



### Capítulo primero

### El derecho como ciencia del espíritu

SUMARIO: 1. Objetivos. 2. El Derecho en el contexto del debate del siglo XX sobre los fundamentos y desarrollos de la ciencia. 2.1. Dilthey: la fundamentación de las ciencias del espíritu. 2.2. Dilthey y la pretensión de una interpretación objetiva de la ley. 2.3. Verdad y método. 3. Habermas. 4. El Derecho en los debates de los siglos XIX y XX sobre el problema del método y como ciencia del espíritu 5. Racionalidad positiva versus racionalidad de las ciencias del espíritu.

No siempre se puede considerar la vía de la demostración como el medio correcto de hacer conocer la verdad a otro.

(Gadamer)

#### 1. Objetivos

Con el propósito de establecer metodológicamente que el derecho es una ciencia del espíritu, cuyo objeto formal de estudio se constituye por objetivaciones lingüísticas interpretables que se refieren a hechos, y no propiamente por hechos, objetos, fenómenos o procesos, como sucede en el caso de las ciencias *factuales*, naturales y sociales, en el primer capítulo de esta tesis comienzo por indagar: a) cuáles son los principales valores intelectuales que han estado en el debate del siglo XX sobre los fundamentos y el desarrollo del conocimiento; b cuáles han sido las implicaciones de la

ciencia jurídica en este prolongado debate; c) cuáles son los paradigmas jurídicos que han estado en competencia; d) cuáles son las principales características de la racionalidad positiva y de la racionalidad hermenéutica; e) y finalmente reflexiono sobre lo que considero que son los elementos que caracterizan al derecho como ciencia del espíritu.

La hipótesis principal que orienta esta investigación, la cual tiene como propósito contribuir al desarrollo de los lineamientos generales de una hermenéutica jurídica fundada en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer, consiste en que la ubicación de la ciencia jurídica en la perspectiva de las ciencias del espíritu facilita, de mejor manera, concebir el derecho como «concepto interpretable», por lo que para su comprensión e interpretación correcta se requiere de la asunción de actitudes interpretativas y del dominio de la hermenéutica. De ahí que el objetivo general que me propuse fue analizar los conceptos, supuestos y principios teóricos fundamentales que sobre el fenómeno de la «comprensión» y la correcta «interpretación» de lo comprendido ha desarrollado Hans-Georg Gadamer.

De no elegir este punto de partida, lo que no tiene que hacer quien desde perspectivas teóricas distintas no se sienta persuadido de ello, se seguirá viendo la ciencia jurídica como una ciencia factual más. Y bajo la influencia imperceptible de los modelos de las ciencias naturales, el derecho continuará concibiéndose como una ciencia natural de la sociedad cuya función incuestionablemente es la explicación causa-efecto, con lo que, dicho sea de paso, la idea de «dominio» de la naturaleza que priva en estas disciplinas, y no de «comprensión», seguirá influyendo como hasta ahora en el fortalecimiento de una concepción reduccionismo del derecho a fenómeno de fuerza.

Y bajo el reinado de la confusión, permítaseme la redundancia, por más que se continué diciendo que el derecho no se eleva a ciencia por medio del procedimiento metodológico-inductivo de las ciencias naturales, seguirá confundiéndosele con las ciencias causales y teleológicas<sup>1</sup>, como en cierta forma sucede con las distintas tendencias del *iuspositivismo* y el *iusociologismo*, en el primer caso principalmente en H. L. T. Hart y Alf Ross, y en el segundo Volmar Gassner y Jorge Witker, este último por señalar un caso que posee cierta influencia en los juristas mexicanos. Ahora bien, estas posturas, que son las que tienen mayor peso en la formación de los operadores del derecho en México, reclaman la existencia de una base empírica, sin la cual, sostienen quienes se inscriben en estas corrientes del pensamiento, no es posible hablar de ciencia, ya que la ciencia es, y no otra cosa, conocimiento demostrado a través de la experiencia, postura por demás inaceptable que en su momento, al establecer la diferencia entre la racionalidad positiva y la racionalidad de las ciencias del espíritu, quedará refutada.

En el otro extremo, es decir, por el lado del racionalismo clásico en su versión *iusnaturaturalista* y en sus distintas tendencias (no obstante que desde estas posturas es distinto lo que ha de entenderse por «naturaleza del derecho» y además no se renuncia a la razón intuitiva, que es la propia para tratar lo específicamente humano), se corre el riesgo de llegar a los mismos resultados que a los que se llega desde la perspectiva del empirismo, si no se recurre a la

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Lo que dicho sea de paso resulta paradójico, ya que como se verá en el capítulo quinto: *La individualidad del sujeto y la jurisprudencia en México*, para la constitución de la jurisprudencia se sigue un procedimiento inductivo, aunque metodológicamente sin control.

hermenéutica filosófica para la interpretación y aplicación<sup>2</sup> del derecho. En efecto, en esta tesis sostengo que la interpretación y la aplicación del derecho que descansan en valoraciones *iusnaturalistas*, pueden conducir a los mismos resultados que las valoraciones del derecho realizadas desde la perspectiva del derecho como ciencia del espíritu, siempre y cuando la hermenéutica filosófica (o nueva hermenéutica) se constituya en el recurso para la reflexión y la apertura de preguntas en el proceso de interpretación y aplicación del derecho. De no ser así, añado a lo que antes dije, se corre un alto riesgo de que la valoración de la norma jurídica en el proceso de interpretación, conduzca a que ésta se reduzca a una idea pura, completamente alejada del sentido de la vida social. Por supuesto que tal cosa sucede con harta frecuencia, aun cuando el juez o el abogado crea que la norma jurídica no se interpreta, sino que sólo se debe aplicar.

### 2. El Derecho en el contexto del debate del siglo XX sobre los fundamentos y desarrollo de la ciencia

Cuando Gadamer analiza los fundamentos filosóficos del siglo XX<sup>3</sup> fija, entre otros criterios cuantificables y cualificables para su estudio, a) la temporalidad como magnitud no determinada cronológicamente y b) el progreso no lineal del conocimiento. Así, entonces, con el propósito de analizar en esta tesis los principales valores intelectuales que estuvieron en el debate del siglo XX sobre los fundamentos y desarrollo de la ciencia, con relación a las implicaciones que en éste ha tenido el derecho, seguiré para mi argumentación

<sup>3</sup> LFFXX., pp. 89-112.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> El concepto aplicación que aquí empleo y al que refiero especificamente en los capítulos cuarto, quinto y sexto, no es un concepto jurídico sino hermenéutico. Cabe decir por lo pronto que la aplicación, en la hermenéutica gadameriana, es un momento de la comprensión.

el mismo camino andado por Gadamer. Siendo así, la primera pregunta que surge es la siguiente:

¿Si en la historia de la ciencia la temporalidad no se determina cronológicamente, sino con base a la identificación de la conciencia épocal que se diferencia de la anterior por ciertas características, cuándo, desde la perspectiva de la historia de la ciencia, comenzó la ciencia siglo XX y cuándo terminó?

No es fácil la respuesta a esta pregunta, sobre todo si se considera que no pocos de los más grandes pensadores del siglo XX produjeron su obra en el siglo XIX. Nietzche es uno de ellos, su obra cobra influencia en la ciencia del siglo XX hasta en la época de la posguerra. Ahora bien, en cuanto a la identificación en el comienzo del siglo XXI de la conciencia de la época, es decir, en cuanto a la posibilidad de determinar si nuestra conciencia de la época es del siglo XXI o si epocalmente todavía vivimos en el siglo XX, tampoco es fácil identificar. Ello debido, entre otras razones, al problema hermenéutico de la distancia temporal. Esto significa que en los momentos actuales existen fuentes de errores que debido a nuestros prejuicios e intereses no podemos desarticular. Se necesita, por tanto, que se produzca una distancia en el tiempo para desde el posicionamiento de esa distancia temporal, poder comprender mejor nuestra época; pero no obstante lo anterior, en cuanto a la ciencia se refiere, no es arriesgado afirmar que debido al auge que la racionalidad hermenéutica ha teniendo desde las últimas cuatro décadas del siglo pasado, en detrimento de la racionalidad positiva, la conciencia de la época que vivimos puede ser caracterizada como conciencia de la época de la razón hermenéutica.

En cuanto al fundamento y desarrollo de la ciencia en Gadamer, toda vez que su nueva hermenéutica o hermenéutica filosófica es, esencialmente, "una teoría de la experiencia humana del mundo", como acertadamente lo refiere Alberto Fortes Sánchez<sup>4</sup>, la experiencia de la ciencia, que es parte de ésta, constituye su tarea más importante. Sin tratar de imponer reglas desde su filosofía, como buen dialogador que fue no puedo dejar de dialogar con las ciencias factuales y las del espíritu. Coincide con Khun y Popper en cuanto a la crítica al desarrollo lineal de la ciencia, no así en el necesario carácter metódico de ésta, pues para Gadamer hay verdades que no son demostrables por medio del método; siempre ve una tensión esencial entre verdad y método, por lo que la critica al imperialismo científico, el cual niega las formas de experiencia que no se reducen a método alguno<sup>5</sup>, fue una de sus constantes a lo largo de su vida intelectual.

Hasta aquí Gadamer, en lo que se refiere a su contribución al debate sobre la crítica y desarrollo del conocimiento; ahora, con el propósito de identificar cuáles han sido las implicaciones del derecho en dicho debate, como antes ya lo había referido, debo pasar sin dilación al análisis de los fundamentos de la ciencia del siglo XX.

Con base a lo antes dicho es pertinente aclarar que, cuando en esta tesis hago referencia al debate del siglo XX sobre los fundamentos y el desarrollo de la ciencia, dichos fundamentos no se originaron en dicho siglo, sino en el

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Fortes Sánchez, Alberto, Filosofia y teoria de la ciencia en Gadamer,

http://www.iespana.es/filosofica/articulos/ciencia/Gadamer.htm. Actualizada al 12 de marzo de 2004.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup>Fortes Sánchez, Op cit.

siglo anterior, y en algunos aspectos en el XVIII y el XVII, siglo en el que dá inicio la revolución científica, la cual marca el camino de la modernidad. Un ejemplo: cuando a finales de los años 20 del siglo pasado se creó el Círculo de Viena, Moritz Schlick, Philipp Frank, Carl Hempel, Alfredo J. Ayer, entre muchos otros, se tenía como propósito, con una actitud antimetafísica, discutir los fundamentos de la ciencia de su tiempo, para lo cual no partieron de cero, sino que tuvieron que ir a los fundamentos de la ciencia que sometían a la crítica, los cuales obviamente no se encontraban en el siglo XX, sino en el siglo XIX, el XVIII y hasta en el XVII.

Este ejemplo deja claro, entonces, que cuando se interroga sobre las implicaciones del derecho en los debates sobre la crítica y desarrollo del conocimiento en el siglo XX, no es en este mismo siglo donde se han de encontrar los fundamentos de la ciencia que se somete a la crítica, sino principalmente en el XIX, siglo en el que se escenifican estériles debates entre el positivismo y la metafísica, entre la ciencia y la no ciencia, entre exactitud y ambigüedad, etc., debates que se derivan del éxito arrollador que las ciencias naturales tienen en este siglo.

# 2.1. Dilthey: la fundamentación de las ciencias del espíritu y el problema de la verdad

Es así como con mayor fuerza desde el siglo XIX, bajo el dominio del imperialismo positivista, el problema de la verdad —uno de los valores intelectuales en conflicto en el debate del siglo XX sobre los fundamentos y desarrollo de la ciencia—, se circunscribe única y exclusivamente a la existencia de una realidad que posee una existencia objetiva que se regula por

leyes, cuya tarea de descubrimiento y formulación correcta de principios nomotéticos corresponde a los científicos, tarea que no puede prescindir del método científico. No hay más verdad más que aquella que se verifica (o confirma o disconfirma) a través de métodos empíricos, si se trata de ciencias factuales, o se demuestra (o prueba) a través de métodos axiomáticos, si es el caso de ciencias formales, y como consecuencia de estas apreciaciones no hay verdad sin método; por tanto, si una verdad no se puede demostrar, para la idea de ciencia concebida desde el positivismo, no hay tal verdad.

En la hora de Jhon D. Bermal, uno de los historiadores de la ciencia inscritos en el positivismo, se aprecia cómo ya en el siglo XVI todo aquéllo que no se sujeta a los criterios de verificación de las ciencias naturales (que en ese entonces apenas florecían), es rechazado y visto con recelo y se le relaciona con el régimen feudal. Un ejemplo: las humanidades no tienen cabida en la Sorbona por considerar que éstas no se ajustan a los criterios de verificación que en ese entonces con fuerza se imponían. De ahí que "Francisco I de Francia se vio obligado a fundar, en 1530, el *Collage Royal* — ahora *Collège de France*— para la enseñanza de las humanidades, cosa que no era tolerada por la Sorbona<sup>6</sup>".

A pesar de lo anterior, el humanismo no se detiene, sino que crece al lado de las ciencias naturales que sustentan el desarrollo económico capitalista; pero el humanismo, en particular el pensamiento iusfilosófico y iuspolítico que desde la escuela clásica del Derecho natural, siglo XVI, emprende nuevos caminos, sustenta algo también muy importante: el moderno

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Bernal, John D. *La ciencia en la historia*, trad. Eli de Gortari, UNAM- Nueva Imagen, México, 1978 (original inglés, 1954), p. 367

Estado, <sup>7</sup> de Maquiavelo Kant, pasando por Votoria, Suárez, Bodino, Grocio, Hobbes, Locke, Pufendorf, Montesquieu Vico y muchos otros, se encuentran los fundamentos de la modernidad. Ciencias naturales y humanismo, entonces, echan las bases de la modernidad; sin embargo, no deja de haber en cada uno de estos cuerpos del conocimiento una tensión esencial, debido al problema de la verdad que cada cual resuelve de distinta manera. A pesar de esta tensión, el derecho se nutre de todos estos cambios que se producen en los siglos XVII y XVI. Esto es algo que aprecia muy bien el jurista español Antonio Osuna Fernández-Largo cundo dice que esta "ciencia racionalista, metodológica y sistemática, incidió así mismo en el cultivo del derecho como una construcción racional y abstracta<sup>8</sup>".

Veamos con mayor detalle la cuestión del método, ya que esta es la característica de la ciencia moderna considerada como esencial, la que de alguna manera influye profundamente en el pensamiento jurídico contemporáneo, a grado tal que no pocas veces se suele creer que la correcta impartición de la justicia depende de la elección de un «buen método» para la interpretación de la ley.

En un texto del científico ruso, Pavlov, aparece un buen ejemplo de la fe ciega que se profesa al método, lo que, como he dicho, todavía tiene mucha influencia hasta en los operadores del derecho. El texto en cuestión se refiere a

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Sobre un estudio completo del desarrollo de la Filosofia del derecho y del Estado, del renacimiento a Kant, véase a Truyol y Serra, Antonio, *Historia del la Filosofia del Derecho y del Estado*. Del Renacimiento a Kant, Biblioteca de la Revista de Occidente, No 11, Madrid, 1975.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Osuna Fernández-Largo, Antonio, *Hermenéutica jurídica, en torno a la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer*, Ed. Universidad de Valladolid, Serie: Derecho, no. 23, 1992, p. 17.

un reporte de sus investigaciones con perros, en las que pone a prueba el nuevo método que choca contra las viejas costumbre. Dice al respecto Pavlov en el siglo XIX:

Cada vez que la investigación objetiva encontraba un obstáculo, o cuando era detenida por la complejidad del problem, se originaban recelos muy naturales respecto a la corrección de nuestro nuevo método, gradualmente, con el progreso de nuestra investigación, estas dudas se hicieron más frecuentes, y ahora estoy profundamente convencido de que por este camino se encontrará el triunfo final de le mente human sobre su problema supremo —conocimiento del mecanismo y las leyes de la naturaleza humana—. Sólo de este modo puede venir una felicidad completa, verdadera, permanente. (...) Sólo la ciencia, la ciencia exacta de la propia naturaleza humana, y la aproximación más sincera a la misma, con la ayuda del omnipotente método científico, librará al hombre de su melancolía presente y le purgará de su vergüenza contemporánea en la esfera de las relaciones interhumanas.

¡Omnipotente método! Poder omnímodo, el mismo que se atribuye a Dios es para Pavlov el método. Como se puede apreciar en esta concepción optimista y absolutista den método de este famoso científico, el método es un instrumento milagroso, pues siendo que la tristeza al igual que la alegría y la felicidad es también un sentimiento propio del hombre con el que por momentos tenemos que cargar, gústenos o no, según Pavlov, con la ayuda del omnipotente método científico el hombre quedará librado hasta de su melancolía.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Villarreal Arrambide, Ricardo, Infante Bonfilio, José María, Ortiz Méndez, Ubaldo, et al (compiladores), *Metodología científica*, Ed. UANL, México, 2000, p. 27.

Un siglo después, la rebeldía de Gadamer lo hace percibir que la ciencia no enfrentar los problemas que más atañen al hombre, como es el de la trascendencia; o como lo suele decir Basave, el desamparo ontológico del hombre. Y este éxito de las ciencias naturales que en el siglo XX continúan desarrollándose, proporciona argumentos para exigir a las antiguas ciencias humanas (resurgidas en el siglo XIX como ciencias sociales, especializadas en distintas áreas del conocimiento) que tomen como modelo para la constitución de sus verdades a las ciencias naturales, si es que quieren ser consideradas como auténticas ciencias.

El éxito del positivismo durante el siglo XIX, así como su crítica formulada desde la metafísica, es también analizado por el marxismo italiano, entre estos análisis destaca las observaciones de Umberto Cerroni, quien en 1968, cuando el marxismo era una doctrina de considerable fuerza, no desconoce el valor de esta crítica por el hecho de que viniera de una filosofía idealista. La verdad era que el positivismo soslayaba problemas reales de lo específicamente humano; pero gracias al debate que se produce en el siglo XIX entre la metafísica y el positivismo fue posible la fundamentación de las ciencias sociales.

De ahí que para Cerroni este debate, el mismo que continuará en el siglo XX y desemboca en la nueva hermenéutica, "tiene por lo menos dos méritos: el de haber centrado la atención en la problemática del método y el de haber planteado con fuerza el tema del carácter específicamente histórico del mundo humano<sup>10</sup>".

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Cerroni, Umberto, *Metodología y ciencia social*, trad. R. de la Iglesía, Ediciones Martínez Roca, 1971, Barcelona (Original italiano 1968), pp. 43-44.

En cuanto al primero de estos méritos apreciados por Cerroni, es decir, la problemática del método, con el ejemplo de Pavlov creo haber dejado claro que el positivismo no advirtió la existencia de tal problemática. Y no por falta de talento, sino fundamentalmente por que el positivismo es una filosofía que tiene en la naturaleza su objeto de reflexión y análisis, no en el hombre y la sociedad cuya naturaleza es distinta. Si se pretendiera hacer ciencia de la naturaleza desde la perspectiva metodológica de las ciencias del espíritu, seguramente se llegaría a las mismas aberraciones que cuando se hace ciencia social (o del espíritu) desde la perspectiva metodológica y epistemológica de las ciencias naturales.

En este debate sobre la fundamentación de las ciencias sociales, en el que el problema de fondo es el método, aparece Wilhelm Dilthey, quien rebautiza a las ciencias humanas (o sociales o de la cultura) con el nombre de ciencias del espíritu. Dilthey realizará grandes esfuerzos por lograr la autonomía de las ciencias del espíritu, es decir, la fundamentación de dichas disciplinas. Pero en el siglo XIX eran los tiempos de Kant, por tanto era una exigencia de primer orden seguir en las investigaciones sociales el paradigma kantiano. Dilhey no pudo escapar al poder del discurso de Kant, no pudo escapar a la idea de conocimiento objetivo de la realidad, lo que trajo como consecuencia que la tarea de fundamentación de las ciencias del espíritu no quedara concluida por Dilthey, no obstante de todos sus esfuerzos, sino hasta el silgo XX con Gadamer.

Lo anterior en razón de que Dilthey, influido por Kant, pero al mismo tiempo también influido por Schleiermacher, se sentía urgido de buscar por rumbos distintos al conocimiento intelectivo-explicativo de raigambre kantiano sobre la individualización de lo específicamente humano; pero al mismo tiempo, como también refiere Cerroni en forma de rechazo a la hermenéutica, veía en la comprensión y no en la explicación la esencia de las ciencias del espíritu. Finalmente Dilthey, a pesar de que concibe a las ciencias del espíritu, entre ellas el derecho, como disciplinas que no se ocupan de objetos o hechos, sino de objetivaciones lingüísticas de sentido que para su comprensión requieren de métodos hermenéuticos, finalmente, debido a que en él "permanece un positivismo escondido<sup>11</sup>", como bien lo dice Mauricio Ferraris, dichas objetivaciones lingüísticas de sentido que se depositan en textos literarios, jurídicos o de cualquier tipo, pirámides, monumentos, etc., subrepticiamente les atribuye características propias de los hechos, objetos o fenómenos naturales.

Es decir, contradictoriamente Dilthey no atribuye a estas objetivaciones lingüísticas de sentido un carácter histórico. Se niega a poner en juego la historicidad de todas estas objetivaciones lingüísticas, entre ellas, por supuesto, las normas jurídicas, sino que paradójicamente les atribuye características propias de la objetivación que es propia de las ciencias factuales.

Las contradicciones de Dilthey son descubiertas y analizadas por Jean Grondi en su *Introducción a Gadamer*<sup>12</sup>, estima este autor que en varios de los tópicos de *Verdad y método*, de manera particular en el problema de la

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Ferraris, Mauricio, La hermenéutica, trad. José Luis Bernal, Ed. Taurus, México, 2000, (original italiano 1998), p.14

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Grondin, Jean, *Introducción a Gadamer*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Ed. Herder, España, 2003 (original alemán 2000), pp. 110-116.

conciencia histórica, Gadamer tuvo como principal interlocutor a Dilthey, cuyos presupuestos hermenéuticos románticos e idealistas de la hermenéutica fueron objeto de la crítica del autor de *Verdad y método*, con el propósito de superarlos. Entre estas aporías diltheyanas, Grodin destaca la que se refiere a la contradicción "entre la pretensión metodológica de un conocimiento de validez universal para las ciencias humanas y el enfoque romántico que se hace al propugnar la historicidad de todo conocer<sup>13</sup>".

En otros términos, se puede afirmar que la principal inconsistencia de Dilthey fue tener un pie en el positivismo y otro en el romanticismo. Y como consecuencia de sus actitudes positivistas, no obstante que lo que busca es la comprensión de la individualización del sujeto, sus exigencias en el conocimiento de las ciencias del espíritu no son de un conocimiento de lo individual, sino de lo universal, actitudes con los que contradictoriamente niega los presupuestos teóricos del romanticismo que dice abrazar; es esta ambigua postura de Dilthey la que paradójicamente, como antes dije, lo lleva a atribuir a las objetivaciones lingüísticas características que son propias de las ciencias de la naturaleza, postura que como lo sostengo en siguiente apartado, de alguna manera influye en la ciencia jurídica.

### 2.2. Dilthey y la pretensión de una interpretación objetiva de la ley

Para continuar con el desarrollo de la idea anterior, en este apartado me referiré a cómo la confusión de Dilthey que acabo de exponer influye considerablemente en los juristas y en los operadores del derecho para la búsqueda «sin sentido» (pero eso sí, cargada de ideología) de una verdad

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Op. cit. p. 113.

objetiva en el derecho; o de una interpretación de las normas jurídicas o de la ley que sea objetiva, no subjetiva. Trataré de analizar con detalle este asunto.

La pretensión de poder lograr una interpretación objetiva de las normas jurídicas, que es a lo que aspiran los jueces y los abogados, tiene como fundamenta de que ésta es alcanzable a través de una analogía, a saber: la pretensión de que en las ciencias factuales se plantea alcanzar un conocimiento objetivo de la realidad. Por conocimiento objetivo en las ciencias de la naturaleza se entiende, dice Mario Bunge, que el enunciado fáctico que se refieren a un determinado objeto del mundo circundante más o menos coincida (o se aproxime) a ese objeto; o en otros términos, que ese enunciado fáctico busque la verdad fáctica<sup>14</sup>, lo que se considera que se logra cuando hay una concordancia aproximada entre el enunciado y el objeto. A mayor abundamiento, dice Mario Bunge señala:

Que el conocimiento científico de la realidad es objetivo significa: (...) que verifica la adaptación de las ideas a los hechos recurriendo a un comercio peculiar con los hechos (observación y experimento), intercambio que es controlable y hasta cierto punto reproducible.

### Pero como el mismo Bunge lo aclara:

No toda investigación científica procura el conocimiento objetivo. Así, la lógica y la matemática —esto es, los diversos sistemas de la lógica formal y la matemática pura— son racionales, sistemáticos y verificables, pero no son objetivos, no nos dan información acerca de la realidad.

De ahí, entonces, a no ser que desde una postura metafísica de raigambre neoplatónica se sostenga que los valores que dan contenido a las normas jurídicas son también datos de la experiencia —y no porque mi postura sea antimetafísica—, sí sería posible hablar de una interpretación objetiva de las normas jurídicas.

Pero como no es ésta la postura que aquí defiendo, sino la tesis de que el derecho es una ciencia del espíritu, por lo que como tal su objeto se constituye por objetivaciones lingüísticas y no lingüísticas de sentido interpretables, entonces, se tendrá que aceptar que dichas objetivaciones (que no es otra cosa más que las normas jurídicas), no son objetos, sino unidades lingüísticas que se refiere a objetos, hechos y fenómenos.

Concluiré este punto de la siguiente manera: si la actividad intelectual que realizan los profesionales del derecho consiste en interpretar normas jurídicas para solicitar su aplicación, o para aplicarlas como juez, para lo cual se requiere necesariamente de la participación de la hermenéutica, y toda vez que como dije anteriormente, las normas jurídicas no son objetos sino unidades lingüísticas de sentido que se refieren a objetos, luego, entonces, la interpretación de normas jurídicas no es objetiva, sino correcta o incorrecta; no obstante, no es esta la expresión que se usa entre los operadores del derecho, ellos hablan de interpretación objetiva de la ley, término que evidentemente tiene una enorme carga ideológica que no dudo produzca seguridad. Pero no existe tal interpretación objetiva de la ley. La interpretación de la ley puede ser objetiva y subjetiva, de hecho no pocas

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Bunge, Mario, La ciencia, su método y su filosofia, Ediciones Siglo XXI, Buenos Aires, 1978, pp. 16-17.

veces se interpreta subjetivamente la ley; pero no objetiva, sino correcta o incorrecta.

#### 2.3. Verdad y método

Aunque en el transcurso de esta exposición he hecho referencia analítica al fundador de la hermenéutica filosófica, el subtítulo de este apartado nada tiene que ver con la obra cumbre y ya clásica de Gadamer, no es todavía el momento de analizar *Verdad y método*; a pesar de ello, existe una feliz coincidencia entre el tema central del contenido de la referida obra de Gadamer y el contenido de este apartado sobre el derecho en el contexto del debate del siglo XX sobre los fundamentos y desarrollos de la ciencia, a saber: la tensión entre verdad y método.

Esta tensión que afecta el valor de la verdad, y que bien puede ser llamada tensión esencial entre otros de los valores intelectuales en conflicto del pasado siglo que aquí analizo, la analizaré detenidamente a partir de su surgimiento en el silgo XVII, pues si he de ser preciso en cuanto a los fundamentos de la ciencia del siglo XX que en esta tesis trato de identificar, hay que decir que si bien es cierto que éstos se desarrollan en el XIX, como bien lo dice Gadamer, "la ciencia moderna no es un invento de los pensadores del siglo XIX sino del XVII, momento en que se comprendió en qué consistía la tarea de fundar racionalmente la conciencia de la naturaleza<sup>15</sup>", lo que significa que el problema debatido en el siglo XX sobre los fundamentos de la ciencia y criterios de su desarrollo se tiene que retrotrae hasta el siglo XVII.

En el mismo sentido, habría que considerar el desarrollo de la ciencia en el siglo XVIII con el iluminismo, y posteriormente en el XIX con el romanticismo. En el iluminismo porque este movimiento, con Kant (1724-1804), aparece por primera vez en la ciencia y la filosofía una nueva racionalidad que funda la conciencia de la naturaleza y de la sociedad de manera distinta al antiguo régimen feudal, el cual tenía como modelo deduccionistas los paradigmas de la antigua Grecia, lo que influye considerablemente en los posteriores siglos, y en el siglo XIX porque con el romanticismo se enfrentan, por primera vez, a los dogmas de la ilustración. Gracias al debate en este siglo sobre los fundamentos de la ciencia entre la ilustración y el romanticismo, debate que resurge en el siglo XX, se originan los cambios en el pensamiento que se proyectarán en distintas direcciones. De este debate surge justamente la hermenéutica filosófica; no hay otra opción, entonces, más que retrotraer el problema en cuestión hasta el siglo XVII.

En efecto, la ciencia de los modernos, cuya fundación se atribuye a Francis Bacon (1561-1626), René Descartes (1596-1650), y Galileo Galilei (1564-1642), pero que en realidad sus raíces más profundas llegan hasta el siglo XII y XIII con Roberto Grosseteste y Roger Bacon<sup>16</sup>, es una ciencia que se construye a través de un largo debate con la antigüedad clásica de los griegos: empirismo *versus* racionalismo, principalmente, y tiene en el «método» su característica esencial y en la «facticidad» la condición de su «verificabilidad». De tal manera que facticidad y verificabilidad, mediados por el método deductivo, en el caso del racionalismo clásico, o por el método

<sup>15</sup> LFFXX., p. 91.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Véase a Copleston, Frederich, Historia de la filosofia, Vol. II, De San Agustín a Escoto, trad. Juan Carlos García Borrón, 5ª edición, Ed. Ariel, Barcelona, 1982, pp. 232-235.
También véase a Bernard, Jhon D, Op, cit, pp. 325-326.

inductivo, en el caso del empirismo clásico que arranca en el siglo XVII, constituyen la columna vertebral que hasta hace no mucho tiempo sostenía el pensamiento científico «hegemónico» de los modernos.

Ambas corrientes del pensamiento que en la segunda parte del siglo XVII constituyen el principal detonador de la Revolución Científica, tienen su origen en la antigüedad clásica, aunque como es sabido, el inductivismo que tuvo en Arquímedes y Aristóteles sus principales representantes fue rechazado y poco desarrollado por los griegos. No es sino hasta que, como refiere L. W. H. Hull, el método inductivo "triunfó poderosamente en Alejandría y ha pasado luego a la ciencia moderna<sup>17</sup>; pero a diferencia de los griegos para quienes el saber posé un valor por sí mismo, es decir, es libre y desinteresado, el conocimiento científico de los moderno es puesto al servicio de la ideología del progreso, cuyo nombre ha servido para seudo justificar no pocas fuentes de recursos naturales y se han podido reducir soberanías a colonias: la ciencia es «útil», porque para la provisión de herramientas que han de ser usadas para bien o para mal de la humanidad busca la «verdad objetiva», se afirma con un dogmatismo lleno de certeza, sin la cual no podrá cumplir su función esencial impuesta por los modernos: "Saber para predecir, predecir para actuar<sup>18</sup>". Y aquel saber que se niega a seguir el camino del oráculo de Delfos, como es el caso de la ciencia jurídica, cuya función no es «explicar» causal o teleológicamente hechos o fenómenos sociales —con lo cual pudiera contar

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> En efecto, contrario a lo que se suele decir respecto a que el inductivismo es propio del siglo XVII, es pertinente enfatizar en que ya en los griegos se produjo una lucha entre los deductivistas e inductivistas. Aunque ciertamente el método que mantiene su hegemonía en los griegos es el método deductivo; sólo en Alejandría, siglos II y II tiene considerable éxito el inductivismo, y es precisamente de donde se traslada a la modernidad. (Véase sobre este punto a Hull, L. W. H., *Historia y filosofia de la ciencia*, trad. de la 2ª edición inglesa de J. Antonio, Barcelona, 1978 (original inglés1959), pp. 138-139).

<sup>18</sup> Kedrov, M.B. y A. Spirkin, La ciencia, Ed. Grijlbo, Trad. José Maria Bravo, México, 1968.

con elementos predictivos—, sino «comprender» el sentido de un mandato jurídico, no es digno de considerarse un saber científico, nada más arbitrario.

Y en cuanto a la utilidad exigida al saber científico, que no pocas veces raya en el utilitarismo vacuo, es para los modernos uno de los valores intelectuales más significativos. Por eso, paradójicamente y en perjuicio de disciplinas que como la hermenéutica filosófica pueden contribuir a una mejor convivencia social, dotando a las decisiones judiciales de una mayor racionalidad, se estimula la ciencia aplicada mucho más que la ciencia pura, como si la ciencia que hoy es aplicada algún día no fue pura.

No hay otro método más seguro más que el inductivo de las ciencias naturales, el cual debe usarse también en las ciencias del espíritu, tal es la divisa, de ahí que todas las disciplinas del ámbito histórico-social, entre ellas el derecho, si pretenden elevarse a ciencia, para lograr tal propósito deberán cumplir con el estatuto de cientificidad de los modernos, a saber: poseer la suficiente fuerza «explicativa» y «predictiva» para explicar objetiva y racionalmente la facticidad del mundo circundante —en el caso de la «función explicativa» que se exige cumplir a la ciencia—, y para anticiparse con arrojo pero a la vez con seguridad y certeza a los hechos —en el caso de la «función predictiva» de la ciencia—, pues la predicción y la explicación como elemento integrante del sistema de la ciencia, controladas por el método, se afirma por los modernos, es el único medio desde el punto de vista científico para poner a prueba las hipótesis.

De ahí que para los sepultureros del mundo antiguo, conocidos en la filosofía de la ciencia del siglo XX como «justificacionistas»<sup>19</sup>, el conocimiento científico no puede ser sino «enunciados demostrados», ya sea por la fuerza de la razón, en el caso del racionalismo clásico, o por medio de la fuerza de la experiencia, en el caso del empirismo clásico. Bajo esta perspectiva de análisis, la prudencia y la honestidad científica, según afirman los justificacionistas, no admitía como saber la formulación de enunciados fácticos no demostrados<sup>20</sup>. Ahora bien, en el caso de los intelectualistas clásicos sólo se admiten como punto de partida de las deducciones lógicas ciertos «principios sintéticos *a priori*», y por el contrario, en el de los empiristas clásicos sólo se aceptaba como punto de partida, o como axiomas en la producción de nuevo conocimiento, un número reducido de enunciados de hecho que debían expresar sólo los «puros hechos», a lo que se le dio el nombre de base empírica.

Ahora bien, dentro del contexto del progreso y desarrollo de la ciencia en el que un paradigma<sup>21</sup>, en términos de T. S. Kuhn, es derrumbado por otro por explicar de mejor manera los hechos, los paradigmas inscritos en el justificacionismo (racionalista y empirista) que en el siglo XIX y comienzos del XX fueron dominantes se vinieron abajo, según lo demuestra el estudio sobre el progreso y desarrollo de la ciencia de Lakatos<sup>22</sup> a que me he referido. Los racionalistas, que para entonces seguían el paradigma del kantismo, por el

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Véase a Imere, Lakatos, «La falsificación y la metodología de los programas de investigación cientifica», en La Critica y el desarrollo del conocimiento, trad. Francisco Hernán], compilación de las actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia de Bedford College de Londres en 1965, compiladores Lakatos y Musgrave, Ediciones Grijalbo, Col. Teoría y Praxis, Barcelona., pp. 203-343.
<sup>20</sup> Lakatos, Op. cit, p. 206-208 y ss.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Paradigma es, en términos de T, S. Kuhn, una realización científica consumada en el que los integrantes de una comunidad científica o de una profesión científica realizan sus investigaciones, compartiendo los fundamentos de su ciencia correctamente expresados, p. 34 y ss.

poder que en ese entonces habían adquirido la geometría no-euclideana la física einsteinniana, y los segundos, refiere el autor citado, "por la imposibilidad lógica de establecer una base empírica<sup>23</sup>".

Bajo esta tesitura, el problema del justificacionismo empirista durante toda la historia de la modernidad, incluso desde el siglo XVII, fue cómo salvar la validez de la base empírica y la validez de la inferencia inductiva; y el del justificacionismo racionalista, cómo salvaguardar los principios sintéticos a priori, sin lo cual se vienen abajo los diversos tipos de demostración aceptadas por éstos: por revelación, intuición, experiencia, etc. Pero los hechos no demuestran enunciados, quedó demostrado por Kant y los kantianos<sup>24</sup>; esto por el lado del empirismo, y por el del racionalismo, ninguna lógica, deductiva o inductiva, "puede aumentar el contenido de manera infalible", Luego, entonces, resulta que a decir del falibilismo popperiano "todas las teorías son igualmente indemostrables"25. Pero si con la caída del justificacionismo por ciencia se ha de entender no ya conocimiento demostrado, como se sostiene por algunos filósofos que en el siglo XX tuvieron mucha influencia —y que incluso la siguen teniendo—, ¿entonces, ahora, qué ha de entender por ciencia?

Esta pregunta encuentra varias respuestas en la filosofía de la ciencia del siglo XX, algunas desde posturas nuevas como, como el balibilismo desarrollado por Karl R. En efecto, Popper desde la perspectiva del racionalismo crítico, según el cual, a partir de sus reflexiones sobre el problema de la inducción, establece que si la verdad de los enunciados

 <sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Op. p. 207.
 <sup>24</sup> Immanuel Kant, Crítica de la Razón pura, 297 y ss.

fácticos no puede ser demostrada, sí lo puede ser la falsedad; la verdad por consensus, desarrollada por Kuhn y Polayi, la ciencia es lo que la comunidad científica dice que es ciencia; el probabilismo, desarrollado entre otros por Rudolf Carnap: si la verdad no se puede demostrar, entonces la probabilidad si se puede demostrar; y otras no tan nuevas, sino de una milenaria tradición, como el escepticismo, según el cual las teorías científicas son tan sólo creencias animales, ideologías. El escepticismo rechaza no sólo la posibilidad de dar solución al problema de la evaluación de las teorías científicas, sino que considera este problema como inútil; el más sobresaliente defensor de esta tesis en el siglo XX es Paul K. Feyerabend: "¿Vamos a creer verdaderamente que un racimo de simples e ingenuas reglas sean capaz de explicar tal red de interacciones?<sup>26</sup>". cuestiona Feyerabend, haciendo suya la interrogante de Lenin en El infantilismo, enfermedad senil del comunismo, en el que paradójicamente encuentra coincidencias con la crítica contra el método científico.

Si bien es cierto que desde la antigüedad el escepticismo es en esencia la negación de la razón, por lo que no es de extrañar que el escepticismo de Feyerabend postule que el racionalismo crítico de Popper es "una colección de eslóganes (...) hechos para intimidar a los modestos oponentes (que tienen la fortaleza de ánimo, e incluso la clarividencia, de declarar que la verdad puede que no sea importante, y que incluso puede que no sea deseable)<sup>27</sup>", también lo es que esta posición, por lo menos en la actualidad, es una consecuencia del imperialismo dogmático que hoy se ha hecho del método. Contra esta tendencia se opone el racionalismo crítico de Popper, prueba de ello es su

25 Ihidem

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Feyerabend, Paul K., Contra el Método, trad. Francisco Hernán, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p. 11.

Nueva ética profesional y del intelectual, la cual se deriva de sus principios doctrinales; pero esto Feyerabend no lo ve y arremete, tal vez porque Popper apuesta a la razón y todo escepticismo es, antes que cualquier otra cosa, la negación de la razón.

O con otras palabras, para dejar claro mi rechazo a esta postura, el escepticismo de Feyerabend como el de la antigüedad griega, es sofistería que raya en la irresponsabilidad y en el descompromiso, como es el caso de Protágoras, para quien "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son<sup>28</sup>". Trátese de una concepción del hombre como especie o como individuo, fondo del debate de este enunciado de Protágoras, ni en el conocimiento ni en las actitudes valorativas, no es aceptable el escepticismo porque éste deviene en relativismo que renuncia a toda responsabilidad. Y una postura escéptica en materia de interpretación, que es el tema que me ocupa en esta tesis, sería fatal, pues desde esta perspectiva tanto el abogado como el juez interpretarían la ley según la medida de los intereses de cada cual, y la decisión judicial se determinaría no por el sentido de justicia, sino que evocando el nombre de Calicles, por medio de fuerza.

Para pasar al siguiente punto sólo resta decir que uno de estos dogmas, contra los que se revela Feyerabend, es el que sostiene que "la verificabilidad hace a la esencia del conocimiento científico<sup>29</sup>", sostiene Mario Bunge, uno de los filósofos de la ciencia del siglo XX que fielmente en sus investigaciones

<sup>27</sup> Op, cit. p. 94.

<sup>29</sup> Bunge, Mario, La ciencia, su método y su filosofia, p. 24

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Copleston, Frederick, Historia de la filosofía, Vol. I, Grecia y Roma, trad. Juan Manuel García de la Mora, Ed. Arieal, Barcelona, 1981, pp. 100-102 y ss.

sigue los pasos del empirismo del siglo XVIII, cuyas posturas metodológica y epistemológica bien se ubican en lo que Imre Lakatos denomina falsacionismo ingenuo<sup>30</sup>. A la anterior afirmación añade Bunge: "...si así no fuera, no podría decirse que los científicos procuran alcanzar conocimiento objetivo<sup>31</sup>".

Esto es así porque para el falsasionismo ingenuo, como refiere Lakatos, la ciencia precisa de una base empírica, de hechos firmes, por una sola razón: porque no hay ciencia sin una base empírica. Y desde esta perspectiva, el método científico el lo único que posibilita la observación detallada de los hechos, de tal manera que sea posible al observador neutral derivar las leyes generales que rigen los fenómenos. La investigación de Gadamer parte precisamente de lo contrario: que la ciencia no se agota en el mundo de la empiria y que no hay ningún observador neutral. Lo que hay son compromisos que una conciencia formada hermenéuticamente puede controlar pero no ignorar, si es que en verdad se quiere lograr un conocimiento o una correcta comprensión de algo. Esto es así porque el hombre es historia y está atravesado por la historia. De ahí que en todo conocimiento y en toda comprensión siempre opera un compromiso que ni el método puede eludir, ya que finalmente el método, que de una u otra manera se expresa en un lenguaje, es finalmente parte de nuestra historia.

Como se podrá apreciar en lo expuesto, tal Parece que la de Gadamer es una postura contra el método, como lo es la de Feyerabend; pero no as así, acepta que las ciencias del espíritu tiene su propio método: "...hay que

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Para el falsacionismo ingenuo la ciencia no puede demostrar ninguna teoría; pero no obstante esto, si puede demostrar la falsedad. (Véase a Imere, Lakatos, Op cit. p209.

aprenderlos y aplicarlos<sup>32</sup>", responde a Carsten Dutt cuando le dice que sus críticos perciben que él rechaza el método; sólo que, en primer lugar, el método es distinto al de las ciencias naturales, y en segundo, hay que reconocer el carácter histórico del propio método, incluso el de las ciencias naturales. Ahora bien, a diferencia del método de las ciencias de la naturaleza cuyo propósito es lograr cierto dominio de la naturaleza a través del conocimiento que se obtiene por medio de éste, en las ciencias del espíritu, en cambio, el método es distinto puesto se caracterizan no por tener como objetivo el dominio del mundo histórico, sostiene Gadamer, sino "Por su modo de participar en la tradición<sup>33</sup>", por lo que estas disciplinas "introducen en nuestras vidas algo diferente; algo que no es saber dominio, pero no por ello es menos importante. Lo llamamos habitualmente cultura<sup>34</sup>."

#### 3. Habermas

Contrario a la postura en el debate sobre los fundamentos y desarrollo de la ciencia de que no hay más condiciones de validez del conocimiento más que aquellas que se garantizan con el apoyo de métodos empíricos o axiomáticos, por lo que la ciencia, si es tal, debe tener una base empírica, Jörgen Habermas (1929), quien fue discípulo y asistente de Gadamer es uno de los que rechazan este punto de vista.

31 Op. cit. Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Dutt, Carsten (editor), En conversación con Gadamer, trad. Teresa Rocha Barco, Ed Tecnos, Madrid, 1988, (original alemán, 1995), p. 30.

<sup>33</sup> Op. cit, pp. 30-31.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Ibidem.

Cuando se consolida una argumentación coherente en torno distintos temas del saber, dice Habermas, "el interés se centra en las condiciones formales de la racionalidad de conocimiento, del entendimiento lingüístico y de acción, ya sea en la vida cotidiana o en el plano de las experiencias organizadas metódicamente o de los discursos organizados sistemáticamente<sup>35</sup>". La acción comunicativa que se despliega pragmática o teóricamente en Habermas pretende establecer su régimen de verdad determinada por el consenso. Bajo la óptica de una concepción teórica así, refiere Habermas, adquiere importancia la *Teoría de la argumentación*.

Una Teoría de la argumentación, sostieme, se ha de referir a los distintos al tipo de habla (o de discursos) en los que los hablantes participan tematizando y matizando sus pretensiones de validez que se han vuelto controversiales y dudosas, dice Habermas. Por tanto, dichas pretensiones de verdad son susceptibles de crítica con el propósito de superarlas. Ahora bien, en la *Teoría de la acción comunicativa controvertir*, impugnar y recusar, es algo imprescindible, para lo cual también lo es saber elaborar argumentos<sup>36</sup>". No hay otra manera de construir verdades más que a través del consenso, las que obviamente exige condiciones de validez distintas a las de las ciencias factuales.

En el caso del campo de la ciencia jurídica, inspirado en la Teoría del discurso racional de Habermas surge la obra de Robert Alexi, Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica (1978), sobre lo que de paso sólo habré de decir que

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalidad social*, trad. Manuel Jiménez, Redondo, Ed Taurus, Madrid, 1989, p. 16.

teniendo como objetivo cómo fundamentar las decisiones judiciales, en esta obra Alexi plantea la tesis de que el discurso jurídico es un caso especial del discurso práctico general<sup>37</sup>, para lo cual hace un exhaustivo estudio de las anteriores propuestas de Teoría de la argumentación jurídica, principalmente la de Chiim Perelman, Teoría General de la Argumentación, publicada en 1952. Sin ahondar más en detalle, para continuar con Habernas, baste sólo con señalar que la postura de Alexy, en la cual además se plantea la necesidad de las valoraciones en el derecho ---no sin cuestionar su estricta necesidad y en qué medida son necesarias dichas valoraciones---, hoy día es considerada como una de las más importantes teorías que estimula el debate sobre si en las decisiones judiciales opera la demostración o la argumentación.

Pues bien, el propósito en este capítulo es analizar por lo menos los aspectos del debate del siglo XX sobre los fundamentos y desarrollo del conocimiento que de alguna manera tiene algo que ver con el derecho, entonces, aunque sin ahondar en detalles, no puede quedar fuera de esta exposición por lo menos los aspectos más importantes de la polémica entre el positivismo y la metafísica que se dieron en el siglo XIX y el XIX, ya que como consecuencia de esta polémica se origina lo que hoy se conoce como hermenéutica filosófica.

A partir de esta consideración, si uno de los objetivos de este primer capítulo es identificar las implicaciones de la ciencia jurídica en este prolongado debate, entonces, como consecuencia, no puedo dejar de referirme a Habermas, pues no obstante que este pensador, al igual que Gadamer, es un

Op. cit, p 37.
 Alexy, Robert, Teoría de la argumentación jurídica, p. 205-213.

filósofo, no precisamente un jurista, sus contribuciones a la ciencia jurídica son abundantes y de mucha hondura. Desde la Teorías de la acción comunicativa Habermar platea el problema del discurso jurídico; pero es *Facticidad y validez, sobre el derecho y el estado democrático en términos de teoría del discurso*<sup>38</sup>, donde de mejor manera trata el tema de la acción comunicativa vinculada al debate entre el normmativismo y sociologismo jurídicos.

Entre los temas que destacan en esta publicación de Habermas es La indeterminación del derecho y la administración de la justicia, en donde a partir de la consideración de que normalmente existe una tensión inmanente entre facticidad y validez, y que tal tensión se expresa en la administración de la justicia "como tensión entre el principio de seguridad jurídica y la pretensión de estar dictando decisiones correctas<sup>39</sup>", para ofrecer solución a esta tensión emprende un interesante análisis sobre la manera como tres modelos de la teoría de la interpretación del derecho: el positivismo jurídico, el realismo jurídico y la hermenéutica jurídica, plantean y resuelven el problema de la interpretación<sup>40</sup>. Su pregunta es, ¿cómo cada uno de estos modelos resuelve el problema de la racionalidad de las decisiones judiciales y cuál de éstas proporciona mayor racionalidad a éstas? La conclusión a la que llega es que el modelo de la hermenéutica jurídica es el que resuelve de mejor manera el problema de la racionalidad que precisan las decisiones judiciales, las cuales, sostiene:

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Habermas, Jürgen, «Facticidad y validez, sobre el derecho y el estado democrático en términos de teoría del discurso», trad. Manuel Jiménez Redondo, Ed. Trotta, Madrid, 1994.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Op. cit. p. 266. <sup>40</sup> Op. cit. pp. 269-292 v ss.

No basta con que pretensiones en conflicto se transformen en pretensiones jurídicas y por vía de una demanda ante los tribunales se decidan de forma jurídicamente vinculante. Los fallos emitidos, para cumplir la función sociointegradora que ha de ejercer el orden jurídico y satisfacer a la pretensión de legitimidad del derecho, han de cumplir a la vez los requisitos de representar decisiones consistentes y de ser racionalmente aceptables<sup>41</sup>.

Pero las creencias y convicciones entre los operadores del derecho, y no creo que sólo en México, se muestran alejadas de las pretensiones de Hermas. Ciertamente vivimos en un mundo juridizado pero el mundo no se agota en el derecho,

## 4. El Derecho en los debate del siglos XIX y XX sobre el problema del método y como ciencia del espíritu.

En el siglo XIX surgen las ciencias sociales como áreas especializadas del conocimiento, esto es algo que en páginas anteriores quedó establecido. Ahora hay que referir que en el caso de derecho, concebido éste como ciencia positiva, comienza a estudiarse a partir de Friedich Karl von Savigny en la primera década del siglo XIX. Desde el siglo XVI, el derecho es visto en las distintas concepciones de la metafísica jurídica como fundamento de la modernidad, tan es así que el surgimiento del Estado Racional Moderno, suficientemente estudiado por Weber, trae consigo la idea de que el derecho debe constituirse en el principio fundamental de la organización política<sup>42</sup>; pero no se le había exigido que se sujetara al modelo positivista, tal cosa sucede por primera vez como con Savigny.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Ob. cit. 267.

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Sobre el proceso de constitución del derecho como principio ordenador de la sociedad véase a Mialle, Michel, *El Estado de Derecho*, trad. Jean, Hennequin, Ed. Universidad Autónoma de Puebla, México, p. 17-20 y ss.

A partir de entonces el paradigma de la metafísica jurídica, en sus distintas versiones, sufre un colapso del que no se recupera sino hasta comienzos del siglo XX. Lo significativo a principios del siglo XIX, como consecuencia del surgimiento del modelo iuspositivista, es que, por primera vez, a partir de Savigny se establece una diferencia entre lo que es Derecho natural y lo que es Ciencia del derecho. Algo que desde Kant, al establecer la diferencia entre moral y derecho había quedado delimitado; pero la conciencia de la época seguía sin percibir tal diferencia.

No es sino hasta principios del siglo XIX cuando el derecho se sujeta al estatuto de cientificidad de la época, en Alemania prevalece el paradigma del positivismo y en Francia el del racionalismo, finalmente habría de prevalecer el positivismo en todas partes. Pero las bases de este movimiento intelectual para que en siglo XIX surgiera el positivismo jurídico se habían dado un siglo antes<sup>43</sup>. Vico, Herder, Montesquieu, entre muchos otros, con quienes la historia adquiere carta de ciudadanía en la modernidad, son los principales impulsores de la ciencia del siglo XIX fundada en el positivismo, entre ellas el derecho.

Y es en este contexto en el que aparece Wilhelm Dilthey con su concepción de Ciencias del espíritu, quien como consecuencia de la influencia que recibe de Friedrich D. E. Schleiermacher propone para estas disciplinas el novo organon, que resulta ser la hermenéutica. Sin embargo, a pesar de que Dilthey pone todo su empeño en lograr una autonomía metodológica para las ciencias del espíritu, finalmente, como dije anteriormente, es influido por el

modelo de las ciencias naturales, debido a que no superar el problema de la objetivización del conocimiento socio histórico.

Posteriormente la fenomenología de Edmundo Husserl da origen, por un lado, a una filosofía existenciaria, y por el otro, a un giro hermenéutico de la fenomenología que viene a descubrir, al lado del *mundo de los sentidos* (es decir, el mundo de la facticidad o de los hechos, cognoscible a través de los sentidos, o lo que es lo mismo, a través de métodos empíricos o experimentales) el *mundo del sentido*, es decir, el mundo del lenguaje, sin el cual las cosas del mundo carecerían de sentido. La unificación de estos dos giros, el existenciario y el fenomenológico, dan origen en el siglo XX a la hermenéutica filosófica, la que como el mismo Gadamer dice, además de la fenomenología ésta también tiene como uno de sus ingredientes la dialéctica.

Pero volviendo al tema del lenguaje, que desde Ferdinand de Saussure se proyectaba con fuerza como fundamento de las ciencias del hombre en el siglo XX ---aunque más por el impulso de Husserl que el de Saussure---, cabe señalar que desde comienzos del siglo XIX se acepta sin reticencias que un mundo sin lenguaje sería un mundo sin sentido. Kelsen incluso acepta este postulado<sup>44</sup>. Y a partir de él establece la diferencia entre el método jurídico y el sociológico, que todavía hoy a muchos cuesta trabajo aceptar. A otros muchos, en cambio, no queda duda que el derecho, si se analiza como hecho, se tiene que hacer desde la perspectiva de la sociología jurídica, lo que exige para el tratamiento de los problemas y la comprobación de hipótesis métodos empíricos; pero si se hace abstracción del mundo real, es decir, del mundo de

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Osuna Fernández- Largo, Hermenéutica jurídica en torno a Hans Georg-Gadamer, p. 19-25 y ss.

los sentidos, para ver el derecho sólo desde la perspectiva del mundo del sentido, es decir, como norma, entonces, a diferencia de lo que se creía en el siglo XIX no podemos utilizar métodos empíricos para comprender el derecho, sino métodos hermenéuticos.

Ahora bien, como resultado de la madurez y la autonomía lograda por las ciencias del espíritu, las cuales, siguiendo esta línea de pensamiento no se elevan a ciencia por medio de procedimientos inductivos, como en las ciencias naturales, se tiene que concluir que el derecho sólo puede ser concebido como un concepto interpretable, tesis sostenida en esta tesis, como también se sostiene desde otra perspectiva teórica por Ronald Dworkin<sup>45</sup>, la que justifica plenamente que en las escuelas y facultades de derecho se forme a los futuros abogados y jueces —y a todos los demás operadores del derecho— en los *métodos y técnicas de interpretación del derecho*, pues el derecho en su aspecto normativo, dígase lo que se diga de él, ya se que se conciba la norma jurídica como un mandato imperativo-atributivo, o simplemente como una pauta de conducta, etc., es, antes que cualquier otra cosa una unidad lingüística de sentido que se refiere a un hecho (o a un conjunto de hechos), por lo que para aplicar dicha norma a los casos concretos que se presenten debe ser interpretada.

La experiencia socio histórica, es decir las ciencias que tienen por objeto el hombre, no es cognoscible a través de la experiencia sensible, esto es así porque como bien lo refiere Óscar correas, en estas disciplinas existen

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Vernengo, Roberto, J., *La interpretación literal de la ley*, Ed. Abeledo-Perrot, 2ª edición, Buenos Aires, 1994., p. 14.

ingredientes no reductibles a la experiencia sensible: entre otros a) el sentido y b) la voluntad, que no pueden ser aprehendidos por la experiencia sensible, sino que deben ser comprendidos<sup>46</sup>. Por tanto la función de estas disciplinas, entre ellas el derecho, no es la explicación, sino la comprensión.

Vistas así las cosas, resulta incuestionable la necesidad de establecer la diferencia entre el método jurídico y el método sociológico del que hablaba Kelsen. El método jurídico, groso modo, esta es la propuesta que hago en esta tesis, por un lado, un conjunto de estrategias para describir con el propósito de comprender correctamente la relación entre cuasti facti y la cuasti juri en un caso concreto, y por el otro, un conjunto de principios teóricos, prescripciones técnicas y habilidades que posibilitan desentrañar y/o atribuir sentido a los mandatos jurídicos, con el propósito de aplicarlos (o solicitar su aplicación) a casos concretos.

Desde luego que para la comprensión e interpretación correcta de la ley es necesario el domino de los métodos hermenéuticos; pero si se quiere lograr una interpretación correcta de la ley, como lo expongo con el ejemplo del artículo 14 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en el capítulo quinto de esta tesis, no es suficiente con el dominio de la hermenéutica metódica, la que por cierto, sin poseer conocimientos teóricos sobre hermenéutica es del dominio de los operadores del derecho. Se necesita, además, el dominio de la hermenéutica filosófica, porque sólo desde la perspectiva de esta disciplina es posible reflexionar sobre la interpretación (o

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Dworkin, Ronald, «El imperio de la justicia, de la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría práctica», [Tr. Claudia Ferrar], Ed. Gedisa, Serie CLA-DE-MA, Filosofía y Derecho, Barcelona, 1988.

el tipo de interpretación) que realizamos con apoyo de la hermenéutica metódica.

De ahí que cuando me refiero a los elementos que integran el concepto de método jurídico, o mejor, a la metodología jurídica, de debo decir que cada uno de ellos es importante en la integración de la unidad del concepto de método, a saber: el conjunto de estrategias para describir la relación entre cuasti facti y la cuasti juri en un caso concreto y un conjunto de principios teóricos, prescripciones técnicas y habilidades que posibilitan desentrañar y/o atribuir sentido a los mandatos jurídicos. Pero de todos estos elementos el más importante, el esencial para la comprensión y correcta interpretación de lo comprendido, es el denominado "conjunto de principios teóricos", enunciado con el que me refiero en esta tesis a la hermenéutica filosófica. En otros términos, sin el dominio de la hermenéutica filosófica en el ejercicio profesional de los operadores del derecho, no será posible el buen uso de la hermenéutica metódica. Lo que significa que la hermenéutica metódica y la filosófica no se excluyen, sino que se complementan.

# 5. Racionalidad positivista versus racionalidad de la ciencias del espíritu

La ciencia en la que trabajó Hans-Georg Gadamer durante casi 70 años de su larga vida intelectual es otra, muy distinta a las causales y teleológicas que desde finales del siglo XVII, con el triunfo de la *Revolución newtoniana*, a la

<sup>46</sup> Correas, Óscar, Metodología Jurídica I. Una introducción filosófica, Ed. Fontamara, México, 1997. pp. 168-169.

primera mitad del siglo XX, dominaron el panorama de la modernidad<sup>47</sup>, dominio que fue mucho más fuerte en el siglo XIX durante el cual, el éxito de las ciencias naturales lleva a exigir en estériles debates a las llamadas ciencias del espíritu, o ciencias sociales, ciencias humanas, ciencias del hombre, como también se les llama, tener como modelo el método inductivo de las ciencias factuales más desarrolladas para el análisis de los hechos, probar sus hipótesis y demostrar sus verdades, si es que aspiraban a ser consideradas como verdaderas ciencias, tan es así que la sociología, cuya fundación se atribuye a Augusto Comte, nace como física social.

Cómo quedó expuesto en el primer capítulo de esta tesis, en el siglo XIX hubo esfuerzos por superar el problema del método de las ciencias del espíritu, el más importante fue el de Dilthey, quien a partir de los trabajos de Schleiermacher, desarrolló una hermenéutica, también preceptiva, a la que denominó *organon* de las ciencias del espíritu, sus resultados finalmente no fueron satisfactorios, ya que influido todavía por el modelo de las ciencias naturales, siguió buscando un conocimiento objetivo en las ciencias del espíritu. Pero incluso en el siglo XVIII, desde la perspectiva de la ilustración, se desarrollo una hermenéutica preceptiva con el propósito de comprender los textos históricos, en la que destaca Chladenius con *Einleitungo zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, 1742, Chladenius es considerado por Gadamer como precursor de la hermenéutica romántica<sup>48</sup>.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Por su puesto, si se considera que en 1936 impartió su famoso curso de verano: sobre Arte e historia: introducción a las ciencias del espíritu, en el que se establecen las bases de su *Verdad y método* (1960); sin embargo, para 1936 Gadamer ya había publicado La ética de Platón, Leipzig, No. 193, versión reelaborada de el escrito de habilitación en 1929 como profesor de filosofía por Heidegger. Sin embargo, sus primeros escritos datan de 1924, Sobre la idea de sistema en filosofía, escrito en homenaje a Paul Natopor y Metafísica del conocimiento

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> VMI., pp. 235-237,

Pero en el programa filosófico-científico de Hans-Georg Gadamer los problemas de la hermenéutica y los de la ciencia, los del método y los del objetivo de conocimiento, se plantean de una manera distinta. Así, entonces, con el propósito demostrar la influencia que todavía tiene el método inductivo de las ciencias naturales en el proceso de creación de jurisprudencia en el sistema jurídico mexicano, y un tanto también la conciencia dogmática del método, según la cual fuera del método no hay ninguna verdad, en este y los siguientes dos puntos se profundizará en los antes mencionados tópicos. Pero para dar más fuerza a esta exposición, antes se establece la diferencia entre la racionalidad de la ciencia moderna y la de las ciencias del espíritu, y así mismo, de manera un tanto tangencial, la diferencia fundamental entre la vieja y la nueva hermenéutica, sin dejar de lado el problema hermenéutico de la comprensión en Gadamer y un tanto también en Dilthey.

Respecto a lo primero, cabe referir rápidamente por ahora que la diferencia entre la vieja y la nueva hermenéutica fundada por Gadamer consiste en que mientras aquélla es una preceptiva del comprender, ésta rebasa el límite de una mera técnica preceptiva de la comprensión para ocuparse de dar cuenta de "lo que ocurre en nosotros por encima de nuestro querer y hacer" Esto es, la de Gadamer no es una hermenéutica metodológica, como lo fue la de Schleiermacher y Dilthey —las más desarrolladas dentro de este género, por cierto—, sino una hermenéutica filosófica de la comprensión y la interpretación, tema que en otro apartado habrá de analizarse.

Y en cuanto a la ciencia moderna y su método, a partir del reconocimiento de que los métodos de la ciencia natural también tienen

aplicación en la esfera de las ciencias del espíritu —por ejemplo, la aplicación del método inductivo en Sociología del derecho o en la Economía—, Gadamer deja claro que el problema que plantea nada tiene que ver con una oposición de los métodos de las ciencias naturales y los de las ciencias del espíritu, como se percibió en el viejo debate sobre cuestiones del método del siglo XIX a que se ha hecho referencia, por tanto, sostiene una que el problema no es de método, sino de objetivos de conocimiento<sup>50</sup>.

Si es otro el objetivo del conocimiento y otros los problemas del método, aunque a decir verdad Gadamer exagera en este punto, en razón de que también está en juego el problema del método, por tanto otra ha de ser también la racionalidad de las ciencias del espíritu. Y desde luego, otra ha de ser también la racionalidad de la hermenéutica, muy distintas a la racionalidad clásica de la ciencia moderna, sobre todo en su versión positivista. Pero hay algo más en este punto: Gadamer no niega que el método inductivo de las ciencias naturales sirva también a las ciencias del espíritu, lo que para él es inaceptable es la actitud dogmática de privilegiar el método por encima de objetivo final de las ciencias del espíritu, que es la comprensión.

Cabe ahora preguntar, ¿cuál es el objetivo de conocimiento de que se ocupa la ciencia de Gadamer? Lo constituye, esta es su respuesta que da Gadamer, no la experiencia de la ciencia, sino un área marginal de la experiencia del mundo de la vida y de la praxis vital, el mundo de la vida moral y de la racionalidad práctica. Pero concebido éste no como condición del conocimiento científico en términos kantianos, sino como algo susceptible

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> VMI., p. 10. <sup>50</sup> Op. cit. pp. 11, 32, 33.

de experimentarse y articularse; como algo que puede representarse y de esta manera mediarse. Ahora bien, toda vez que, como se ha dicho, Gadamer parte del principio heideggeriano de que la comprensión no es uno de los modos del comportamiento del sujeto, sino más bien el modo de ser propio del Dasein<sup>51</sup>, cabe referir que dicha mediación no es contingente sino necesaria, ello en razón de que el ser humano es un ser comprensivo porque no puede ser de otra manera, sin lo cual el mundo de la vida carecería de sentido; o dicho de otra manera, el comprender es la forma originaria de realización del Dasein, es decir, del estar-ahí, del ser-en-el-mundo.

Luego, entonces, la función esencial que ha de cumplir la hermenéutica filosófica, ya sea en la comprensión e interpretación de la historia, en la experiencia estética o en la comprensión e interpretación correcta de las normas jurídicas, por ejemplo, que es el interés que ha motivado el estudio de Gadamer en esta tesis, es averiguar los modos posibles de aparición de ese sentido que en todos los casos es determinado por la historia efectual del intérprete. Con Gadamer la comprensión se encuentra bajo los efectos de la historia, la conciencia histórica efectual es la que determina la conciencia hermenéutica<sup>52</sup>, por tanto, todo saber y todo comprender procede de una predeterminación histórica, y "ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse<sup>53</sup>". Por consiguiente, la tarea de la hermenéutica filosófica consiste, según Gadamer, en "rehacer el camino de la Fenomenología del Espíritu hegeliana en cuanto que en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina<sup>54</sup>".

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Op, cit. p. 12. <sup>52</sup> VMI., p. 271. <sup>53</sup> VMI. p. 372.

<sup>54</sup> VMI. P. 429.

En tal virtud, es correcta la caracterización que de la hermenéutica filosófica hace Gütner cuando dice que ésta es una fenomenología de las mediciones del sentido del mundo y las conexiones de la vida, un sentido mediado en el que como tal sólo puede experimentarse en las mediaciones<sup>55</sup>. Sin embargo, cabe señalar que la acepción "sentido del mundo", atribuido a Gadamer por Gütner, parece tener más una matriz husserliana (Mundo de la vida) que heideggeriana (Ser-en-el-mundo), que es la matriz propiamente de Gadamer, ambos conceptos, a pesar de la aparente discrepancia, finalmente se refiere al sentido del mundo, sólo que en el caso de Heidegger el sentido siempre está atravesado por la historicidad, postura que también es asumido por Gadamer.

De lo anterior se deduce que cuando desde la perspectiva de la nueva hermenéutica (o hermenéutica filosófica) gadamerirna se habla de la contribución de la poesía (o del Derecho) al problema de la verdad, por ejemplo, se está haciendo referencia a una verdad distinta a la de las ciencias naturales; a una verdad que no se construye a través de una fe ciega en el método, sino que se desprende (o mejor, se desvela) de las manifestaciones de la experiencia de sentido del mundo del arte, en el primer caso; o bien a las manifestaciones de la experiencia del sentido de la justicia y de lo jurídico que se desvela de las interacciones humanas orientadas o reguladas por el derecho, en el segundo.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> Figal, Gütner, "Fenomenología de la cultura. Verdad y método después de cuarenta años", p. 113, en *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, trad. Antonio Gómez Ramos, Ed. Síntesis, Madrid, 2001.

Gadamer hay que hacer hablar a la tradición en el momento actual, sin lo cual no es posible encontrar la verdad de hoy en un encuentro con el ayer.

Pero sobre todo, las ciencias del espíritu precian de la *formación* —tema que en esta tesis se aborda en el capítulo seis—, factor *sine que non* de su constitución y desarrollo, lo que quiere decir que la formación es para las ciencias del espíritu lo que el método es para las ciencias factuales y teleológicas. Por tanto, sin la formación debida en una determinada área del saber de las ciencias del espíritu, no es posible desvelar ninguna verdad, no es posible, en suma, operar en el campo de las ciencias del espíritu con resultados satisfactorios.

En contrapartida, para el positivismo jurídico en su versión kelseniana, que es la mejor desarrollada, los criterios de valor no son objeto de conocimiento científico ni de jerarquización racional. Pues para Kelsen, como fiel seguidor de la escuela de Marburgo, la ciencia, por ocuparse de juicios de hecho y no de juicios de valor precisa de una base empírica, sin lo cual no es posible la verificación de hipótesis normativas ni la demostración de la validez jurídica<sup>57</sup>. En el fundador de la escuela de Viena, además, el pensamiento científico prescinde de los juicios de valor, no sólo porque éstos no son materia de la ciencia sino porque la actividad científica que se despliegan para producir nuevos conocimientos precisa de la neutralidad ideológica, pues, teniendo la ciencia como función esencial la búsqueda de la verdad, ésta, si es tal, ha de ser objetiva y racional; es decir, según Kelsen, en contraposición a Gadamer para quien la honestidad intelectual consiste en aceptar que en toda

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> Teoría pura,

comprensión o asunción de un saber hay un compromiso ineludible<sup>58</sup>, la verdad no debe ser influida por intereses políticos ni ideológicos<sup>59</sup>.

La racionalidad para Kelsen, si es en realidad racionalidad, ha de ser congruente con la razón científica acuñada por el positivismo, lo que se puede enunciar con la siguiente fórmula: Razón es igual a racionalidad positiva y ésta sólo se construye con el apoyo del método científico. No hay más razón, no hay más racionalidad, todo lo demás es irracional; de ahí que para Kelsen, por ser la justicia un juicio subjetivo de valor, ésta no puede ser tratada científicamente.

Y sin embargo, a pesar de los inútiles esfuerzos de Kelsen por querer garantizar un descompromiso ante toda actitud científica, si el juez desea ser buen juez y "prefiere la justicia a la ley<sup>60</sup>", como lo exige Ronald Dworkin — incluso, aun cundo no prefiera la justicia y decida sólo con apego a la ley, como se suele decir—, éste precisa de los valores y de actitudes valorativas, sin lo cual no podría cumplir su función de interpretar y aplicar el derecho. Ahora bien, los valores y la justicia misma, como ha quedado asentado, de acuerdo a Kelsen, no pueden ser tratados por el método científico de la ciencia moderna. ¿Quiere decir, entonces, que la actividad que realizan los jueces y los magistrados, por tratar con valores, es una actividad irracional? Exacto, así es de acuerdo a la racionalidad positivista y al relativismo axiológico de Kelsen; los valores son objeto de elección, pero el método científico no puede demostrar su validez.

<sup>58</sup> VMI., p. 10.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Véase también "Ciencia y política, en ¿Qué es justicia?, pp. 254-255 y ss.

Pero para la racionalidad de las ciencias del espíritu, a la cual se opone la racionalidad positivista, la cosa es distinta, pues si por racionalidad ha de entenderse, en términos de Habermas<sup>61</sup>, teleológicamente proponerse fines y buscar los medios adecuados para alcanzarlos, no otros, pues de lo contrario se estaría ante una conducta irracional, entonces, las condiciones formales y materiales de validez del conocimiento se amplían considerablemente rebasando, incluso, los límites de la concepción normativa y universalista del positivismo jurídico.

En tal virtud, volviendo al ejemplo del juez (o el buen juez), el trabajo de éste desplegado en el contexto de la ciencia jurídica como ciencia del espíritu, nada tiene que ver con el rígido método de las ciencias factuales, cuyo modelo, como se demostrará en el punto tres y cuatro de este capítulo, dígase lo que se diga sigue imperando entre los juristas, sino en todo caso con los métodos propios de las ciencias del espíritu, y sobre todo, con una conciencia formado hermenéuticamente.

En efecto, la racionalidad kelseniana a la que el sustentante de esta tesis tuvo por techo seguro, por haber sido formado en posgrado de Filosofía y Letras de la UANL en Metodología de la ciencia con una orientación positivista<sup>62</sup>—y además por haberse dedicado a la enseñanza de Metodología científica en un ambiente en el que predomina el positivismo—, no es la que se necesita para debatir racionalmente la justicia, como también lo sugiere

60 Dworkin, Ronald, El imperio de la justicia, p. 20.

<sup>61</sup> Habermas, Jürgen, Teoría de la acción comunicativa, Tomo I, Racionalidad de la acción y racionalidad social, trad. Manuel Jiménez Redondo, Ed. Tauros, Madrid, 1987, pp. 16, 28,29, 33 36, 37 y ss.

Lo que no significa que el fundador de la escuela de Viena deje de ser un clásico por rechazar su concepción de racionalidad, ni muchos que sus presupuestos teóricos, por rechazar su idea de racionalidad, dejen de tener validez.

Elías Díaz<sup>63</sup>, pues, a decir verdad, la actitud valorativa que ha de asumir el juez está muy alejada de los criterios del método científico, y muy cercana, en cambio, al tacto adquirido y a la fuerza de la argumentación que en términos de Habermas sólo se mide con la pertinencia de buenas razones; pero para la adquisición de la medida del buen juicio que ha de tener todo juzgador, la que ciertamente no es medible por el método científico sino por la prudencia del buen juez, se requiere de una buena intuición, la que sólo se obtiene con una sólida formación y una larga experiencia que sólo proporciona los años; de otra manera no es posible tratar los valores, pues la validez de éstos no se prueba a través de cálculos matemáticos o experimentos de laboratorio, como si se tratara de las ciencias fácticas.

Tales son los lineamientos de las ciencias del espíritu, entre las que destaca el Derecho. Y en estas disciplinas, e incluso en las factuales, aunque se afirme lo contrario, como lo hace Kelsen, no es posible la neutralidad, que es precisamente donde pone el acento Gadamer, para insistir una vez más en este punto, cuando afirma que su propósito es "destruir la quimera de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscente<sup>64</sup>".

Tal propósito no sólo es signo de honestidad científica<sup>65</sup>, refiere Gadamer, sino también es "el signo de nuestra finitud, que conviene no olvidar para mantener a raya la ilusión"66, finitud que ciertamente no proporciona la seguridad que proporcional las verdades absolutas. Pero es este es el contexto en el que se despliega la concreción historia, única e irrepetible

<sup>63</sup> Díaz Elías, Sociología y filosofía del Derecho.

<sup>64</sup> Gadamer.VMII., p. 46 65 VMI., p. 10.

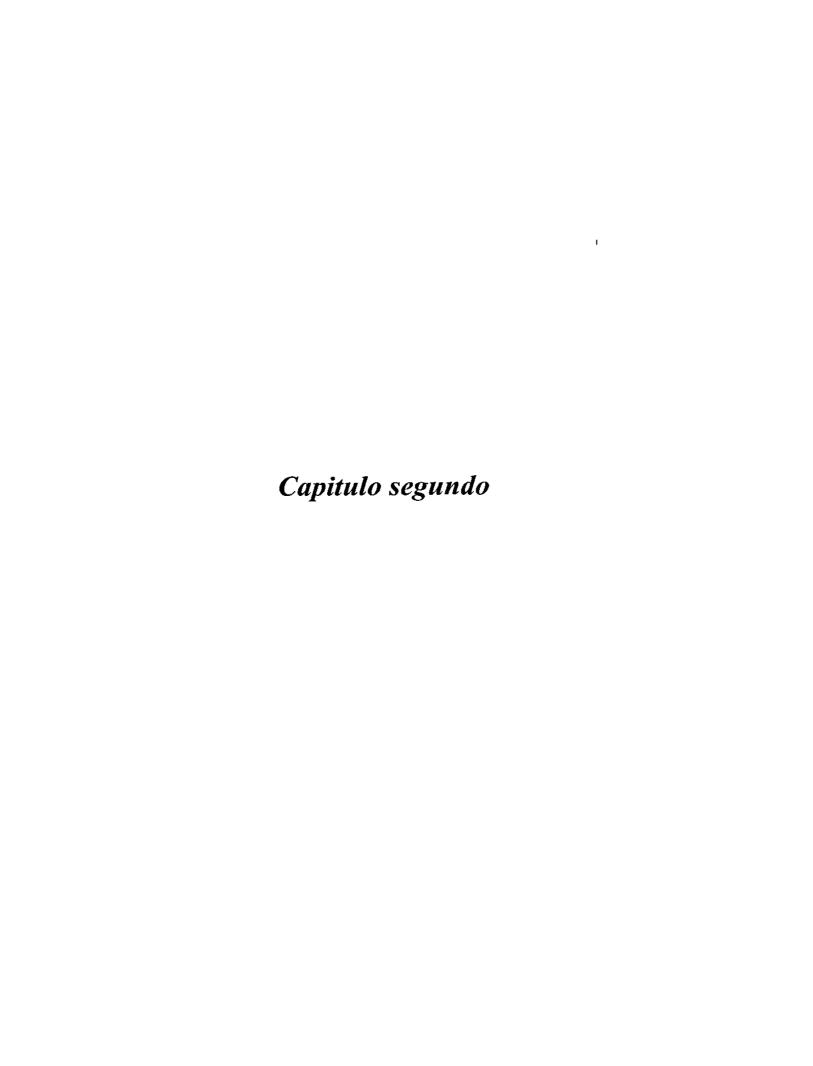
<sup>66</sup> Ibidem.

del individuo de cuyo estudio se ocupan las ciencias del espíritu, como se verá en el siguiente punto con relación al Derecho. Esto es así porque la experiencia de la ciencia moderna no abarca toda la experiencia humana en sus diversas manifestaciones vitales, muchas de las cuales, por no ser objetivables, quedan al margen del ideal de verificabilidad. Pero esto no significa que lo tenido por verdadero por la experiencia práctica de la vida, sólo por no poder demostrarse por medio del método científico deba tenerse como proscrito de este mundo. Y es que, como dice Gadamer, "por mucho que haya sido triunfal el rasgo predominante de la ciencia moderna, y por más obvia que resulte, para quienes hoy viven, la penetración de los presupuestos científicos de nuestra cultura en la conciencia existencial de todos ellos, el pensamiento de los hombres sigue constantemente dominado, a pesar de todo, por problemas para los que la ciencia no tiene respuesta alguna<sup>67</sup>.

Así es que en contra posición con la racionalidad positiva, si ha de hacerse un inventario de las principales características de la racionalidad de las ciencias del espíritu, el problema de la verdad, junto al problema del método a que ya se ha hecho referencia, resulta ser uno de los más importantes en la caracterización de estas disciplinas. Es decir: a diferencia de la racionalidad positiva para la cual no hay racionalidad sin la debida demostración a través del método científico, para la racionalidad de las ciencias del espíritu, sostiene Gadamer, "no siempre se puede considerar la vía de la demostración como el modo correcto de hacer conocer la verdad de

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> LFFXX., p. 91.De la misma manera, en La verdad en las ciencias del espíritu (1995), En VMII, pp. 43-49, Gadamer sostiene: "Los métodos de la ciencia natural lo captan todo lo que vale la pena saber, ni siquiera lo que más vale la pena: los últimos fines, que deben orientar todo dominio de los recursos de la naturaleza y del hombre. Son conocimientos de otro género y otro rango los que cabe esperar de las ciencias del espíritu y de la filosofía que subyace en ellas".

otro"<sup>68</sup>, o la verdad que se disputa en los tribunales, como es el caso de la verdad jurídica que se desvela en una decisión judicial, la cual no puede ser demostrada lógicamente. Esto es así porque en el Derecho rige el campo de la argumentación, no el de la demostración, pues en la aplicación del Derecho, como se verá en capítulo posterior; descansa en valoraciones, no en deducciones lógicas, como se suele creer.



### Capítulo segundo

# El organon de las ciencias del espíritu

Sumario: 1. Objetivos. 2 La genealogía de la hermenéutica. 2.1. La comprensión: del mito al lógos o mito/logos. 2.2. La comprensión: Gadamer-Popper. 2.3. Decadencia, expansión helénica y auge de la hermenéutica. 2.4. Los distintos sentidos del vocablo interpretación 3. El sensus literalis histórico y el sensus espiritualis místico. 4. San Agustín y Gadamer. 5. Entre el Renacimiento y el Romanticismo. 5.1. Represión de las actitudes interpretativas: el caso Galileo. 5.2. Las aportaciones de Lutero. 5.3. Chladenius-Gadamer: una crítica a la objetivización de las ciencias del espíritu. 5.4. Schleiermacher-Dilthey. 5.5. Heidegger, Husserl, Gadamer.

Yo no conozco hechos morales, lo que sé es de la interpretación moral de los hechos (Nietzsche).

# 1. Objetivos

Con el propósito de establecer las bases para el desarrollo en los capítulos tercero y cuarto de los conceptos fundamentales de la hermenéutica jurídica filosófica, en este capítulo me propongo indagar, analizar y reflexionar sobre los antecedentes de la hermenéutica metódica y la hermenéutica filosófica. No se trata de pormenorizar los distintos momentos y las distintas líneas del desarrollo de la hermenéutica: teológica, jurídica y teológica, sino más bien sólo acentuar los momentos más significativos de su desarrollo, con relación a los problemas que actualmente se debaten del fenómeno de la comprensión; de ahí el nombre del rótulo de este capítulo con el que cierro la primera parte de esta tesis.

Y por eso también los nombres tan disímbolos que aparecen en el sumario, pensados no en relación a ningún orden cronológico de la historia de la hermenéutica, sino con relación a lo que estos pensadores, de Aristóteles a Dilthey, por ejemplo, aportaron al debate actual sobre el fenómeno de la comprensión; sobre todo, interesa destacar en este capítulo por qué en la antigüedad clásica de los griegos no tuvo respuesta el problema de la *Peri hermeneia* plateado por Aristóteles, y por qué este problema tiene más atractivo en el mundo cristiano y el romano. Desde luego, en todo este extenso debate, trato de resaltar las implicaciones que él del derecho tiene en éste; de manera particular en los últimos dos siglos, por se en estos contextos en los que con Dilthey aparece en *novum organon* de las ciencias del espíritu.

#### 2. La genealogía de la hermenéutica

A partir del rechazo del *organon* de Aristóteles, considerado en el siglo XVII por Francis Bacon como un instrumento que sólo sirve para consolidar errores y no para producir nuevos conocimientos<sup>1</sup>, la idea de «método» de los modernos se convierte desde Galileo Galilei (aunque con mucha más fuerza desde el éxito rotundo de Newton<sup>2</sup>), en condición esencial de toda forma de determinación y demostración de la verdad, independientemente del tipo de saber de que se trate. Estimuladas por los éxitos anotados por las ciencias naturales en los siglos XVIII y XIX, las ciencias del espíritu en el siglo XIX buscan su *status* de cientificidad. Es así como con Dilthey encuentran el

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Así lo considera Bacon porque la conclusión a que se llega en el silogismo, es algo que ya está contenido en las premisas, de tal manera que si las premisas son falsas también lo será la conclusión. (Bacon, Francis, El novum organon, p. ¿?

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Newton, Isaac, Philosophiae naturalis principia mathematica, 1687.

método que les es propio: la hermenéutica, considerada por este autor como el *organon* de las ciencias del espíritu.

Por supuesto que la hermenéutica no fue un invento del siglo XIX con Schleiermacher o el propio Dilthey, ni mucho menos pudo haberlo sido del siglo XX con Husserl, Heidegger o Gadamer. Por más que de laguna manera estos pensadores hayan contribuido al desarrollo de esta disciplina, las cosas son de otra manera: toda vez que la hermenéutica se ocupa del fenómeno de la comprensión y de la correcta interpretación de lo comprendido, y además, debido a que la comprensión (verstehen) es la estructura fundamental del Dasein, es decir, de la estructura de la existencia humana en el mundo, descubrimiento que se debe a Martin Heidegger, luego, si la «comprensión» es el modo de ser del estar ahí y no sólo uno de tantos modos del comportamiento del sujeto, como sostiene Heidegger, entonces, desde que el hombre existe, con él existe también la necesidad de comprender e interpretar todo cuanto le rodea. De ahí que la aserción de que el hombre es un ser racional ha de ser entendida en el sentido de que éste, sobre la base de la lingüisticidad que le es propia, interpreta al mundo tanto como a sus semejantes y a sí mismo.

El hombre, como ser-en-el-mundo, es también parte del mundo y para orientarse en este multiforme horizonte donde proyecta y realiza su vida necesita comprender a sus semejantes y para eso tiene que hacer interpretaciones. Requiere encontrar sentido unitario a su existencia y a la del mundo que lo rodea y para eso dialoga con sus semejantes, trata de comprenderlos y a la vez necesita ser comprendido y comprenderse así mismo. Necesita entenderse en el mundo con sus congéneres, saber cuáles son

los vínculos que lo atan a ellos, saber de dónde viene y para dónde va. Y para todo esto tiene que hacer interpretaciones, ya que sin interpretaciones no hay posibilidades de comprensión alguna, pues, como dice Gadamer, siguiendo a Schleiermacher, "Comprender, entender (Versteheben) es comprenderse, entenderse (Sich-Versteheben) en el mundo<sup>3</sup>". Y entenderse en el mundo "significa entenderse unos con otros. Y entenderse unos con otros (Miteinander-sich Verstehen) significa entender al otro<sup>4</sup>", lo que como he dicho, desde la perspectiva teórica de Gadamer, sólo se realiza a través de un proceso dialógico en el que hay preguntas y respuestas.

La hermenéutica enfrenta el problema de la comprensión de textos —o unidades lingüísticas de sentido— que se refieren a hechos del mundo, de hechos del mundo y de la comunicación oral de cualquier tipo. Por tanto, independientemente de cuál sea el objeto de interpretación, ésta tiene una estructura lingüística y se despliega a través de la conversación. Hay en el fenómeno de la comprensión, imprescindible para la existencia humana, una lógica interna de pregunta respuesta. "El que un texto transmitido se convierta en objeto de la interpretación quiere decir para empezar que plantea una pregunta al intérprete<sup>5</sup>", dice Gadamer.

Pero, ¿por qué el hombre, como parte del mundo, no puede vivir sin comprender el mundo, comprenderse así mismo y sin por lo menos intentar comprender a los demás y todas las cosas que lo rodean? En primer lugar por su irrenunciable afán de plenitud y de trascendencia, en lo que desde el enfoque de la filosofía cristiana tanto ha insistido Basave: el hombre necesita

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> AVP., p. 121. <sup>4</sup> Op. cit. p. 123.

comprender para trascender, y sin interpretaciones y comprensiones, independientemente de que éstas sean o no correctas, no hay posibilidades de plenitud ni trascendencia. En segundo lugar, porque el camino más seguro de la trascendencia es la autenticidad, lo que no se logra sin la alteridad que se produce en el proceso dialógico. En tercero porque, como consecuencia de lo anterior, el hombre desea seguridad y apaciguar sus temores. Y en cuarto lugar, que es justamente la especie de actitud interpretativa que prevalece entre los operadores del derecho, aunque no es privativa de éstos, por el irrenunciable deseo humano de afirmarse ante los demás con pretensiones de valides universal. Estos son los principales resortes que impulsa la asunción de actitudes interpretativas para comprender y para interpretar; pero también para formular teorías que expliquen objetiva y racionalmente el mundo<sup>6</sup>.

¿Esto quiere decir que las interpretaciones sólo se hacen a la luz de actitudes teóricas o reflexivas? No, no es así. Incluso éstas son las menos recurrentes, en virtud de que la actitud científica no es natural al hombre<sup>7</sup>. Lo que prevalece en la vida del hombre común, sobre la base de la lingüisticidad, son las actitudes meramente pragmáticas, utilitarias y de trascendencia. Desde el tipo de actitudes interpretativas de trascendencia, en la mayoría de los casos mezcladas un tanto con actitudes pragmáticas, se interpretan los mandatos divinos para vivir más o menos de acuerdo con ellos en búsqueda de la salvación eterna; mas no necesariamente, ya que también se pueden hacer interpretaciones sobre lo divino desde la perspectiva de la especulación filosófica. Pero, a decir verdad, también es cierto que muchas veces aceptamos

<sup>5</sup> VMII. p. 447.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Vázquez, Efrén, «Mitos y teorías en la construcción de la verdad jurídica», en *Ensayos jurídicos y de política jurídica*, Ed. IIJ de la Facultad de Derecho de la UANL, México, 2003. pp. 112-114.

las interpretaciones hechas por otros como propias, como las interpretaciones elaboradas por chamanes, sacerdotes, sumos sacerdotes, sumos pontífices, ministros; sin embargo, aun para aceptar interpretaciones hechas por otros, el hombre tiene que encontrar, a través de sus interpretaciones correctas o incorrectas, que existe algún sentido por el cual debe aceptar como propias interpretaciones ajenas.

Entre un número impredecible de interpretaciones que el hombre tiene que hacer desde el plano de lo pragmático, interpreta los mandatos del poder político que se expresan en formas jurídicas para obedecerlos y evitarse problemas, o tal vez para ver si existe la posibilidad de desobedecerlos, si es que no está de acuerdo con su contenido de valor o por cualquier otra razón. De ahí que Gadamer comienza diciendo, en Verdad y método I, que el fenómeno de la comprensión y de la correcta interpretación de lo comprendido, "no sólo es un problema específico de la metodología de las ciencias del espíritu. Existen desde antiguos también una hermenéutica teológica y una hermenéutica jurídica, aunque su carácter concerniera menos a la teoría de la ciencia que al comportamiento práctico del juez o del sacerdote8". Dicho lo anterior, inmediatamente advierte que, desde su origen, el problema hermenéutico trasciende los límites impuestos por la idea de método, ya que es fácilmente constatable que la tarea de interpretar y comprender no es privativo de filósofos y hombres de ciencia, sino que pertenece a la experiencia humana del mundo. Y así, ni en su origen ni durante ni en los tiempos actuales, la interpretación y la comprensión es un problema de método, la gente interpreta porque siente la necesidad de interpretar, trata

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Bertrand Rossel, La perspectiva científica, trad. Ed, ¿ También puede verse, Bacherlar, Gastón, La formación del espíritu científico.

de comprender, de comprenderse unos y otros, sin detenerse a pensar en problemas de la universalidad del método ni de principios hermenéuticos.

#### 2.1. La comprensión: del mito al lógos o mito/logos

La hermenéutica, o el *organon* de las ciencias del espíritu, como la llama Dilthey (aunque ciertamente la de Gadamer no es una hermenéutica metódica sino una hermenéutica filosófica), es una ciencia que toma su nombre de Hermes, el mensajero de los dioses y fiel intérprete de las órdenes divinas en la mitología griega. Aquí la palabra mitología cobra importancia, mas para esclarecerla primero veamos la palabra mito. Al respecto dice Gadamer que Mito, de *mythos*, es una palabra griega que "en el antiguo uso lingüístico homérico no quiere decir otra cosa que «discurso», «proclamación», «notificación», «dar a conocer una noticia»<sup>9</sup>". A lo que añade que en ese uso antiguo mythos nada tiene que ver con la mentira, la invención o la escasa fiabilidad, y que no es sino mucho después, justo cuando Hesíodo es elegido por las musas para realizar su obra, mito y mitología hacen referencia a ambigüedad, a falsedades que apareen como algo verdadero; pero también algo que puede ser verdadero.

Sólo siglos después, en el curso de la Ilustración griega, el vocabulario épico de mythos y *mythein* cae en desuso y es suplantado por el campo semántico del *logos* y *legin*. Pero justamente con ello se establece el perfil que acuña el

<sup>8</sup> VMI. p. 23.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> MR. p. 25.

concepto mito y resalta el *mythos* como un tipo particular de discurso frente al logos, frente al discurso explicativo y demostrativo.<sup>10</sup>.

Y es así como *Mythos*, el discurso en el que cobra vida Hermes, significa a partir de entonces narración de los dioses; algo distinto *logos*, el que como dice Gadamer, también, desde Heráclito y Parménides, narra la historia de la humanidad. Una historia considerada por la tradición de la cultura occidental, a diferencia de *mythos*, como racional, la cual tiene en la razón deductiva su esencia y única forma de expresión. Tan es así que el significado "originario de «reunir», «contar», remite al ámbito racional de los números y de las relaciones entre números en el que el concepto *logos* se constituyó por primera vez<sup>11</sup>". Es en los ámbitos de la matemática y la música en los que *logos*, se constituye como algo distinto y contrario a *mythos*.

A decir de Mauricio Ferraris, en lo que coincide con Gadamer, Hermes en sur orígenes míticos "ejercía una actividad de tipo práctico, llevando y trayendo anuncios, amonestaciones, profecías<sup>12</sup>". A lo que añade que desde sus orígenes míticos y durante toda su larga historia, "la hermenéutica, en cuanto ejercicio transformativo y comunicativo, se contrapone a la teoría como contemplación de las esencias eternas<sup>13</sup>". La hermenéutica, por tener como eje de su reflexión la experiencia, es algo que para los griegos, para quienes la razón deductiva es el único tribunal en el que se prueba la verdad, carece de importancia. Más adelante, con base a estas consideraciones, volveré a la cuestión de por qué la hermenéutica no se desarrolla con los

10 lbidem.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Op. cit. pp. 25-26 yss.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Ferraris, Mauricio, Historia de la hermenéutica, trad. Armando, Perea Cortés, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002 (original italiano, 1988), p. 11.

griegos. Por ahora, después de haber hondado en la diferencia entre los conceptos de mythos y logos, volveré con el mensajero de los dioses.

Así, entonces, para los estoicos y naasenos, Hermes es dios de la palabra y personalización del logos y de la interpretación<sup>14</sup>. A este personaje mitológico se le atribuyen dos orígenes etimológicos: herma-hermax y hermeneía-hermeneús. El primero significa, según el diccionario de hermenéutica de la Universidad de Deusto antes citado, "señalización de un lugar intermedio e intermediario", y de acuerdo al segundo, "Hermes es transmisor, ángel y revelador de un mensaje, o bien él mismo es el mensaje: Mediador pues entre quien pronuncia el discurso y quien lo recibe<sup>15</sup>". De ahí que, además de la función de intérprete y mediador que cumple, para lo cual está entre dos partes poniéndolas en comunicación<sup>16</sup> (lo que se deriva del primer origen etimológico), Hermes es también el encargado de las señalizaciones de los lindes y de los cruces de caminos, el cuidador de las puertas de las ciudades y de los confines<sup>17</sup>.

De Hermes se deriva también hermético, cerrado, impenetrable, inescrutable, todo lo cual, para poder abrirse o poder penetrarse, o para poder acceder al saber de algo, requiere de la «participación» y la «mediación» del mensajero de los dioses. Lo mismo se puede decir de lo inefable e inexplicable: para poder comunicar lo inefable o para poder explicar lo que no tiene explicación, se requiere de manera imprescindible de su ayuda. Con el transcurso del tiempo se produce un sincretismo cultural del helenismo con la

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Diccionario interdisciplinario de Hermenéutica, dirigido por Andrés Ortiz Ossés y Patxi Lanceros, Universidad de Deusto, Bilbao, 1998, p. 294.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Op. cit. pp. 294-295. <sup>16</sup> *Ibidem*.

tradición religiosa de los egipcios, en la que el dios *Tot* o *Thot* posee los mismos atributos y funciones que el Hermes de los griegos; de este sincretismo surge en la cultura helénica *Hermes-Trismigistos*<sup>18</sup>, que significa El Tres-veces-Grande.

Hay que resaltar que la palabra «hermético», del latín medieval herméticus, se aplica a lo relacionado con la práctica de la alquimia en el antiguo Egipto, cuya invención se atribuye a Hermes Trismetistos. Hermético, término que se deriva de Hermes, se aplica al cerramiento que en la antigüedad se hacía soldando la materia de la vasija por un procedimiento químico. Hermes se usa también para hacer referencia a los alquimistas seguidores de Hermes que incansablemente buscaban la piedra filosofal y el elixir de la vida. Significa también, por último, secreto, impenetrable, inescrutable. Ahora bien, para una mayor precisión y abundamiento sobre este personaje mítico, Hermes Trismigistos es descrito e invocado poéticamente por Gilbert Durand<sup>19</sup>, quien fuera un distinguido discípulo de Bachelar, de la siguiente manera:

#### A Hermes

Eranos 1973

<sup>&#</sup>x27;' Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Véase *Hermes Trismegisto, Tres tratados:* Poimandres, La Llave, Asclepios, trad. del griego, prólogo y notas de Francisco de P. Samaranch, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1966.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup>. Gilbert Durand, quien fue discípulo de Gaston Bachelar, es uno de los representantes más destacados del Circulo Eranos, también conocido como Los Eranos, fundada por G. G. Jung en 1933. Esta escuela, cuyo objetivo original fue promover los estudios de saberes marginales referentes a la psicología de Jung, ha hecho contribuciones muy importantes a la hermenéutica de la cultura, se caracteriza por ser una escuela que tiene en la crítica al positivismo uno de sus principales objetivos; con el paso del tiempo se constituye en un punto de convergencia de investigaciones interdisciplinarias sobre el hombre. (Véase a Garagalza, Luis, La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual, Ed. Anthopos, Barcelona, 1990, pp. 21-48. También puede verse el Diccionario de hermenéutica dirigido por A. Ortiz-Osés, pp. 410-425.

# A los amigos de Eranos, a los Adeptos, en toda confraternidad

¡Oh Hermes, Mercurio Paradoxus!

Bastardo ínfimo, como Jesús en su pesebre de paja;

Viejo sabio tres veces grande, Hermes Ttrismegistos

Más alado que el Amor; Ladrón como Prometeo,

Doble como tu hijo nacido de Afrodita,

Mensajero del tres convertido en cuatro, Gabriel;

Mentiroso como todas nuestras humildes verdades

Astil de la Balanza, inventor de la Lira

sin la que no hay armonía ni retribución,

Abuelo de toda Odisea, Padre de los Argonautas,

Mediador divino de todo encuentro,

Posada de todo Eranos, de toda comida campestre.

No es en absoluto preciso subir a la Acrópolis:

Te invoco en este lugar del que eres Genio Secreto

para que siempre mantengas ligados el Azufre y la Sal,

el sol y la luna.

Te invoco, Hijo que resplandece en todo magisterio,

Filius philosophorum, para que enseñes a los hombres

Que ellos son Maestros en la Cámara del Medio.

Haz que siempre seamos espejo del Orden y de

la sabiduría del Mundo, para que los que la tiniebla

Es ya Aurora que surge,

Para que el Mal y el Sufrimiento prometan flores,

Haz que nuestra ciencia del hombre sea humana,

Que nuestra vida y nuestra Alegría permanezcan

eternamente por la ofrenda de nuestras noches y de nuestras contradicciones<sup>20</sup>.

\_

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> La traducción es de Fernando Pérez Alfonso.

He aquí el Himno homérico a Hermes<sup>21</sup>, hecho poema a partir de un poema por Gilbert Durand para actualizar un pasado y proyectar en futuro; un pasado lleno de gloria en el que ahora, para unos, myithos y lógos van de la mano<sup>22</sup>, por lo que indistintamente significan «palabra», «habla», «discurso», «razón» entre otras expresiones que tienen como trasfondo común el lenguaje<sup>23</sup>. Para otros, en cambio, estos términos son irreconciliables, debido a que el mito es pensamiento irracional, leyenda, etapa inferior en la historia de la humanidad superada por el lógos (razón, pensamiento racional, pensamiento lógico, dar cuenta del fundamento de una realidad, etc.). Y en este canto el mensajero de los dioses resulta ser un hijo bastardo de Zeus. En efecto, Hermes fue el producto de los amores furtivos que el dios de la justicia tuvo con la ninfa Maya, hija de Atlante. Siendo apenas un niño de pañales, Hermes demostró su ingenio y carácter multifacético, así como su astucia para engañar, mentir y robar, sentimientos perversos propios de los hombres que pueden llevar al envilecimiento, sino no se inhiben, los cuales, en la teogonía griega también lo eran de los dioses.

De ahí que Hermes, recién nacido, se escapó de su cuna para robar las vacas del flechador Apolo, y supo escapar al castigo, gracias a su astucia para congraciar con los dioses, ya que él fue el primero que les ofreció un sacrificio. Otra de sus hazañas fue que encontró una tortuga, le dio muerte y con el caparazón inventó la lira, de la que arrancó bellas notas. También, entre muchas otras pruebas de su ingenio, inventó el fuego por frotación y el

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Homero, Odisea, trad. nueva del griego Leconte de Lisle, versión española, Nicasio Hernández Luquero, T. Segundo, Ed. Prometeo, 1960, pp. 166-181.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Jon Balaza, en el Diccionario de hermenéutica de la Universidad de Deusto, pp. 550-556, sostiene que en Homero el vocablo *mythos* "se emplea en el sentido de habilidad oratoria, opuesto a ergón destreza en la acción: la misma oposición se hallará constantemente en griego, pero con el término *lógos* en lugar de mythos.

montón de piedras, en griego herma, con el que se señala el cruce de los caminos.

Hermes debió haber sido un dios muy ocupado, pues cumple muchas funciones; pero independientemente del carácter multifacético de su personalidad, lo que sin duda constituye sus funciones esenciales, a decir de L. Kahn-Liotard, es "la mediación en los pasos arriesgados y la astucia, esa sagacidad que es habilidad para la trampa, a la vez que la inteligencia práctica<sup>24</sup>", la cual, en el mundo moderno es bien valorada en los medios políticos. Hermes es también el recadero de los amores clandestinos de Zeus y diplomático en casos difíciles, como se desprende de la cita de Liotard; también es dios de los comerciantes y de los ladrones, de los pastores, viajeros y los argonautas.

Con base a todo lo antes visto cabe advertir ahora que las funciones que desempeña Hermes Trismigistos en la mitología griega, y a su vez Mercurio en la mitología romana, es algo que se asocía en diversas formas a lo que ha sido la hermenéutica a través de su historia. E Incluso, en pocas semejanzas, a lo que hoy es la hermenéutica filosófica. No por nada la ciencia que se ocupa de la comprensión e interpretación correcta de lo comprendido, la hermenéutica, ha tomado su nombre de Hermes. Para Andrés Ortiz-Osés, por ejemplo, Hermes es en la hermenéutica contemporánea "el dios del sentido, por cuanto pone en comunicación y correlación los diferentes niveles de una realidad abierta por su alado verbo<sup>25</sup>".

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Citado por Carlos García Gual, en Diccionario de Mitos, p. 196.

Lo anterior no quiere decir que no haya diferencias abismales entre el sentido de la hermenéutica en la antigüedad clásica de los griegos y el sentido que esta disciplina ha adquirido en los diversos momentos de la historia. En el siguiente punto señalaré dos de estas principales semejanzas y diferencias; no sin antes precisar las principales diferencia entre el pensamiento de Gadamer y el de Scheleiermacher, con lo que se avanzará aun más en el esclarecimiento del concepto de hermenéutica.

Recapitularé un poco, la hermenéutica, como he dicho siguiendo a Gadamer, se ocupa del fenómeno de la comprensión y la correcta interpretación de lo comprendido, y «comprender», como ha quedó también establecido, es ponerse de acuerdo sobre algo. Ahora bien, desde Schleiermacher<sup>26</sup>, con todo y el psicologuismo que caracteriza su hermenéutica, se descubre que sólo es posible llegar al acuerdo sobre algo a través del diálogo. Considerando todo esto, a partir de la concepción de verdad como desvelamiento (*aletheia*) que Gadamer recoge de la antigüedad clásica de los griegos, como antes lo hiciera Heidegger, el fundador de la hermenéutica filosófica llega a establecer que el lenguaje es el medio de la experiencia hermenéutica.

Al respecto, señala Gadamer en réplica a Schleiermacher, que la comprensión no se logra desplazándose uno al interior de la persona que queremos comprender, pues "comprender lo que alguien dice es, como ya hemos visto, ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Ortiz-Osés, Andrésm. El sentido, lo sublime y lo subliminal, En El retorno de Hermes: Hermenéutica, y ciencias humanas (Ed), Ed. Átropos, Barcelona, 1989, p. 164.

reproducir sus vivencias<sup>27</sup>". De ahí que el único camino que conduce al acuerdo es dejarse llevar por la conversación sin pretender imponer nuestras verdades, sino más bien aceptar de entrada la posibilidad que la verdad esté en el otro, como tanto insistió Gadamer en sus últimos años. Por tanto, la mejor actitud es dejar que la verdad emerja de las preguntas y respuestas que se dan en el diálogo, pues la conversación tiene su propio espíritu, dice Gadamer. Por eso la verdad que surge del diálogo nunca es aquella en la que alguien, cualquiera de los que participan en la conversación, lleva la conversación, sino aquella en la que dos o más participantes en ésta se dejan llevar por ella.

## 2.2. La comprensión: Gadamer-Popper

Una postura parecida a la hermenéutica filosófica que merece la pena citar es la que asume Lakatos desde una perspectiva distinta, como lo es el racionalismo crítico desarrollado por Kart R. Popper. Para Lakatos "la honestidad intelectual no consiste en atrincherarse, o en tratar de asentar la propia postura demostrándola (o "haciéndola probable"); antes bien, la honestidad intelectual consiste en especificar con precisión las condiciones bajo las cuales se está dispuesto a abandonar la propia postura<sup>28</sup>". Como se podrá apreciar, hay en el racionalismo crítico popperiano, al igual que en la hermenéutica filosófica de Gadamer, un preponderante rechazo al dogma del método como garante de toda verdad, la valentía en las conjeturas y la austeridad en las refutaciones, que es lo recomendado por Popper para avanzar

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> Puede verse en castellano, sobre este autor, a Izuzquiza, Ignacio, Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, España, 1998. Véase el capítulo 5°, La armonía como diálogo y la razón hermenéutica, pp. 193-233.
<sup>27</sup> VMI., p. 461.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Lakatos, Imre, «La falsación y la metodología de los programas de investigación científica», en *La Critica* y el desarrollo del conocimiento, p. 204.

en el conocimiento, en lugar de por medio del método tratar de evitar errores, lo que en sí son inevitables. Este es, más o menos, el mismo camino seguido por Gadamer cuando dice que la conciencia hermenéutica está caracterizada por la estructura lógica que caracteriza la apertura, por lo que no hay experiencia hermenéutica sin que previamente se formulen las preguntas, a las cuales se ha de dar respuesta<sup>29</sup>.

Después de esta breve digresión que he considerado clave para señalar los vasos comunicantes que Gadamer tiene con las ciencias duras, ahora seguiré con la réplica que hace Gadamer a Schleiermacher sobre la manera como éste entiende la comprensión, principalmente por no otorgarle la suficiente importancia a la estructura de la lingüisticidad y por prescindir de la historicidad como principio hermenéutico.

Desde el romanticismo ---refiere Gadamer, insistiendo en la defensa del principio hermenéutico según el cual el lenguaje es el único medio de la experiencia hermenéutica---, quedó sin valor la consideración de que "los conceptos de la interpretación acudiesen a la comprensión, atraídos según las necesidades desde un reservorio lingüístico en el que se encontrarían ya dispuestos, en el caso de que la comprensión no sea inmediata. Por el contrario, el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación de la comprensión es la interpretación. A esto añade, insistiendo una y otra vez, que "todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> VMI. 439.

<sup>30</sup> On cit 467

un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete<sup>31</sup>".

Luego, entonces, no hay comprensión sin interpretación ni comprensión que no sea el resultado de un acuerdo sobre algo. Así como tampoco hay comprensión que no se logre a través de un proceso dialógico, esto es algo sobre lo que se ha venido insistiendo. Pero hay algo que quisiera añadir a esto que de alguna manera está implícito en Gadamer, y creo merece se resalte: que ponerse de acuerdo sobre algo es antes que cualquier otra cosa un acto de voluntad de dos personas, o el número de las personas que participan en la conversación.

Para que haya acuerdo se necesita la voluntad de dos, no de uno. Nadie que no quiera ponerse de acuerdo sobre algo podrá llegar a un acuerdo. Por tanto, para llegar a un acuerdo a través del diálogo se tienen que cumplir por lo menos los siguientes requisitos: a) participar en la conversación como iguales en todos los aspectos, pero principalmente en la materia sobre la que se busca el acuerdo por medio de la conversación; b) estar dispuestos a "dejarse decir algo<sup>32</sup>", que es precisamente una de las reglas de la nueva hermenéutica, con todo y que Gadamer no lo planté así; c) tener en alta estima el valor de la diferencia; d) ser poseedor de una alta dosis de tolerancia; e) partir de la consideración de que la verdad de que se trata en la conversación es refutable y superable; y por último e) que los participantes en la conversación quieran llegar a un acuerdo.

31 Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> VMI., pp. 335-336.

Creo que con la caracterización que he hecho de lo que es hoy la hermenéutica, o mejor, la hermenéutica filosófica, y lo desarrollado sobre la idea de hermenéutica en la mitología de los antiguos griegos —es decir, lo expuesto con base al himno homérico a Hermes—, es posible ahora determinar cuáles son las dos principales semejanzas y las dos principales diferencias, entre la idea de hermenéutica de la antigüedad clásica de los griegos y la actual.

La principal semejanza entre la hermenéutica actual y la helenista, indiscutiblemente, es el carácter ontológico de la comprensión cuyo descubrimiento corresponde a Heidegger, con todo y el carácter mítico que caracteriza a la hermenéutica helenística y que ésta no era bien valorada por los griegos. Antes como hoy, de acuerdo a Heidegger, el estar-ahí es comprender, independientemente de cómo se comprenda, es decir, si la interpretación se funda en la ciencia o en la práctica ateórica de los sacerdotes y los jurisconsultos. Por tanto, lo relevante es que en la época de los griegos como ahora o como en cualquier otra, la comprensión es un *factum* existencial. En esto se funda Heidegger para afirmar que comprender, lo que de una o de otra manera intentaban hacer los antiguos como los modernos, es la forma originaria de realización del estar-ahí, del ser-en-el-mundo.

La segunda semejanza se encuentra en el carácter lingüístico que subyace en la tarea hermenéutica de todos los tiempos, el cual, como se analiza más adelante al exponer los distintos sentidos del término interpretación a partir del inventario que de esta expresión hace Mauricio Ferraris. Incluso como también se aprecia en el siguiente punto de este capítulo al estudiar en San Agustín el lenguaje como medio en el cual se

expresa la ratio scripta o el verbum Dei. En todos los tiempos, y sin excepción alguna, de una o de otra manera aparece la pregunta por la verdad de la «palabra» (logos), la que como dice Gadamer siguiendo a Heidegger, "habita en los hombres (...) es plenamente lo que ella es, tiene una existencia falible y duradera<sup>33</sup>". Por tanto, "la palabra existe más bien como algo que le llega a uno<sup>34</sup>", dice Gadamer en La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo. La experiencia primigenia de la que se deriva toda experiencia, sostiene Gadamer a lo largo de su obra, está en el lenguaje, no en otra parte.

En cuanto a las diferencias, la primera estriba en que para la hermenéutica filosófica la verdad se desvela sobre la base de la conversación en la que van surgiendo preguntas y respuestas, y no a través del método, como sucede en las ciencias naturales; de tal forma que la lingüisticidad no sólo determina el objeto hermenéutico, sino también la realización hermenéutica, es decir, la comprensión. En cambio, en tanto que la principal función que cumple Hermes en el mundo cerrado de la polis griega es transmitir a los mortales una verdad divina la que como tal proviene de los dioses, se puede concluir que por lo menos durante una época del mundo griego (o bajo ciertas circunstancias en todas las etapas del antiguo mundo), la verdad no es un acto de develamiento ni de descubrimiento, sino más bien de revelación.

Recuérdese que Hermes, de acuerdo a una de sus etimologías griegas más conocidas, hermeneía-hermeneús, significa, transmisor, ángel cuya

<sup>34</sup> La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo, en Arte y verdad de la palabra, p. 118.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> "La palabra misma se sostiene. (...) está permanentemente ahí, como mensaje de salvación, como bendición o maldición, como plegaria ---o también como prohibición o como ley y sentencia o como leyenda de los poetas o el principio de los filósofos" (AVP., p. 16).

función principal consiste en revelar un mensaje divino a los hombres; en la cultura latina *Hermeneía-hermeneús* se convierte en *interpres*, interpretación, que significa exactamente lo mismo que el griego. Permítaseme una digresión más: el sentido de este vocablo griego y latino relacionado de manera particular a la interpretación del derecho, así como la sucinta exposición de Hermes Trismegisto, sirven para confirmar, una vez más, que "la milenaria historia del derecho tiene en el problema de la construcción de la verdad jurídica uno de sus más grandes misterios<sup>35</sup>".

Como quedó demostrado en la investigación citada, con base a una amplia y actualizada bibliografía, en todas las culturas, antiguas y modernas, la construcción de la verdad jurídica siempre ha estado rodeada de mitos y misterios. De tal manera que tanto en el texto de leyes más acabado del mundo antiguo, el Código de Hamurabi (1730-1688 a. C.), como en la Ley de las XII Tablas (301-304 a. C.), en Código de Manú (1280-880 a. C.), o bien en el surgimiento del Common Law (1066 d. C.), entre muchos otros sistemas de derecho, se muestra de manera ostensible el privilegio de los intérpretes, siempre vinculados a los centros de poder<sup>36</sup>. En el mundo moderno por supuesto que ya no se apela a los poderes mágicos del intérprete, como solía suceder en el mundo antiguo, sin que esto signifique que el poder político no pretenda, en la medida que le sea posible, atraer a él a los intérpretes. Tampoco se persuade a los oráculos para que transmitan a los mortales los secretos de los dioses. Ni se recurre a la voluntad divina para que revele al intérprete el sentido único correcto de las prescripciones jurídicas, o para

<sup>&</sup>lt;sup>35</sup> Vázquez, Efrén, «El poder del imaginario y lo simbólico en la determinación de las ideas de justícia, autoridad y soberanía», en *Ensayos jurídicos y de política jurídica*, Ed. IIJ de la Facultad de Derecho y Criminología de la UANL, p. 68.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Op. cit. pp. 70-81.

como Hermes en el mundo griego, éste dé a conocer dichas verdades a los justiciables. Nada de eso, siguiendo el camino desarrollado por la ciencia que arranca en el siglo XVII y se consolida con la revolución newtoniana, ahora los intérpretes de la ley de las sociedades modernas recurren al método científico, con lo que también, ya se ha hecho del método un mito<sup>37</sup>".

Por último, en lo que se refiere a la segunda principal diferencia, ésta consiste en que mientras la hermenéutica filosófica tiene en la historicidad uno de sus «principios» hermenéuticos más importantes, a grado tal que los prejuicios y la pertenencia a la tradición que se trata de comprender se constituyen en condición de la comprensión, en la antigüedad clásica de los griegos simplemente la historia no juega ningún papel trascendente en la vida de los hombres, de manera que la interpretación de hechos históricos o mensajes del pasado en el mundo griego fue algo completamente secundario, por lo menos hasta poco antes del período de Alejandro Magno<sup>38</sup>.

# 2.3. Decadencia, expansión helénica y auge de la hermenéutica

El período clásico del mundo griego no cultivó la hermenéutica como disciplina digna de estudio por los más grandes pensadores, lo que no quiere decir que ésta no se practicó ni que se haya sido ignorada por completo, pues de una o de otra manera Platón y Aristóteles se refieren a ella. Debido a que, en primer lugar, para el *ethos* del racionalismo clásico griego ---como antes dije---, toda verdad debe justificarse única y exclusivamente ante el tribunal de la razón y, en segundo, a que para los griegos no hay otra razón más que la

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> Vázquez, Efrén, «Mitos y teorías en la construcción de la verdad jurídica», en *Ensayos jurídicos y de política jurídica*, Ed. IIJ de la Facultad de Derecho y Criminología de la UANL, p. 117.

razón deductiva, la hermenéutica se cultiva y se desarrolla sólo a partir de que se produce la expansión helenística<sup>39</sup> y la decadencia del mundo helenístico. Para los primeros científicos, bajo la influencia de los pitagóricos que privilegia para la *élite* la vida contemplativa sobre la vida de acción, el mundo sensible es imperfecto e ilusorio. Dios, si es perfecto, no pudo haber hecho un mundo imperfecto. Por tanto, la realidad que en la filosofía de platón se expone de mejor manera, es algo que sólo se puede dar en el mundo de las ideas<sup>40</sup>.

Los griegos fueron grandes geómetras, las ciencias que desarrollaron fueron la matemática y la lógica; fueron los primeros que construyeron sistemas matemáticos. Por tanto, la única verdad aceptable para la racionalidad clásica de los griegos es aquella que, como he dicho, se deriva de sistemas deductivos; o, si se quiere, aquella que como teorema se obtiene a partir de reglas de inferencia de un reducido número de axiomas explícitamente afirmados<sup>41</sup>. Bajo el dominio de una racionalidad así, en la que la verdad sólo es tal si es una verdad «pura» por derivarse deductivamente de un axiomático, y en la que como consecuencia la observación y la experimentación se excluyen en el establecimiento de la verdad, o por lo menos se le atribuye mucho menos valor, obviamente no es posible que en una racionalidad así haya lugar para la racionalidad hermenéutica que tiene que ver con la interpretación para poder comprender.

<sup>38</sup> Ferraris, Mauricio, La hermenéutica, p. 8.

<sup>41</sup> Op. cit. p. 39.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> Ferraris, Mauricio, La hermenéutica, p. 7-9. Y sobre el contexto cultural de la expansión helenística véase a Jardé, A. La formación del pueblo griego, trad. Serafín Agud Querol y J. Ma. Díaz-Regañón López, Ed. Uthea, México, 1960. pp. 160-211.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Hull, L. W. H., Historia y filosofía de la ciencia, trad. Manuel Sacristán, Ed. Ariel, 2ª. Edición, Barcelona, 1970, pp. 37-44.

Dicho con otras palabras, la única certeza que admitieron los griegos es la certeza matemática, la que como tal es una certeza lógica que se hace consistir en que cierto número de proposiciones se derivan, con base a ciertas reglas de inferencia válida, de otras proposiciones tenidas como premisas. Pero se trata de abstracciones que, aunque en el mundo moderno se constituyeron en la *koine* de los hombres de ciencia para comprender la naturaleza, nada tiene que ver con el mundo real, es decir, no son ni verdaderas ni falsas, por lo que prescinden por completo del mundo histórico, lo cual se opone a la razón hermenéutica que tiene sus raíces más profundas en la historia.

Ha explicado por qué los griegos en la época clásica no dieron la importancia debida a la hermenéutica que sí dieron a la matemática y la geometría, dejaré aquí entonces la caracterización del racionalismo clásico de los griegos y su idea de ciencia para ahora, con el propósito de concluir el tema de la genealogía del concepto hermenéutica, volver al análisis del sentido original de Hermes, según una de sus etimologías más conocidas: hermeneutiké. El sentido de este vocablo: "arte de encontrar el sentido a través de la interpretación de textos<sup>42</sup>", por las razones que ya expuse aparece apenas en el imperio de Alejandro Magno<sup>43</sup>, época en la que por primera vez en la cuna del mundo occidental, haciendo a un lado el cálculo matemático y por razones meramente pragmáticas, la interpretación de textos adquiere importancia. Es tal su relevancia que esta actividad es considerada como una imperiosa necesidad, en virtud de que la lengua de Hesíodo y los poemas

 <sup>&</sup>lt;sup>42</sup> Basave Fernández del Valle, Agustín, Filosofía del derecho, p. 678.
 <sup>43</sup> Ferraris, Mauricio, La hermenéutica, Op. cit., p. 8.

homéricos que constituían el factor esencial en la paideia clásica<sup>44</sup> se volvían oscuros e inaccesibles a los griegos de la koine<sup>45</sup> debido, principalmente, a la distancia en el tiempo.

Era necesario glosar esos textos que para entonces estaban corrompidos y en desuso debido al transcurso del tiempo, para, con fines educativos, principalmente, hacerlos legibles y accesibles incluso a los bárbaros (barbaroi), como llamaban los griegos a los que no hablaban griego y quienes habitaban los territorios conquistados por Alejandro Magno, entre otros los semitas y los latinos<sup>46</sup>. El método que se usó para la interpretación de estos textos fue el histórico gramatical elaborado por el Museo de Alejandría. Esta es la razón por la cual, entre el siglo III y IV a. C., en el mundo griego se desarrolló la filología helenística<sup>47</sup>. "Interpretación de textos antiguos" que por cierto, es la definición de la voz hermenéutica que proporciona el diccionario de la lengua española.

Desde el momento en que el Derecho se institucionaliza en el mundo romano como el mejor instrumento del expansionismo y el control político, la interpretación de textos jurídicos es algo que también se convirtió en una necesidad. De ahí que, como refiere el historiador de la hermenéutica, Mauricio Ferraris, "una posterior aportación del helenismo, esta vez en referencia al encuentro con el Estado romano, será la hermenéutica jurídica, nacida de la necesidad de proporcionar una recta interpretación de los códigos

Tbidem.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> Lengua griega común que se firmó en el siglo IV a. C. a partir de varios dialectos, la cual se extiende a todos los pueblos de la cultura helenística durante el parido grecorromano.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Jardé, A. Op. cit. pp. 191-192, 197-204.

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> Ibidem.

y que encontrará una tematización explícita en el código de Justiniano<sup>48</sup>". Por el otro, en el siglo III d. C., en pleno auge de la patrística, ya existía la práctica de interpretar textos de manera alegórica, costumbre que habían impuesto los estoicos. En este contexto, y gracias al impulso de Alejandría ---el centro cultural más importante de la antigüedad--- se produjo el encuentro entre la cultura helenística y las tradiciones judía y cristiana, por medio del cual surge la hermenéutica bíblica<sup>49</sup>, la que como sucedería trece siglos después, es decir en el XVI, se coloca al lado de la hermenéutica filológica como principal herramienta cultural de la época.

El artífice del encuentro entre la cultura helénica y el judeocristianismo fue Filón de Alejandría<sup>50</sup>, de la escuela catequista de Alejandría, considerado el filósofo más importante de la escuela judaico-alejandrina. Filón de Alejandría es el primero cuyo pensamiento intenta unificar de manera racional la teología judaica con el pitagorismo y el platonismo, y cuyos pasos fueron seguidos por otros muchos pensadores cristianos de ese tiempo de la patrística. El mayor esfuerzo de este filósofo está dirigido a hacer valer la interpretación alegórica del Antiguo Testamento de manera «alegórica»<sup>51</sup>, para hacerlo coincidir con el Nuevo Testamento, esfuerzo que poco después intenta hacer San Agustín (354-430 d. C.).

A decir de Filón, el sentido literal de las Sagradas Escrituras es una manera inmadura de comprensión, por lo que se debe buscar elevar la

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Op. cit. p. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Abreu, José M., Breve historia de la Hermcnéutica bíblica, Centro de Sermones, http://www.centraldesermones.com/Estudios/e35.htm

Ferraris, Mauricio, Historia de la hermenéutica, trad. Armando Perea, Ed. Siglo XXI, México, 2002, p. 19.
 Virkler, Henry A., Hermenéutica. Principios y procedimientos de interpretación bíblica, trad. David Gómez Ruiz, Ed, Vida, Miami, Florida, p. 45.

comprensión al nivel alegórico, que es una comprensión superior. Y en cuanto a la interpretación alegórica, debe emplearse en los siguientes casos: "(1) si la interpretación decía indigno de Dios, (2) si la declaración parecía contradecir alguna otra declaración de la Escritura Sagrada, (3) si el relato afirmaba ser alegórico, (4) si las expresiones estaban duplicadas o si se empleaban palabras superfluas, (5) si había una repetición de algo ya conocido, (6) si una expresión es variada, (7) si se emplean sinónimos, (8) si era posible un juego de palabras, (9) si hubiera algo normal en número o tiempo del verbo, o (10) si estaban presentes símbolos" <sup>52</sup>.

Filón de Alejandría defendió la importancia del Dios creador frente al mundo creado, y es considerado como el primer exégeta bíblico. Aunque desde la perspectiva de la hermenéutica bíblica, se considera que éste fue más bien Esdras, personaje bíblico, sin embargo, tiene más peso la opinión de que la exégesis no se da si no con el encuentro de la cultura judeo-cristiana y el helenismo, el cual aporta el elemento teórico especulativo de raigambre pitagórico y platónico. Para concluir este punto, sólo resta decir que surgida ya la exégesis bíblica (o teológica) y la hermenéutica jurídica en Roma, se canonizan en la antigüedad tardía del mundo occidental los tres ámbitos tradicionales de la exégesis que todavía cobra mucha influencia en el mundo moderno: uno sagrado, la exégesis bíblica, y dos profanos, la hermenéutica filológica y la hermenéutica jurídica.

Hay algo importante en lo que coinciden los historiadores de la hermenéutica: con el auge del cristianismo que se produjo a fines del Imperio Romano, y de manera particular, con la reflexión sobre la pasión de Cristo que

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> Bernard Ramm, autor citado por Virkler, Henry A. Op. cit. Ibidem.

esto trae consigo, aparece en el mundo occidental la consolidación del interés por la historia y la filosofía de la historia que no apareció en los pensadores griegos de la época clásica. Tampoco esto quiere decir que antes del interés por la historia que trajo consigo la pasión de Cristo no había historiadores. No es así. Sí los hubo. Uno de ellos fue Josefo, hisotidador de Jesús de Nazaret, "el único relato extraño a la Biblia, que, aunque breve, es completo en cuanto a su materia<sup>53</sup>". Él produjo un relato extra y es ésta la condición que se habría de cumplir para que, impulsada por los filósofos de la patrística, la hermenéutica viniera a ocupar un lugar importante en la cultura que a decir de Ferraris, no tuvo en Grecia Clásica por haber identificado el conocimiento, como dije antes, con la visión teorética, desde se "vincula la experiencia hermenéutica con el ámbito de los conocimientos inciertos, silibinos, como los vaticinios de los oráculos<sup>54</sup>", la hermenéutica, para los griegos, no es del ámbito de la ciencia, sino "más bien al dominio de la opinión...<sup>55</sup>", es decir, la doxa.

# 2.4. Los distintos sentidos del vocablo interpretación

Con el propósito de concluir este punto para proseguir con la elaboración de un breve bosquejo de San Agustín, expondré ahora las distintas acepciones del término «interpretación» que ha logrado inventariar Mauricio Ferraris. Pero no si antes hacer mis propias reflexiones y comparar en algunos casos el punto de vista de Ferraris con otros autores. Es pertinente advertir que no necesariamente hay relación entre cada uno de los sentidos del vocablo «interpretación» que ahora expongo.

Weber, Alfred, Historia de la Cultura, Ed. F. C. E., México, 1985, p. 132.
 Ferraris, Mauricio, Op. cit. p. 7.

En primer lugar aparece la interpretación en el sentido de expresión lingüística, que es el más conocido porque es el sentido que aparece en el Peri hermeneias de Aristóteles, que es parte del Organon, "traducido al latín por De Interpretatione, (...) "la interpretación es la expresión lingüística —propia de los hombres pero, según Del Alma también de los animales— de símbolos que resultan universales y que derivan de impresiones presentes en el alma, a través de sonidos particulares<sup>56</sup>", es decir, variables de acuerdo a las diferentes lenguas.

Después, en segundo lugar, aparece la interpretación como función especular, es decir, de observación y reflexión para el reconocimiento de una cosa. En esta función "el interpretariado lingüístico, llamado a remitir las expresiones, diferentes en las varias lenguas, o los símbolos universales, para asegurar así la comprensión<sup>57</sup>".

En un tercer lugar aparece la interpretación como «expresión» musical<sup>58</sup>, o como expresión del sentido musical, se puede decir también, o bien expresión artística en una actuación, o como expresión del sentimiento nacional. Esta concepción de interpretación es considerado por Ferraris como un fósil de sentido aristotélico que hoy resulta obsoleto<sup>59</sup>; sin embargo, contrario a este punto de vista, Gadamer sostiene que no se da por convencido de que cuando se le objeta que "la reproducción de una obra de arte musical es interpretación en sentido distinto del de la realización de la comprensión (...)

Op. ci, pp.7-8.
 Ferraris, Mauricio, La hermenéutica, p. 23.
 Ibidem.
 Ibidem.

Pues toda reproducción es en principio interpretación, y como tal quiere ser correcta. En este sendito es también comprensión<sup>60</sup>".

En un cuarto término aparece la interpretación como explicitación de un sentido oscuro de un texto no suficientemente determinado<sup>61</sup>". Por ejemplo, un manuscrito antiguo ya corrompido por la acción del tiempo que no proporciona un sentido coherente a una época posterior, por lo que requiere de interpretación para que ese texto vuelva a la vida a través de los intérpretes. Tal es el caso que antes expuse sobre las necesidades de interpretación de textos de Homero y Hesíodo en la Grecia expansionista de Alejandro Magno, interpretación que se requería porque esos textos eran la base de la enseñanza en el mundo helénico.

Por último, en lo que se refiere a la expresión de Ferraris, "interpretación como explicitación de un sentido oscuro de un texto no suficientemente determinado", parece que este autor cree en la posibilidad de que los textos, de cualquier tipo, siempre y cuando no se trate de lenguajes artificiales (o cerrados), poseen una determinación completa, en cuyo caso, según este punto de vista, no requerirían de la interpretación. Tal cosa, sin embargo, como se demostrará con posterioridad, no es posible, pues algo que no deja duda las investigaciones sobre el carácter polisémico de los signos lingüísticos, es el carácter de determinación relativa que posee cualquier texto, por lo que siempre se requiere de la interpretación<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Op. cit. p. 23. <sup>60</sup> VMI. p. 14.

<sup>62</sup> Sobre el problema de la indeterminación lingüística véase a Umberto Eco, en El signo, Ed, ¿ p?.

El quinto lugar corresponde a la interpretación como «comprensión», la cual ha sido desarrollada por lo que Ferraris llama el eje Schleiermacher-Dilthey-Gadamer<sup>63</sup>". Con diferencias de matices estos tres grandes pensadores coinciden en lo que es la comprensión, pero difieren en la manera en que ésta se logra, aunque cabe señalar que en los tres aparece el diálogo como la única ruta de comprensión. En los tres también el valor del sujeto individual adquiere preponderancia; pero sólo en Schleiermacher y en Gadamer la individualidad y el estatuto del sujeto se constituyen en tema central de la reflexión filosófica; no así en Dilthey, quien influido todavía por el peso del modelo de las ciencias naturales, se ve más atraído por la búsqueda de la objetividad por lo que descuida el sentido de la individualidad.

En lugar encuentra la interpretación sexto se como desenmascaramiento, concepción que corresponde a Freud, Marx) y Nietzsche<sup>64</sup>". La realidad es veleidosa, no se muestra al hombre tal cual es. A Marx se le muestra en forma de ideologías dominantes que están en posesión de las clases dominantes, las cuales hay que traspasar para saber qué hay detrás de ellas. Para Freud, no es precisamente la ideología sino el continente del inconsciente lo que conviene que hacer consciente; si queremos no estar bajo su dominio. Y en el caso de Nietzsche, el crítico más profundo de la cultura occidental, en la raíz de todo conocimiento subyace la voluntad de dominio, por tanto lo que presenciamos en la historia de la ciencia y de la filosofía es un desfile de máscaras que hay que arrancar para saber qué se oculta tras ellas.

<sup>63</sup> Ibidem.

<sup>64</sup> Ibidem.

Por último, en séptimo lugar, pero sólo en lo que respecta al inventario de Ferraris, sin agotar las distintas maneras de entender el concepto interpretación, y en sí, la idea de hermenéutica, la concepción Nietzsche-Heidegger, "según la cual no existen hechos, sino tan sólo interpretaciones: el mundo está constituido por nuestras necesidades vitales; y éstas a su vez aparecen cargadas de historia y de lenguaje, de manera que lo que parece un objeto es el resultado de interpretaciones de las cueles sólo en mínima parte somos conscientes<sup>65</sup>".

Como conclusión sólo quiero advertir que la diversidad de sentidos del término interpretación que históricamente se ha asentado y desarrollado en distintas culturas, y que en esta tesis someramente se ha esbozado, se aplica por lo general a la interpretación de textos de cualquier tipo; no obstante, es pertinente advertir que en un principio las cosas no son así: en el mundo cerrado de la polis, como se vio con abundancia, hermenéutica no significa interpretación de textos, sino más bien revelación de verdades.

Incluso, el término latino *interpres*, que significa "*mediador*, *agente*; *traductor*; *adivino*; *el que explica*<sup>66</sup>, aparece mucho después. Hermenéutica es, en su origen, según se ha visto con abundancia, revelación de una verdad divina, o mejor, transmitir o revelar una verdad a través de un mensajero debidamente autorizado por los dioses para eso; pero además, y esto se encuentra también explícitamente en Hermes, poner en comunicación, por supuesto que debió haber sido para lograr un acuerdo sobre algo. Aunque no debemos olvidar lo que Heidegger nos enseña de la Grecia de Platón, en la

<sup>65</sup> Op. cit. p. 25.

que verdad, (alethia) es aquello que trasciende el olvido, lo que indudablemente en términos de la nueva hermenéutica pertenece a la tradición, la revelación que asombra, la capacidad humana para desvelar lo oculto, la aprehensión de la naturaleza de una cosa, noción que sin duda no existe ni rastro en nuestra cultura, a no ser como en la dimensión de la poesía y quizá en el territorio de la intuición científica. Si duda, falta mucho por indagar de la noción de hermenéutica en la antigüedad clásica griega, sobre todo con relación a la noción de aletheia, pero eso será en otro momento.

#### 3. Sensus literalis histórico y sensus espiritualis místico.

Desde Filón de Alejandría se crean y se institucionalizan las directrices de la hermenéutica de la patrística, es decir, de una hermenéutica de raigambre cristiana, las cuales continúan desarrollándose durante la Edad Media, considerado por los pensadores de la época como la última extensión del casísimo. Por tanto, nada tenía que cambiar, todos los cambios que tenía que haber ya estaban hechos. En este contexto, en el seno de la patrística surge la hipótesis sobre la existencia de un *sensus literalis* histórico con un *sensus espiritualis* místico, este último dividido en alegórico, moral y anagógico<sup>67</sup>.

El sensus literalis requiere para encontrarse del dominio de la lengua en que está escrito el texto, del conocimiento de los signos lingüísticos y estructuras lingüísticas de la lengua de que se trate; en tanto el sensus espiritualis por trascender el sentido textual, no se encuentra en el lenguaje, no está en los signos lingüísticos, pertenece, se diría desde la perspectiva mística

<sup>&</sup>lt;sup>66</sup> L. Macchi, Diccionario de la Lengua Latina, Sociedad Editorial Internacional, Buenos Aires, 1948, citado por Basve Fernández del Valle, Basave, op, cit,
<sup>67</sup> Ferraris, Mauricio, p. 10-12 y ss.

religiosa, al destino ultramundano del hombre. Por tanto, para encontrarlo, el intérprete requiere de lo que en la hermenéutica bíblica se llama «símbolos» o simbolismo, lo que enseguida expongo de manera breve.

Así, la alegoría, originalmente *hiponoia* y con posterioridad *allegoria*, es un término cuyo origen se encuentra, a decir de José Javier Rodríguez, en los griegos del siglo VI a. C., en donde hace referencia a un mensaje oculto que estaría bajo el lenguaje mítico de los textos de Hesíodo y Homero, mensaje que hay que interpretar<sup>68</sup>. Alegoría pervive en el helenismo y de ahí, a través del estoicismo, se traslada a la tradición judeo-cristiana, en donde adquiere el sentido que ya se la había dado en el mundo helénico, de metáfora extendida<sup>69</sup>, (*allegorian facit continua metáfora*); así como su compañía más conocida: la ironía, el énfasis la sinécdoque, la hipérbole<sup>70</sup>. Ahora bien, el sentido anagógico es el que proporciona, a través del reconocimiento, realidades superiores que se expresan en símbolos, como los que se expresan en el Apocalipsis; y en sentido moral es, se dice en la hermenéutica bíblica, el que nos conduce a obrar justamente, por ejemplo, sufrir una injusticia antes que cometerla; o sacarse el ojo antes de mirar pecaminosamente a una mujer, etc.

Por último, en lo que se refiere a este punto, cabe referir que en la experiencia hermenéutica de los teólogos de la Baja Edad Media el sensus espiritualis siempre va unido al sentido de la tradición; es decir, al sensus literalis, el cual, como dije anteriormente, es histórico. No es sino hasta el siglo XVI, el siglo del Renacimiento, de grandes convulsiones sociales y

<sup>68</sup> Rodríguez, José Javier, «Alegoría», Diccionario de Hermenéutica, pp. 16-23.

<sup>&</sup>lt;sup>69</sup> Virkler, Henry, Hermenéutica. Principios y procedimientos de interpretación bíblica. P. 134.

profundos cambios en todos los aspectos de la cultura, cuando el *sensus literalis histórico*, por primera vez, es cuestionado por la Reforma Protestante encabezada por Lutero<sup>71</sup> y Calvino.

Lutero sostiene que la Biblia es sui *ipsius interpres* (intérprete de sí mismo), razón por la que "no hace falta la tradición ---es decir, el sensus histórico--- para alcanzar una comprensión adecuada de ella, ni tampoco una técnica interpretativa al estilo de la antigua doctrina del cuádruple sentido de la Escritura, sino que la literalidad de ésta posee un sentido inequívoco que ella misma proporciona, el *sensus literalis*<sup>72</sup>.

Lutero cuestiona con dureza la jerarquía católica, busca la manera de desarticular y deslegitimar los principios en que se sustenta el poder del Papa de la Iglesia Católica Romana. Uno de estos principios es la tradición (sensus literalis histórico), de ahí que su actitud interpretativa lo lleva a negar la tradición, como elemento de la comprensión de las Sagradas Escrituras. Niega incluso la validez del método alegórico, uno de los instrumentos que desde la Baja Edad Media había sido bien probado para lograr la unidad de la Biblia. Para Lutero, la alegoría sólo es válida cuando la intención alegórica se encuentra en la misma Biblia<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Rodríguez, José Javier, Op. cit. Ibidem.

<sup>71</sup> Cisneros Farías, Germán, Metodología jurídica, Ed. Librería Jurídica Cevallos, Quito, 2003, pp. 65-66. Lutero es el iniciador de la hermenéutica jurídica en loa albores de la modernidad, al participar en un disputa, en la que enfrenta el poder de la Iglesia Católica de Roma, sobre el poder y eficacia de las indulgencias. De tal manera que su actitud de rechazo a la tradición cristiana de Roma lo lleva a promover los estudios de la hermenéutica.

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> VMI., p. 227.

<sup>&</sup>lt;sup>73</sup> Ibidem.

Pero, ¿qué tiene que ver la exégesis bíblica con el Derecho moderno, es decir, con la ciencia jurídica moderna que se constituye como tal en el siglo XIX, con la escuela de la exégesis francesa y la escuela histórica del Derecho fundada por Savigny? Mucho, pero por ahora sólo es pertinente abordar el punto más sensible de las conexiones entre la exégesis bíblica y el racionalismo francés, conocido como escuela de la exégesis jurídica francesa. El punto en cuestión es la síguiente: al concebir esta escuela el derecho como una idea pura, vinculada ésta de alguna manera a la idea de divinidad, con todo y que esta corriente del pensamiento jurídico es presentada como una escuela laica, y más que otra cosa como la exaltación de la *ratio scripta*, y además, con todo y que los formuladores del Código de Napoleón, como Jean Portalis, Bigot Preméneu, entre otros, son acusados de eliminar el Derecho Natural del Código de Napoleón, éste realmente constituye su sustento. Por tanto, la exégesis francesa es más bien una versión laica de la exégesis bíblica, por supuesto, prestada para interpretar el Derecho.

Prueba de ello es que la exégesis francesa se desentienden por completo de la naturaleza lingüística del derecho; por tanto, en estas teorías no se habla del «sentido de la ley», sino del «espíritu de la ley», lo que es obvio que tiene una connotación mística-religiosa que llegó a la teoría del derecho a través de la exégesis bíblica de la Edad Media, concretamente dicha concepción mística de la interpretación de la ley se instala en la escuela francesa de la exégesis a principios del siglo XIX.

# 4. San Agustín-Gadamer

Agustín de Hipona (354-430), mejor conocido como San Agustín, fue un hombre que vivió una profunda vida espiritual. Considerado como uno de los más grandes filósofos de la historia y como el más profundo de los integrantes de la patrística, su concepción lingüística-filosófica es considerada por los estudiosos de la *metodología jurídica crítica*<sup>74</sup> que conciben el derecho como ciencia del espíritu, como el fundamento de los postulados del primer antecedente del método jurídico. Si como he dejado establecido en el capítulo primero de esta tesis, el derecho no tiene como objeto material de estudio hechos (u objetos) sino objetivaciones lingüísticas del espíritu que adquieren la forma de textos jurídicos, los cuales el intérprete al desentrañar y/o atribuir sentido vuelve a la vida, entonces, como dice Manuel Calvo García, "la ciencia del derecho actual nace vinculada al texto y a la interpretación dogmática del mismo<sup>75</sup>".

Si se acepta este punto de vista de la ciencia jurídica, tendrá que aceptarse también que la tarea de interpretar las normas jurídicas para solicitar al juez su aplicación, la cual cumple el abogado, o la función de interpretar y aplicar el Derecho, que cumple el juez, es una tara que precisa del dominio de la metodología jurídica, y la metodología jurídica no puede ser sino la hermenéutica, ya que de una o de otra manera proporciona dispositivos teóricos y técnicos que posibilitan encontrar el sentido correcto de los textos normativos. Contrario a este punto de vista, que lamentablemente no es el más socorrido, cuando se piensa en la metodología jurídica, sobre todo en la

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> Sobre esta corriente de la metodología jurídica véase a Calvo García Manuel, Los fundamentos del método jurídico: una revisión crítica, Ed. Tecnos, Madrid, 1994. También, a Óscar Correas, Metodología jurídica, Ed. Fontamara.

enseñanza del derecho, se acude a la metodología de las ciencias de la naturaleza, de manera particular al método inductivo; o bien, en el mejor de los casos, se recurre a la lógica, disciplina que ciertamente también es útil al trabajo de interpretación del juez, sólo que su función se agota, y no es poco, con proporcionar las reglas de la inferencia válida.

Aunque en esta tesis no se trata de reconstruir la historia de la metodología jurídica sino sólo tratar de dejar claro su correcta orientación: que los métodos jurídicos no son sino métodos hermenéuticos, cabe señalar que la historia del Derecho es abundante en cuanto al desarrollo de herramientas filológicas del saber jurídico que se producen y se desarrollan en las primeras universidades; gracias a estas herramientas es posible recuperar el Derecho romano. De manera más concreta, los fundamentos de la exégesis jurídica, y en sí, el desarrollo de los primeros instrumentos filológicos y metodológicos jurídicos tuvieron lugar en la Universidad de Pavía, y posteriormente en la de Bolonia, donde por cierto se descubre el corpus juris de Justiniano. "La enseñanza de métodos y herramientas lógicas y filológicas en las facultades de artes se complementó con técnicas especiales adecuadas para el comentario de textos jurídicos en las facultades de Cánones y en las facultades de Derecho civil<sup>76</sup>"; pero con todo y que este movimiento intelectual se produce en el siglo XII, los fundamentos filosófico-lingüísticos requeridos para el desarrollo de dichos instrumentos para la interpretación de los textos jurídicos se encuentran ocho siglos antes en San Agustín.

<sup>75</sup> Op. cit. p. 18.

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> Calvo García, Op, cit. p. 18.

En efecto, el pensamiento político y filosófico-lingüístico de Agustín de Hipona, no sólo influye en las formas de organización social y estructuración del poder político en la Edad Media, sino también y de manera muy preponderante, en primer lugar, en el histórico debate sobre si el derecho es producto de una creación o de un descubrimiento, y en segundo, como dije anteriormente, los fundamentos de los postulados del método jurídico en sus orígenes medievales<sup>77</sup>. De ahí que la ciencia jurídica, independientemente de que se considere el derecho como descubrimiento o creación, desde sus orígenes se encuentra vinculada a textos y a la interpretación de textos. Algo que no se ha logrado apreciar, entre otras variables debido a la influencia del positivismo jurídico, corriente que considera como problema el de las definiciones claras y precisas, no el e la interpretación.

El intérprete de la ley, como abogado o como juez, o incluso como particular, busca desentrañar o descubrir el sentido del texto normativo. Sobre todo si el texto ha estado en desuso o si es antiguo. Para que la interpretación se produzca o llegue a buen término, como lo diría Savigny en el siglo XIX, debe incluir tres elementos, "el lógico, el gramatical y el histórico<sup>78</sup>," algo que en la época a que hago referencia carece de sentido, ya que, como refiere Manuel Calvo García, en ese entonces la actividad interpretativa no se endereza hacia la búsqueda de un sentido cualquiera que pudiera ser elegido entre varios como el mejor, sino que tiene que ser un único sentido correcto, o mejor, el único «sentido objetivo» de un texto que para entonces ya estaba sacralizado: el corpus *Iuris de Justiniano*, considerado por los juristas de esa

77 Ibidem

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> Larenz Kart, Metodología de la ciencia del derecho, trad, Marcelino Rodríguez Molinero, Ed. Ariel, Barcelona, 1980, p. 32.

época como la razón hecha Derecho<sup>79</sup>. Ese interés teórico y práctico, que es el mismo que se despliega durante toda la Edad Media, encuentra en los principios lingüístico-filosóficos de San Agustín su fundamento. Veamos ahora desde la perspectiva de Calvo García, y directamente en una de las sobras de este gran jurista español, en qué consisten estos principios lingüístico-filosóficos, que lo son también de su propuesta de hermenéutica:

En primer lugar, la identificación del sentido de las palabras con la expresión de un pensamiento; y en segundo, el establecimiento de una semántica de la voluntad que entronca directamente con sus postulados lingüísticos que descansan en los siguientes postulados: "la labor del intérprete debe estar encaminada a descubrir la voluntad del emisor o autor del texto transmitido por medio de signos lingüisticos<sup>80</sup>".

San Agustín, en su obra De doctrina cristiana ---históricamente considerado como el primer tratado de hermenéutica, ya que San Jerónimo se le considera más como un polemista---, parte del supuesto de que un signo lingüístico está siempre en lugar de algo que por evocación representa, y que eso que el signo lingüístico denota, es su significado: "Signun est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se fascines in cogitationenem venire (El signo es toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta<sup>81</sup>). San Agustín observa que "las palabras han logrado ser entre los hombres libres los signos más principales para dar a conocer todos

 <sup>&</sup>lt;sup>79</sup> Calvo García, Manuel, pp.19-20.
 <sup>80</sup> Op, cit, p. 19.

<sup>81</sup> San Agustín, De la doctrina cristiana. En Tomo XV, p. 112-113.

los pensamientos del alma, siempre que cada uno quiera manifestarlos<sup>82</sup>", y hay muchos otros signos que él identifica, los del tacto, los del olfato, entre otros, pero toda esta multiplicidad de signos con los que se transmite el pensamiento se fundan en la palabra<sup>83</sup>.

Ahora bien, las palabras, como los demás signos convencionales, pero mucho más las palabras, tienen un uso comunicativo, sirven para trasmitir mensajes. Calvo García aprecia que en San Agustín "la palabra-signo finalmente no está directamente o inmediatamente en lugar del pensamiento, sino que es signo del verbo interior<sup>84</sup>".

San Agustín ahonda también en el origen de las letras en que se fija la palabra pronunciada, sobre la diversidad de las lenguas que desde la perspectiva religiosa cristiana se atribuye al pecado de soberbia, además incursiona sobre lo que podría ser denominado "reglas para una buena traducción". El sentido original del texto requiere de doctos, sostiene, a la vez que advierte sobre el peligro de traducir el modismo por el sentido de la palabra. Y entre otros tópicos que constituyen la esencia de la hermenéutica, lo que como señalé anteriormente no fue del interés de los griegos, reconoce el valor de la historia en la comprensión de los textos: "Todo cuanto nos refiere la que se llama historia sobre lo sucedido en los tiempos pasados, nos ayuda en gran medida para entender los Libros Santos<sup>85</sup>".

A partir del estudio de la concepción de signo en San Agustín, Calvo García sostiene que hay en este pensador un nuevo canon hermenéutico para

<sup>82</sup> Op. cit. p. 117.
83 Ibidem.
84 Calvo García, Manuel, p. 20.

<sup>85</sup> Op. cit. p. 165.

la interpretación del Texto Sagrado que supera al método alegórico, que había sido institucionalizado por Filón de Alejandría; y en cuanto a su concepción de lenguaje, no sólo sirve para la comunicación humana sino que es el medio en el cual se expresa la *ratio scripta* o el *verbum Dei*.

Gadamer ve otras cosas en la concepción de lenguaje y hermenéutica de San Agustín, valora sus presupuestos epistemológicos, y sobre todo, coincide con él en que la palabra exterior no equivale nunca a la palabra interior, ya que "la coincidencia entre lo dicho y la cosa, como adecuación, es la forma de pensar de la ciencia natural, considera como una respuesta inesperada, pero que en realidad es uno de los puntos de vista de Gadamer más difundidos), que "el hombre no puede expresar todo lo que hay en su espíritu (el *logos endiáthetos*). Esto viene de San Agustín, en *De Trinitate*. Esta experiencia es universal: el *actus signatus* no recubre nunca el *actus* exercitus<sup>86</sup>".

La diferencia entre San Agustín y Gadamer estriba, no obstante, en que para el primero la incapacidad del hombre para poder expresar todo lo que hay en su espíritu se colma con la participación de Dios, para lo cual hay que andar por los caminos de la fe (o la verdad dogmática). San Agustín parte del postulado de que el significado de la palabra divina (por supuesto, que es la que a él le interesa interpretar correctamente), está ligado a la voluntad de Dios y se expresa a través de los profetas; su búsqueda es el Ser-Divino y su talante hermenéutico dogmático servirá para interpretar correctamente las Sagradas Escrituras. En tanto Gadamer desarrolla una filosofía hermenéutica que no es el camino hacia la salvación ni la verdad dogmática, sino el encuentro con el elemento que constituye la mediación de la comprensión del

Ser-Histórico: la lingüisticidad. Todos los discursos, insiste Gadamer, se nutren de una experiencia histórica fundamental que no es otra cosa que la mediación lingüística de la comprensión. Y a partir del supuesto de que el método científico es también una modalidad del lenguaje, por lo que deben ser remitidos a las condiciones históricas de la enunciación<sup>87</sup>, sin apostar al irracionalismo, tan en boga en el siglo XX, demuestra que toda experiencia posee una razón de ser, un logos, que no pude ser apreciado por la racionalidad del positivismo.

### 5. Entre el Renacimiento y el Romanticismo

Lo que hoy es propiamente hermenéutica tiene una historia reciente y fragmentada, surge de distintas matrices epistemológicas en plena modernidad; su proceso de autonomización y de constitución como disciplina filosófica se inicia en el siglo XIX, con Schleiermacher, es continuado posteriormente por Dilthey y Gadamer.

De ahí que cuando Gadamer habla de prehistoria de la hermenéutica, no obstante que no deja de valorar las contribuciones de la escuela catequista de Alejandría y de San Agustín, entre otras importantes contribuciones del pensamiento medieval, las raíces más profundas de dicha prehistoria deben buscarse en el siglo XVI, es decir, en El Renacimiento y La Reforma.

<sup>86</sup> Ibidem.

<sup>&</sup>lt;sup>87</sup> Dutt, Carsten, En conversación con Hans.Georg Gadamer. Hermenéutica-Estética-Filosofía prática, trad. Teresa Rocha Barco, Ed. Tecnos, Madrid, 1998, pp. 28-29.

#### 5.1. Represión de las actitudes interpretativas: el caso de Galileo

En el siglo XVI la hermenéutica estaba estrechamente ligada al Texto bíblico, decir hermenéutica era decir exégesis bíblica; y además, sólo la jerarquía eclesial podía hacer interpretaciones. Cualquier intento de actitud interpretativa, era duramente reprimido.

Un ejemplo paradigmático de represión a las actitudes interpretativas es el de Galileo Galilei, quien en 1615 fue denunciado a la Santa Inquisición, y con posterioridad procesado ya de viejo, entre otras conductas ilícitas consideradas de herejía, "por responder a las objeciones que suscitan continuamente las Sagradas Escrituras, glosando dichas Escrituras según tu propia «interpretación» (el entrecomillado es mío), así reza la sentencia de la Santa Inquisición, dictada en Roma, en el Convento de la Minerva, el 22 de junio de 1633 de la Santa Inquisición.

#### 5.2. Las aportaciones de Lutero

No obstante este tipo de intimidaciones a los "delincuentes de este género", como reza la susodicha sentencia en sus puntos resolutivos, Galileo fue el último de los italianos sometidos al Santo Oficio. Con la primera gran escisión sufrida por la Iglesia Católica ---no quiero decir que antes no haya tenido escisiones, sólo que la del siglo XVI, es decir, la del movimiento de Reforma,

-

<sup>88</sup> Rossel Bertrand, La perspectiva científica, p. 22

<sup>89</sup> Ibidem.

fue la más grande---, ya no fue posible a esta institución mantener su hegemonía. Ciertamente en algunos países, como España, la Santa Inquisición siguió dictaminando todo tipo de publicaciones; pero en los países en los que se produjo el movimiento de Reforma, sobre todo en Alemania, ya no pudo imponer su dominio, y ese espacio perdido lo ganaron los reformistas. Fue así como dio inicio el regimiento de una nueva teología, la teología protestante, que es precisamente la que trae consigo, como en los tiempos de San Agustín, un nuevo canon hermenéutico.

En el punto dos, sobre el sensus literales y el sensus espiritualis, dije la lucha principal lucha que Lutero dio contra la jerarquía Católica consistió en desarticular y deslegitimar los principios en que se sustenta el poder del Papa. El principio más devastado fue el de la tradición (sensus literalis histórico, en que se funda el poder el Papa. La actitud interpretativa de Lutero lo lleva a negar la tradición, como elemento de la comprensión de las Sagradas Escrituras. Y a esto y a la negación del método alegórico que sustenta el movimiento luterano ahora hay que añadir una cosa más.

Se opone rotundamente a la creencia de que el Antiguo Testamento gana relevancia y sentido, específicamente cristiano, por medio de interpretaciones alegóricas. La interpretación, sostiene Lutero, debe ser literal; pero la interpretación literal sólo proporciona sentido si se hace no de manera aislada, es decir, versículo por versículo, sino, más bien, el sentido lo proporciona el conjunto del texto. "Es el conjunto de la Sagrada Escritura el que guía la comprensión de lo individual, igual que a la inversa este conjunto

sólo puede aprehenderse cuando se ha realizado la comprensión de lo individual<sup>90</sup>".

Lutero, hombre culto, estudioso, creativo y a la vez que rebelde, había tomado de la retórica antigua el *principio de la circularidad de la comprensión* para incorporarlo a su nuevo canon hermenéutico con el cual se oponía al *sensus literalis histórico*, es decir, la tradición en que es basaba la comprensión en la interpretación católica de la Biblia. Este principio establece, en términos generales, que el todo se aprehende a través de lo particular y lo particular a través del todo. "Era un hecho bien conocido para la retórica antigua ---dice Gadamer---, que comparaba el discurso perfecto con el cuerpo orgánico, con la relación entre la cabeza y los miembros<sup>91</sup>". A esto hay que añadir que la retórica, cultivada durante la Edad Media, es una forma de hermenéutica<sup>92</sup>, la que también fue tomada por los humanistas del Renacimiento para, aunada al dominio del latín y el griego, y teniendo como fondo la hermenéutica filológica, interpretar de manera distinta, conforme a los horizontes de su época, los clásicos griegos y latinos.

Por último, en lo que se refiere a la actitud interpretativa de Lutero impulsada por reafirmar su Iglesia frente a la Iglesia Católica, refiere Gadamer, con base a los estudios de O. Ristschl<sup>93</sup>, que a Lutero se debe también la institucionalización en el siglo XVII del concepto de sistema. Ristschl, en opinión de Gadamer, "muestra como la teología de la reforma se orientó hacia la sistemática porque no quería seguir siendo una elaboración

<sup>&</sup>lt;sup>90</sup> VMI. p. 227.

<sup>91</sup> Ihidem

<sup>92</sup> Véase a La retórica como hermenéutica. También véase a Perelman.

<sup>93</sup> Ritschl, O, System und systematische ¿ (Pendiente, pág. 227).

enciclopédica de la tradición dogmática, (...) es una comprobación doblemente instructiva si se piensa en la tardía irrupción del término de sistema en la filosofía del siglo XVII<sup>94</sup>". El concepto de sistema, que los griegos sólo conocieron en astronomía, música y las matemáticas, es, al lado de la idea de método, un requisito metodológico más que caracteriza la ciencia moderna y no sólo la filosofía moderna.

En el caso de la ciencia jurídica, el concepto de sistema, a partir de Savigny, también se constituye en un requisito metodológico ineludible. "Todo sistema conduce a la filosofía. La exposición de un sistema puramente histórico conduce a la unidad, a un ideal en que se funda<sup>95</sup>", dice Savigny en su primera época e que muestra sus actitudes antimetafísicas. Pero no es sino hasta Kelsen cuando el concepto de sistema en el Derecho adquiere carta de ciudadanía, sobre todo a partir de la idea de pirámide jurídica que toma de su discípulo (Merkel ¿), a grado tal que la validez jurídica se determina a través del sistema, no con el valor intrínseco de las normas jurídicas.

El fundamento de validez de un orden jurídico, sostiene Kelsen, no funda su validez en un contenido determinado de la norma, sino que la validez de una norma jurídica descansa en la validez de otra norma jurídica perteneciente el mismo sistema, y así hasta que se llega a la norma fundante básica que proporciona coherencia y validez al sistema jurídico<sup>96</sup>. Cabe señalar que en el siglo XX, y no sólo en el ámbito del Derecho con Kelsen, el concepto de sistema tiene un éxito considerable, a pesar que para entonces ya había surgido con Heidegger una filosofía existenciaria que sin considerar el

<sup>94</sup> Ob. cit. p. 227-228.
95 Larenz, Kart, Op. cit. p. 31,

<sup>&</sup>lt;sup>96</sup> Kelsen, Teoría pura, p. 205-210 y ss.

concepto de sistema como recurso del método, ofrece una nueva forma de alcanzar la verdad a través de un desvelamiento.

# 5.3. Chladenius-Gadamer: una crítica a la objetivización de las ciencias del espíritu.

Pero volvamos a la cuestión del desarrollo de la hermenéutica que se produce entre el renacimiento y el romanticismo, lo que a decir de Gadamer constituye propiamente los antecedentes de la hermenéutica filosófica. Haciendo abstracción de la hermenéutica filológica que impulsada por los humanistas también surge en el renacimiento, brevemente ya expuse en el subtítulo anterior lo que considero más importante del Renacimiento. Ahora, en este apartado, me ubicaré en el siglo XVIII, el siglo de la ilustración, en el que Friedrich Meier y Johann Martin Chladenius hacen importantes aportaciones a la hermenéutica. Para los fines de esta investigación sólo me referiré al primero, considerado por Gadamer como precursor de la hermenéutica romántica.

Que la hermenéutica haya tenido un considerable desarrollo en el siglo XVIII con Chladenius y Meir es algo muy significativo, ya que el siglo de las luces no se caracteriza por el impulso al desarrollo de esta disciplina, en virtud de que el racionalismo de este siglo renuncia a la tradición y a la experiencia histórica para dar cabida sólo a la razón, y a la vez condena los prejuicios, los que para Heidegger son condición de la precomprensión. Sin prejuicios no hay posibilidad de comprensión alguna. No obstante todo esto, es en el siglo de las

luces en el que con Johann Martin Chladenius<sup>97</sup> (1710-59) se produce un giro hermenéutico. Lo que significa que a partir de Chladenius la hermenéutica deja de ocuparse exclusivamente de la interpretación de la Biblia, como había sido en todas sus épocas anteriores, con excepción a la hermenéutica filológica que se produce en el siglo del Renacimiento con los humanistas. Ahora, gracias a este giro hermenéutico, la hermenéutica se ocupa de cualquier tipo de textos: históricos, literarios, jurídicos, etc.

Mientras que para Gadamer, a partir del desarrollo de la hermenéutica de Schleiermacher "la interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar<sup>98</sup>", por lo que si no hay interpretación no hay comprensión, para Chladenius, en cambio, comprender e interpretar no es lo mismo. La interpretación es un caso excepcional, ya que los textos son por lo general claros, y cuando no lo son, cuando hay en ellos oscuridad, entonces, es cuando se necesita la interpretación. Por tanto, es en la hermenéutica de Chladenius donde se institucionaliza el principio *in claris non fit interpretatio*. Ahora bien, si los textos claros entonces no necesitan interpretación, pues a decir de Chladenius los textos por lo general son claros, y si sólo ocasionalmente los textos necesitan de la interpretación, en los casos en los que es necesaria, ésta "no debe indicar la verdadera comprensión de un pasaje, sino que lo suyo es expresamente resolver la oscuridad que impide al escolar la comprensión completa de los textos<sup>99</sup>".

<sup>97</sup> VMI. pp. 235-327.

<sup>&</sup>lt;sup>98</sup> VMI. p. 378.

<sup>&</sup>lt;sup>99</sup> Op. cit. 236. Cabe señalar que la hermenéutica de Chladenius es una hermenéutica pedagógica, no es una hermenéutica histórica, no proporciona un método para la comprensión de la historia.

Esto es así porque, desde la perspectiva de Chladenius, "interpretar significa [...] aducir conceptos que sean necesarios para la comprensión completa de un pasaje 100". Ahora bien, aducir significa argumentar a favor de algo, ofrecer razones sobre algo o a favor de algo, o bien probar algo, etc.; y en el contexto en el que está empleada esta palabra, se trata de aducir que ciertas palabras o ciertos signos lingüísticos, o bien, como dice Chladenius, ciertos conceptos, es necesario introducirlos en el contexto del texto oscuro que se trata de interpretar, sin lo cual no sería posible lograr la comprensión completa de dicho texto.

Sobre la hermenéutica de Chladenius, dice Gadamer que es indudable que en este pensador "lo decisivo sigue siendo entender la cosa, adquirir una percepción objetiva; no se trata de un procedimiento histórico ni de un procedimiento psicológico-genético<sup>101</sup>". Dicho de otro modo, con el propósito de llevar más lejos la crítica de Gadamer a Chladenius, por ser su teoría el paradigma vigente entre los operadores del Derecho en materia de interpretación, la comprensión, en Chladenius, teniendo como modelo las ciencias naturales puntualmente sigue el curso que en la Teoría del conocimiento se produce en la relación cognoscitiva sujeto-objeto.

Esto es, así como en la Teoría del conocimiento se exige que, para producir un conocimiento se establezca una relación entre un «objeto» de conocimiento—que se supone que existe objetivamente e independientemente del sujeto— y un «sujeto» cognoscente, en la hermenéutica de Chladenius, inspirado por el modelo de las ciencias naturales, para que haya

<sup>100</sup> Ibidem.

<sup>101</sup> Ibidem.

«comprensión» se requiere que exista una relación entre un «objeto» susceptible de interpretación y un «sujeto» que interpreta, por lo que el resultado de la actividad interpretativa, que es la «comprensión» del objeto propuesto a interpretación, ha de ser necesariamente objetiva. Esto es un grave error, ya el procedimiento a través del cual se arriba a la conclusión de que la interpretación realizada es objetiva o no subjetiva, es un procedimiento hecho por analogía teniendo como modelo la Teoría del conocimiento de las ciencias facturales, siendo que la interpretación llevada a buen término nada tiene que ver con este modelo.

El otras palabras, la interpretación de textos, y en particular la interpretación de textos jurídicos, es algo que tiene que ver con unidades lingüísticas de sentido que se refieren a hechos que por un acto de derecho adquiere un sentido jurídico, no con «objetos» a los que se refiere la Teoría del conocimiento de las ciencias naturales, en cuyo caso se habla de verdad objetiva, queriendo significar con esta expresión que el conocimiento a que se refiere esta verdad concuerda aproximadamente con su objeto. Que la verdad sea objetiva significa también que se pretende alcanzar la verdad fáctica, "que verifica la adaptación de las ideas a los hechos recurriendo a un comercio peculiar con los hechos (observación y experimentación), intercambio que es controlable y hasta cierto punto reproducible 102". Por tanto, si tratamos el problema de la comprensión como un problema de las ciencias del espíritu, como en realidad lo son, y no como problema de las ciencias fácticas, entonces el resultado de la actividad interpretativa, es decir, la comprensión, es correcta o incorrecta, pero no objetiva como se suele decir en la práctica de los operadores del Derecho.

#### 5.4. Schleiermacher-Dilthey

La tesis institucionalizada por Chladenius: *in claris non fit interpretatio*, es refutada por Friedrich Daniel Ernesto Schleiermacher. No es cierto que los textos normalmente sean comprensibles, sostiene este autor, ni tampoco es cierto que la interpretación sólo se necesite en casos de oscuridad. Cabe referir que "Schleiermacher parte de un concepto antropológico según el cual los otros son esencialmente un misterio para mí, de modo que toda expresión suya, no sólo consignada por escrito, sino también toda comunicación oral dotada de significado, puede ser mal entendida; sin embargo, el hecho de que toda palabra ajena resulte expuesta al malentendido requiere que la hermenéutica intervenga en toda comunicación interpersonal, y que todo comprender sea un interpretar".

Luego, entonces, para Schleiermacher todo es interpretable, y una cosa es que haya interpretaciones difíciles que requieren mucho esfuerzo y otras fáciles, es decir, que debido al dominio o familiaridad que tenemos con ciertas cosas, como la luz ámbar del semáforo, se realizan de manera inmediata, y otra muy distinta es que no todo es interpretable. A esta tesis llega también Carlos Castilla del Pino<sup>104</sup>, cuando afirma que toda proposición es interpretable.

<sup>102</sup> Bunge, Mario, La ciencia su método y su filosofía, p. 16.

<sup>&</sup>lt;sup>103</sup> Ferraris, Mauricio, La hemenéutica, p. 14.

<sup>104</sup> Castilla del Pino, Carlos, Introducción a la hermenéutica del lenguaje, Ed. Península, 1972, pp.121-124 y

No obstante lo sostenido por Schleiermacher y Castillo del Pino, entre otros, debido a que como dije al principio de este capítulo, en no pocas ocasiones y por diversos motivos preferimos aceptar interpretaciones hechas por otras personas que hacer las nuestras, el esfuerzo de la comprensión, aun desde la perspectiva de Schleiermacher, "tiene lugar sobre todo porque la hermenéutica de este pensador es el paradigma —dice Gadamer— cada vez que por una u otra razón no existe una comprensión inmediata, esto es, cada vez que se cuenta con la posibilidad de un malentendido 105". Habrá que analizar luego con sumo cuidado este punto de vista, pues ahora no es el momento de profundizar en la problemática de la actitud interpretativa, que desde mi punto de vista, por lo menos en el campo de los operadores del derecho rebasa lo dicho por Gadamer. A reserva de tratar después este asunto, para ahondar, adelantaré algo que se desarrolla en el capítulo quinto, es lo siguiente:

¿Hasta dónde puede ser cierto que el esfuerzo de la comprensión sólo tiene lugar cuando no hay la posibilidad que se produzca una comprensión inmediata? ¿Y qué sucede cuando no obstante que se realiza la comprensión sin esfuerzo (o con poco esfuerzo) ésta no es útil a los fines del intérprete, como suele suceder con harta frecuencia entre los abogados? ¿No habrá aquí algo de razón de la tesis de Nietzsche, según la cual, la actitud interpretativa es una de las formas en que se manifiesta la voluntad de dominio?

Por lo pronto dejaré abiertas estas interrogaciones, para continuar con esta breve exposición de la hermenéutica de Schleiermacher, la cual, dicho sea de paso, en el siglo XX es desarrollada por Gadamer, quien además no deja de

<sup>&</sup>lt;sup>105</sup> VMI. p. 231.

reconocerle haber sido el primero que traslada la hermenéutica de la teología a la filosofía. De ahí que Schleiermacher es uno de los principales precursores de la obra de Gadamer. La hermenéutica para este filósofo, es arte de comprender. Y al igual que la hermenéutica de la Patrística y la de la Reforma ésta es una disciplina metódica, considera que su naturaleza no es teórica sino práctica, y su propósito es la interpretación correcta de textos.

No obstante el carácter metódico que Schleiermacher atribuye a su hermenéutica, hay una diferencia esencial con respecto a la de sus predecesores, incluyendo a los de la patrística y la reforma, pues mientras aquéllos consideran que el problema central de la hermenéutica es proporcionar reglas para la comprensión, Schleiermacher, por primera vez en la historia, sostiene que "es la comprensión misma la que se convierte en problema<sup>106</sup>".

En el mismo sentido se expresa Ignacio Izuzquiza cuando dice que con Schleiermacher por primera vez la comprensión (*verstehen*) es fundamental en la investigación de esta disciplina; y, además de haber sido el primero que planteó una verdadera hermenéutica universal, también echa las bases conceptuales para el estudio del problema de la comprensión<sup>107</sup>". Sin la experiencia de lo ajeno, es decir, la de consideración de que el otro es completamente extraño para mí, y sin la posibilidad de que en las interacciones humanas haya malentendidos, jamás podía haberse pensado en la universalidad de la hermenéutica.

<sup>106</sup> VMI. p. 231.

<sup>107</sup> Izuzquiza, Ignacio, Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher, p. 194.

Cabe referir también que una de las contribuciones más importantes de Schleiermacher a la hermenéutica es el principio de la individualidad del sujeto, el cual ha sido muy poco explorado por los juristas en el ámbito de la interpretación del Derecho. No obstante, con el giro hacia la recuperación de la subjetividad del creador y del intérprete de la norma jurídica, el cual en las últimas décadas se ha venido dando en el plano de la teórica como consecuencia del auge de la hermenéutica filosófica, creo es posible que poco a poco se produzcan modificaciones en las prácticas de los operadores del Derecho, principalmente en los jueces, con lo que el referido principio de la individualidad del sujeto cobre vigencia.

La individualidad del sujeto es tratada también por el profesor de Basilea, Breslau, Kiel y Berlín Berlín, Wilhelm Dilthey (1833-1911), Orígenes de la hermenéutica<sup>108</sup>", pequeño gran ensayo que aparece en El mundo histórico, publicado por primera vez en 1923. Desde luego, lo que hace Dilthey, impulsado por un sentimiento de admiración y de coincidencia que siente por Schleiermacher —Dilthey es quien descubre a Schleiermacher, motivo por el cual abandona su interés por la historia de la Iglesia—, es continuar el desarrollo de la tesis central de este filósofo, a saber, la individualización de la persona humana.

Bajo el rubro de "la individualidad del mundo humano" Dilthey se interroga sobre el conocimiento científico de las personas individuales y de las

<sup>&</sup>lt;sup>108</sup> Dilthey, Wilhelm, El mundo Histórico, trad. Eugenio Imaz, Ed. F. C. E. México, 1944, p. 321. También, esta misma obra, aparece publicada con el título *El surgimiento de la hermenéutica*, en *Dos escritos sobre hermenéutica: el seguimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*, Ed. Ágora de ideas, pp. 21-81.

formas singulares de la existencia humana 109. Establece la diferencia entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu; estas sostiene, no tienen como objeto de estudio "un fenómeno dado en los sentidos, mero reflejo de la conciencia de la realidad, sino que se trata de una realidad interna inmediata y que se presenta como una conexión internamente vivida 110". Hasta aquí Dilthey percibe correctamente la tarea propia de las ciencias del espíritu, y por tanto de la hermenéutica; pero en cuanto pretende para la realidad de la que se ocupan las ciencias del espíritu —una realidad que se da en la experiencia interna del sujeto— un conocimiento (o captación objetiva), como se da en el ámbito de las ciencias naturales —Dilthey, a pesar de su contribución al desarrollo de las ciencias del espíritu y a la hermenéutica—, cae en el error de aferrarse al modelo de las ciencias naturales para la producción de conocimiento en las ciencias del espíritu.

Vale aquí el argumento sobre el *verbum interiores* en la hermenéutica de San Agustín, esgrimido por Gadamer<sup>111</sup> para a partir de la valoración de los presupuestos epistemológicos agustinianos, enfatizar el valor de la subjetividad y el carácter incompleto que normalmente aparece en la expresión de *verbum interiores*. Por tal razón, exigir en las ciencias del espíritu una concordancia entre en *verbum interiores* y lo manifestado hacia el exterior, es tanto como la coincidencia entre lo dicho y la cosa, como adecuación, es la forma de exigir para estas disciplinas no la comprensión como su objetivo, sino, al igual que en las ciencias naturales, algo así como un conocimiento que se obtiene a través de un «dominio», no a través de la «comprensión».

109 Ibidem.

<sup>110</sup> Ibidem.

De cualquier manera, el mérito científico de Dilthey no está en tela de juicio; antes, al contrario, además de su contribución al desarrollo de la hermenéutica, con todo y sus desvíos en la búsqueda de la objetividad, o de interpretaciones objetivas, a él se debe que Schleiermacher se haya convertido en precursor de la nueva hermenéutica gadameriana. Y no sólo porque Dilthey descubrió a Gadamer, sino principalmente porque se convirtió en su divulgador. Una de las maneras en que se convirtió en socializador del pensamiento de Schleiermacher es que, lo primero que hizo, fue publicar sus cartas, sin lo cual dificilmente se hubiera integrado el pensamiento de este filósofo, ya que no dejó una obra completa, sino dispersa en unos cuantos textos y en forma de preparación de sus clases, de ahí que su epistolario haya sido determinante en la recomposición de su obra.

Tal vez lo más importante que Dilthey tomó de Schleiermacher es su postura que refuta a la de Chladenius, es decir, la tesis según la cual in *claris non fit interpretaio*. Como bien lo refiere Mauricio Ferraris, Dilthey transportará este descubrimiento de Schleiermacher "desde la experiencia psicológica de la oscuridad del "tú" —porque la de Schleiermacher es una hermenéutica psicológica, no histórica—, al ámbito filológico de la oscuridad de la historia, que hace de la hermenéutica la base de las ciencias del espíritu<sup>112</sup>". Ahora bien, las ciencias del espíritu, como dije en el primer capítulo, y como también lo acabamos de ver con Dilthey en párrafos anteriores, produce conocimientos que a diferencia de las ciencias de la naturaleza, no se ocupan de fenómenos u objetos, sino más bien de

III Cfr. San Agustín Gadamer, p 👙

<sup>112</sup> Ferraris, Mauricio, La hermenéutica, p. 14.

objetivaciones lingüísticas del espíritu; o como dice Ferraris, siguiendo a Dilthey, "mismo que se deposita en textos y monumentos, y que el intérprete está llamado a devolver a la vida, superando su estado de inicial extrañeza, para reconocerlos finalmente como propios<sup>113</sup>".

Antes de pasar a la exposición sobre Heidegger-Husserl, el último punto de este capítulo, creo que este es el momento de aclarar la diferencia de los sentidos y usos de las expresiones «hermenéutica tradicional» (o vieja hermenéutica) y «hermenéutica filosófica» (o nueva hermenéutica), sentidos y usos, los cuales también en esta tesis se ha venido explicando con base en Gadamer.

Cuando el autor de Verdad y método hace uso del término «hermenéutica tradicional», hace referencia a la hermenéutica romántica "y la posterior a ella únicamente exacto en tanto en cuanto se trata de un desarrollo de la metodología antigua y tradicional<sup>114</sup>", él considera a esta hermenéutica como tradicional porque pretende constituirse en una doctrina del método y los métodos de la interpretación. Tal doctrina se ha desarrollado en los campos de la ciencia jurídica, en la filosofía y en la filología.

Con base al establecimiento del referido criterio de distinción entre hermenéutica tradicional y filosófica, Gadamer añade que Hegel, Schleiermacher, Dilthey y Heidegger no pertenecen a la hermenéutica antigua; y en cuanto a la hermenéutica filosófica que constituye su propuesta, es aquella cuyo objeto no se agota en la búsqueda de criterios metodológicos

<sup>&</sup>lt;sup>113</sup> Ibidem <sup>114</sup> EGE.pp. 133-134.

para la correcta comprensión, sino que como he dicho con insistencia, ésta trasciende el planteamiento metodológico para hacer de la comprensión el centro de la reflexión filosófica.

# 5. 5. Heidegger-Husserl-Gadamer

Martín Heidegger (1889-1976) es considerado como el filósofo de mayor estatura del siglo XX, "astro de primera magnitud y determinante para la época, (...) anciano solitario que espía su interior 115", con estas expresiones Gadamer se refiere a Heidegger, quien a la postre se convertiría en su principal deudor intelectual. Como otros grandes filósofos de la modernidad, sus estudios iníciales fueron de teología, los cuales cambió por la filosofía, estudios que realizó en Frieburg, donde fue discípulo de Rikert y Husserl; de este último llega a ser su asistente 116, y en 1929 lo sustituye en la cátedra de la Universidad de Freiburg. En un principio, desde los primeros cursos que Heidegger imparte en dicha Universidad, (1919-1922), en pos de la línea marcada por Dilthey y Husserl plantea "una ciencia originaria de la vida en y para sí 117. Gadamer da testimonio de su preferencia en sus exposiciones de clase por la sexta investigación lógica de Husserl, en la que desarrolla el concepto de intuición categorial 1118.

Ahora bien, Edmundo Husserl (1859-1938), cuyas ideas sobre una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica da origen al

<sup>115</sup> MA, p. 246.

<sup>&</sup>lt;sup>116</sup> VMII. p.207. Véase también MA. Ibidem.

<sup>117</sup> Rodríguez Ramón, La transformación hermenéutica de la fenomenología, p. 12,17.

<sup>&</sup>lt;sup>118</sup> MA. p. 250.

enraizamiento y ramificación de corrientes filosóficas antinómicas, por ejemplo, la filosofía existenciaria de Heidegger, y por el lado extremo la fenomenología de la religión, en donde destaca una discípula de Husserl que fue beatificada por Juan Pablo II, a saber, Edit Stein, quien también fue asistente de Husserl. Contrario al observacionismo y experimentacionismo que en el siglo XIX había exigido incluso a las ciencias humanas (o del espíritu) la verificabilidad de sus enunciados, para lo cual se tenían que someter a los métodos de las ciencias factuales<sup>119</sup>, Husserl, en respuesta a estas exigencias planteadas en un contexto de crisis de las ciencias, por primera vez, desde la perspectiva de un nuevo intuicionismo apriorístico, y no por nada su punto de partida es sus Meditaciones cartesianas, exige el lugar que le corresponde a la filosofía para la superación del conocimiento a través de la búsqueda de la certeza, y enfrenta la crisis de de la ciencia través de un «intuiciones puro» que él llama «reducción eidética», concebida ésta, grosso modo, como un procedimiento intuitivo intelectual por medio del cual un hecho es reducido a su esencia. "Un método perfecto presupone la elaboración sistemática de la ontología, esto es, la doctrina eidética perteneciente a la respectiva categoría de objetos 120... Se refiere al método en todas las ciencias, el cual considera que está determinado por la esencia general del objeto que se revela intuitivamente, con lo que se pude concluir que en Husserl se hace una ontologización del método.

Husserl, Edmundo, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero. La fenomenología y los fundamentos de las ciencias, trad. Luis E. González, Ed. UNAM, 2000, p. 35

<sup>119</sup> Gadamer detalla los esfuerzos de los pensadores del siglo XIX, entre ellos J. S. Mill, por someter a las ciencias del espíritu a los modelos metodológicos de las ciencias de la naturaleza. No se trata de reconocer un método propio a las ciencias del espíritu, sino demostrar que también en estas disciplinas es aplicable el método inductivo. "También en las ciencias morales se trataría de reconocer analogías, regularidades y legalidades que hacen predecibles los fenómenos y decursos individuales. (VMI. pp. 31-32).