



Andamios

ISSN: 1870-0063

Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Sandoval, Edgar; Laviada, Ricardo

Hermenéutica: apogeo y decadencia. Entrevista con Jorge Armando Reyes Escobar

Andamios, vol. 17, núm. 43, 2020, Mayo-Agosto, pp. 139-159

Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de la Ciudad de México

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v17i43.768>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62868244008>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

HERMENÉUTICA: APOGEO Y DECADENCIA. ENTREVISTA CON JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

Edgar Sandoval*
Ricardo Laviada**

Hace 25 años aproximadamente inicia un boom de la hermenéutica en México con una generación anterior a nosotros, con una serie de profesores que a nuestro juicio introducen la hermenéutica en la discusión filosófica en seminarios, foros, coloquios, congresos en la Facultad de Filosofía y Letras, en el Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM, también en universidades como la UIC y la UIA. Para dar cuenta de esta recepción y recorrido que ha tenido la hermenéutica entrevistamos al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, Profesor-Investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, responsable, junto con el Dr. Pedro Enrique García Ruíz, de los seminarios de Hermenéutica. Jorge Reyes se formó con Mariflor Aguilar, una de las principales impulsoras de la hermenéutica gadameriana, así como Mauricio Beuchot, creador de la hermenéutica analógica

Edgar Sandoval (ES), Ricardo Laviada (RL) –*Gracias por la entrevista. El número de Andamios está pensado en torno a la hermenéutica. Identificamos una visión restringida de la hermenéutica, como técnica interpretativa, frente a una visión ampliada como una filosofía de la significación, también identificamos un trabajo generacional que ha cultivado hermenéuticas de distinta índole. Con ello, quisiéramos preguntarte: ¿qué caracteriza el momento actual, desde tu perspectiva, en la discusión hermenéutica?, ¿Por dónde va?, ¿qué relevancia tiene ahora?, ¿cuál es el público interesado en la hermenéutica en este momento?, ¿qué temas de investigación se han generando? A partir de tu trayectoria, ¿podrías situar institucionalmente la discusión hermenéutica en el país en las últimas dos décadas?*

* Profesor investigador de la licenciatura en Filosofía e Historia de las Ideas en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México. Correo electrónico: edgar75_sandoval@yahoo.com.mx

** Profesor investigador del ciclo básico de licenciatura en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México. Correo electrónico: riclaviada@gmail.com

Jorge Reyes (JR)–Bien, yo creo que tienen mucha razón en ver a la hermenéutica como una cuestión generacional, cuando uno comienza a andar en este asunto, yo comencé a trabajar la cuestión hermenéutica al entrar a la maestría en 1997, la maestría aquí en la UNAM, y, como alumno, uno supone que la legitimidad e importancia teórica de la hermenéutica filosófica es un hecho indiscutible. Sin embargo, a un cuarto de siglo, uno se da cuenta de que la hermenéutica en el caso de México, particularmente en el caso de la UNAM, fue una de tantas reacciones teóricas a la caída del socialismo real, la caída del muro de Berlín. En un momento, da la impresión de orfandad filosófica, de orfandad teórica que busca o intenta subsanarse. Recuerdo unas palabras de un profesor de la UAM Iztapalapa, que se formó en la línea dura del Marxismo, Luis Salazar, quien nos decía, teníamos todas las respuestas, pero nos cambiaron todas las preguntas. Creo que en ese sentido, llama la atención que personas que se orientaron hacia la hermenéutica, particularmente, el caso de Mariflor Aguilar, venían de una tradición marxista, sobre todo del marxismo Francés, de Althusser, de Balibar y que de un modo tratan de rescatar un potencial crítico, normativo y utópico que perciben que se ha perdido con él, con la caída del bloque soviético y ahí confluye con algo distinto que viene, yo creo que tendríamos que situar a personas, investigadores como Raúl Alcalá, como Ambrosio Velasco que no venían de la tradición marxista, venían de la tradición de Filosofía de la Ciencia y sobre todo tratan de encontrar un nuevo paradigma de racionalidad, ellos están conscientes de que no puede pensarse ya una racionalidad científico-tecnológica que pudiera ponerse al margen de las humanidades, buscaron acercarse a la obra de Mary Hesse, a la obra de Thomas Kuhn pero perciben sobre todo un distanciamiento.

RL–*¿En Popper?*

JR–Hay un distanciamiento de esa filosofía de la ciencia representada por Popper, Lakatos, un intento de pensarlo como un contexto o más bien, más que el contexto tratan de cuestionar esas distinciones radicales entre contexto de observación, contexto de descubrimiento, entre hecho y teoría, y es algo que no solamente tiene lugar en México. Hay que notar cómo el auge de la hermenéutica es el momento en el cual la

llamada Filosofía Analítica y la Filosofía Continental tratan de entablar un diálogo, tratan de acercarse la una a la otra, en ese sentido yo creo que si bien los textos, los grandes textos de Hermenéutica que ahora se citan, son clásicos desde luego, como *El conflicto de las interpretaciones* (1991), *Del texto a la acción* (2002) de Paul Ricoeur; *Verdad y Método* (2012) de Gadamer. Estos textos son desde luego clásicos y tienen que mencionarse. Existe una obra que está ahí en el trasfondo y que influye mucho en que se tome de nueva cuenta en serio a la Hermenéutica. Tú lo mencionas bien, Edgar Sandoval, como una forma de salir de cierta constrección, de cierto corsé y entenderlo más como una forma de orientarse en la filosofía, me refiero al libro de Richard Rorty: *La Filosofía y el espejo de la naturaleza* (2010). Si bien, Rorty pronto va a desprenderse, o pronto va a dejar de hablar de su trabajo en términos de hermenéutica. Incluso va a poner una fuerte distancia sobre las pretensiones hermenéuticas de universalidad y de verdad, la última parte de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (2010), donde hace hincapié en la hermenéutica como una forma de filosofía edificante que nos enseña a desconfiar de absolutos, que nos enseña a reconocer nuestra finitud, desempeñó un papel primordial, creo que no solamente en la academia estadounidense así como en la academia mexicana, sino global, para que hubiera ese acercamiento. Para resumirlo, creo que el momento de auge de la hermenéutica es ó fue aquí, ese momento en el cual se encuentra, por un lado, un afán, un deseo de renovación del concepto de racionalidad en filosofía de la ciencia, y, por otro lado, un intento de quienes se formaron en la tradición marxista de reencontrar o de buscar un discurso cargado de este potencial crítico-normativo-utópico. Eso fue, ese encuentro fue el que impulsó a la hermenéutica.

ES—*La racionalidad no es preocupación exclusiva de la hermenéutica, también lo es del pragmatismo y de la fenomenología. Por otro lado, Richard Rorty promueve el famoso “giro lingüístico”. Es uno de los responsables de que voltemos al tema del lenguaje como una obsesión de la filosofía y de las ciencias sociales. Obsesión también de la hermenéutica desde la antigua, la moderna y la contemporánea. ¿La hermenéutica tiene con el pragmatismo una relación tensa y conflictiva por el tema de la racionalidad? ¿el interés de estas dos filosofías es la racionalidad?*

JR—Sí hay, sí está esa preocupación común por la racionalidad, sobre todo es, creo, que el punto afín de hermenéutica y pragmatismo, es, cómo podemos encontrar un concepto de racionalidad que no esté basado en el sujeto, es decir, en una filosofía de la conciencia, que al mismo tiempo permita recuperar -para ponerlo en términos del sentido común-, una dimensión de esperanza, una dimensión positiva, porque sabemos el contraste, la teoría crítica de la sociedad, sobre todo de lado de Theodor Adorno y Max Horkheimer es una crítica a la racionalidad científico-tecnológica, pero es una crítica que, al menos desde una primera lectura, desde un primer encuentro, parece sumamente pesimista, parece que para ellos, para la teoría crítica, toda forma de racionalidad participa, lo quiera o no, de formas de dominación, de formas de enajenación. Lo que sedujo a muchos investigadores, lo que nos sedujo a muchos estudiantes, fue cómo hermenéutica y pragmatismo parecían decir: “hay una forma de encontrar en nuestras propias prácticas sociales criterios de racionalidad, no solamente teórica, criterios de racionalidad práctica, que nos permitan una transformación social sin que esto signifique entregarse a discursos totalitarios, sin que esto signifique ver el mundo desde una perspectiva abiertamente pesimista”.

ES—*¿Concilias hermenéutica y pragmatismo, al mismo tiempo alejas esas filosofías con la teoría crítica? Para decirlo en otros términos: la teoría crítica piensa la racionalidad en términos pesimistas, el pragmatismo piensa en términos de esperanza a la racionalidad, en donde en lugar de ver la dominación, la sujeción y la lucha de clases, ve una posibilidad de vivir de manera humana.*

JR—Sí, en términos generales me atrevería a decir que habría un abismo entre teoría crítica, por un lado, y por otro lado hermenéutica y pragmatismo, que no es solamente una cuestión de actitud, hay también una diferencia filosófica que es mucho más profunda y que no solamente en el caso de la teoría crítica tiene que ver con el pesimismo que pudiera tener Adorno. Desde los años de formación de Walter Benjamin, él habla mucho del concepto de interpretación, pero Benjamin lo conserva, mantiene ese concepto de interpretación a nivel de una técnica, a nivel casi podemos decir, de una metodología, uno podría ver ahí cierto giro, cierto gesto retrógrado, pero es que, ahí,

creo hay un punto sumamente importante y nos permite entender esa distancia, que podemos trazar entre la hermenéutica y el pragmatismo, pero sobre todo la hermenéutica de la teoría crítica. ¿En qué consiste esta idea? La hermenéutica filosófica, desde Schleiermacher hasta Gadamer parte de la convicción de que sí queremos preguntarnos por la verdad, no en el sentido del criterio de verdad de nuestras proposiciones; sino en términos de esa apertura de sentido dentro de la cual nosotros podemos comprender algo, entonces tenemos que reconstruir la manera en la cual nosotros estamos en el mundo, hacernos conscientes de nuestras prácticas sociales, nuestros usos del lenguaje. “Estamos en la verdad”, esa es la gran convicción que tiene la hermenéutica. La tarea de la hermenéutica filosófica es poner de relieve de qué forma en aquellos comportamientos lingüísticos, sociales, estéticos, que nos parecen ser cotidianos, está operando esa verdad, en contraste la teoría crítica, y creo que esa sería una convicción común a Benjamín y Adorno, parte de la idea de que si al hacer filosofía partimos del sentido efectivamente vivido en la experiencia, de que si tomamos como hilo conductor los actos que realizamos en el horizonte cultural en el cual nos encontramos, entonces nunca vamos a llegar a la verdad. En contraste, para la teoría crítica, para Adorno, para Benjamin, tenemos que encontrar una manera de introducir un quiebre respecto a la forma en la cual trabaja la conciencia cotidiana, ese es el punto que los separa. En cambio, para la hermenéutica (y el pragmatismo) hacer filosofía es en buena medida dar cuenta, hacer explícito esas relaciones de sentido que ya están atravesando de cabo a rabo nuestro lenguaje, nuestras prácticas, nuestra orientación ética hacia el mundo.

RL—Marcas este momento de la caída del Muro de Berlín y lo asocias a una crisis dentro del marxismo. Parece que ese es un aspecto del auge de la hermenéutica, por ejemplo, en México, en el mundo hispánico, a lo mejor en otras partes, no sé si hay otras circunstancias relacionadas con el interés por la hermenéutica, por ejemplo, en el ámbito de la filosofía de la ciencia. La filosofía de la ciencia, en esos años, introdujo una discusión hermenéutica, paralelamente a una serie de disputas epistemológicas con el positivismo. La hermenéutica es una alternativa a estas posturas positivistas, naturalistas y científicas. ¿Estás de acuerdo? ¿Cómo entenderías estas posiciones? Bueno,

además hay todo un tema de conversación en las ciencias sociales, en la antropología, en la investigación educativa a finales del siglo XX.

JR—Exactamente.

RL—*Y ese auge justamente va a contracorriente de la perspectiva científicista, fisicalista, de las ciencias sociales positivista. Entonces, la necesidad de tener un discurso distintivo para las ciencias sociales, que no sea meramente cuantitativo, es decir, que no busque nada más datos o emular necesariamente a las ciencias naturales, sino construir una perspectiva propia adecuada a la investigación social.*

JR—Es muy importante lo que mencionas porque, no directamente con ese auge de la hermenéutica, la discusión con cierto tipo de epistemología no vino tanto por ahí. Por ejemplo: a la distancia uno podría establecer semejanzas que desde luego hay, entre la hermenéutica por un lado y por otro lado con posiciones en lo que algunos han denominado el “Giro post-analítico” en la filosofía anglosajona; pienso por ejemplo, en el realismo interno de Putnam, la manera en la cual Donald Davidson hizo hincapié en la importancia que tiene la coherencia para el concepto de verdad y si nos vamos un poco más atrás en el tiempo todo lo que señala Wilfrid Sellars acerca de cómo no podemos trazar una línea divisoria tajante entre el espacio de las causas y el espacio de las razones, hay muchos aspectos ahí en esa tradición post-analítica que abonan a la hermenéutica y que en el caso de la academia estadounidense sí desempeñaron un papel importante para que pudiera haber esa aproximación a la hermenéutica, esta recepción a la hermenéutica. Sin embargo, tú lo acabas de mencionar, en el caso particular de México, en aquellos años finales del siglo XX, hubo una gran aportación, fue un momento, ahora que lo pienso, de acercamiento, de aproximación de personas que estaban trabajando en ciencias sociales con los aspectos metodológicos de la filosofía, ahí es donde viene, ellos también impulsaron mucho el interés aquí en México por la hermenéutica, por ejemplo, personas que venían del área de antropología o del área de lingüística, que durante mucho tiempo habían estado dominadas por la tradición del postestructuralismo francés, de repente esa idea de pensar en un discurso anónimo les parece que no podía explicar muy bien cómo se producía el sentido, en esa medida, e impulsados por antropólogos como Clifford

Geertz, viene cierta aproximación, cierto interés por la hermenéutica y no solamente de lado de la Antropología, también del Derecho, de la Filosofía del Derecho, y ahí desempeña un papel muy importante no solamente este cambio teórico, sino una coyuntura política, podríamos decir que, en ese fin de siglo en el caso particular de México, pareciera que de repente la Suprema Corte estuviera dispuesta a asumir un compromiso político mucho más fuerte.

RL—*Esto que mencionas nos da un referente cronológico.*

JR—Exactamente, son años que puede reflejarse, por ejemplo, si uno hace la investigación hemerográfica de la *Revista Isonomía* no había número que saliera en 1997, 2000 y 2001, que no estuviera dedicado de un modo u otro a aspectos de hermenéutica.

RL—*Sí, el interés por los aspectos filosóficos empieza desde estos ámbitos de la investigación social. Era necesario contar con un sustento filosófico para desarrollar la investigación, y la metodología correspondiente. La filosofía que en ese momento está ofreciendo algunas respuestas es la hermenéutica.*

ES—*Me parece que con Geertz el tema de la filosofía del sentido se enrarece porque ya no sabemos cuando estamos frente a una hermenéutica y cuando frente a una semiótica. La relación entre hermenéutica y semiótica está explicitada en la obra de Paul Ricoeur. Pero estamos hablando de semióticas diferentes: por un lado la continental y por otro la norteamericana, que es más un pragmatismo. Otra vez volvemos a la relación de la hermenéutica con el pragmatismo; entendido el pragmatismo ya como semiótica del sentido y de la significación. La semiótica continental se entiende en el marco del estructuralismo francés. Cuando habla el propio Paul Ricoeur de semiótica creo que está en la estela del estructuralismo francés, y cuando hablamos nosotros, ya con Clifford Geertz, de la relación entre hermenéutica y semiótica, creo estamos en la estela del pragmatismo, ¿Ves esta diferencia y qué opinas?*

JR—*Bien, tú mencionaste un término clave, “sentido”, creo que cuando estamos hablando de hermenéutica, si bien pueden haber hermenéuticas que estén orientadas hacia discusiones semióticas pensemos el caso de Paul Ricoeur, sí un concepto clave para la hermenéutica es sentido por qué, porque el sentido es una orientación, pero es una orientación subjetiva, sólo desde la perspectiva de la experiencia, efectivamente*

vivida hay algo como sentido, lo que trata de hacer la hermenéutica es a partir de la descripción de esa experiencia vivida mostrar cuales son las estructuras fundamentales del sentido en esa medida, planteamientos que están más inclinados a la semiótica, tratan en contraste de poner distancia respecto al sentido, por qué, porque justamente a partir de su carácter de vivencia concreta, subjetiva, suponen que puede introducir un sesgo al momento de encontrar, al momento de sacar a la luz cuales son las estructuras universales de la significación, en esa medida, y creo que esa es también una de las razones por las cuales la hermenéutica ya no es (y es algo que podemos ver, que aunque ya no se hable de hermenéutica, al menos en nuestro país, no es que no se publiquen libros de hermenéutica) ese boom que tuvo hace 20 años, donde las Jornadas de hermenéutica se llevaban a cabo en la Facultad o en el Instituto de Investigaciones Filológicas, estaban abarrotadas, es que parece, decirnos un poco sobre esas estructuras básicas, estructuras universales de la significación.

ES—*Si la hermenéutica ya no nos dice algo sobre esas estructuras básicas de la significación, qué filosofía sí las aborda? ¿La fenomenología? ¿Crees que ahora estamos frente al boom de la fenomenología?*

JR—Yo no me atrevería a hablar de un boom de la fenomenología, tal vez lo tuvo hace diez años, sobre todo en México de la mano de Antonio Zirión. La fenomenología tuvo un boom enorme, pero podríamos decir que actualmente esa pregunta por la significación ha vuelto a sus cauces post-estructuralistas, creo que en esa medida no es en absoluto casual el regreso de autores que se creían olvidados como Louis Althusser, esa nueva forma de leer el trabajo de Michel Foucault, no va por el lado tan inclinado del cuidado de sí, etc., sino que se ha vuelto a ese Foucault de una arqueología del saber, es el que vuelve a ser traído a colación, el que vuelve a ser discutido. Ahí es donde sin que tenga este boom, en la fenomenología, ahí es donde se vuelve e indagar, a preguntar, cómo se produce la significación, pero creo que en esa medida es una cuestión generacional hay una pregunta o magna pregunta, una tendencia a la hiper especialización en filosofía, eso hace que las discusiones que muchas veces se tenían en hermenéutica sean vistas con un cierto recelo como si fuera una forma de dandismo filosófico.

RL—*¿Te refieres a una tendencia al ensayismo filosófico?*

JR—Sí, exactamente.

ES—Volviendo al tema de Foucault y Althusser, hoy día se habla de un neoes-tructuralismo. Nosotros tenemos una preocupación, no sé si justificada o no, de cómo es que la presencia de la hermenéutica en filosofía era clara hace apenas una década o dos. En la UIA, por ejemplo, el posgrado tenía una preocupación muy marcada en hermenéutica y en fenomenología; también en la UNAM existía un interés por estas filosofías. Ahora ese interés se ha ido marginando, replegado. En el posgrado de filosofía de la UNAM no hay líneas de investigación en hermenéutica.

JR—Efectivamente.

ES—El posgrado de filosofía en la UNAM tiene seis líneas de Investigación, pero no hay una sola de hermenéutica. Entonces, la pregunta frente a ese panorama es: ¿Por qué ya no está la hermenéutica? ¿Será que no hay más interés en que los estudiantes de filosofía se cultiven en la hermenéutica? ¿Estamos presenciando en la filosofía actual una despreocupación, olvido, u omisión por la hermenéutica?

JR—Ok, como se está desdibujando el interés por la hermenéutica, voy a ser tajante, porque no da las respuestas inmediatas que las personas buscan en ella.

ES—*¿Cómo cuáles? ¿El sentido. Otra vez?*

JR—No, me estoy refiriendo a, por ejemplo: preguntas concretas de qué manera podemos gestionar la multiculturalidad del Estado mexicano, en ese aspecto, o de qué manera podemos tener una teoría crítica o cómo podemos reformular con la hermenéutica una teoría crítica. Hubo un momento -y no solamente aquí en México- que se le pidió demasiado a la hermenéutica, cuando se organizó aquí en el 2004 un encuentro de hermenéutica de donde salieron y se publicaron dos volúmenes que yo edité junto con Raúl Alcalá. Richard Palmer, este hermeneuta estadounidense que conoció a Gadamer, él recordaba que cuando iba a ver a Gadamer, a Alemania, llegó un momento en el que cada año en Alemania se organizaba un encuentro sobre hermenéutica gadameriana y se hablaba de hermenéutica y ciencias sociales, hermenéutica y feminismo,

hermenéutica y educación. Palmer contaba como Gadamer decía: “ahí vienen otra vez”, cómo no se dan cuenta que cuando yo hablé de aplicación de la hermenéutica era para pensar en cómo el entendimiento, la comprensión trabaja sobre sí misma, no que se aplicará a esto o aquello. Pero bueno, vienen desde otro continente, no voy a ser grosero: es decir, llegó un momento en el que la hermenéutica deslumbró tanto, se le exigió tanto que cuando se percataron de..., bueno, lo que hace es ser una filosofía del sentido, lo que hace es tratar de mostrar cómo podemos dar nosotros -seres finitos- cuenta de la verdad, pero entonces está más cercana a la filosofía especulativa de Hegel, pues sí, ahí fue donde comenzó a caer la estrella de la hermenéutica.

ES—*¿No crees que mientras Gadamer trató de detener el impulso de una hermenéutica aplicada, algunos intérpretes de la obra de Beuchot han visto más de una aplicación de su hermenéutica? ¿No crees que hay un desfase en ello?*

JR—Lo que creo es que efectivamente en la hermenéutica analógica hay un potencial creador, un potencial productivo enorme y creo que -esto es algo que he dicho en algunas conferencias, encuentros, justo con el autor: Beuchot- él mismo no se da cuenta de por qué está abriendo esa vía. La hermenéutica particularmente en el caso de la hermenéutica gadameriana abreva muchísimo de la dialéctica platónica; en contraste, en el caso de la obra de Mauricio Beuchot la hermenéutica si puede tener más esa orientación práctica es porque reposa más en el pensamiento romántico, sobre todo en la retórica, yo creo que uno de los artículos más importantes, incluso lo pondría por encima del *Tratado de hermenéutica analógica* (1997) es el ensayo *Hermenéutica y retórica* de Mauricio Beuchot.

Beuchot nos está recordando en ese texto el poder formador del mundo, de la palabra, pero es un poder formador de la palabra, que no se hace a distancia, que no es una tarea descriptiva, una tarea teórica, sino cómo la palabra es capaz de mover a la acción, cómo la palabra lleva a la acción, esa idea del poder formador de mundo que tiene la palabra, está presente en la retórica romana, en Cicerón, Quintiliano, Frontón. Nos llega a nosotros, podríamos decir, de manera disimulada pero inequívoca en la obra de Beuchot, ahí es donde veo ese gran potencial.

ES—Dilthey todavía encuentra a la hermenéutica muy cerca de la retórica, de la gramática, de la lógica como ciencias auxiliares de la filología. ¿Crees entonces que Dilthey haga explícita la relación entre hermenéutica y retórica?

JR—No podría estar más de acuerdo, el gran olvidado en la historia de la hermenéutica y que desgraciadamente lo poco que discutimos de él es siempre desde la óptica gadameriana y heideggeriana es Dilthey.

ES—Y ¿por qué hay ese descuido de la obra de Dilthey si es tan importante?

JR—Porque en buena medida es un franco tirador inclasificable. Tú lo has dicho está muy cerca del neokantismo. Pero, no es neokantiano. Se aproxima por momentos a la fenomenología, mantuvo correspondencia con Husserl pero no es un fenomenólogo.

ES—*Encuentros epistolares con Husserl.*

JR—Sí. El problema con Dilthey es que es una figura de tránsito. Por un lado, es alguien que está viendo hacia los problemas del idealismo Alemán, Kant y Hegel, principalmente. Pero, por otro lado, está anticipando problemas contemporáneos. La importancia que puede tener la biografía como una forma de testimonio, como podemos pensar.

ES—*Todo texto es autobiográfico, es una célebre expresión de Dilthey.*

JR—Sí. Al mismo tiempo Heidegger siempre mantiene esa reserva frente a Dilthey lo ve como alguien que piensa desde un punto de vista demasiado metodológico.

ES—*¿Sería una crítica parecida con Husserl?*

JR—Sí.

RL—Clifford Geertz es un caso de una perspectiva interpretativa y simbólica. Otros autores anglosajones siguen esta tradición, por ejemplo: Víctor Turner. Recuerdo un artículo traducido al español por Ingrid Geist, donde vincula a Dilthey con Dewey hablando de lo simbólico y del mundo de la vida, pero a partir del concepto de experiencia. Mencionaste la orientación de la hermenéutica por el sentido en la experiencia.

JR—Exactamente.

RL—Como dices, el concepto de sentido es central. Pero, es un concepto que no podemos desvincular de este otro concepto que es el de experiencia, que está en la tradición de Dilthey, pero que, también, es medular en la tradición norteamericana con Dewey, sobre todo.

ES—Con Peirce

RL—Con Peirce no tan explícitamente, pero toda la filosofía de Dewey es sobre la experiencia. Justo un autor del siglo XX como Turner hace esta conexión entre Dilthey y Dewey hablando de la experiencia en la antropología simbólica. Esta conexión entre el sentido y la experiencia podría ayudar a vincular esas dos tradiciones. No sé qué piensas sobre esa discusión, si esto podría representar un de punto de encuentro, nudo o vínculo heurístico entre las dos tradiciones; la hermenéutica y el pragmatismo.

JR—¿El concepto de experiencia? Sin lugar a dudas.

RL—Hay que decir que es un concepto problemático.

JR—Y que en buena medida atraviesa una crisis el concepto de experiencia. En buena medida llamaría mucho la atención ver de qué manera el concepto o si hay un concepto que es motivo de sospecha en la filosofía del siglo XX es el concepto de experiencia. Pensemos, por ejemplo en Michel Foucault del periodo arqueológico: la *Arqueología del saber, Las palabras y las cosas*. Tiene esa desconfianza hacia el concepto de experiencia por la manera en la cual reduce toda inteligibilidad a lo vivido, al reducir toda inteligibilidad y ahí estoy incluyendo a la significación, a lo vivido. Entonces, está pasando por alto aquellas formas que no forman parte explícita, que no forman parte integral de la experiencia vivida. Pero que apuntan justamente a la construcción o a la edificación de la inteligibilidad. El código de la lengua, la dimensión de lo simbólico, con Lacan no es experiencia vivida. Por otro lado, vuelve a salir esta cuestión de la teoría crítica de la sociedad cuando Benjamín señala que hay vivencias, pero no hay experiencias. De entrada puede sonar algo disparatado ¿Como que no hay experiencias? Si hay algo que ha dado el siglo XX es experiencia, pasan un montón de cosas, de fenómenos, acontecimientos bélicos, científico-tecnológicos, etcétera. Pero, en ambos casos lo que se pone en tela de juicio es esa idea de experiencia como *erfahrung*. El concepto idealista de experiencia como una gran trama narrativa en la cual nos vamos insertando,

donde no hay algo que sea radicalmente nuevo, pero tampoco hay algo que muera definitivamente, sino que la experiencia es este proceso de transmisión de sentido que nosotros, incluso cuando criticamos a los autores del pasado, cuando queremos poner distancia respecto a ellos estamos enriqueciendo. Esa es la idea o esa es la razón por la cual a mi juicio hablamos de hermenéutica filosófica desde los *Monólogos* (1810) de Schleiermacher.

ES—Estamos lejos de tener seminarios sobre Dilthey de manera sistemática. Lo mismo pasa con Schleiermacher. La obra de Dilthey está traducida al español, no así la de Schleiermacher, salvo excepciones.

JR—En esa obra Schleiermacher hace mención de somos transmisión de sentido, esta idea de transmisión en alemán, *Überlieferung* que a veces es el problema que aquí, el alemán tiene la idea de tradición, y *Überlieferung* aquí lo traducen y pasa que muchas veces los traductores pasan por alto esa distinción y se traduce únicamente como tradición lo cual da pie a creer que es una posición conservadora, que es una posición que trata de mantener ciertas costumbres o ciertos hábitos. Cuando *Übertragung* se refiere a un proceso de transmisión. Es impresionante ver cómo, con ese concepto, la hermenéutica retoma y a su manera supera la cuestión de la dialéctica hegeliana de identidad y diferencia. Para la dialéctica hegeliana la relación entre identidad y diferencia tiene que ser resuelto por una ciencia de la lógica que dé cuenta de cómo la unidad de la idea se hace en el despliegue de las diferentes categorías del pensamiento. Lo que tiene lugar en cambio con Schleiermacher es como identidad y diferencia se despliegan en un proceso concreto lingüístico de transmisión de sentido, ahí la importancia de la traducción que para Schleiermacher es fundamental, es gigantesca. En el hecho mismo de que hay traducciones ¿qué vemos? como hay una identidad, la identidad del texto que se hace en sus diferencias. La diferencia no disuelve la identidad, la hace. Ahí es donde puede verse esta especificidad filosófica de la hermenéutica que va a tener lugar desde el siglo XIX hasta nuestros días.

RL—Regresando un poco, me llamó la atención algo que dijiste sobre este proceso, digamos que después del auge de la hermenéutica se da un abandono

paulatino porque parecía que no respondía a una serie de preguntas. El ejemplo que nos das del especialista que platicaba con Gadamer, nos hablaría de un límite intrínseco de la hermenéutica, pero, también pienso que es parte de nuestra cultura académica mexicana en la que buscamos ciertas respuestas como consumidores de teorías, de filosofías y después llega el momento cuando estas filosofías “pasan de moda” y se busca otro tipo de filosofía sin haber agotado las posibilidades teóricas, epistemológicas, filosóficas de esas formulaciones. No sé si sucede eso en este caso, si vamos cambiando de perspectiva sin haber desarrollado el potencial teórico de los enfoques filosóficos. Por otro lado, creo que hacia finales del siglo XX la hermenéutica es parte de una reacción rebelde hacia posiciones académicas hegemónicas; representa una bocanada de aire fresco, es un punto de apoyo a la crítica a la tradición heredada, es decir, una crítica humanística más cercana al espíritu de las ciencias sociales y a las nuevas discusiones metodológicas postpositivistas. Sin embargo, la crítica que parte de la hermenéutica a su vez es foco de señalamiento en los que se destaca una orientación “conservadora”, es decir que hay una suerte de paradoja. Te preguntaría si esta paradoja que rodea a la hermenéutica estuvo presente en la búsqueda de perspectivas teóricas alternativas.

JR–No creo que sea conservadurismo. Yo lo pondría en términos de que el problema con la hermenéutica es que es una posición muy decimonónica y cuando digo que es una posición muy decimonónica no es en un sentido peyorativo. No quiero decir que su discurso sean conceptos viejos o conceptos superados, ¡no! Para nada. Pero, creo que si hay una idea que marca al siglo XIX, es esta posibilidad, de la comprensión de uno mismo, la comprensión de sí mismo es al mismo tiempo la comprensión, no tanto del otro, la comprensión del universo que nos ha formado, del universo que nos ha creado. Hay una conferencia de este filósofo Michael Oakeshott -hubo un tiempo que más que haber filosofía inglesa, Europa hablaba inglés. Mejor dicho, Europa también hablaba el inglés no sólo en alemán, no solo en español, no solo en francés- donde habla sobre la universidad y donde hace toda una reflexión acerca de qué significa la universidad.

Es una conferencia donde trata de decirle a los estudiantes: Miren ustedes no están en un instituto tecnológico, están en una universidad. Eso no es nada más una simple diferencia de nombres. Cuando se está en

un instituto tecnológico, la idea es que aquí hay cierta línea de formación, hay cierta línea de trabajo, puede ser bastante crítica que puede ser bastante innovadora, nada dogmática pero ya está esta línea y hay un conjunto de problemas, que son los problemas que tenemos que enfrentar.

Cuando dice en cambio: la universidad, o la idea de universidad que sostiene Michael Oakeshott es un universo de voces. Lo que hay es una pluralidad de voces. Esa pluralidad de voces no están ahí para confundir, no están ahí simplemente para ver a quien le crees y no.

El punto es que en la universidad uno mismo se forma reconociendo y distinguiéndose en esa diversidad de voces. Aunque te quedes con una, sabes que es una voz entre otras, que es un enfoque entre otros. Pero, cuando tú te formas, aunque te formes en cierto vocabulario, te estás formando en un vocabulario en el trasfondo de lo que universalmente hemos pensado y hemos planteado los seres humanos, esa es la idea. Es una idea muy decimonónica y creo que es la idea de la hermenéutica, curiosamente creo que hay una extraña paradoja en el caso de la hermenéutica y que al menos aquí en México fue una de las causas de su declive.

La hermenéutica trajo consigo el cuestionamiento a los modelos monológicos de racionalidad, trajo consigo esta necesidad de pensar el diálogo, la escucha al otro, no como mecanismos para la negociación, no como meros instrumentos del quehacer político, ¡no! Sino como constitutivos de nuestra propia identidad y creo que en esa medida desempeñó, ahora que lo veo a la distancia, un papel no menor en la formación y en el auge de la hermenéutica. La coyuntura política del Zapatismo y la coyuntura política del cómo podemos escuchar a otro que ha sido omitido durante siglos, pero al mismo tiempo o podemos decir ese énfasis hermenéutico en la otredad, en la alteridad trajo consigo la desconfianza a esas pretensiones de la universalidad de la hermenéutica.

RL—*¿Se trata entonces de una formulación filosófica que jugó contra sí mismo?*

JR—Sí.

RL—Se le volteó, ¿no era suficientemente radical?

JR—Exactamente.

ES—Mariflor Aguilar trabajó en esa línea sin alejarse de la hermenéutica, concuerdas con esa forma de relacionar la hermenéutica.

RL—Una cosa antes, me llama la atención que mencionaras esta discusión sobre la universidad, porque estaba pensando en otro libro: *Misión de la universidad* de José Ortega y Gasset. Precisamente él cuestiona esta formación instrumental que se ha propiciado en algunos ámbitos universitarios, y él pugnaba que la formación fuera integral al recuperar la orientación humanística no necesariamente utilitaria donde los estudiantes puedan ser hombres, o seres humanos de su tiempo. No menciona específicamente la hermenéutica. Está pensando en cómo se perdió en la modernidad el currículum humanístico que se daba en la época medieval y que preparaba a los individuos para ser parte de los tiempos que transcurrían. Me pregunto, a partir de lo que estás diciendo si la hermenéutica, precisamente, puede ayudar a entender la formación de un universitario, que es, justamente una versión más cercana a nosotros del pensamiento humanista. No necesariamente tiene una aplicación inmediata pero tiene un sentido formativo que sensibiliza a los individuos para poder vivir en sociedad, de la mejor manera posible y entender su realidad cotidiana. Entonces, posee la hermenéutica un sentido pedagógico por su papel en la formación, por lo que no estaríamos hablando nada más de una cuestión metodológica.

JR—Desde luego. Tú mencionas Ortega y Gasset qué es lo que distingue a un universitario de lo que él llama un bárbaro ilustrado. Que puede, que es capaz de dar cuenta de su mundo. Eso es lo que es el universitario, no puede ser el bárbaro ilustrado.

ES—Ustedes han mencionado un término que no sé si lo están usando de forma técnica. El de formación, (bildung) Ese término es muy importante en Gadamer. Me parece que rebasa la creencia que tú mismo identificas en Ortega y Gasset, el “bárbaro ilustrado” con el “universitario”. Creo que *bildung* (formación) va más allá de una formación universitaria. Va más allá del papel, de la misión, de la universidad. Creo que la formación la tiene lo mismo un universitario, que alguien que no es universitario, es decir, estamos yendo más allá del ámbito de la institución universitaria, ¿Qué piensas sobre eso?

JR—Yo estoy de acuerdo con eso, si lo planteo en términos de la discusión universitaria fue para traer a colación esa forma que a mí me gusta mucho de cómo lo plantea Michael Oakeshott que es un discurso dirigido a universitarios pero desde luego la idea de *bildung* lo rebasa por mucho. Ese es el punto importante y creo que esa es la razón por la cual el discurso hermenéutico puede no atraer mucha atención, puede no atraer muchos adeptos porque esta idea de *bildung* es la capacidad de pensarse a sí mismo desde lo universal. Soy capaz de dar cuenta de mi mismo porque tengo distintas referencias. Puedo pensarme en el seno de esas referencias, me las tengo que apropiar, ¿Por qué? Porque a partir de ellas es que voy a orientarme.

RL—*Porque en esto que respondes, parece que intrínsecamente a este concepto de bildung hay un ideal a la vista o un modelo y ese es el planteamiento que está en crisis, un modelo estético o ético que ahora, justamente bajo una perspectiva pluralista o relativista, estaría en crisis.*

ES—*Esa es una formación ideal. En términos concretos y reales, hay un fracaso en la formación. Estamos condenados a ni siquiera acercarnos no a lo ideal, ni siquiera a una aproximación mínima de lo ideal, de alguien que tiene formación, de alguien que está educado, digamos. Entonces, en ese fracaso, no crees que la hermenéutica integra el tema del perdón. Jamás vamos a poder estar formados, jamás vamos a poder estar en una mínima civilidad, en una mínima cortesía, en un mínimo buen trato. La mediación para esa cortesía, para ese buen trato, para esa civilidad, es una formación lingüística. La reparación de ese daño o la posibilidad para trascender ese maltrato es el perdón. Entonces, la hermenéutica deviene ya no en una discusión sobre la racionalidad, ya no en una filosofía de sentido, ya no en una filosofía de la experiencia sino en una filosofía del perdón. ¿Qué opinas sobre esto? ¿Compartes este panorama que acabo de hacer y si ves que integra hoy día las discusiones actuales de la hermenéutica el tema del perdón como un tema principal, como algo prioritario?*

JR—Pues esta posibilidad del perdón no es algo que me haya topado, pero creo que como está planteando el perdón tendría que ser el concepto, más que el concepto, el fenómeno que mueve las reflexiones hermenéuticas contemporáneas.

RL—Lo que pasa es que el concepto de perdón tiene todo un trasfondo teológico, porque a lo mejor se puede hablar también de reconciliación.

ES—Una cuestión política y jurídica que apunta al perdón como vía para evitar el castigo, ya no hay un procedimiento legal, ni nada. Pero, no estoy hablando de un procedimiento legal, en el cual, ya no hay juicio. La hermenéutica tiene que ser más que una ontología, también tiene que ser una ética del diálogo, de la escucha, de la reparación del daño al que estamos condenados por ser personas lingüísticas, estamos condenados a crear daño con la palabra.

RL—En esto que estaba mencionando, esta capacidad de hacer cosas con las palabras. También está la violencia, el insulto, el lenguaje machista, hablando de la discusión, de la denuncia feminista.

ES—Benjamín ahí está hablando en ese *Ensayo sobre la violencia* justo un poco en esta relación de todo hablar es bélico. Hacia allá quiero llevar la última parte de la entrevista.

JR—Así como has planteado la cuestión del perdón creo que es una de las posibilidades de la hermenéutica, de la hermenéutica filosófica, aunque no la única, desde luego no le estoy descalificando, más bien lo que quiero hacer es señalar esta división o como se bifurcan los caminos de la hermenéutica filosófica contemporánea.

Hay una frase de Ricoeur en la que señala: “la hermenéutica comienza cuándo el diálogo termina” y en esa medida está retomando a Dilthey. Necesitamos de la hermenéutica, necesitamos de una técnica de interpretación, ahí cuando ya no es posible el encuentro del yo y el tú, donde compartimos un mundo común. Ahí es donde creo que en efecto la cuestión del perdón, en los términos en los que lo has planteado, ocupa el lugar primordial. Hay, sin embargo, otra vía de la hermenéutica qué es más de corte gadameriano, señala Gadamer en una entrevista: no está en nuestras manos, o no es nuestro quehacer inventar solidaridades, sino, hacernos conscientes de las solidaridades en las que ya estamos, es decir, ahí está la idea de que, hay hermenéutica porque compartimos algo común.

Son dos orientaciones distintas, y que nos lleva en direcciones distintas, y creo que no se trata de elegir en términos normativos, cual sí, una de otra, sino, de utilizarlas como, más bien, como dispositivos críticos hacia nosotros mismos, de que nos inviten a juzgar en qué

momento cuando creemos que el diálogo es posible no estamos más bien, tratando de imponer nuestra buena voluntad de poder, o en qué medida, cuando estamos señalando que el diálogo ha terminado, hasta qué punto no nos estamos apresurando demasiado y cancelando esta posibilidad de diálogo.

En esa medida, creo que son dos caminos hermenéuticos distintos que hay que mantener, pero, hay que mantener como estos dispositivos de crítica hacia uno mismo, más que programas de acción propositivos.

RL—Así como mencionamos algunos conceptos, empezaste hablando digamos de la influencia o el papel que pudo tener la obra de Rorty, en este digamos giro lingüístico, hermenéutico, en el debate de la filosofía y la ciencia. Estaba pensando, pues, en otra idea o en otra preocupación que podría ser común a varias tradiciones en la segunda mitad del siglo veinte: el concepto de contingencia.

Pero, precisamente, tanto la hermenéutica, como el pragmatismo y las derivaciones posteriores no tienen que ver con esta idea de lo que no está determinado, de como en el mundo hay contingencia y que necesitamos precisamente una serie de elementos, de instrumentos de orientaciones filosóficas para enfrentar la contingencia. Por ejemplo: Dewey, habla de como se necesita que los ciudadanos tengan una educación, una cultura democrática, para poder enfrentarse a los problemas públicos, porque él dice, la democracia, no sé si lo dice así o no, no prefigura como debe ser la sociedad, sino que los ciudadanos en una especie de deliberación pueden definir o orientar hacia donde quieren ir y cómo resolver.

Es lo que retoma Habermas, con esta idea de la competencia comunicativa y justamente por ahí va la necesidad de la hermenéutica que es distinta a otras opciones, por ejemplo: el marxismo, que parecería más una cierta versión del marxismo que sería más determinista. No sé si el concepto de contingencia ayuda a vincular estas tradiciones filosóficas y se amolda mejor a las circunstancias, al espíritu de la época.

ES—¿El concepto contingencia es parte del léxico hermenéutico?

JR—El concepto contingencia, no.

RL—*Pero, justamente el tema del diálogo tiene que ver con un encuentro que no sabes en qué va a terminar. Justo es un encuentro entre seres humanos que tienen como inicio su horizonte.*

ES—*Un diálogo, quizá, sabemos en qué va a empezar, pero no sabemos en qué va a terminar. (Ricardo Laviada en lugar de decir en que va a terminar, coloca la palabra contingencia).*

JR—No es parte, pero, habría una proximidad, entre la idea de una in-conciencia del lenguaje, ese si es un término hermenéutico, y la idea Rortiana de la contingencia, que no es simplemente una defensa de la posibilidad en contra de la necesidad, sino, la idea de que nosotros quiénes somos, nuestra identidad depende de un léxico último que siempre puede cambiar. Es curioso, dependemos de un léxico último a partir del cual nos definimos, por eso es último, pero, ese léxico último en cualquier momento puede cambiar.

RL—*¿Qué cambia en el diálogo, o en el proceso histórico, y en el círculo hermenéutico?*

JR—Ahí es donde entra una preocupación o una cuestión ética bien importante. Porque como tú lo mencionas, la violencia de la palabra, el léxico último puede cambiar, no solamente porque dialogue con el otro, no sólo porque aparezca nueva evidencia. No. En el fondo de la transformación del léxico último para Rorty está la experiencia de la humillación. Cuando soy humillado es cuando mi léxico último ha sido descrito o redescrito de tal manera que aparece como, él lo pone así, como basura. En esa medida la contingencia no es algo a celebrar. Desde luego no es algo a condenar. Pero, no es algo que diga: Ay que bueno que sí, nuestros vocabularios últimos son contingentes, pueden cambiar. Pero, también, aguas, porque eso significa que mi identidad puede quedar desbaratada a partir de esos encuentros lingüísticos. Por eso, esa vertiente del perdón no puede perderse, no se puede renunciar a ella.

ES—*Todo el tiempo estamos en la condena de humillar al otro, sino tenemos cuidado con nuestros términos.*

JR—Efectivamente.

ES—*Pero eso es imposible de no hacer.*

JR-Ese es el punto en el cual, Rorty se pregunta ¿Cómo puedo ser al mismo tiempo un ironista privado y un liberal público? Creo que, en ese sentido, ha sido poco explorado el vínculo con la hermenéutica. Creo que, en ese sentido, la conciencia de ese problema de Rorty, o tomar conciencia de ese problema que plantea Rorty nos llevaría, no tanto a una hermenéutica del diálogo, como a una hermenéutica orientada al perdón.

DOI: <http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v17i43.768>