hacemos en las humanidades”.¹¹⁷ En la primera definición podemos notar la inclusión de la hermenéutica como rama de la filosofía. Esto es un elemento de divergencia frente a las usuales maneras de entenderla, si consideramos su historia, la perspectiva de Gadamer o la de Ricoeur.¹¹⁸ Por ejemplo, según su historia podría notarse que era un estudio sobre las reglas de interpretación ya sea en torno a la biblia, ya sea en textos clásicos o en el campo jurídico. Por otro lado, en la hermenéutica filosófica de Gadamer la comprensión y su descripción fenomenológica adquiere un lugar central e, incluso, ontológico, por lo que la hermenéutica es teoría de la comprensión y no se enfoca en reglas de interpretación. En otro campo se encuentran los estudios de Paul Ricoeur, en los que el significado de hermenéutica varía como interpretación de los símbolos, a la interpretación de textos y, finaliza, como un estudio de la forma en que el sí se comprende. La inclusión de la hermenéutica como rama de la filosofía no permaneció en posteriores definiciones. Si bien, su importancia radica en que Beuchot vincula la hermenéutica con la filosofía porque la interpretación se da en el campo de las humanidades.

Las posteriores definiciones son diferentes: “Hermenéutica es la disciplina de la interpretación; trata de comprender textos”.¹¹⁹ Además, en el *Tratado de hermenéutica analógica*, uno de los textos más referidos cuando se trata de la hermenéutica analógica, Beuchot define a la hermenéutica como: “[...] arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado.”¹²⁰ Y, antes de esa referencia se aclara que dentro de la hermenéutica analógica se habla de la hermenéutica “[...] en su condición de saber específico”.¹²¹

Según Beuchot, esa condición de la interpretación es un proceso que profundiza dinámicamente en lo que ya se comprende. El intérprete coloca un texto en su contexto y trata su recepción en el presente.¹²² Hay un marcado papel voluntario del intérprete frente al texto y a la forma en que el lector lo recibe. Además, el acercamiento al texto desde la

¹¹⁷ Mauricio Beuchot, *En el camino de la hermenéutica analógica*, México, Salamanca, San Esteban, 2005, p. 8.

¹¹⁸ Cf. Mauricio Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2002; Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 1998; Manuel Maceiras y Julio Treballe, *La hermenéutica contemporánea*, Madrid, Cincel, 1990.

¹¹⁹ Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, FCE-UNAM, 2008, p. 7.

¹²⁰ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM-Itaca, 2009, p. 13.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² Mauricio Beuchot, *Lineamientos de hermenéutica analógica*, México, Ideas mexicanas, 2006, pp. 12-13.

hermenéutica analógica resalta su papel. Beuchot explica que las preguntas sobre el sentido del texto, la intención del autor y su actualización se responden con la deliberación guiada por la *phrónesis*.¹²³ El análisis prudencial del vínculo entre texto, autor y lector se realiza gracias al intérprete, es decir éste se coloca en el exterior de los elementos de la interpretación. El intérprete se mira como lector, o bien, analiza su propia intención, ya que pertenece a los elementos de su propia tarea (texto, autor, lector). Por lo que, en este punto, hay un punto de vista que abarca una descripción del proceso de interpretación aunque no aclara su relación con su propia situación histórica.

Acerca de lo anterior, recupero dos características de la hermenéutica desde la hermenéutica analógica. La primera marca la división de la hermenéutica como disciplina y como ciencia. Su carácter de disciplina se recae en la aplicación de reglas. Por otro lado, también coloca, estudia y ofrece principios teóricos de las reglas de interpretación. Los cuales no configuran un instructivo con pasos a seguir para la interpretación, sino que tiene principios moldeables y cambian con el desarrollo de la hermenéutica. Tanto la práctica de la interpretación como la teoría se influyen en el proceso. Este primer rasgo de la hermenéutica se desarrolla cuando el intérprete se dirige al texto, es decir al objeto de estudio de la hermenéutica, que es la segunda característica. Si bien el texto en la hermenéutica puede ser un conjunto de signos organizados con un sentido general, Beuchot tiene una concepción amplia de los mismos. Ya que pueden ser textos lingüísticos, diálogos o acciones significativas.¹²⁴

Entonces, para Beuchot la hermenéutica guarda una relación particular con la filosofía, como antes notamos. Y, además, es una disciplina y ciencia de la interpretación de textos. El texto es parte de los elementos del acto hermenéutico, de acuerdo a Mauricio Beuchot.¹²⁵ Y en ese punto, la descripción de dichos elementos se realiza desde la teoría de la interpretación, por lo que el intérprete toma un punto de vista frente al texto, al autor y al lector. El intérprete coloca un texto en su contexto en la hermenéutica de Beuchot y ahí se muestra su tarea de interpretación. Si hay *libertad interpretativa* se indica en ese punto una marcada actividad del intérprete y, hasta este punto, no se presenta una reflexión sobre la

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., p. 14; Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, op. cit., p. 34.

¹²⁵ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica*, op. cit., p. 23.

situación del intérprete. Si se considera que el intérprete está dentro de una situación histórica y no sólo el texto, hay que recurrir a los estudios de la hermenéutica analógica sobre la antropología filosófica. En ese punto se desarrolla con mayor detalle la relación que el intérprete entabla con su situación histórica.

Por ahora, nos dedicaremos al concepto de ‘analogía’, ya que la hermenéutica analógica se apoya principalmente en la doctrina de la analogía de Aristóteles y los medievales.¹²⁶ Una de las posturas fundamentales retomadas en la hermenéutica analógica es la concepción de Tomas de Vio Cayetano dentro de la discusión del discurso sobre Dios.¹²⁷ Cayetano confronta dos posturas: una que niega la semejanza con Dios; muy apegada al Agnosticismo y al escepticismo; otra que conduce al panteísmo y se coloca como unívoca, ya que afirma una conexión directa entre las cosas y Dios. La postura de Cayetano muestra la racionalidad de la analogía en la relación entre las cosas y Dios. No me concentraré en el desarrollo que Beuchot realiza sobre dicha discusión, sino en aquellos puntos que definen la analogía y se reconducen al campo de la interpretación.

Mauricio Beuchot retoma de Cayetano dos maneras de definir la analogía. Primero desde su etimología como cierta proporción y conveniencia entre las cosas de diversos órdenes. Y su definición real, en segundo lugar, desde el tratamiento de los objetos análogos. Dice Beuchot: “[...] los análogos son aquellas cosas cuyo nombre es común y la razón o noción acomodada al nombre es proporcional a todas ellas, o sea, es para ellas en parte la misma y en parte diversa (predominando la diversidad)”.¹²⁸ Dicha definición es recuperada en el campo de la interpretación en la hermenéutica analógica.¹²⁹

Ahora bien, con la aplicación de la analogía a Dios y a las creaturas se da paso a la cuestión sobre la carencia de racionalidad y logicidad del discurso analógico. Beuchot responde que tiene una lógica propia, ya que puede definirse, dividirse y demostrarse.¹³⁰ Hay que notar que dicho orden pertenece al campo semántico y, además, a la recuperación de Cayetano dentro de la discusión del conocimiento de Dios a través de las cosas. Tanto la

¹²⁶ *Ibid.*, p. 46.

¹²⁷ Mauricio Beuchot, “Una semántica medieval del discurso religioso: la significación analógica en la escuela tomista”, en *Acta poética* 8, Otoño 1987.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 90.

¹²⁹ Mauricio Beuchot, *Lineamientos de hermenéutica analógica*, op. cit., p. 15; *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, op. cit., p. 54; *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., p. 33.

¹³⁰ Mauricio Beuchot, “Una semántica medieval del discurso religioso: la significación analógica en la escuela tomista”, op. cit., p. 96.

definición como la división de lo análogo se enraízan en la concepción de que un analogado tiene diversos modos, o bien, que una sustancia tiene accidentes.¹³¹ La demostración de lo análogo se planta frente a sus opositores, los escotistas, quienes sostenían la conexión unívoca entre las creaturas y Dios. De manera que, Cayetano no cae en el escepticismo de dicha conexión, sino que considera la unidad de la diversidad de las cosas. La proporcionalidad de los nombres análogos se instaure como la única regla lógico-semántica. Entonces, Beuchot indica que la preponderancia del carácter semántico de lo análogo no aclara la proporción de los términos analógicos. Sea por ejemplo el término de sabiduría, que se puede aplicar tanto a Dios como a los hombres. Sin embargo, no se puede aclarar en qué medida se asemejan. Eso dirige la mirada al usuario, en una pragmática analógica, ya que según el uso del término habrá una idea de su medida.¹³²

Dichas cuestiones son extraídas de la problemática sobre la relación entre las cosas y Dios para reconducirse a la interpretación en una hermenéutica analógica.¹³³ En el *Tratado de hermenéutica analógica* podemos encontrar una definición muy cercana a la previamente citada sobre la semántica medieval de la analogía:

[...] lo análogo es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad; es idéntico según algo, según algún respecto, y diverso de modo simple (*simpliciterdiversum et secundum quid idem*); esto es diverso de por sí y principalmente, y sólo es idéntico o semejante de modo relativo o secundario.¹³⁴

No obstante, a dicha recuperación se le suman dos aspectos sobre el papel de la noción de ‘analogía’ dentro de la hermenéutica analógica: una concepción que vincula dicha noción como una forma del discurso humano¹³⁵ y como un recurso del pensamiento¹³⁶, lo que se conecta con una identificación de lo analógico con la interpretación analógica. Así se marca la ‘fuerte dosis de estratagema’ que se recupera dentro de la hermenéutica analógica.

La analogía que se recupera como fundamento del discurso humano tiene sentido cuando Beuchot hace referencia a un aspecto que Ricoeur indica: la metáfora como núcleo

¹³¹ *Ibid.*, p. 96.

¹³² *Ibidem.*

¹³³ Aquí se indica la influencia de la doctrina analógica de Aristóteles y los medievales en la hermenéutica analógica “[...] el lenguaje y el discurso analógicos eran para Aristóteles y los medievales la estrategia (con fuerte dosis de estratagema) para cercar en algún punto el significado –así fuera de manera aproximativa- y para determinar o delimitar la interpretación sin cerrarla”. Cf. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. op. cit.*, p. 46. Además de la influencia de la concepción de ‘analogía’ de Tomas de Vio Cayetano.

¹³⁴ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., p. 33.

¹³⁵ Cf. Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, op. cit., p. 26.

¹³⁶ Cf. Mauricio Beuchot, *Lineamientos de hermenéutica*, op. cit., p. 36.

de una teoría de interpretación, en dónde el primero afirma que la tarea difícil de interpretar la metáfora, ya que el sentido literal es insuficiente.¹³⁷ Sin embargo, a decir de Beuchot la cercanía de la metáfora conduce a la equívocidad. Esa cuestión es un elemento negativo desde la hermenéutica analógica.¹³⁸ Así, el escape de ese equivocismo se logra con la analogía, que contiene a la metáfora y la metonimia como dos figuras, que fundan nuestro discurso humano.¹³⁹

Asimismo, si se considera una de las funciones de la analogía, ésta destaca como recurso del pensamiento para comprender la alteridad, desde la postura de Beuchot: “[La analogía] es un recurso del pensamiento que ha servido para comprender la alteridad, sin las pretensiones de completa conversión a una otredad absoluta, pues eso es meramente ilusorio, sino que dentro de ciertos límites se abre a la comprensión del otro, pero brindándole la crítica que surge de la propia ubicación en el mapa de la cultura”.¹⁴⁰ Ese punto se origina en la indicación de la analogía como punto central de barroco mexicano en el fenómeno del mestizaje. Ya que el reconocimiento de la dignidad de los indígenas por Francisco Xavier Clavijero es una aplicación de la analogicidad para entender una cultura lejana a sus referentes.

La analogía como fundamento del discurso humano o como recurso del pensamiento permite a Beuchot intercambiar sus diferentes dimensiones según su uso. Él dice: “[Lo análogo, la significación analógica y, por lo mismo, la interpretación analógica, abarca la analogía metafórica, la analogía de atribución y la analogía de proporcionalidad”.¹⁴¹ Beuchot toma como ejemplar la definición nominal de ‘analogía’ y extrae “[Lo análogo]” como aspecto esencial, que permite entender cómo se da una significación analógica; lo que se encuentra en el campo de la interpretación. Esto sostiene que la analogía, si bien tiene la influencia de la definición de Cayetano, forma parte de una estrategia de pensamiento y discurso para la interpretación. Para sostener a la analogía como forma de pensamiento Beuchot lo dice así:

¹³⁷ Mauricio Beuchot, “[La hermenéutica analógica y la hermenéutica de Paul Ricoeur]”, en Ángel Xolocotzi (Coord.), *Hermenéutica y fenomenología. Primer coloquio*, México, UIA, 2003, pp. 123-135.

¹³⁸ Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, op. cit., p. 26.

¹³⁹ *Ibidem*. En otro de sus libros Beuchot hace patente que resaltar la analogía como contenedora de los dos polos del discurso humano se refiere a la posición de Jakobson.

¹⁴⁰ Mauricio Beuchot, *Lineamientos de hermenéutica analógica*, op. cit., p. 37.

¹⁴¹ Mauricio Beuchot, op. cit., p. 54; *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., p. 47

La analogía es una perspectiva, una manera de pensar, que se inscribe en la lógica, y llega a constituir un método, un modo de pensamiento y hasta casi una racionalidad en la que se trata de salvaguardar las diferencias en el margen de cierta unidad. Las diferencias son lo principal, y la unidad es solamente proporcional; pero siempre es suficiente para el conocimiento universal.¹⁴²

Las definiciones de *hermenéutica* y *analogía* estudiadas hasta este punto tienen un matiz específico desde la hermenéutica analógica. Si bien la hermenéutica se considera una disciplina y ciencia de textos, también resalta que el intérprete toma una posición frente al texto, autor y lector. Ese rasgo remite a la capacidad del intérprete de poner un texto en su contexto. Y es que, desde la capacidad o voluntad del intérprete para contextualizar un texto no se cubre la cuestión por la situación histórica. Para entender dicho nivel, el papel de la *analogía*, reconducido a la interpretación analógica, muestra el tono de estrategia que busca el cumplimiento de una utilidad. Ahí la situación histórica se pone en el punto de mira del intérprete desde una manera de pensar y de proporcionar el discurso humano.

Como mencioné al principio de este apartado, los dos niveles complementarios para definir a la hermenéutica analógica surgen en su definición desde los extremos. La definición de *hermenéutica* y de *analogía* muestra el carácter de punto de vista que adquieren esos elementos para definir a la hermenéutica analógica. La delimitación de la hermenéutica analógica desde sus extremos se presenta por ese punto de vista. La historia de la hermenéutica desemboca en la distinción entre extremos y la propuesta de lo analógico. Esa es una manera en que se puede definir. Otra manera es recurrir a su estructura, que expone la posibilidad de solucionar problemas particulares de la filosofía y ejercer un control medido de la multiplicidad de interpretaciones como la capacidad del intérprete (como virtud interpretativa).

La hermenéutica analógica desde su historia se muestra como el recorrido perenne de la analogía. Beuchot sostiene que la pugna entre el sentido alegórico y literal se ha solucionado con *lo analógico*. Entre muchos autores cada uno usa la analogía con diferentes objetivos. Aristóteles la usa para hablar del ente; los pitagóricos para medir la hipotenusa del triángulo; Tomás de Aquino aplica lo analógico al ser; Eckhart usa la analogía de atribución y Cayetano usa los esquemas lógicos para solucionar la discusión sobre la posibilidad del discurso de Dios; se recupera en el Barroco y en el romanticismo; asimismo, Peirce cuando trata la iconicidad, entre otros. También hay autores que son

¹⁴² Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Querétaro, Herder, 2004, p. 13.

muestras de la univocidad y la equivocidad.¹⁴³ Sin embargo, el objetivo principal de la hermenéutica analógica es realizar una recuperación sistemática que indica autores representativos de la univocidad, de la equivocidad y de la analogicidad. En cada indicación de ‘lo analógico’ como solución de algún problema se muestra su utilidad. Es por esto que, la hermenéutica analógica se define, según su historia, como el paradigma que se coloca entre los paradigmas extremos del univocismo y el equivocismo.

Dicha definición de carácter histórico muestra los extremos y su resolución analógica en el camino de la hermenéutica. Para precisar lo que es la hermenéutica analógica se puede recurrir también a su estructura, que resulta de una evaluación de sus consecuencias. Para entender lo anterior, se puede imaginar una barra con gradientes del negro hacia el blanco. Del lado negro se pueden colocar diversas tendencias propias del univocismo: el universalismo, la metonimia usada en las ciencias puras, tensión a lo literal, el uso del monologo; en el otro extremo, en el blanco, se encuentra la equivocidad: en donde se anidaría el relativismo, lo metafórico propio de la poesía, predominio de lo alegórico, el diálogo. Ahora imaginemos que esa barra tiene un apoyo justo en el centro, lo que provoca un movimiento de sube y baja en sus extremos.¹⁴⁴

El analogismo se da cuando se coloca un balón sobre la barra y se busca equilibrarlo. Y así evita al universalismo y al relativismo; muestra que lo científico es poético y lo poético tiene una cierta ciencia; cuando se habla de la validez en la interpretación (si hay objetividad o no la hay), la hermenéutica analógica remarca los grados de objetividad en juego; asimismo se establece la tensión entre lo literal y lo alegórico. Lo analógico permite una interpretación sintagmática (trata diversas interpretaciones de diferentes autores) y una interpretación paradigmática (que profundiza en un mismo texto). La hermenéutica analógica recurre al monologo y al diálogo desde el instrumento de la distinción.¹⁴⁵ Esta es, según Beuchot, disciplina de la interpretación analógica, que pretende la sutileza y rigor mediante la distinción; siendo que integra lo válido de los extremos. —Su principal instrumento es la distinción, más que el afirmar y el

¹⁴³ Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, op. cit., pp. 27-29; *Lineamientos de hermenéutica analógica*, op. cit., pp. 42-50; *En el camino de la hermenéutica analógica*, op. cit., pp. 79-100; *Hermenéutica, analogía y signaturas*, México, UNAM, 2014, pp. 12-18; *Ordo analogiae. Interpretación y construcción del mundo*, México, UNAM-IIFL, 2012, p. 28-40.

¹⁴⁴ Mauricio Beuchot, *Lineamientos de hermenéutica analógica*, op. cit., pp. 18-26.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

negar, es decir, trata de buscar la mediación entre las posturas contrarias y contradictorias para intentar la integración de lo que de válido pueda encontrarse en ellas”.¹⁴⁶

La definición de los extremos es el apoyo para la definición de la hermenéutica analógica, ya que es su mediación. Una hermenéutica unívoca tiene rigidez, es un ideal y pretende llegar a una única interpretación de un texto; una hermenéutica equívoca, es inservible por sus extralimitaciones que apoyan una interpretación ambigua, vaga, subjetiva y relativista.¹⁴⁷ De la intermediación entre esos elementos se da la interpretación y la hermenéutica analógica. A pesar de que Beuchot renuncia a dar un método propiamente,¹⁴⁸ la hermenéutica analógica es una propuesta metodológica y un modelo teórico de interpretación.¹⁴⁹ En la definición de la analogía dentro del problema del discurso sobre dios predomina la diferencia; en la interpretación analógica se equilibran los extremos con una inclinación a la equivocidad.

Dicha integración de extremos tiene utilidad porque el contexto de la lucha es condición de la hermenéutica analógica. Propiamente se da dentro del campo de la multiplicidad de interpretaciones, en las humanidades. El univocismo restringe las posibilidades de interpretación; el equivocismo permite todas las posibilidades de interpretación. Como consecuencia no se puede distinguir entre una interpretación correcta y otra incorrecta.¹⁵⁰ Beuchot propone una manera de interpretar que intenta no tanto solucionar dicho problema, sino que dentro del problema de la validez distingue grados de verdad y delimita la multiplicidad de interpretaciones. El modelo de la hermenéutica analógica tiene su origen sistemático, más que histórico, en el problema de los límites de la interpretación detectado en Umberto Eco.¹⁵¹ Problema desde el que se plantea la oposición entre la hermenéutica positivista y la hermenéutica romántica, a consideración del filósofo mexicano.

La hermenéutica analógica se define a sí misma por su grado de eficiencia de solución tanto en el campo de la multiplicidad de interpretaciones como con el desarrollo de una virtud en el intérprete. Así, una de las funciones es que permite varias

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 18; *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., p. 52; *Ordo analogiae*, op. cit., p. 14.

¹⁴⁸ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., p. 52.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵⁰ Mauricio Beuchot, *Lineamientos de hermenéutica*, op. cit., p. 18.

¹⁵¹ Mauricio Beuchot, *Perfiles esenciales de hermenéutica*, op. cit., p. 48; *Tratado de hermenéutica analógica*, p.33.

interpretaciones con límite y medida; permite comprender a otras culturas desde los derechos humanos; reduce las dicotomías; privilegia lo diferente y no pierde la semejanza; permite interpretar el símbolo; conjunta la hermenéutica y la ontología, una con el sentido que busca y la otra con la referencia, de manera que abre el campo de una ontología analógica; mantiene una ética desde la filosofía de la persona; y, permite hacer una filosofía latinoamericana.¹⁵² Todas estas funciones responden a problemas particulares como el problema de la objetividad, la cuestión de la interculturalidad, la interpretación del símbolo, la ontología y la ética. No obstante, aunque se usan nombres muy amplios, Beuchot propone soluciones a problemas particulares de cada rama de la filosofía. Por ejemplo, cuando se trata de la objetividad, se refiere al problema de la validez en la interpretación; cuando se aborda la cuestión de la interculturalidad se aborda desde el aspecto particular de los derechos humanos. Cuando se refiere a la ontología se dedica al problema de la forma en que el sentido se da en el lenguaje y se estudia con la hermenéutica, por otro lado, el ser desde la referencia y se estudia desde una ontología; de manera que se busca el planteamiento de una ontología analógica que mantiene en el tablero dichos aspectos. Asimismo, se dirige al problema del sujeto mediante una filosofía de la persona. Por lo que, desde lo analógico se busca la solución de aspectos particulares desde la intermediación de posturas unívocas y equívocas.

La hermenéutica analógica se define desde diferentes niveles. Parcialmente integra hermenéutica y analogía. En el caso de la definición de hermenéutica, Beuchot recupera el señalamiento de Vattimo que la sitúa como la *episteme* o *koiné* de nuestro tiempo de la posmodernidad pero, además, agrega que la hermenéutica procura la comprensión por medio de la interpretación de los textos.¹⁵³ Ante esto resalta que la hermenéutica analógica asume la interpretación de textos como su objetivo desde una teoría y como disciplina. Asimismo, la definición de analogía parte de la solución del discurso de Dios en Cayetano para hablar de Dios desde el acercamiento con las cosas. Sin embargo, en la hermenéutica analógica se recupera cierto aspecto esencial, lo analógico, para la interpretación que no cae en el univocismo y equivocismo pero se establece como un

¹⁵² Mauricio Beuchot, *op. cit.*, pp. 27-34.

¹⁵³ Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 55 ss (*Apud.* Mauricio Beuchot, *Ordo analogiae*, *op. cit.*, p. 14).

paradigma intermedio. Dichos aspectos parciales forman parte básica de la hermenéutica analógica.

Una definición, desde un primer nivel, recurre a la historia de la hermenéutica de forma sistemática. Siendo que, lo analógico se presenta como necesario ante la oposición de tendencias unívocas y equívocas. La necesidad de una hermenéutica analógica surge principalmente cuando se trata el tema de la objetividad, ya que los paradigmas extremos caen en contradicciones lógicas y pragmáticas. En este nivel la hermenéutica analógica siempre requiere de la detección de extremos. Y se define por una intermediación de los mismos valorando elementos que sean benéficos para una tendencia analógica en la interpretación. Finalmente, hay un nivel que define el modelo de interpretación basado en la analogía desde su utilidad. Esa utilidad es lo que quiere extraer una hermenéutica analógica pero también constituye su inicio. Busca la integración de los extremos y lo aplica en diferentes problemáticas.

En conclusión, la hermenéutica analógica es una teoría que establece un método de medida que integra elementos surgidos de paradigmas extremos en la interpretación de textos y soluciona algunos problemas filosóficos. Puede notarse en la definición anterior que dicho modelo se puede aplicar como disciplina a la interpretación pero trata, desde la teoría, problemas propios del campo de las humanidades y evalúa su propio procedimiento desde un punto de vista guiado por lo analógico que busca los extremos para usarlos como mapa.

3.2 El intérprete y su situación histórica desde un modelo analógico

Hay una significativa separación entre la hermenéutica filosófica de Gadamer con la hermenéutica analógica de Beuchot. La última surge de la disconformidad con un aspecto del pensamiento de Paul Ricoeur, la metáfora. Empero, la relación entre el intérprete y su situación histórica expresada en la noción de ‘libertad interpretativa’ puede poner en juego estas perspectivas, ya que cada una de ellas trata el campo de dicha relación.

La hermenéutica analógica integra la tradición y la innovación como dos momentos complementarios. Así, la noción de ‘libertad interpretativa’ puede ser aceptada

dentro de dicho modelo de interpretación. La innovación, que realiza el intérprete, se da desde la tradición. Desde su particular modo de proceder del modelo analógico, Beuchot detecta al clasicismo, el positivismo, la fenomenología y el estructuralismo como paradigmas de posturas que privilegian la tradición y dan poco lugar a la innovación; por otro lado, Nietzsche y la deconstrucción se imponen como propuestas que rompen con la tradición para lograr una nueva interpretación. Beuchot considera que estas oposiciones conducen a una vía intermedia, compleja y moderada, por lo que propone un camino analógico para la innovación en la tradición.¹⁵⁴ El intérprete reconoce la tradición para realizar su tarea.

De manera más detallada podemos encontrar cómo se da ese camino en tres aspectos: en el trabajo de interpretación, en el modo de darse del proceso y su racionalidad.¹⁵⁵ Sobre el primer aspecto Beuchot dice: “Hay que ver el contexto del que habla y alcanzar a ver el contexto del que escucha. Y, como son diferentes, tratar de aproximarlos, de traducir del uno al otro”.¹⁵⁶ Dentro de esa postura, el contexto, enfoque o marco conceptual determina la lectura. Esos aspectos confirman que, en la hermenéutica analógica, el texto puede ser situado en el horizonte del autor y del lector, desde un punto de vista que engloba el contexto de cada uno. Por eso mismo, el contexto se identifica con el aspecto estructural del texto que se puede detectar. Si bien la hermenéutica analógica puede sostener (desde su propia lógica analógica) que el contexto no se podrá identificar de manera totalmente clara, sino más bien con una tendencia a la equivocidad; su tendencia es hacer de la situación histórica “algo” que “hay que ver”. Eso coloca al contexto como un objeto, un paradigma. Incluso cuando Beuchot indica que nosotros mismos estamos dentro de un contexto afirma que podemos aplicar algo del pasado.

[...] al interpretar algo desde el punto de vista actual —aun sea desde nuestra tradición— no se está haciendo una repetición sino que hay una innovación consistente en aplicarlo a nuestro tiempo. Podría uno estar repitiendo lo que siempre se ha hecho en nuestra tradición interpretativa, repitiendo lo interpretado por otros que pertenecen a nuestra tradición; sin embargo, conociendo lo más posible nuestra tradición, y conociéndonos a nosotros mismos dentro de ella, podremos hacer que también esa aplicación y referencia al nuevo momento histórico en que interpretamos sea innovadora.¹⁵⁷

¹⁵⁴Cf. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., p. 63.

¹⁵⁵*Ibid.*, pp. 74-76.

¹⁵⁶*Ibid.*, p. 64.

¹⁵⁷*Ibid.*, p. 65.

La noción de ‘libertad interpretativa’, como la hemos recuperado, indica la relación entre el intérprete y su situación histórica dentro de la hermenéutica analógica. Pero en este punto se complica, ya que la aplicación se da desde el campo y punto de vista del intérprete. Este último, en la hermenéutica analógica, innova. De nueva cuenta, la lógica de la hermenéutica analógica puede moderar ese aspecto con su descripción del proceso de interpretación, que detecta en una de las tensiones centrales antes mencionada en Gadamer “[...] el verdadero *topos* de la hermenéutica”,¹⁵⁸ que se encuentra entre la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. No obstante, Beuchot detecta esa tensión en el encuentro de autor-lector, tradición del texto-tradición del lector, tradición recibida (texto) y la innovación aportada (interpretación). En consecuencia, aunque se marca la tensión entre la distancia historia y pertenencia a una tradición, la hermenéutica de Beuchot requiere de la selección de los aspectos específicos benéficos para una posición analógica, que se presentan desde la lógica de la analogía.

La racionalidad del proceso de interpretación se encuentra en lo analógico mismo.¹⁵⁹ La creatividad de la tarea del intérprete no se entiende como libertinaje porque Beuchot recupera la categoría de compromiso –Es necesario estar comprometido dentro de una tradición para poder superarla fructíferamente desde ella misma. Así se evitaría el simplismo y la superficialidad de los que rompen con una tradición simplemente negándola porque sí y, con ello, sólo repiten sus defectos”.¹⁶⁰ Entre diferentes tradiciones se acepta la posibilidad de conectar tradiciones diferentes y conjuntarlas. Es por esto que, eso se realiza desde el diálogo y la argumentación en el esfuerzo para que los argumentos sean entendidos por los congéneres.

De manera que los tres aspectos recuperados indican siempre el peso del intérprete en el manejo de los contextos del autor y lector en la interpretación; el proceso de las interpretaciones se da como tratado de las tradiciones para integrarlas en una posición analógica; y, su racionalidad surge el peso de la argumentación de quien hace una innovación dentro de un compromiso, que surge desde el estar dentro de la tradición. La noción de ‘libertad interpretativa’ en la hermenéutica analógica se cumple en el sentido del

¹⁵⁸ Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 365 (Apud. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., p. 71).

¹⁵⁹ Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, op. cit., p. 72.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 73.

reconocimiento de la tradición porque se basa en su integración para la innovación, como en la tarea del intérprete que tiene el papel de seleccionar los contextos y hacerse consciente del propio.

No obstante, dicha ‘libertad interpretativa’ encuentra también obstáculos. El intérprete analógico corre el peligro de “escapar” sólo en apariencia de la determinación de la historia efectual. La hermenéutica analógica establece su necesidad desde una lógica de oposición, que lleva al intérprete a seleccionar la analogía frente a los extremos. La definición que hemos tratado en el apartado anterior nos abre una lectura sobre la misma como punto de vista que selecciona lo que es bueno retomar de los extremos. Así, dicha propuesta soluciona en cierta medida diferentes problemáticas de la filosofía de la historia, de la estética, de la interculturalidad, de la ontología, entre otras. Sin embargo, el intérprete analógico relacionado con su situación histórica y no desde una recuperación sistemática asume la posibilidad de seleccionar sus propias determinaciones. El problema de la ambigüedad de la historia efectual enfrenta así la conciencia histórica, que pretende desligarse de los prejuicios, pero también enfrenta la conciencia analógica, como punto de vista. El compromiso que adquiere el intérprete con una tradición al innovar se cancela con la elección de elementos de sus extremos, se critican desde sus elementos integrables a la analogía. De manera que, el punto de vista analógico produce un exterior de las tradiciones unívocas y equívocas.

La ‘libertad interpretativa’ tratada en el primer capítulo resalta principalmente el papel de los prejuicios como condición para la comprensión sobre la selección del método de una conciencia histórica para desligarse de las determinaciones de la conciencia histórica. Una vez evitado cierto método guiado por un modelo Ilustrado, la comprensión se da desde la integración de un intérprete dentro de la cosa del texto y dentro de su situación histórica. La distinción de los prejuicios positivos y negativos es más una tarea crítica e inacabada. Eso mantiene una tensión entre lo que podemos vislumbrar de nuestro momento histórico, resquicio desde el que se desarrolla la tarea del intérprete.

La historia efectual indica un proceso pero, a su vez, hay una conciencia de su desarrollo. En ese darse cuenta se da la ambigüedad de pensar los prejuicios como determinaciones (negativas) o como condiciones (reconocidas para la comprensión). La conservación de la tradición se presenta como una forma de “actividad” de la subjetividad

surgida de los efectos históricos. Como vimos antes, la autorreflexión del individuo tiene menor peso frente a la vida histórica. Cuando una conciencia histórica cree separarse de sus condiciones surge la apariencia de libertad. La conciencia hermenéutica, en Gadamer, expresa la radicalidad de la finitud cuando refiere a la separación entre los antiguos y los modernos porque no es posible un afuera de la historia efectiva. Por lo que, la ‘libertad interpretativa’ en la hermenéutica filosófica indica que la relación entre el intérprete y su situación histórica se logra con el cumplimiento de los dos elementos esenciales: el reconocimiento de la tradición (como expresión de libertad) y la tarea del intérprete en la crítica de los prejuicios. Pero además, indica un fenómeno sostenido porque nunca hay una liberación de su situación histórica; y también es un fenómeno embrionario porque el desenvolvimiento de lo implícito a lo explícito muestra una forma de libertad, ya que los prejuicios positivos o negativos para la interpretación sólo se desarrollan con la tarea misma del intérprete.

La hermenéutica analógica integra de Gadamer la cuestión de la *phrónesis* en la interpretación y el hecho de que ella misma no es un método riguroso. No obstante, el punto de vista analógico para interpretar textos y solucionar problemas filosóficos con soluciones de extremos se instaura como criterio. Si bien no de forma rigurosa, aísla la postura unívoca y la postura equívoca; el intérprete analógico selecciona qué aspectos son expresión de ‘lo analógico’. Aunque supone una integración de los extremos en la interpretación analógica, resulta más bien en una escisión con ellos, que pueden estar en una postura en el pasado o dentro de una diversidad de interpretaciones sobre un texto. Cabe considerar que la hermenéutica analógica, ante esta similitud con la conciencia histórica, puede defenderse nuevamente con su lógica y pragmática de solución de problemas. Ya que el intérprete analógico (quién aplica la disciplina desde la teoría) de textos es también un sujeto analógico. El punto de vista de la hermenéutica analógica se instaura en el personalismo analógico desde una antropología filosófica.

La incompatibilidad entre el sentido y la libertad del intérprete según Bech indica cómo el segundo tiene que abandonar su capacidad de interpretar para llegar al sentido. No es fácil, sin embargo, entender de quién se trata cuando referimos a un intérprete. Pero Bech atribuye a Ricoeur que desde su fenomenología hermenéutica el intérprete adquiere un predominio sobre el sentido. Otra manera en que se indica la tarea del intérprete es

desde la postura de Habermas sobre la hermenéutica filosófica de Gadamer. Desde ahí, la tradición dogmática es un obstáculo para la libertad del intérprete o del hablante, que actualiza el lenguaje. Únicamente con una crítica profunda del dogmatismo puede producirse una liberación de la propia situación histórica. En términos generales, tanto Bech como Habermas privilegian un aspecto de lo que hemos atribuido a la noción de libertad interpretativa, ya sea el sentido o la tarea crítica del intérprete.

Dos elementos esenciales de la noción mencionada configuran uno de los momentos principales del proceso de interpretación. A partir de la comprensión que Gadamer describe fenomenológicamente en el reconocimiento de la pertenencia a la tradición se produce la libertad propia del intérprete. La comprensión de cualquier fenómeno no se da de forma completa, de manera que nunca se llega a un punto desde el cual se pueda mirar la situación histórica completa. Asimismo, la tarea propia del intérprete se realiza desde ese reconocimiento de los prejuicios y con la crítica de los prejuicios, que se puede realizar en mayor o menor medida. Desde los objetivos propios de Gadamer, la fenomenología de la comprensión muestra que el intérprete entra de manera correcta al círculo hermenéutico cuando realiza un trabajo de reconocimiento de sus prejuicios.

Ricoeur realiza una descripción más detallada de la tarea del intérprete. Esto se debe a que su proyecto considera que la comprensión requiere necesariamente del proceso de interpretación, ya que es la mediación la que explicita elementos no detectados en la tradición. De manera paralela a la posición de Gadamer, no se puede llegar a una comprensión total sobre un texto. La libertad interpretativa en Ricoeur se presenta desde el cumplimiento del gesto filosófico de base, que a su vez se nutre de la dinámica de la tradición y su crítica. El vínculo entre el intérprete y su situación histórica se muestra como una explicitación de las mediaciones, que expresan un sentido indirecto. Desde dicho proceso, el modo de ser propio del existente se desarrolla en la dinámica del acto y la potencia, concretamente en el intérprete como la atestación entre agente y paciente. Así la libertad interpretativa se presenta en la mediación del lenguaje, el reconocimiento inacabado de la tradición y la tarea del sí mismo.

En la hermenéutica analógica de Beuchot la condición humana es un elemento fundamental para la interpretación, que se coloca entre la necesidad avasalladora y la

posibilidad liberadora.¹⁶¹ Las implicaciones de una antropología filosófica de la hermenéutica analógica marcan la propia forma de concebir a la relación entre el intérprete y su situación histórica. Por lo que, entra en conflicto con algunos aspectos de la forma en que se detecta la noción de ‘libertad interpretativa’. El intérprete dentro de la hermenéutica analógica se establece como un sujeto analógico y, simultáneamente, como un intérprete concreto. Desde Paul Ricoeur, la libertad se inscribe en el campo humano; el sí que tiene una relación de concernencia total, por ser un concepto fenomenológico, que requiere de la interpretación como un proceso de reflexión. Pero Ricoeur parte de que el ‘sí mismo’ no se corresponde con el ‘yo’. De ahí que, el filósofo francés toma distancia tanto de la apología del yo como a la de su abandono.¹⁶²

Ahora bien, el sujeto analógico se constituye desde una red de elementos complejos pero parece que requiere del yo, como persona en un sentido ético; más que fenomenológico. No obstante, el estudio del sujeto analógico en la hermenéutica analógica requiere un estudio más detallado. La libertad humana en la hermenéutica analógica se instaaura desde el ser consciente y responsable. Beuchot indica: “Hay determinismos físicos, fisiológicos; pero también los hay inconscientes, psicológicos, sociológicos e ideológicos, sin embargo, subsiste el lugar de la libertad [...]”.¹⁶³ Sin embargo, aclara Beuchot que es una libertad en proceso de desarrollo. La ‘libertad interpretativa’ indica un momento inacabado y embrionario, que requiere de la explicitación como desarrollo. Y, en ese punto, la hermenéutica analógica puede integrar dicha noción. El sujeto analógico se deslinda de la búsqueda del sujeto unívoco de la modernidad y del sujeto equívoco, que corresponde al delirio del psicótico o del perverso; ese deslinde se debe a que el sujeto analógico se va produciendo en la estabilidad trabajosa y no concluida.¹⁶⁴

Ese proceso está motivado por fuerzas que constituyen al ser humano. Esas fuerzas son referidas como intencionalidades. Según Mauricio Beuchot, del hombre surgen impulsos, pulsiones e intencionalidades: hacia el ser, el conocer, el querer, el actuar, la

¹⁶¹ Mauricio Beuchot, “Antropología filosófica desde la hermenéutica analógica”, en Mauricio Beuchot, Ambrosio Velasco (Coord.), *Séptimas jornadas de hermenéutica. Hermenéutica, ciencia y sociedad*, México, UNAM, 2009, p. 27.

¹⁶² *Supra*, Capítulo 2, p. 57.

¹⁶³ Mauricio Beuchot, *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico-icónico*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2004, p. 16.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

sexualidad, el amar.¹⁶⁵ Y, para entender cómo se presentan estas fuerzas, el filósofo mexicano indica el nivel consciente y el nivel inconsciente; y, dos tipos de intencionalidad, la cognoscitiva y la volitiva.

La tarea del intérprete como nota de la noción de la ‘libertad interpretativa’ en la hermenéutica analógica sostiene una actividad del intérprete que consiste en el control del lado consciente al inconsciente. Sostiene Beuchot que: “Mas a pesar de admitir esa región inconsciente del hombre, que puede ser muy grande, eso no quita su carácter de racional, pues se ha visto que el lado consciente debe controlar lo mejor posible al inconsciente”.¹⁶⁶ Para Beuchot la labor hermenéutica del psicoanálisis y de la antropología filosófica consiste en la comprensión de intenciones, ya que estas son significados a los que se accede por la interpretación.¹⁶⁷

Podemos destacar un fuerte carácter hermenéutico en la praxis y la teoría psicoanalíticas; y también en la antropología filosófica. Igualmente, en consecuencia con ello, podemos destacar que tienen una pretensión de explicación mediante la comprensión de significados/intenciones (pues la intencionalidad reúne la comprensión y la explicación, al ser explicación pragmático-semiótica), y no sólo de causas eficientes; y, por lo mismo, procura como resultado el manejo más amplio y profundo que se puede de las intenciones y de los significados del hombre, una cierta autoposición o libertad humana por el manejo y dominio de los significados que estructuran una vida. Es la libertad (por limitada que se considere) o liberación a través del conocimiento y manejo de los propios símbolos.¹⁶⁸

El carácter hermenéutico abarca el psicoanálisis y la antropología filosófica. Ambos parecen tratarse de la explicación de intenciones y significados. No obstante, la autoposición o libertad humana como dominio de los significados es una liberación delimitada dentro del campo de la interpretación. Así, la ‘libertad interpretativa’ como indicador de la forma en que el intérprete se vincula con su propia situación histórica es parte de la hermenéutica analógica pero introduce cierta problemática. Como antes mencionamos, el intérprete que sigue el modelo analógico identifica paradigmas o interpretaciones extremas con el fin de integrar elementos valiosos de cada postura. No se trata de un intérprete que lo sabe todo pero aún así parte de la búsqueda por dominar los significados. Esto no necesariamente es un aspecto negativo de la hermenéutica analógica puesto que acepta la influencia de la tradición y de elementos inconscientes. Pero resulta

¹⁶⁵*Ibid.*, pp. 9-10.

¹⁶⁶*Ibid.*, p. 19.

¹⁶⁷*Ibid.*, pp. 25-26.

¹⁶⁸*Ibid.*, p. 27.

problemático cuando en la hermenéutica analógica predomina un punto de vista elegido a partir de la oposición de los extremos. Esto no tiene que ver con detectar lo unívoco, lo equívoco y lo análogo; se enfrenta con el punto de partida de la hermenéutica analógica tanto como teoría tanto en el campo práctico de la interpretación.

3.3.La ‘libertad interpretativa’ en la hermenéutica analógica

Para retomar lo dicho, si la hermenéutica analógica concibe un intérprete que toma primero un punto de vista analógico para luego enfrentar la multiplicidad de interpretaciones genera una escisión con sus extremos. Una vez que los convierte en objetos asimila los elementos que un intérprete analógico considera benéficos. Ese intérprete, que sigue el modelo analógico, se dirige principalmente a un dominio de los significados. Si bien la lógica del propio modelo indica que hay una marcada tendencia a la equivocidad, la interpretación como aplicación parte de un punto de vista analógico para llegar a una integración de algunos elementos de los extremos en una postura analógica. Aunque ese dominio se acepta falible, no deja de requerir de los paradigmas a los cuales oponerse para cumplir con el modelo analógico.

La relación entre el intérprete y su contexto fue enmarcada, en el capítulo primero, dentro de la respuesta al problema sobre la ambigüedad en la conciencia de la historia efectual. La reflexión de Gadamer sobre la conciencia hermenéutica guarda un estrecho vínculo con el historicismo ingenuo. La conciencia hermenéutica no es una discontinuidad surgida en la historia efectual, sino que el historicismo ingenuo es condición para dicha conciencia. La causa proviene de la raíz compartida de una misma historia efectual. Esta forma de ver la historia efectual muestra que las oposiciones pierden vigencia. Por ejemplo, la oposición entre los antiguos y los modernos deja de ser una verdadera alternativa. –Sólo con el fracaso del historicismo ingenuo del siglo historiográfico se ha hecho patente que la oposición entre ahistórico-dogmático e histórico, entre tradición y ciencia histórica, entre antiguo y moderno, no es absoluta”.¹⁶⁹ Dentro de la cuestión de la ambigüedad, Gadamer resaltó el lado que posibilita la comprensión sobre el lado de determinación. La situación

¹⁶⁹*Ibidem.*

histórica proviene de un largo proceso y al intérprete le pertenecen esquemas transmitidos en la tradición.

La hermenéutica analógica que, marca una separación con sus extremos, concibe un intérprete que puede detectar en cierta medida sus condiciones. El polo de la ‘libertad interpretativa’ sobre el reconocimiento de los prejuicios, que nunca podemos abarcar por completo, se pone en juego también en la hermenéutica analógica. Dicho modelo de interpretación reconoce también la influencia de la tradición, su carácter de condición. No obstante, parece que su visión de la tradición se dirige a la propia tradición de la analogía, es decir, que su tradición es analógica porque la constante histórica de la lucha entre opuestos y la solución en posiciones analógicas. Sin embargo, la indicación de Gadamer del problema sobre la ambigüedad en la conciencia de la historia efectual aporta un aspecto para la hermenéutica analógica. La historia efectual es una especie de manto que incluye a todas las discusiones, por más opuestas que parezcan. Las oposiciones y síntesis en la hermenéutica analógica en ese caso no se darían por un trasfondo también analógico que determinaría o condicionaría la aplicación de la analogía en la interpretación, sino uno neutral, un contexto vital que se sostiene y desenvuelve como fenómeno de la ‘libertad interpretativa’.

Gadamer deja de lado el aspecto de determinación de la ambigüedad de la conciencia de la historia efectual porque esa concepción surge debido a las exigencias de una conciencia histórica. Las que consisten en la pretensión de desligarse de los efectos de la historia para liberarse de los prejuicios. Cuando se cancela esa exigencia, parece cancelarse también la ambigüedad. Desde la conciencia hermenéutica, el intérprete encuentra la condición de su comprensión en su contexto; una conciencia histórica intenta separar el contexto y el pasado para que éste pueda comprenderse sin prejuicios. Así, habría una libertad como superación de los prejuicios en la conciencia histórica; y, otro tipo de libertad para una conciencia hermenéutica. La que se presenta con el reconocimiento de las condiciones de la comprensión. Los elementos esenciales de la comprensión muestran que la libertad no se opone a la autoridad y la tradición, sino que forman parte de la manera en que comprendemos desde el punto de vista de una conciencia hermenéutica.

Considerando eso, la libertad que parece extenderse en la hermenéutica analógica como resultado de la detección de paradigmas extremos y estructuras, además de la

ampliación de la conciencia sobre lo inconsciente se genera desde el interior de su disciplina y teoría de interpretación. El reconocimiento de la tradición de la ‘libertad interpretativa’ no requiere liberarse de ningún opuesto postulado en paradigmas ya que en la comprensión misma se da su propio desarrollo. Su libertad se da con el reconocimiento de la autoridad y tradición, evadirlos significa una libertad sólo aparente. La hermenéutica analógica tiene una marcada tendencia a reconocer el univocismo y el equivocismo, una vez que se hace ese reconocimiento se está en el campo de la liberación por la analogía.

Entonces, la manera en que Gadamer aborda la ambigüedad de la conciencia de la historia efectual nos ha mostrado ciertas consecuencias para la relación entre el intérprete y su situación. Recuperando lo anterior, la libertad del intérprete en el reconocimiento de la tradición no significa obediencia ciega. La tradición, reconocida como autoridad, se adopta libremente. Parecería que llegamos a una contradicción cuando consideramos que la libertad del intérprete se encuentra en su sujeción a una situación histórica. Empero, como vimos a lo largo de este capítulo, una libertad muy particular interviene en el proceso de interpretación. El intérprete realiza una tarea que depende en gran medida de la escucha, de recibir lo que un texto dice. Para lo que, él recurre a la tarea crítica de la hermenéutica, la distinción de los prejuicios. La noción de ‘libertad interpretativa’ se define como el momento de reconocimiento de la pertenencia (nunca clausurado como tarea crítica) a una historia efectual por parte del intérprete. Ese momento nunca se clausura y se mantiene como tarea crítica.

La hermenéutica analógica reconoce la influencia de la tradición y la innovación del intérprete. Por lo que, la ‘libertad interpretativa’ como reconocimiento de los prejuicios y como tarea del intérprete son parte de la relación que se entable entre el intérprete y su situación histórica al interior del modelo analógico. Se justifica entonces la inclusión de la noción de ‘libertad interpretativa’ en la disciplina y teoría analógica. Pero esa integración también conlleva el cuestionamiento a los lineamientos para una interpretación analógica. Sobre todo en su constante detección de elementos extremos para llegar a un punto de vista analógico.

La respuesta que da Gadamer al problema sobre la ambigüedad en la conciencia de la historia efectual desemboca en una integración dentro de la tradición. De manera que, él mira los acontecimientos del pasado como lo que posibilita y configura nuestro presente. La

hermenéutica filosófica de Gadamer se enfoca en la comprensión condicionada por lo que nos antecede. Es por eso que, la libertad tiene lugar dentro de la tradición. El intérprete entra en el juego de la tradición como un receptor que la renueva y la representa. El problema de la ambigüedad es diluido por Gadamer. Si desde la hermenéutica analógica intentamos responder al problema sobre la ambigüedad, hay en principio una respuesta similar, ya que hay un reconocimiento de la tradición y la innovación. Sin embargo, los precedentes no se aceptan como condiciones, sino que primero hay que detectar las soluciones analógicas precedentes para luego reconocer la tradición analógica. Los extremos son también demarcados para luego seleccionar aquello que es aceptable. En ese punto pareciera que hay un rompimiento con las posturas extremas ya que hay que huir de ellas.

Estos aspectos se encuentran en el campo de la relación entre el intérprete y su situación histórica. Ya que según la concepción hermenéutica se marca una cierta forma de relación. Las críticas de Gadamer a al método de la conciencia histórica y su posterior propuesta de una conciencia hermenéutica no niega la posibilidad del método, aunque sí pone en cuestión la relación que se genera con el pasado. En el caso de la hermenéutica analógica, que es disciplina y teoría de la interpretación, también implica la relación entre el intérprete y su situación histórica pero enfrenta problemas debido a que sus lineamientos generales y que no forman un método muestran una relación con el pasado, que constituye objetos (si bien no son definitivos) opuestos a la hermenéutica analógica.

La ampliación de la noción de ‘libertad interpretativa’ no sólo al reconocimiento de los prejuicios, sino también a la tarea del intérprete en Paul Ricoeur nos permite plantear también esa ampliación al interior de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. Desde la hermenéutica del sí de Paul Ricoeur, el hombre que persevera en el ser desde las mediaciones y su pertenencia ejerce la ‘libertad interpretativa’ dentro de una historia efectual que determina al intérprete pero también es su condición de desarrollo. La consecuencia ontológica de la atestación pone al sí dentro del ser verdadero. La sospecha no corresponde al ser falso aristotélico, sino que se integra en el camino hacia la atestación del sí. Dicho con otras palabras, la interpretación como camino del intérprete permite realizar una explicitación, que aunque nunca se logra de manera acabada se desarrolla como proceso. El intérprete se dirige a sí mismo por las mediaciones de la cultura.

El papel que juega el intérprete en la hermenéutica analógica pudimos detectarlo en el papel de innovación que realiza frente a la tradición. Además, la definición del modelo analógico de interpretación como punto de vista refiere al lugar del intérprete en relación con su situación histórica. Los tres procesos de interpretación: el interpretar, su proceso y la racionalidad de la analogía refieren a un intérprete que interviene como sujeto analógico. La libertad que gana ese sujeto analógico se logra debido a un control de la parte consciente del hombre sobre la inconsciente. En esa medida se logra un dominio de los significados para poder interpretar.

La libertad que se presenta en la hermenéutica analógica se enfrenta en cierta medida con la noción de ‘libertad interpretativa’ sobre todo en tres aspectos. La separación que un punto de vista analógico genera en relación con el extremo unívoco y el extremo equívoco, desde la cual se toman los elementos benéficos desde un punto de vista analógico. Y, por último, se posiciona como una libertad que domina sus significados (si bien con tendencia a la equivocidad). El lugar que juega el intérprete en la hermenéutica analógica juega un papel central. La ‘libertad interpretativa’ como una noción que requiere del polo del reconocimiento de la tradición y de la tarea del intérprete parece referir a un intérprete que entra en el juego de los prejuicios para considerarlos como condiciones y, además, realiza una tarea crítica de esos prejuicios y la explicitación de las interpretaciones sobre el sí mismo.

No se trata, entonces, de que la hermenéutica analógica abandone por completo los lineamientos de su método (aunque podría ser una posibilidad); sino que constantemente integre la reserva que introduce la ‘libertad interpretativa’, ya que, como he mencionado antes, dicha noción indica un fenómeno sostenido porque nunca se llega a un punto absoluto de comprensión. Ahora bien, la hermenéutica analógica tendría que guiarse por la crítica de los paradigmas extremos pero no podría llegar a establecer una interpretación como criterio, es decir, una interpretación guiada por el modelo analógico no parece poder llegar a un punto en que ella misma es analógica. A no ser que se asuma como un paradigma más, algo general e inexacto.

Cuando la hermenéutica analógica establece que la interpretación se realiza colocando un texto en su contexto, entiende por este último el contexto lingüístico del texto. Sin embargo, el contexto como situación histórica aún parece no quedar del todo

desarrollado en dicho modelo. La hermenéutica analógica se trata como un resultado necesario surgido de la lucha entre lo unívoco y lo equívoco. Pero el modelo analógico mismo se da también dentro de una situación histórica. Ahora bien, la analogía parece responder a una problemática de las interpretaciones extremas que requieren de una vía moderada y dinámica. La recuperación histórica de la analogía en la historia marca su constante necesidad pero, sin embargo, no es la analogía también modificada por las diferentes situaciones históricas.

Conclusión

El planteamiento de la noción de ‘libertad interpretativa’ en la hermenéutica analógica a partir de un desarrollo proveniente de formas diferentes de entender a la hermenéutica se justificó en la medida en que nos enfocamos en la relación entre el intérprete y sus condiciones, que constituyen su situación histórica. No obstante, las particularidades de la configuración de la noción de ‘libertad interpretativa’ implican ciertas problemáticas enfrentadas a la definición propia de hermenéutica analógica y al lugar del intérprete analógico dentro de los estudios de Mauricio Beuchot.

Como vimos, el problema sobre la ambigüedad en la conciencia de la historia efectual dentro de la descripción de la relación entre el intérprete y su situación histórica fue un punto de partida en esta tesis. Tanto desde la hermenéutica filosófica de Gadamer como en la hermenéutica del sí de Ricoeur se compuso una respuesta para ese problema. La respuesta del filósofo alemán diluye el problema porque asume los prejuicios como condiciones y no determinaciones a eliminar, como pretendió la conciencia histórica. Dicha respuesta desembocó en una integración dentro de la tradición. De manera que, los acontecimientos del pasado posibilitan y configuran nuestro presente. La hermenéutica filosófica de Gadamer se enfoca en la comprensión posibilitada por lo que nos antecede. Por eso, la libertad tiene lugar dentro de la tradición. El intérprete entra en el juego de la tradición como un receptor que la renueva y la representa; el problema de la ambigüedad se diluye.

De alguna manera, desde la definición de la hermenéutica analógica como un punto de vista, una manera de pensar desde una lógica da paso a conflictos si consideramos la relación entre el intérprete y su contexto histórico. La interpretación y su proceso dentro del modelo analógico conduce a una detección de un extremo unívoco y otro equívoco. Esta última se realiza desde paradigmas, de forma que se seleccionan aspectos específicos de las interpretaciones extremas, de autores o épocas para llegar a una postura analógica. El peso del intérprete que realiza ese modelo analógico, si bien está equilibrado con el reconocimiento de la tradición, genera un tipo de separación con las interpretaciones que toma para que pueda darse una perspectiva analógica. A la manera en que una conciencia histórica genera una separación entre el presente y el pasado para poder aprenderlo, la

jerarquización que requiere la hermenéutica analógica parece generar desde el intérprete una separación con los textos que toma.

Desde la crítica de la conciencia histórica, que busca aislar los prejuicios del presente para abarcar de forma objetiva el pasado, los acontecimientos sucedidos en el tiempo parecen seguir un camino necesario y determinado. No obstante, pudimos notar que la marca de la finitud sobre el intérprete no le permite desentrañar si ese camino está prefijado. A caso, si se logra una separación de los prejuicios, su libertad es sólo aparente. Para Gadamer, de otra forma, no se requiere de dicha escisión porque los prejuicios son condiciones de la comprensión. La apropiación del pasado y lo transmitido indica que la comprensión se da como un hacer presente al texto gracias a los prejuicios. El guión de una obra de teatro se representa, se reactualiza en el presente. Una partitura musical renueva la obra, hace vivir el sonido de una obra en el momento en que se escucha. Son las condiciones previas las que nos permiten comprender lo que tan alejado en el tiempo parece estar. Así, es en la receptividad que la libertad interpretativa se alcanza. A pesar de esto, Gadamer acepta el carácter de proyecto de la comprensión.¹⁷⁰ Es decir, hay un cierto camino sin rupturas. Sólo pueden presentarse las rupturas aparentes y la innovación. El aspecto de determinación de la ambigüedad, que nos ocupa, parece mantenerse en la existencia de la transmisión del sentido de un texto.

Ante esto, no se puede decir que la hermenéutica analógica sea una forma de conciencia histórica; debido a que lo que más busca dicha disciplina y teoría de la interpretación con un carácter analógico son las diferencias. Se da así, dentro de ella, la tendencia de generar un orden desde los paradigmas del univocismo, equivocismo. Y al realizar distinciones e identificar matices se llegue a lo analógico. No obstante, ¿en qué medida se da una ruptura o se evita? Cuando genera las distinciones entre paradigmas en un proceso que, principalmente, se desenvuelve en la multiplicidad de interpretaciones. La continuidad que Gadamer indicó en la historia efectual marca cómo lo pasado es condición de lo presente. El desarrollo del proceso, se da a su vez, dentro de esa continuidad. Incluso, la conciencia de la historia efectual surge también de ese proceso, no como determinación necesaria, sino como condición. La hermenéutica analógica asume su surgimiento como necesario cuando se considera la multiplicidad de interpretaciones que siempre pueden caer

¹⁷⁰Cf. Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 20.

en el univocismo o el equivocismo. Su necesidad parece darse desde la misma lógica de lo analógico; sin embargo, esa conciencia parece surgir del intérprete mismo, que aplica dicha lógica como modelo plausible dentro de un campo polisémico.

Si, como vimos, no hay una determinación del proceso de las interpretaciones pero sí un proyecto requerimos investigar el proceso de dicho movimiento. Para entenderlos dedicamos a cuestionar cómo se da la tarea del intérprete en la hermenéutica del sí y en la hermenéutica analógica. Además de la pertenencia del intérprete también notamos el aspecto activo que desarrolla el intérprete. De manera que, la relación entre el intérprete y su situación en la hermenéutica filosófica nos permitió enfocar las condiciones de la comprensión. No obstante, el límite de la investigación de la hermenéutica filosófica, que no trata detalladamente el hacer del intérprete nos condujo a abordar ese otro polo en Paul Ricoeur en el segundo capítulo. Así se estableció que dicha relación y nuestra noción de libertad interpretativa no se agotó en el aspecto receptivo de la comprensión.

Por eso se amplió la definición de la noción de libertad interpretativa del ámbito del reconocimiento de la tradición a la tarea del intérprete. Aún así, en el segundo capítulo, recuperamos el problema sobre la ambigüedad dentro de esa ampliación. Debido a que Gadamer opta por su disolución con el fin de enfocar cómo de hecho se da la comprensión desde las condiciones que le dan apertura. El método de la conciencia histórica es criticado, la eliminación absoluta de los prejuicios se escapa de las manos de un intérprete finito y ahí, ese método se consideró negativo para la comprensión, ya que la verdad se da independientemente del control sobre los prejuicios. Sin embargo, entender la tarea del intérprete dentro de la relación con su situación histórica implicó la descripción del proceso de interpretación. Este último, no tiene que ser necesariamente el método atribuido a la conciencia histórica. Entonces, nuestra noción de libertad interpretativa se vio afectada. Por un lado, la recepción de la tradición por parte del intérprete cumplió con el reconocimiento de nuestra noción; pero, la manera en que el intérprete realiza su tarea nos mostró otro aspecto en que el intérprete se vincula con su situación histórica.

Debido a eso detecté la respuesta de Ricoeur como una conservación de la ambigüedad como parte del fenómeno de la comprensión y la interpretación. De manera que hay una tensión entre la tradición que es condición y la tarea del intérprete que realiza una explicitación de interpretaciones. La noción de libertad interpretativa condensó notas

esenciales para aclarar un fenómeno que se presenta en la relación que el intérprete tiene con su situación histórica. Eso condujo a que, el constante reconocimiento de la tradición y la tarea del intérprete son sus elementos principales.

A partir de lo que traté posturas que oponen o no la libertad del intérprete y la búsqueda del sentido desde Paul Ricoeur. Por un lado, Habermas desde una oposición de la tradición y la libertad coloca la postura de Gadamer como conservadora del dogmatismo. La noción de ‘libertad interpretativa’, en ese punto, acentúa el aspecto de pertenencia en el reconocimiento de las condiciones de la comprensión. No obstante, la visión de Habermas de una tradición necesariamente dogmática perdió solidez al interior de dicha definición. Esto se debe a que, el reconocimiento de la tradición se da gracias a la crítica de los prejuicios. Expusimos entonces que, Ricoeur coloca a la *Annerkenung*, la movilidad de los horizontes históricos y el fondo de la historia efectual como condición de la comprensión en el centro del aspecto receptivo de la tradición dentro de Gadamer. La crítica que recuperamos de Habermas busca resaltar cómo una hermenéutica de lo profundo, adquiere otro matiz dentro de la investigación de Gadamer. La distinción de los prejuicios negativos y positivos como un proceso inacabado se integra dentro de la ‘libertad interpretativa’ y resulta menos excluyente que la postura de Habermas.

Si bien Gadamer no detalló el proceso, sí reconoce una dinámica interna a la hermenéutica entre la extrañeza y la familiaridad. La ampliación de la noción de ‘libertad interpretativa’ que realizamos en el segundo capítulo nos permitió profundizar en esa dinámica. Debido a que, la hermenéutica filosófica se limita por su descripción fenomenológica de la comprensión y, por eso, no encontramos suficientes detalles para entender completamente la relación entre el intérprete y su situación. Así, el gesto filosófico de base de Paul Ricoeur consiste en la dialéctica entre el gesto de conservación y el gesto de crítica. Dentro de nuestra investigación el significado del gesto de base se convirtió en una diferente manera de responder al problema de la ambigüedad de la conciencia histórica. Respuesta que consistió en la integración de la ambigüedad de la historia efectual como condición misma de la dinámica entre la conservación y la crítica.

La segunda cuestión que se planteó al inicio del segundo capítulo sobre ¿quién es el intérprete? Se enfrentó a la oposición planteada por Bech entre libertad y sentido. Desde su perspectiva, Ricoeur sostiene una libertad en la interpretación desde un agente que

controla el sentido en la explicación. Destacamos que, dicha oposición compete al análisis de saber quién interpreta y qué libertad le corresponde. El intérprete como mediador recurre a la exégesis de textos y a su apropiación. Desde la hermenéutica del *‘sí’* existe la necesidad de la reflexión y la interpretación. Los intentos por llegar a una fundamentación absoluta del *Cogito* y por humillarlo fracasan. Concluimos que, desde la hermenéutica de Ricoeur, la atestación del *‘sí’* pone la confianza en su carácter de agente y paciente. El agente que controla el sentido, dentro de los estudios de Ricoeur, no goza de la autotransparencia, sino que debe reconocerse en la ambivalencia de agencia y pasividad.

Desde dicha ambivalencia, planteamos entonces una respuesta a la segunda pregunta sobre ¿cuál es la libertad propia del intérprete? No es aquella que pone al intérprete como dueño del sentido, sino un modo de ser. Éste se presenta en el proceso de la explicitación que inicia con la apropiación del *‘sí’* y se dirige hacia su adecuación. El intérprete se encuentra en una relación de pertenencia con su situación: el *‘yo soy’* subordina al *‘yo pienso’*; la reflexión no se da directamente, sino que requiere de la interpretación; y, somos esfuerzo y deseo. Así mismo, Ricoeur indica el trípode de la pasividad (cuerpo propio, alteridad del otro y conciencia), el que corresponde a la pertenencia del *‘sí’* pero en la que no nos detuvimos. En la medida en que se reconoce esa pertenencia hay libertad, sin embargo quedaría incompleta si el intérprete fuera sólo un elemento pasivo en su situación histórica. La *‘libertad interpretativa’* integra la mediación que se realiza en la tarea de interpretación como su elemento activo.

Los puntos ontológicos que retomamos de Ricoeur indican una libertad dentro de la unidad analógica del actuar humano. Y para nosotros formó parte de la respuesta al problema de la ambigüedad de la historia efectiva. Primero el concepto de *connatus* indica el vínculo que hay entre el acto y la potencia, en donde la segunda es la productividad surgida de la acción. La mediación como explicitación en dirección a la adecuación del *‘sí’* requiere del desenvolvimiento de dicha productividad. A manera de conclusión, consideramos el gesto filosófico de base como respuesta de Ricoeur al problema de la ambigüedad de la conciencia histórica, que consistió en la integración de su polo de determinación y el de condición de posibilidad para la comprensión desde la recepción de la tradición y la crítica. El intérprete y el *‘sí’* se reconocen como pacientes y agentes en el modo de ser de la libertad. Esta última se dio en los capítulos anteriores como *‘libertad*

interpretativa' ya que, una vez que el intérprete reconoce su pertenencia ejerce las mediaciones, desenvuelve o explicita su propio ser.

En la hermenéutica analógica, el reconocimiento de la tradición y el papel del intérprete son dos aspectos que se requieren para el cumplimiento de lo analógico en la interpretación. El modelo analógico procede desde una dinámica compleja, que sin embargo parece plantearse desde un intérprete que selecciona los extremos para llegar a lo analógico. Pero el intérprete analógico no es una voluntad con conocimiento absoluto, se encuentra afectado por su ser biológico y su ser simbólico. Varias determinaciones recaen sobre el intérprete como aspectos físicos, fisiológicos, inconscientes, psicológicos, sociológicos e ideológicos. La condición humana se da entre la necesidad y la posibilidad que libera desde la mediación del símbolo, como destacamos en el último capítulo. Y aún así, en el texto de Mauricio Beuchot sobre la *Antropología filosófica* el intérprete tiene una libertad que se desarrolla, está por hacerse y no se concluye. Aún así predomina en dicha concepción sobre la relación del intérprete analógico y su situación histórica una visión en que lo inconsciente debe hacerse consciente. El manejo y conocimiento de la cultura parece asegurar una liberación, si bien limitada, de la situación histórica.

La hermenéutica analógica que integra una _libertad interpretativa' coincide en la asunción de sus dos elementos esenciales. Pero cada uno genera un cierto conflicto. El reconocimiento de la tradición en la hermenéutica se enfrenta con el cumplimiento del modelo analógico cuando busca generar una separación con sus extremos, ya que parece romper con lo que produce su propia postura analógica. Ahora bien, la libertad del intérprete analógico se da en un proceso gradual e inacabado de conocimiento de los símbolos y del individuo. De alguna manera, el _sí mismo' en Paul Ricoeur se construye como un concepto ontológico con una conexión con la tarea de un intérprete que procede con mediaciones, que amplían y modifican su visión. Para Gadamer, el individuo que interpreta participa de las condiciones de interpretación, desde las cuales entra en su juego y comprende de hecho. Si el intérprete analógico es propiamente la persona, la libertad que logra es individual.

Estas cuestiones que surgen al interior de la hermenéutica analógica, si se integra la noción de _libertad interpretativa' podrían responderse de tres maneras. Una primera forma consiste en el abandono del método analógico porque un intérprete aparentemente y

en cierta medida se libera de su situación histórica con la detección de los extremos y la llegada a una postura analógica. Una segunda forma de respuesta, que me parece más plausible, es integrar la ‘libertad interpretativa’ como una nota constante del fenómeno sostenido y que siempre implica un desarrollo; esto sin abandonar el modelo analógico en la interpretación particular con todo y su selección y jerarquización de interpretaciones extremas y la dinámica analógica. Una tercera respuesta implica el rechazo de la noción de ‘libertad interpretativa’ en la hermenéutica analógica, tal vez porque dicho modelo nunca ha pretendido considerar que la tradición condiciona ontológicamente la comprensión. La recepción de la tradición que se considera desde el marco de la hermenéutica filosófica de Gadamer implica un nivel ontológico en la descripción de la comprensión. Desde la hermenéutica analógica de la tradición se da la aplicación y selección de elementos del pasado de la historia filosófica para llegar a una interpretación moderada. Así, sería más acorde la hermenéutica analógica con la hermenéutica del sí, ya que el desarrollo de la interpretación conduce también a un alcance gradual de una mayor libertad.

La inmensidad de la riqueza cultural enfrentada a los alcances del individuo por asimilarla no es un obstáculo cuando se considera la primera como una condición, algo que permite el desarrollo del intérprete. Aunque, la asimilación de elementos sueltos de la cultura no le aportaría nada. La hermenéutica analógica asimila sus elementos desde una lógica de prudencia y que aún así se da desde el mismo intérprete. No obstante, la indicación de Gadamer sobre la historia efectual marca un fondo que supera al intérprete, una tradición que parece desarrollarse más allá del individuo particular. La relación entre el intérprete y su situación histórica marca así un punto desde el cual varias hermenéuticas tienen algo que sostener, sin embargo generan entre sí cierta disconformidad según el peso que se le dé al intérprete o a la situación histórica. Incluso, si se sostiene que se da un equilibrio tensionado la denominada ‘libertad interpretativa’ como fenómeno sostenido y embrionario parece quedar implicada en cada hermenéutica.

La descripción de la comprensión, en Gadamer, y la descripción del proceso de interpretación ya sea desde Ricoeur o Beuchot implican el fenómeno de la ‘libertad interpretativa’. Sobre todo, en la descripción del proceso de interpretación parece colocar a la libertad como un horizonte para alcanzar y con la seguridad que no se alcanzará por completo. La noción propuesta puede ser puesta en cuestión si acaso la hermenéutica

analógica, específicamente, no busca esa libertad sobre la situación histórica. Asimismo, la libertad interpretativa no implica un aspecto positivo o negativo simplemente indica una cierta finalidad de realizar las mediaciones en interpretaciones, en que el proceso de comprensión sea continuo en la cultura. Este punto no ha sido desarrollado ya que requiere un estudio más detallado y dedicado a marcar una postura sobre el valor o carácter superfluo de la noción. Principalmente, la libertad interpretativa plantea ciertos elementos críticos dentro de la hermenéutica analógica, ya que tiene como elementos importantes tanto al intérprete como a la situación histórica y también a su relación.

Bibliografía

Bibliografía primaria:

BECH, Josep Maria, “Comprender e interpretar en fenomenología”, en *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Barcelona, Editions de la Universitat de Barcelona, 2001, pp. 201-236.

BEUCHOT, Mauricio, *Antropología filosófica: hacia un personalismo analógico icónico*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2004.

_____, *En el camino de la hermenéutica analógica*, Salamanca, San Esteban, 2005.

_____, *La filosofía en México. Problemas teóricos e históricos*, México, UNAM, 2011.

_____, “Hacia un sujeto analógico”, en R. Briseño Figueras (Coord.), *Racionalidad y subjetividad. Los rostros de la modernidad*, 2010.

_____, *Hermenéutica analógica y filosofía de la historia. Del fragmento como símbolo del todo*, México, UNAM, 2011.

_____, *Hermenéutica, lenguaje e inconsciente*,

_____, *Hermenéutica, analogía y signaturas*, México, UNAM, 2014.

_____, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, Herder

_____, *Lineamientos de hermenéutica analógica*, Nuevo Leon, Consejo para la Cultura y las Artes, 2006.

_____, *Ordo analogiae. Interpretación y construcción del mundo*, México, IIFL-UNAM, 2012.

_____, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, FCE, 2008.

_____, “Los presupuestos filosóficos de la hermenéutica analógica”, en *Hermenéutica analógica en España*, 2008.

_____, *La racionalidad analógica en la filosofía mexicana*, México, Torres Asociados, 2012.

_____, “Una semántica medieval del discurso religioso: la significación analógica en la escuela tomista”, en *Acta poética* 8, Otoño 1987, pp. 87-101. [Monográfica]

_____, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, Itaca-UNAM, 2009 [cuarta edición].

Gadamer, Hans Georg, *La actualidad de lo bello*, tr. Antonio Gómez Ramos, Barcelona, Paidós, 1997.

_____, “Fenomenología, hermenéutica, metafísica”, en *El giro hermenéutico*, México, Cátedra, 1998.

_____, *Verdad y método* (10ª ed.), tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2003.

_____, *Verdad y método II* (6ª ed.), tr. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 2004.

GREISCH, Jean, “Le phenomena du jeu et les enjeux ontologiques de l’hermeneutique”, en *Revue Internationale de Philosophie*, 3/2000-nº 213, pp. 447-468.

GRONDIN, Jean, *¿Qué es la hermenéutica?*, tr. Antonio Martínez Riv, Barcelona, Herder, 2008.

HABERMAS, Jürgen, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, en *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 2007.

HERRERÍAS GUERRA, Lucía, *Espero estar en la verdad: la búsqueda ontológica de Paul Ricoeur*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1996. [Recuperado: marzo 2014. <http://books.google.com.mx/books?id=OieabJ0okdEC&pg=PA3&lpg=PA3&dq=Luc%3%ADa+Herrer%3%ADas+Guerra,+Espero+estar+en+la+verdad:+la+b%3%BA+busqueda+ontol%3%B3+gica+de+Paul+Ricoeur,+Roma,+Editrice+Pontificia+Universit%3%A0+Gregoriana,+1996.>]

MORENO, César, “Pensar la pertenencia, alumbrar las mediaciones...”, en *Fenomenología y filosofía existencial: ensayos y disidencias*, Síntesis, 2000.

NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel, “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”, en *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, pp. 239-266.

NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel, “Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica del pensamiento de Paul Ricoeur”, en Tomás Calvo Martínez, *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, pp. 239-266.

RICOEUR, Paul, *Autobiografía intelectual*, tr. Patricia Wilson, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997

_____, *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, FCE, 2008.

_____, *El discurso de la acción*, tr. Pilar Calvo, Madrid, Cátedra, 1988.

_____, *Freud una interpretación de la cultura*, tr. Armando Suárez, México, Siglo XXI, 2009.

_____, *La metáfora viva*, tr. Agustín Neira, Madrid, Ediciones Europa, 1980.

_____, *Sí mismo como otro*, tr. Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1996.

_____, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, tr. Graciela Monges Nicolau, México, Siglo XXI-Universidad Iberoamericana, 1995.

_____, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, tr. Pablo Corona, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000

Bibliografía secundaria:

ALCALÁ CAMPOS, Raúl, “Tradición un ensayo de interpretación”, en *La voz del texto. Polisemia e interpretación. Memoria: primera jornada de hermenéutica*, Coord. Mauricio Beuchot, México, UNAM-IIFL, 1998, pp. 125-138.

ÁLVAREZ COLÍN, Luis, (ed.), *La hermenéutica en el cambio de siglo. Entre el rescate de la tradición y el reto de la creatividad. Homenaje a Mauricio Beuchot*, México, Ducere, 2011.

BEUCHOT, Mauricio; ARENAS-DOLZ, Francisco, *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*, México, Anthropos, 2008.

BEUCHOT, Mauricio; BLANCO, Ricardo (et. al.), *Hermenéutica y analogía en psicoanálisis. Una aproximación psicológica*, México, UNAM, 2001.

BEUCHOT, Mauricio; VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, *Sextas Jornadas de Hermenéutica*, México, UNAM, 2006.

BEUCHOT, Mauricio; VELASCO GÓMEZ, Ambrosio (Coord.), *Séptimas jornadas de hermenéutica. Hermenéutica, ciencia y sociedad*, México, UNAM, 2009.

RAMBERG, Bjørn; GJESDAL, Kristin, "Hermeneutics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/hermeneutics/>.

BLANCO BELEDO, Ricardo (Comp.), *Hermenéutica analógica y crítica filosófica*, México, Torres Asociados, 2009.

_____, *Hermenéutica analógica y cultura contemporánea*, México, Torres Asociados, 2009.

CASSIRER, Erns, *Las ciencias de la cultura*, tr. Wenceslao Roces, México, FCE, 1951.

CONDE GAXIOLA, Napoleón (Comp.), *En torno a la hermenéutica analógica*, México, Torres Asociados, 2010.

COUZENS HOY, David, *The Critical Circle. Literature, History and Philosophical Hermeneutics*, California, University of California Press, 1982.

FERRARIS, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2005.

FERRATER, Mora, "Contexto", en *Diccionario de filosofía*, México, Ariel, 1994.

FRANK, Manfred, *¿Qué es el estructuralismo?*, tr. Marcos Romano Hassán, México, UAM-FCE, 2011.

HINMAN, Lawrence M., "Quid factor quid juiris? The fundamental Ambiguity of Gadamer's understanding of hermeneutics", en *Philosophy and Phenomenological Research*, 40(4): 512-535.

REYES ESCOBAR, Jorge A., "Finitud, objetividad y alteridad: hacia una hermenéutica de la confianza", en *Ensayos sobre la hermenéutica de Hans –Georg Gadamer*, México, Fides, 2014, pp. 7-61.