

## ORIGENES DE LA IDEA DE HERMENEUTICA. SUPUESTOS TERMINOLOGICOS, HISTORICOS Y FILOSOFICOS PARA UNA APROXIMACION A LA HERMENEUTICA JURIDICA

SUMARIO.—I. *Origen del término*: I.1. Denominaciones próximas; I.2. El uso mítico-religioso filológicamente conectado con el dios Hermes.—II. *Historia del término*: II.1. Origen griego del término: II.1.1. Platón: la hermenéutica como una especial «tecné»; II.1.2. Hermenéutica y mántica; II.1.3. Hermenéutica, mántica y nomos; II.1.4. El fundamento de la hermenéutica en Aristóteles. II.2. Desarrollo e integración del concepto «hermenéutica» en la edad moderna. Configuración actual; II.3. Implicaciones fundamentales del concepto histórico de «hermenéutica».—III. *La síntesis semántica. Síntesis funcional o metódica.*

### I. ORIGEN DEL TÉRMINO «HERMENÉUTICA»

Si en un principio a la palabra «hermenéutica» se le hace derivar de su uso lingüístico-teológico, en la actualidad, y tras pasar por diferentes etapas, «el problema objetivo que se designa con ésta se ha tornado más urgente, sobre todo en la cuestión bíblico-teológica de la «comprensión» (*verstehen*) correcta de la Sagrada Escritura<sup>1</sup>. Esta cuestión, afirma Coreth, sin embargo, está en relación inmediata, en el ámbito histórico y, en general, en el de las ciencias del espíritu —por utilizar la denominación

---

<sup>1</sup> E. CORECH: *Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica*, Ed. Herder, Barcelona, 1972, p. 7.



diltheyana—, con el círculo, más amplio, de problemas de la intelección»<sup>2</sup>. Y ello, porque toda intelección e interpretación, tanto en el sentido bíblico-teológico como en el histórico y en el de las ciencias del espíritu, entre las cuales hay que situar a la ciencia del Derecho, se remonta por su esencia a unos presupuestos cuya recuperación y dilucidación es tarea propia de la filosofía. De aquí que, en el pensamiento filosófico actual, el problema

<sup>2</sup> Para CORETH (*op. cit.*, pp. 63 y ss.) el problema de la hermenéutica es el problema del *entender*.

El concepto hace referencia a la clásica relación dual de «diánoia» y «nous», planteada por PLATÓN (*República*, 510 e, 511 d, especialmente) y que luego se desarrolla en una sistemática de los hábitos intelectuales en ARISTÓTELES (*Metafísica*, L. IV, 1012 a 2, L. XII, 1074 b 36), y que más tarde será traducida al latín como «ratio» e «intellectus», desarrollada por SAN AGUSTÍN (*De Trinitate*, XII, c. 3, 4, 7 y 8) y SANTO TOMÁS (*In Boeth. de Trin.* 6, 1 c, *Summa Th.*, I, 79, 8, y II, 49, 5 ad 3, *De Verit.* 15,1), según la famosa comparación que BOECIO estableció en *De Consolatione* (en donde afirma, «Intellectus comparatur ad rationem sicut aeternitas ad tempus» —El intelecto se refiere a la razón como la eternidad al tiempo—; y que más tarde SANTO TOMÁS recogería con estas palabras: «Ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel adquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti» —El razonar se refiere al inteligir como el moverse al estar quieto, o el adquirir al poseer: uno tiene sentido de perfección; otro de imperfección. *S. Th.* I, 79,8). En el sentido tradicional, y en base a los autores citados *ratio* significa la «capacidad de pensamiento conceptualmente discursivo», en el sentido estricto de mediación conceptualmente juzgadora y conclusiva, mientras que *intellectus* es la capacidad más alta de percepción inmediata, la capacidad de ver lo inmediatamente dado, el ser, las leyes del ser y los contenidos de esencia. Así, pues, la razón, la *ratio* no es una facultad distinta del intelecto, *intellectus*, sino que representa la función discursiva del mismo. Sin embargo, los dos elementos no se separan en una oposición suprema, sino que se pertenecen y permanecen relacionados mutuamente, puesto que la inmediatez de la razón debe mediar a través de la mediación de la intelección hacia una expresividad conceptualmente articulada y diferenciada. Por ello, en Santo Tomás la *ratio* es referida a la multiplicidad e intenta desde ella penetrar sintéticamente hasta la unidad del conocimiento, mientras que el *intellectus*, por el contrario, comprende inmediatamente la unidad y totalidad en la que la multiplicidad está contenida y a partir de la cual debe desarrollarse analíticamente. Véase en este sentido la conclusión que sobre la tradición greco-latina realiza J. CRUZ CRUZ en su magnífica obra *Intelecto y razón* (Las coordenadas del pensamiento clásico), EUNSA, Pamplona, 1982, pp. 21 y 22.

En lengua alemana, sobre todo en el periodo comprendido entre el siglo xv y xvii, se tradujo la *ratio* latina por *Vernunft* y el *intellectus* por *Verstand*, pero, tras la filosofía de la Ilustración, cambió el sentido de los términos, pasando *Vernunft* a significar la función propia de la antigua *ratio superior* y *Verstand* la función de la *ratio inferior* según la terminología fijada por San Agustín en *De Trinitate* (XII, c. 3, 4, 7 y 8). Tras la Ilustración, *Verstand* se identifica con *entendimiento*, el cual organiza la experiencia sensible (expresada antes por la «ratio inferior») y *Vernunft*, razón, significa la facultad superior del conocimiento, referida a las ideas supremas (expresada antes por la «ratio superior»). En CRUZ CRUZ, *op. cit.*,



de la hermenéutica se haya convertido «en un problema central, en el problema fundamental»<sup>3</sup>.

Un adecuado tratamiento del mismo exige, en primer lugar, un análisis terminológico que ponga de manifiesto el origen de los términos implicados —«hermeneia», «hermenéutica», «intelección», «comprensión»— y la historia del concepto propiamente dicho, para, en un segundo momento, y, en perspectiva histórica, exponer la génesis evolutiva del problema propiamente hermenéutico y ver en qué momento y bajo qué circunstancias la hermenéutica se introduce en el ámbito del Derecho<sup>4</sup>.

### I.1. Denominaciones próximas

La palabra «hermenéutica» procede etimológicamente del verbo «ἐρμηνεύω» que significa «expresar el pensamiento por la palabra», «interpretar», «explicar», «dar a conocer», «traducir», «comunicar». El origen etimológico de «ermeneuo» y sus derivados, «ermeneúein», «ermeneús», «ermeneusis», «ermeneutés», «ermeneutikos», «ermeneía», es motivo de discusión<sup>5</sup>, pero la palabra parece indicar en su significación

---

pp. 22-23. En el autorizado *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, de HOFFMEISTER, el problema en lengua alemana es expuesto de modo claro al afirmar que: «Von den Philosophen der Aufklärung und besonders von Kant wurde das Verhältnis von Vernunft und Verstand urbekehrt und der Vernunft die Ideenerkenntnis und die Bildung der metaphysischen Begriffe zugeschrieben. Während Kant dem Verstand die Gewinnung und Ordnung der Erfahrung auf Grund der Sinneseindrücke in der Denkformen (Kategorien) zuschrieb, soll die Vernunft als das «obere Erkenntnisvermögen», die Verstandesbegriffe zu einem in sich geschlossenen Ganzen der Erkenntnis verbinden, was nur durch «Überschreiten der Erfahrung möglich ist». Cfr. *Vernunft*, p. 645.

<sup>3</sup> La primera línea de la obra de CORETH reza así: «Un problema fundamental de nuestros días se llama hermenéutica». En *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, op. cit., p. 7.

<sup>4</sup> Cuestión que abordaremos en un próximo trabajo.

<sup>5</sup> Según CORETH, «La palabra hermenéutica procede del verbo griego «ermeneuein», junto con sus derivados «ermeneus» y «ermeneia» y significa afirmar, proclamar, interpretar o esclarecer y finalmente traducir. Muestra, pues, este verbo una multiplicidad de significados, los cuales radican, sin embargo, en una cosa común: «algo debe ser hecho inteligible, debe lograrse que sea entendido». En *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, op. cit., p. 7. KERENYI, por su parte, en su artículo «Origine a senso dell'ermeneutica» (en *Ermeneutica e Tradizione*, Archivio di Filosofia, dir. E. Castelli, Padova, Cedam, 1963, núms. 1-2, pp. 131 y ss.), afirma que «Ermeneia, parola e cosa, é alla base di tutte le parole derivate dalla stessa radice, e di tutto ciò che esse "suonano": di "ermeneus", "ermeneutés", "ermene-



primaria «hablar» o «decir», coincidente con la que expresan los términos latinos «verbum» y «dictum»<sup>6</sup>.

El vocablo, según Ebeling<sup>7</sup>, tiene tres direcciones significativas: *enunciar* o *expresar* (aussagen, ausdrücken), *interpretar* o *explicar* (auslegen, erklären) y *transladar* o *traducir* (übersetzen, dolmetschen). Cuál de estos tres significados ha sido el que alcanzó preeminencia sobre los demás, es algo que la historia del lenguaje no ha podido precisar. Se trata de modificaciones del significado fundamental de «hacer comprender», «llevar a la comprensión», «hacer posible el acceso a la comprensión», o «hacer de intermediario para la comprensión o la intelección», sentidos relativos a las distintas manifestaciones del problema de la comprensión. Con ello ya se entrevé y anuncia la complicación del problema hermenéutico, cuya solución depende no de uno de estos significados, sino de su síntesis estructural.

El término «hermenéutica», a pesar de la multiplicidad de significados apuntados, ha de ser reconducido a una raíz lingüística común, cuya significación fundamental es la de «hacer algo comprensible o inteligible», algo debe ser hecho inteligible, debe lograrse que sea entendido<sup>8</sup>, y ello, porque cualquier afirmación lingüística tiende a «suscitar una intelección», a «convertir algo en inteligible», y esto mismo

---

neutiké"». ROBINSON, en su artículo, «Die Hermeneutik, seit Karl Barth» (en *Die neue Hermeneutik*, Band, II, Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart, 1965, p. 13): «Das deutsche Wort Hermeneutik entspricht nur zum Teil dem griechischen "Aequivalent" ermeneia. Die Bedeutung des griechischen Wortes war von dem griechischen Verb "ermeneuein" her festgelegt, dem das lateinische Verb Interpretari entspricht».

<sup>6</sup> Opiniones de SCHONBERGER, F. X. (Hrsg.) «Gramatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Muntarden, besonders aber der Ober deutschen von Adelung», *J. Chr. Bd. 4*, Wien, 1811, pp. 611-629. HEINRICH, E.: «Hermeneutik», en *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, VII, Leipzig, 1899, pp. 718-750. EBELING (voz «Hermeneutik», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG), III, 3, Bd. (1959), p. 244), aceptada y recogida por A. DIEMER («Elementarkurs Philosophie Hermeneutik», *Econ Verlag*, Düsseldorf-Wien, 1977, p. 21): «Die etymologische Herkunft von hermeneuo samt Derivaten ist umstritten, verweist aber auf Wurzeln mit der Bedeutung "Sprechen", "sagen" (zusammenhängend mit dem lat. "verbum" oder "sermo")».

<sup>7</sup> Art. «Hermeneutik», *op. cit.*, p. 243.

<sup>8</sup> CORETH, E.: *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, *op. cit.*, p. 7. También en este sentido RODRIGUEZ MOLINERO, M.: «Hermenéutica y Derecho», en *Estudios en honor del Prof. J. Corts Grau*, t. II, Univ. de Valencia, Secretariado de Publicaciones, 1977, p. 350.

Esta afirmación se desprende del estudio semántico que de las familias de palabras hace A. DIEMER, en griego, latín, alemán, español e inglés. *Elementarkurs Philosophie Hermeneutik*, *op. cit.*, especialmente pp. 18-19, 21-29.



sucede con mayor hondura en el esclarecimiento o desvelamiento de una determinada afirmación que aparentemente se nos presenta difícil de entender, y lo mismo sucede en la traducción de un texto a otro idioma, pues, toda traducción consiste en la transposición de un cuadro de significados a un horizonte de comprensión lingüísticamente distinto.

## I.2. *El uso mítico-religioso filológicamente conectado con el dios Hermes*

También, en el uso religioso de la palabra «hermenéutica» y para designar la *mediación* que permite la comprensión entre dioses y hombres, se mezclan los significados *anunciar*, *explicar* y *traducir*. En el sentido de *mediación* y, desde el punto de vista lingüístico, August Böckh, en su presentación de la hermenéutica filológica, en la «Encyclopädie» (1886), hace derivar el término del nombre y función del mensajero divino Hermes (Ερμῆς, -ου, -εω, ητος)<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Hijo habido de Zeus con la Atlántide o Pléyade Mayo (*Theog*, 938 y ss.), nació en una caverna del monte Cileno, al sur de Arcadia. Maya lo había concebido por obra de Zeus en plena noche, mientras dormían los dioses y los hombres. Cfr. A. RUIZ DE ELVIRA: *Mitología clásica*, Ed. Gredos, Madrid, 1975, pp. 89-92; P. GRIMAL: *Diccionario de mitología griega y romana*, edics. Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1982, pp. 261-262.

Dado el carácter mítico de Hermes, es preciso advertir aquí la similitud de la función asignada a este dios «mediador», «mensajero», «traductor de significados que no pueden ser entendidos por los hombres sin una especial interpretación» con la función asignada por los especialistas a los mitos: «representan los primeros intentos en el ejercicio de la razón, la fantasía y la memoria» que «comprenden numerosos esfuerzos intelectuales de los pueblos», dicen Miss BURNE y J. L. MYRES en sus *Notes and Queries on Anthropology*, cfr. L. CENCILLO: *Mito*, ed. B.A.C., Madrid, XCMLXXX, p. 294. O, como señala el autor, «El mito, ante todo, crea una "base de comprensión", en forma de "esquemas mentales" y de modelos gestálticos, para que el ser humano organice, "digiera" e ilumine la experiencia bruta de sí misma, del cosmos y de las vecciones evenementales, en que el hombre se ve envuelto y comprometido. Así se van formando, gracias al mito, unas constelaciones representativas", y unos "puntos de orientación" estético-éticos capaces de sustentar el "despiste original" en medio de una realidad multivalente». *Op. cit.*, p. 439.

Hermes, ligado al hábitat de los hombres y más generalmente a la superficie terrestre, contrariamente a los lejanos dioses que habitan en el más allá, dios próximo que trata con este mundo, pone en palabra, racionalizada, hace asequible a los mortales lo inasequible, lo irracional y misterioso. Traduce, interpreta racionalmente lo irracional. Ciertamente, al vivir entre los mortales, en familiaridad con ellos, es en el mismo corazón del mundo humano donde introduce la presencia divina «¡Hermes! —le dice Zeus en la *Iliada*— tú entre todos deseas servir de compañero (εταίριοςαι) a un mortal» (HOMERO: *Iliada*, XXIV, 334-335) y, Aristófanes le saluda, entre todos los dioses, como el más «amigo de los hombres» (ARISTÓFANES: *La Paz*, 392); cfr. J. P. VERNANT: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ed. Ariel, Barcelona, 1973, p. 137.



Desde el punto de vista mitológico, para los estudiosos de la ciencia de la religión, hay que tener en cuenta que el dios Hermes, al igual que otros muchos dioses arcaicos<sup>10</sup>, no poseen una lógica y unidad necesaria, pues no se debió revelar de una vez al pensamiento y a la contemplación como una totalidad, sino que más bien su figura y sus dones se fueron enriqueciendo y agrandando en la medida en que cambió la condición de sus adoradores y crecieron sus necesidades. No obstante, lo que sí parece tipificar la unidad de sus actitudes y el sentido de su figura es la creación y producción, de ahí que se le atribuya el origen de la lengua y la escritura. Por otra parte, en griego, todo lo que se llame «encontrado», «descubierto», «desvelado» y, por qué no, «interpretado», se considera regalo de Hermes «ἔρμαιον».

Como «enviado» de los dioses nos lo presenta Protágoras cuando afirma «Zeus envió a Hermes para que implantase entre los hombres el pudor (αἰδώς) y la justicia (δική)<sup>11</sup>. También es «conductor», según

<sup>10</sup> Según W. F. OTTO, el nombre de Hermes indica de por sí una forma antiquísima de culto. Su tradición fálica, asociada con lo simbólico, en la esfera de las deidades titánicas, se corresponde con una visión muy cruda de épocas arcaicas, lo cual hace suponer que este dios está asociado con culturas egeas, muy arcaicas. En *Los dioses de Grecia* (La imagen de lo divino a la luz del espíritu griego). Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1973, pp. 87-88. La opinión de Otto encuentra, desde nuestro punto de vista, un apoyo claro y resulta, por tanto, acertada, si tenemos en cuenta que en la *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* (Neue Bearbeitung b. von K. Wissowa y Hrs. von W. Kroll, Bd. VIII, I, voz *Hermes*, p. 737) es conocido con anterioridad a la civilización griega homérica. Se citan hasta ocho lugares anteriores a «Attika» (pp. 738-740). En el mismo sentido, W. H. ROSCHER (Hrsg.): *Griechischen und Römischen Mythologie*, Leipzig, Bruck und Verlag von B.G. Teubner, 1886-1890 ertster Band, Zweite Abteilung, pp. 2342 y ss., y M. UNTERSTEINER: *La fisiología del mito*, Firenze, 2.ª ed., 1972, pp. 26 y ss.

<sup>11</sup> Mito de Protágoras descrito por PLATÓN en su diálogo *Protágoras*, 320 d, 322 b, 323 e. Recogido y comentado por H. WELZEL: *Introducción a la filosofía del Derecho*, trad. esp. E. GONZÁLEZ VICEN, E. Aguilar, Madrid, 1971, p. 8; A. VERDROSS: *La filosofía del Derecho del mundo occidental*, trad. esp. MARIO DE LA CUEVA, Centro de Estudios Filosóficos, niv. Nac. Autón. de México, 1962, pp. 34 y 35.

El mito está íntegramente comentado en F. G. GIANNOTTI: *Mito e storia nel pensiero greco*, Torino, 1976, pp. 151-154. Para la exposición posterior del diálogo, véase la brillante síntesis de M. DYSON: «Knowledge and hedonism in Plato's Protágoras», en *The Journal of Hellenic Studies*, 96, 1976, pp. 32-45; G. B. KERFERD: «Protágoras "Doctrine of Justice and virtúe in the Protágoras" of Plato», en *The Journal of Hellenic Studies*, 73, 1953, pp. 42-45. A. W. A. ANKINS: «Areté, Techne, Democracy and Sophists: Protágoras 316 b-328 d», en *The Journal of Hellenic Studies*, 93, 1973, páginas 3-12.

Una detenida exposición del mito de Protágoras se encuentra en FRANCESCO D'AGOSTINO: *Per un'arqueologia del diritto* (Miti giuridici greci), Dott. A. Giuffrè Editore, Milano, 1979, pp. 37-42, especialmente pp. 40-41. También en MARIO UNTERSTEINER:

se muestra claramente en los versos de *Euménides* de Esquilo (89 y ss.) comentados por Wilamowitz (*Interpretación de Esquilo*, 179), en donde se narra cómo Apolo envía a su protegido Orestes a Aenas y, en el momento en que abandona su santuario délfico, el dios ruega a su hermano Hermes que lo «cuide», «acompañe» y sea su «buen pastor».

Por otra parte, Hermes implica también lo *hermético*, esto es, aquella que está cerrado a toda interpretación, aquello que mantiene un misterio. Ciertamente, algo nos significa, pero en cuanto impenetrable, impensable —pensable sólo en cuanto impenetrable— y, por tanto, incommunicable.

De lo dicho se desprende que al término «interpretación», con el que suele identificarse la función específica de Hermes, hay que conectar otros términos: «mensaje», «signo», «sentido», «inteligible», «comunicable». Y, por contra: «misterioso», «hermético», «incomunicable», «impensable».

En Hermes, igual que la tendencia natural que todos tenemos a co-

---

*La fístologia del mito*, op. cit., pp. 361 y ss.; y del mismo autor, *Da Omero a Aristotele: scritti minori* (seconda serie), Frescia, 1976, pp. 23 y ss.

En el Himno I y II, Homero describe repetidamente a Hermes como el «enviado», «el mensajero de los dioses», «el mensajero benefactor de los inmortales». En el Himno II expresamente dice: «αγγελον αφαντων εριουνιον». En J. HUBERT: *Homère: Hymnes*, Société D'Édition «Les Belles Letres», París, 1967, pp. 114. También en la edición comentada de L. RADEMACHER: *Mythos und Sage bei den Griechen*, 2.ª edición, Viena, 1943, y en A. LESKY: *Historia de la literatura griega*, Ed. Gredos, Madrid, Madrid, 1976, p. 28n. y 110 n. Véase también para el origen lingüístico el *Dictionnaire étimologique de la langue grecques* (Histoires des Mort) par P. CHANTRAINE, Eds. Klinck-Sieck, París, 1968.

Una amplia lista de atributos de Hermes, así como un tratamiento específico de cada uno de ellos, realizado por diversos autores se ofrece en *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertuns Wissenschaft*, op. cit., pp. 757-760. Véase especialmente y para las funciones del dios Hermes el cap. III (La organización del espacio) de la obra de J. P. VERNANT: *Mito y pensamiento en la Grecia clásica*, Ariel, Barcelona, 1973, pp. 135 y ss.

Para JACOB BURCKHARDT (*Historia de la cultura griega*, Ed. Ibérica, S. A., Barcelona, 1953, t. II, p. 50): «Hermes es el que aparece con significaciones de contenido especialmente divergentes, y ya Aristófanes se permite algunas bromas sobre el particular: el dios encarece sus servicios con una serie de habilidades, lo que comenta el descado Carrión: "¡Qué bueno es eso de llevar muchos hombres!". ARISTÓFANES: *Plut.*, II, 64. En LUCIANO: *Deor. dial.*, 24, el mismo Hermes se queja de sus numerosos cargos. Pero mucho más trascendental es lo que señala Burckhardt inmediatamente: «En tiempos posteriores se tratará de entresacar el carácter principal, sobre el cual fundar una especialidad (τεχνη) y un patronato adecuados» (*Op. cit.*, p. 50; el subrayado es nuestro). Es decir, se trata de un proceso operativo de origen mítico, de conjunción e interpretación (Techné).





municarnos con los demás hombres, el mensaje es vinculado con aquello que debe ser interpretado y entendido<sup>12</sup>. Hermes se abre a la inteligencia del hombre, a su naturaleza humana, a su ser biológico (el mensaje hereditario, por ello Hermes es también el dios de la fecundidad). La función específica de la interpretación asignada a Hermes vendría a identificarse con el origen lingüístico de la función propiamente dicha. Significado y función vendrían dados por la palabra «Hermes», de donde derivaría filológicamente «hermenéutica», que comprende funcionalmente la interpretación. El vocablo interpretación, a su vez, proviene del término latino «interpres» que significa «mediador», «agente», «traductor», «adivino», «el que explica»<sup>13</sup>, de aquí que Virgilio llame a Mercurio (el Hermes latino) «interpres divum», es decir, el mensajero de los dioses<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> En analogía con la función asignada a Hermes —«mensajero e intérprete de la voluntad de los dioses»— y usando una expresión que define perfectamente la religiosidad griega, Platón llama a los *poetas*, en su diálogo *Ion*, «intérpretes de los dioses», ἐρμηνεύς τῶν θεῶν (534, e), mientras que los rapsodas que tenían que recitar a Homero son sólo los intérpretes del intérprete (534 a).

Sobre esto mismo es interesante acudir a la definición de las relaciones entre Moisés y Aarón, Ex. 4, 13-16, según la cual Aarón debe ser la boca de Moisés, del mismo modo que Moisés (y en general el profeta, Jr. 15, 19), es la boca de Dios. Es comprensible que Filón de Alejandría interpretara este hecho con la idea platónica correspondiente, presentando a Aarón como el hermeneuta de Moisés, y a éste y a los profetas, en general, como hermeneutas de Dios (Cfr. las pruebas en J. БЕНН, en *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, II, 1935, p. 661).

En la función mediadora del hermeneuta se fundará también el que Hermes pudiera tomar en el helenismo la figura del salvador.

<sup>13</sup> L. MACCHI: *Diccionario de la lengua latina*, Soc. Ed. Internacional de Buenos Aires, 1948.

<sup>14</sup> VIRGILIO: *Eneida*, I, 170, VIII, 130.

Un ritual adivinatorio muy peculiar y que asocia muy estrechamente a Hermes con Hestia se ofrece en PAUSANIAS (VII, 22, 1 y ss.) y que recoge J. P. VERNANT (*Op. cit.*, pp. 178 y 179). En él se pone de relieve el carácter de «intérprete», de «adivino», de Hermes. Vernant lo describe así: «Es la ciudad aquea de Faros, cerca de Patrás... En medio de una extensa ágora, cercada por un peribolo, se alza un Hermes de piedra, barbudo y cuadrangular. El dios que se llama ἄγοραῖς, da los oráculos. Enfrente de este Hermes se levanta el Hogar (Hestia)... El procedimiento oracular es el siguiente. El consultante penetra, a la caída de la tarde, en el ágora. Se acerca primeramente al Hogar. Allí quema incienso, llena las lámparas de aceite y las enciende. Coloca sobre el altar de Hestia una moneda del país, sin duda sagrada, que lleva el nombre de «bronce». Solamente entonces se vuelve hacia Hermes y dice al oído del Dios la cuestión que desea preguntar. Una vez realizado esto, se tapa los oídos con las manos y, en esta posición, camina para salir de la plaza. Desde que franquea el peribolo y llega fuera aparta sus manos de los oídos, y la primera voz que escucha en su camino le suministra la respuesta del dios... El modo de





Es, por tanto, verosímil que el origen filológico y funcional de esta palabra esté relacionado con Hermes, y así pensamos que hay que entender la interpretación de Böckh, el cual, apoyándose en Teágenes de Regio (contemporáneo, según Taciano, de Cambises, rey de Persia en los años 529-522 a. C., y primer autor que escribe sobre Homero), señala que en Homero el término «Hermes» no era más que una manera de nombrar «el lenguaje» y «la escritura»<sup>15</sup>.

En cuanto a la función de «intérprete» asignada a Hermes, también resulta verosímil, aun en el sentido de la ontología fundamental heideggeriana, pues toda interpretación implica una tarea de desvelamiento de un misterio. En ella es preciso descorrer un velo que se resiste a nuestra dimensión humana, pero que, una vez descorrido, nos revela el ser misterioso de las cosas, desde la perspectiva de nuestra circunstancia temporal y espacial.

El don de Hermes parece consistir a la vez en la *palabra* y en la sustancia o esencia de la *acción* que la palabra designa. Ahora bien, palabra, *verbum*, no aparece como signo lingüístico, sino como cifra de una estructura ontológica que inmediatamente expresa, en su originaria unidad, anterior a toda determinación constituida por el sistema de lenguaje y su sentido. Sólo, así, término o cuadro de referencia significativo para un inacabado proceso de comprensión y de interpretación.

De este modo, en el mito de Protágoras, *aidós* y *diké* permiten ser entendidas como elementos de una estructura unitaria y compleja —alienta a ulteriores transformaciones y determinaciones de lenguaje como estructura-fundamento, estructura ontológica de una convivencia en que consiste el *logos* mismo de la relación interhumana, y germen de desarrollo de una conciencia de vida social y política, incluidas sus determinaciones ético-rationales. Función hermenéutica originaria en la constitución de tal estructura del convivir, sería, entonces, la perenne mediación entre el sistema estructural y sus diversas *implicaciones de sentido*, que hallan expresión en la palabra, y revelan sucesivamente la dinámica del sistema estructural, subyacente a todas sus transforma-

---

consulta del oráculo —afirma Vernant— pone de manifiesto el aspecto móvil de Hermes». *Op. cit.*, pp. 178-179.

<sup>15</sup> A. БӨКН: *Enciclopedia*, 1886, p. 27. La referencia a Teágenes de Regio es también recogida por A. RUIZ DE ELVIRA, *op. cit.*, p. 15.

Un breve, pero sustancioso comentario sobre la obra de БӨКН (1785-1867) puede verse en G. GUSDORF: *Introduction aux Sciences Humaines* (Essai critique sur leurs origines et leur développement), en *Dépot à la Société d'Édition: Les Belles Lettres*, París, 1960, pp. 450-451; para este contexto es interesante todo el capítulo VI «L'Herméneutique compréhensive et l'historisme», pp. 437 y ss.



ciones lógicas e históricas, mediante comprensión e interpretación en función hermenéutica originaria. Son los momentos en que la constitución de tales estructuras no logra concebirse sino en términos religiosos, míticos, y, luego, incluso ontológicos.

Hermes asume el cometido de *di-ferenciar*, en el sentido de Heidegger, en el *Ser*, las dimensiones entitativas del mundo. Y, de esta forma, el lenguaje originario se constituye en órgano de las estructuras ontológicas que forman el horizonte ontológico del mundo y de la vida. Así, las revela en un proceso cronológico constante, a partir de etapas en que permanece el misterio, la cifra mística y mítica, lo hermético, como lo incommunicable y lo aún no constituido ni fundamentador.

Frente a la interpretación ya clásica de Böckh, se levanta en nuestros días la del prestigioso filósofo y filólogo Karl Kerényi. En la ponencia que con el título *Origine e senso dell'ermeneutica* presentó al Congreso Internacional de Estudios Humanísticos, celebrado en la Universidad de Roma y organizado por la «Fundazione Gentile», del 10 al 16 de enero de 1963, sobre *Ermeneutica e Tradizione*<sup>16</sup>, Kerényi dice: «*Ermeneia*, parola e cosa, è alla base di tutte le parole derivate della stessa radice, e di tutto ciò che esse "suonano": di ερμενεύς, έρμενευτής, έρμενευτική. La radice può ben essere identica a quella del latino *sermo*. Non ha invece alcuna relazione linguistica —*Senon per simiglianza*— con Hermes, il dio da cui ancora prende lo spunto August Böckh nella sua presentazione dell'ermeneutica filologica. Egli dimostrò invece l'esattezza del suo greco quando rese 'Ερμενεία' con *elocutio* e con *verständlichmachen*». Andò però ancora una volta troppo in là, quando equiparó con έρμενεία 'έξήγησις' la funzione dagli έξήγηται, la spiegazione delle cose sacre. Tale funzione appartiene già al campo del sacro, del diritto sacro o semplicemente del diritto, cioè a una specializzazione che restringe il

<sup>16</sup> Presidido por Enrico Castelli, el congreso giró en torno al problema de la *Hermenéutica en las corrientes teológicas y filosóficas del momento*. En el mismo participaron: Paul Ricoeur y Henri Gouthier, de la Sorbona; Alphonse de Waelhens y Rudolf Boehm, de la Universidad de Lovaina; Karl Kerényi y Heinrich Ott, de la Universidad de Basilea; Robert M. Grant, de la Universidad de Chicago; Ferdinand Ulrich, de la Pädagogische Hochschule de Ratisbona; Robert Klein, del Centre National de la Recherche di Parigi, y, los religiosos Henri de Lubac, de la Facultad Teológica de Lion, Gastón Fessard de la Facultad Teológica de Chantilly, René Morte y Stanislas Breton del Instituto Católico de París, Franz Thevnis del Seminario Teológico de Diepenbeedk, Johannes Lotz de la Pontificia Universidad Gregoriana y el sacerdote Raymond Panikkar. Las ponencias y discusiones fueron publicadas en el *Archivio di Filosofia* (Órgano dell' Instituto di Studi Filosofici. Anno 1963, n. 1-2. Padova, Cedam-Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1963. La ponencia de KERENYI ocupa las pp. 129-146, discusión incluida).



senso di «ἐρμενεία»<sup>17</sup> y aclara su posición seguidamente, «Quest'ultima non è dis-piegare, come è piuttosto ἐρμῆνευσις (Pollux 5, 154), è bensí un pronunciare, una funzione delle lingua, della γλωττα in primo luogo nel primitivo significato del termine»<sup>17</sup>.

Como puede apreciarse a lo largo de este texto, Kerenyi no aporta argumentos necesarios para rebatir la tesis de Böckh. Tan sólo basa su disparidad de criterio en la similitud por el «sonido» de Hermenéutica con Hermes. A pesar de ello, y aunque etimológicamente podríamos admitir que la hermenéutica tenga su origen en una referencia al dios Hermes, lo importante en la apreciación de Kerenyi, es que inmediatamente se produce una distinción entre las funciones del «exégeta» y del «hermeneuta». Diferenciación de funciones que se hace patente cuando se trata de un precepto divino o incluso del régimen juridico-sacro, respecto de los cuales no cabe sino la mera exégesis. Pero esta diferenciación se llevará a cabo con posterioridad; sobre todo, parece desprenderse de la obra de Platón, que a continuación veremos.

## II. HISTORIA DEL CONCEPTO

### II.1. Origen griego del término

#### II.1.1. Platón: la hermenéutica como una especial «tecné».

Si, como hemos visto, la palabra hermenéutica en un principio apunta a un espacio sacral, conectado con el mito de Hermes, y en donde la misma alude a la intelección e interpretación de una palabra divina, en cuyo caso el término «hermenéutica» tendría un origen mitológico, con posterioridad, el primero que habló de la «ἐρμηνευτική», como de una especial «τέχνη» fue Platón. Ahora bien, es muy significativo el hecho de que cuando él utiliza el término lo toma como punto de partida de la esfera de lo sacro, y cuando utiliza el grupo de palabras derivadas, piensa en alguna cosa relacionada con lo divino o más alto, como, por ejemplo, hace con «ἐρμηνεύειν».

En el *Político*, y en relación con la discusión en torno a la división de la ciencia teórica en «directora» y «crítica»<sup>18</sup>, Platón dice así: «EXT...

<sup>17</sup> K. KERENYI: *Op. cit.*, p. 133. El subrayado es nuestro.

<sup>18</sup> Utilizaremos para los textos de Platón las ediciones del Instituto de Estudios Políticos. *El político*, introducción, texto crítico, traducción y notas de A. GONZÁLEZ LASO, Inst. Estudios Políticos, Madrid, 1955.



igual que el arte de los revendedores se distingue del arte de quienes venden sus propios productos, también la estirpe real parece distinguirse de la especie de los heraldos. SOCR. ¿cómo?

EXTR. Los revendedores reciben los productos del trabajo ajeno, vendidos por primera vez, y luego vuelven a venderlos. SOCR. Exactamente. EXTR. Como también la gente de los heraldos recibe los diseños ajenos que le fueron dictados, y los vuelven a dictar segunda vez a otros. SOCR. Gran verdad. EXTR. Entonces, ¿qué? ¿Confundiremos el arte del rey con el del intérprete (ερμηνευτική) el del comitre, el del adivino (μαντική) el del heraldo (κηρυκική) y con otras muchas artes que con estas guardan relación, las cuales poseen, todas sin excepción, la misión específica de dictar órdenes?...»<sup>19</sup>.

En el texto se pregunta si es lícito equiparar el «arte del rey» con las demás actividades en la que también se trata de mandar. De hecho las órdenes vienen dadas también por/de aquellos que a su vez las han recibido y no hacen otra cosa que transmitir las. Tal «arte de mandar» es, entre otras, la de lo divino, la «μαντική» y la «ερμηνευτική».

Más adelante, y en este mismo diálogo, se afirma, en boca del Extranjero, que los «ἐρμηνευταί» «son los que en mántica (μαντική) poseen un atisbo de ciencia auxiliar; en efecto, suele considerárseles como intérpretes (ἐρμηνευται) de los dioses ante los hombres»<sup>20</sup>. Platón parece aquí diferenciar entre el «ἐρμηνευτής» y el «ερμηνευς» en cuanto que para el primero está pensando en un *empleo* y para el segundo piensa en una *función*, de modo que «ερμηνεύς», ateniéndonos a su «empleo», debería llamarse «ἐξεγητής» y, así, por ejemplo, cuando en el diálogo *Las Leyes*<sup>21</sup>, en boca del anciano ateniense al que todos identifican con el propio Platón, afirma que el «λόγος» (la palabra) es «των νομων ερμηνευς» («unas palabras que fueran así como intérpretes de las leyes») <sup>22</sup>, debería haber utilizado su nombre oficial que es «εξηγητής».

<sup>19</sup> PLATÓN: *El político*, 260 d y e, de la ed. del I.E.P., ya citada.

<sup>20</sup> PLATÓN: *El político*, 290 c. Alusión, quizá, al Tiresias de *Edipo Rey*, 378. Cif. por traductor, p. 93.

<sup>21</sup> Utilizamos la edición del Instituto de Estudios Políticos, ed. bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ-GALIANO, Madrid, 1960.

<sup>22</sup> La palabra «μαίνεσθαι» no guarda relación alguna con dioses o con revelaciones divinas. Esto es comprensible si pensamos que los antiguos griegos consideraban que la *mántica* era lo contrario de la memoria (—según señala PLUTARCO en *De defectu oracc.* c. 39), con lo que acaso no querían decir otra cosa que la «mántica» hace relación al futuro y la «memoria» al pasado. Sobre la «memoria» ligada a la diosa Mnemósine, quinta esposa de Zeus, en la que engendran las nueve musas. Vid. A. RUIZ DE ELVIRA: *Mitología clásica*, op. cit., pp. 73 y ss.) y su relación



En Platón, a diferencia de *empleo*, la *función* muestra no sólo un proceso diferenciado en grado, sino cualitativamente distinto, con alcance o trascendencia creadoras, téticas. La idea de *tecné*, como función y no como mero empleo, trasciende del cometido del exégeta y llega a convertirse en una *técnica* <sup>23</sup>.

En la antigüedad griega «ἐξηγητής» y «ἐξηγηταί» (derivados del verbo «ἐξηγεομαι» = dirigir, guiar, mostrar el camino, prescribir, ordenar, explicar, interpretar) son forms de la «μαντική» (de «μαίνεσθαι» = estar fuera de sí; de ahí: μαντικός ἢ ὄν relativo a la adivinación) o arte adivinatoria. No había en Grecia una definición oficial de lo que fuera la función *mántica* y en qué consistía, pero en la medida —como señala Burckhardt— «en que la averiguación del futuro se realiza mediante hombres, ya sea que vaticinen directamente, ya sea que interpreten los presagios ocurridos (o provocados), entendemos hablar de *mántica*» <sup>24</sup>.

---

con la «mántica», véase J. P. VERNANT: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op. cit., págs. 91 y ss.

Sobre las muchas referencias acerca de la *mántica*, la más conocida es la que expone PLATÓN en el diálogo *Fedro*. En 244 a, b, c, dice en boca de Sócrates: «Pero el caso es que los bienes mayores se nos originan por locura, otorgada ciertamente por divina donación. En efecto, tanto la profetisa de Delfos, como las sacerdotisas de Dodona, es en estado de locura en el que han hecho a la Hélade, privada y públicamente, muchos hermosos beneficios, en tanto que en el de cordura, pocos o ninguno. Y si enumeráramos a la Sibila y a los demás que, *empleando un tipo de mántica por raptó divino*, predijeron a muchas cosas para el futuro y acertaron, nos extenderíamos exponiendo lo que es evidente para todo el mundo, lo que, no obstante, si es digno de aducirse como testimonio, es que tampoco aquellos hombres de antaño que pusieron nombres a las cosas tuvieron por deshonra ni oprobio la *mania* (ROBIN hace notar que este pasaje presupone la doctrina del «Cratilo» de que el lenguaje ha sido instituido por legisladores filósofos que combinaron los sonidos para reproducir las ideas. En *Platón. Oeuvres complètes*, t. IV, 3.ª part. tal denominación le impusieron. Mas los hombres de ahora, en su desconocimiento «Phèdre», París, Les Belles Lettres), pues —continúa diciendo Platón, por boca de Sócrates— de otro modo, no hubieran llamado *mánica* a esa bellísima arte, con la que se discierne el futuro, enlazándola con dicho nombre. Por el contrario, fue en la idea de que era algo bello, cuando se produce por divino privilegio por lo que de lo bello, introduciendo la T. la llamaron *mántica*. Utilizamos la edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar realizados por L. GIL FERNÁNDEZ, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.

<sup>23</sup> Véanse en este sentido el sugerente *Vorwort*, de MAX L. BAEUMER (Hersg.) de la obra colectiva *Toposforschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973, pp. VII-XVII, especialmente pp. XII, XIII, XIV y XV.

<sup>24</sup> J. BURCKHART: *Historia de la cultura griega*, trad. de E. IMAZ, Ed. Ibérica, Sociedad Anónima, Barcelona, 1953, t. II, p. 340.



La importancia de la creencia en la mántica para el desenvolvimiento de la historia y de la cultura helénica, y hasta para su propia vida política, tiene unas dimensiones que —como opina Scheffer— no ha sido nunca suficientemente apreciada<sup>25</sup>. Por ello afirmará Jacob Burckhardt: «Tenemos que habérmolas en los griegos con un pueblo cuya creencia en la *mántica* (adivinación) era verdaderamente ilimitada, y cuya preocupación por el futuro en los grandes y pequeños y con el destino, tanto en los particulares como del Estado, era una tarea diaria y de cada hora»<sup>26</sup>. Y el muy prosaico Jenofonte afirma: «Para griegos y bárbaros es evidente que los dioses lo vean todo, no sólo lo presente, sino lo porvenir. Y así todas las ciudades y las naciones recurren a la *adivinación* para preguntar a los dioses lo que deben hacer y lo que no»<sup>27</sup>.

### II.1.2. *Hermenéutica y mántica*

En la mántica hay que incluir cuatro géneros que en base a su función jerárquica son: el oráculo, el «μαντικ», el «γοητος» también llamado «ἀγύρις», y el «κρησμος». El primero, es un lugar que se da a conocer como mántico, un santuario que ha escogido él mismo su emplazamiento, y ésta es precisamente la diferencia que le separa de los otros tres géneros de mántica<sup>28</sup>. Las sentencias de los oráculos anticipan la voluntad del Destino (Moira); a través de ellos, los dioses, capaces de la presencia de ese destino ajeno a su voluntad, comunican a los hombres mediante presagios o mediante oráculos un futuro próximo de causalidades limitadas. Y es precisamente la fuente de la que deriva esa noticia acerca del futuro —la fuerza reveladora es la divina del dios al que está consagrado el lugar— la que hace que el oráculo tuviera la consideración de revelación sincera y verdadera, y es, por otra parte, la que coloca a este género en el primero y principal de la mántica. El propio nombre con que designaban los griegos a los órganos supre-

<sup>25</sup> THASSILO VON SCHEFFE: *Hellenische Mysterien und Orakel*, 1940, pp. 139 y ss.; vid. también E. STEPLINGER: *Propheziengen der Alten*, 1933, pp. 72 y ss.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, t. II, p. 342.

<sup>27</sup> *Banquete*, p. 41 de la ed. de «Reclam» (cap. IV, 47).

<sup>28</sup> Para un análisis de conjunto de la significación del oráculo, véase J. BURCKHARDT: *Historia de la cultura griega*, op. cit., t. II, pp. 392 y ss. También unas apreciaciones muy interesantes en ERNST VON HIPPEL: *Historia de la filosofía política*, t. I, C. E. Constitucionales, Madrid, 1962, pp. 104 y ss. Sobre los lugares de los oráculos, véase HIPPEL, p. 101.



mos de la divinidad oracular, profetas, «promantis», pone de manifiesto este rango jerárquico.

El «μαντις» es el segundo género mántico y representa al vidente, al profeta que interpreta los presagios y oráculos oscuros fuera del templo. El adivino «constituye una de las figuras sin que la inteligencia de la vida griega quedaria incompleta»<sup>29</sup>, la importancia de su función reside precisamente en la capacidad para racionalizar, para hacer asequible, comprensible el mensaje de los dioses, racionalidad que se acentúa según el «status» del «mantis». Por ello, Homero señala que Apolo le incumbre la mántica superior y a Hermes la inferior<sup>30</sup>. En Hermes, la función mántica está aún ligada a la divinidad, su mensaje queda aún en el mundo inasequible, irracional, de los dioses, pero supone ya un intento de acercamiento a lo racional. Este intento será completado por los poetas (Homero, Hesiodo, Sófocles) y los filósofos. Un ejemplo claro de esta sierte de racionalidad la ofrece Platón en el diálogo *Fedro*, cuando dice en boca de Sócrates: «Cuando me disponía, buen amigo, a cruzar el río, me vino esa *señal divina* que suele producirse en mí —siempre me detiene cuando estoy a punto de hacer algo— y me pareció oír de ella una voz que me prohibía marcharme, hasta que no me hubiera purificado, como si efectivamente hubiera cometido algún delito contra la divinidad. Soy, en efecto, *adivino*, no muy bueno, sino al modo de los malos escribientes, lo imprescindible tan sólo para bastarme a mí mismo. Y ya comprendo claramente mi pecado; que, en verdad, compañero, el alma es también algo con cierta capacidad de adivinación...»<sup>31</sup>. Esa «señal divina», típica manifestación del célebre «demonio» socrático<sup>32</sup>, le lleva a meditar, a reflexionar sobre una determinada conducta anterior; por ello se considera adivino, o lo que tanto da, y en este caso, con capacidad para interpretar la ley en el sentido peculiar, primitivo de ley, que ha de aplicar a su conducta.

Los dos últimos géneros mánticos «γοητες» y «χρησμος» los constituían los adivinos e intérpretes profesionales que interpretan presagios más sencillos, hechos generalmente por escrito y fruto, sobre todo, de videntes y profetisas, de cuyas sentencias («λόγια»), hoy se advierte —según señala Burckhardt— que eran pura invención.

La diferencia entre estos géneros es bien clara. El «cresmo» es la profecía conservada desde antiguo, sin previa interrogación; el «orácu-

<sup>29</sup> J. BURCKHART: *Op. cit.*, t. II, p. 365.

<sup>30</sup> HOMERO: *Hymno Merc.*, 533 y ss. APOLODORO, III, 10, 2.

<sup>31</sup> PLATÓN: *Fedro*, Inst. de Est. Pol., *op. cit.*, 242, b, c. El subrayado es nuestro.

<sup>32</sup> Cfr. *Apologia*, 31, d. JENOFONTE: *Memorables*, IV, 8, 1.





lo», lo que se manifiesta en un momento determinado como contestación a una pregunta. La dificultad de interpretación en el «cresmo» está al principio; el suceso previo, condicionante, aquello de que depende el acontecimiento predicho, está oscuramente aludido casi siempre, es una especie de misterio a escudriñar, mientras que en el oráculo sucede lo contrario; en el oráculo, la ocasión condicionante y la pregunta son claras, lo oscuro es la respuesta.

Una diferencia muy semejante, es la que existe entre el *cresmo* y la respuesta del *mántis*. Es comprensible que los pronunciadores de oráculos sean designados, en el lenguaje indeciso posterior, con el nombre de *mántis* (*adivinos*); pero, por lo demás, se sabía que el *mántis* no pronunciaba oráculos, sino que interpretaba, esto es, que, como en el oráculo, correspondía al presagio y a la interpretación del momento, mientras que en el *cresmo* aludía al hecho anterior del cual dependía el cumplimiento del acontecimiento, de manera oscura e incierta, de suerte que, por lo general, sólo por el resultado se daba uno cuenta de lo que se había querido significar.

Los cuatro géneros de *mántica* realizaban en Grecia la función de «ἐξηγηταί», pero, mientras que en la persona del dios el legislador puede identificarse con el intérprete, en los demás casos el exégeta está subordinado a las leyes y a los deseos divinos. Un puesto inferior tienen todos los que en general son «ἐρμηνεῖς» aquellos que según Platón son «mediadores»; éstos no son intérpretes en sentido estricto como los «ἐξηγηταί» o los «ἐρμηνευταί» de los Oráculos, sino algo más. Aquellos comunican por medio del lenguaje el mensaje que los seres más elevados tratan de decir. Los *poetas* son los «ἐρμηνεῖς» de los dioses<sup>33</sup>, y los rapsodas los «ἐρμηνεῖς» de los «ἐρμηνεῖς»<sup>34</sup>. Por tanto, para Platón, ser «ἐρμηνεύς» significa siempre ocupar el segundo puesto o, junto a otro «ἐρμηνεύς» incluso el tercer puesto.

A un lugar muy similar pertenece la imagen del mundo de Platón. En ella se encuentran ciertos seres que actúan de mediadores entre los dioses y los hombres. Son los «δαίμονες» que actúan en la «μαντική». Ya hizo alusión a ellos Platón en el *Fedro*, pero su función es puesta de relieve en el *Epinomis* (también denominado «apéndice a Las Leyes») <sup>35</sup>, donde dice que tales seres son «τῆς ἐρμηνείας αἴτιον» la causa

<sup>33</sup> *Jone*, 534, e.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 535, a.

<sup>35</sup> Para la polémica sobre su atribución o no a Platón, véase la síntesis que en el estudio preliminar del diálogo *Las Leyes* ofrece la edición del Inst. de Est. Pol., pp. IX-XIII.



cósmica de la posibilidad, para los hombres, de percibir el lenguaje del cielo<sup>36</sup>.

Una conclusión clara resulta de todo lo expuesto: la mántica se nos ofrece como ejercicio irracional límite de la hermenéutica; el mensaje de los «daimones» sigue siendo trascendente, es iluminación que proviene de una fuerza sobrenatural. La *mantiké*, arte retórico, expresión irracional de la «inventio», no llega a articularse en un esquema de racionalidad, pues, el lenguaje de los dioses no puede trasladarse al lenguaje racional. El mensaje se adapta por el daimon a cada alma, y esto es función propia de la *mantiké*.

Sin embargo, en Platón, la *mantiké* está limitada por el sentido del texto, un dogma sagrado o un derecho sagrado, que no permite otra libertad al intérprete. En la hermenéutica, por el contrario, se da una verdadera interpretación del contenido del texto.

La doctrina platónica del puesto y de la función del hermeneuta, en el orden del mundo, se conecta directamente a la esfera sacral de la *mántica* que, según el testimonio citado del *Político*, daba ocupación a los hermeneutas en sentido amplio. Pero cuando se refiere a los oráculos, la hermenéutica no era una exigencia del hermeneuta, sino de todos aquellos a los cuales estaba dirigida en una forma no clara. Es, por tanto, lícito en este caso, hablar de una «hermenéutica sacra»; pero si en lugar de un oráculo introducimos la palabra, los versos de un poeta, habremos encontrado el lugar donde podría nacer una hermenéutica profana. ¿Acaso no podría ocupar este lugar Píndaro, poeta que se auspiciaba a sí mismo como «ἐρμηνεύς» y a Esquilo como poeta de las ideas?<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> La demonología esbozada en estos pasajes, en boca del viejo ateniense, 980 d, 986 b, se parece mucho a la del *Banquete*, 202 e. Es necesario que los mensajes, antes de llegar a los dioses supremos, pasen por todos los grados de la jerarquía. En este sentido se asigna a los genios un papel de intérprete. Los «daimones» llenan el vacío existente entre los dioses y los hombres, y nos trasladan por medio del lenguaje al mensaje del cielo.

<sup>37</sup> En Píndaro —señala W. Nestle— «los dioses son “sagrados”» y el mito no es sólo un adorno de su poesía, aunque en ella tenga lugar importante, sino objeto de seria y profunda meditación... Su interés es en todo momento descubrir el sentido verdadero y profundo de los mitos, llevando así a un «conocimiento del bien» que sólo es posible en sentido puro. La verdad así entendida es «el principio de toda excelencia», y es «hija de Zeus». En *Historia del espíritu griego*, Eds. Ariel, Barcelona, 1961, pp. 88 y 89. Raíz que trasciende a todo «intelectualismo ético», pero que pervive en el sentido de esa fórmula.

Adviértase que en Píndaro ya hay algunos conceptos personificados que casi asumen el rango de divinidades, entre la que hemos de destacar a *Dike*, el derecho

### II.1.3. *Hermenéutica, mántica y nomos*

De lo hasta aquí expuesto se deduce una pregunta que está en la base de todo el planteamiento de la *mantiké* griega: ¿cuál es su hilo conductor?, ¿cuál es, en definitiva, su objeto? Sin duda la respuesta es clara: el «nomos», «los nomoi». La mántica, como arte de la adivinación, tiene por objeto «el nomos». En su genuino sentido, éste representa lo objetivo superior que se cierne sobre todas las existencias y voluntades individuales. «Constituye —dirá Burckhardt— ese algo objetivo, tan elevado, que impera sobre toda la existencia individual y que no se contenta, como en tiempos recientes, con proteger al individuo y someterle a los impuestos y al servicio militar, sino que aspira a ser el alma del todo»<sup>38</sup>. En este sentido genuino de *nomos*, por contraposición a *thesmos*, los «nomoi» son los auténticos «ἐρμηνευταί»<sup>39</sup>. Incluso posteriormente, cuando a partir de los pistrátidas, el *nomos*, reemplazando a *thesmos*, se convierte en ley política<sup>40</sup>, merced a su asociación al

(Ol. 7, 17; 13, 7) y *Nomos*, la ley cósmica, «rey de todos, de los mortales y de los inmortales» (Frag. 169). Sobre el sentido de *nomos* y el intento de espiritualización de la vieja ética aristocrática por parte de Píndaro, véase W. NESTLE: *Vom Mythos zum Logos*, Scientia Verlag, Aalen, Stuttgart, 1966, pp. 157-165.

<sup>38</sup> J. BURCKHARDT, *op. cit.*, t. I, p. 113. Por ello dirá Heráclito que todos los «nomoi» humanos se alimentan de lo divino, de lo único (Frag. 114 DIELS).

<sup>39</sup> E. LAROCHE, en su *Histoire de la racine N.E.M. en grec ancien* (París, 1949), ha demostrado que «nomos» tiene en primer lugar, un sentido religioso y moral bastante cercano a «cosmos»: orden, arreglamento, justa repartición. El *nomos* tomará después de los pistrátidas, el de ley política, reemplazando a *thesmos*. La ley (nomos), que se apoya en una igualdad absoluta o proporcional, guarda un carácter distributivo (—«isotes» aristotélico—). Otro sentido diferente de «nomos», debilitado por su relación con el sentido primero de regla, es el que se vuelve a encontrar, por ejemplo, en Heródoto, como costumbre, uso, sin valor normativo. Entre sentido de ley política y de costumbre puede producirse un deslizamiento del que el pensamiento filosófico, especialmente con los sofistas, sacará partido» (Cfr. J. P. VERNANT: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, *op. cit.*, p. 355, n. 51). Desnaturalización que alcanzará sus máximas consecuencias por obra del estoicismo medio, herencia del movimiento cínico.

Sobre la etimología de la palabra «nomos», véase Sir ERNEST BARKER: *Politics of Aristotle*, translated with an Introduction. Notes and Appendixes. Athé Clarendon Press. Reprinted 1968, p. LXXI. Sobre el significado de la voz *nomos*, véase también CARL SCHMITT: *Der Nomos der Erde* (El nomos de la tierra), Greven Verlag, Köln, 1950, I, 4, pp. 36 y ss. Sobre el nomos y su clasificación en Aristóteles, véase: E. GARCÍA MÁINEZ: *Doctrina aristotélica de la justicia*, estudio, selección y traducción de textos, Univ. Autón. de México, 1973, pp. 129-133, como regla abstracta, página 142. M. SALOMÓN: *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden, A. W. Sijthoff's Vitgeversmij N. V., 1937, pp. 12, 17, 103.

<sup>40</sup> La distinción entre *nomoi* y *thesmoi*, no ha sido convenientemente asumida por



ideal democrático de *isonomía*, los *nomoi* están propiciando el inicio de una técnica, de un instrumento válido para la interpretación, al asumir la práctica habitual que el orden de las leyes político-jurídicas exigía.

### II.1.4. *El fundamento de la hermenéutica en Aristóteles*

Con el planteamiento de Aristóteles encontramos el fundamento mismo del problema. Aristóteles habla propiamente de «ermeneian» como del recíproco entenderse de los pájaros en su lenguaje, y así lo expresa en *De partitione animalium*, donde dice: «χρωῶνται οἱ ὄρνιθες τῇ γλωττῇ καὶ πρὸς ἑρμηνείαι ἀλλήλοισι»<sup>41</sup>. A esto hay que añadir que la lengua, como órgano del cuerpo, cumple para Aristóteles dos funciones propias y específicas: el gustar y el hablar. A esta última llama Aristóteles unas veces «διαλεκτος» y, otras veces «ἑρμηνεία» y así, por ejemplo, en *De Anima*, dice: «Y es que la Naturaleza se sirve del aire inspirado por una doble actividad, lo mismo que se sirve de la lengua para gustar y para hablar, y si el buen gusto es algo necesario —y de ahí que se dé en la mayoría de los animales—, la posibilidad de expresarse no tiene otra finalidad que la perfección...»<sup>42</sup>.

Resulta de ambos textos manifiesto que, en el sentido originario de la palabra, ἑρμηνεία en Aristóteles es ante todo la eficacia de la expresión lingüística; por ello es inexacto intentar relacionar el término, en su sentido primigenio, con el tratado que de los escritos de Aristóteles lleva el título de «Περὶ ἑρμηνείας» que generalmente viene siendo traducido al latín, pensamos que también incorrectamente, como «De inter-

---

la doctrina. Dicha diferencia viene apuntada por TRUDE, cuando afirma: «Es ergibt sich aus all diesem, dass die griechische Rechtsauffassung insbesondere unter dem Schlagwort des "ἄγραφος νομος" einen ständigen Wandel im Recht sah, der auf dem Gegensatz des partikularen geschriebenen Rechts Beruht», y líneas después: «Ihm, dem Kenner und Beobachter der griechischen Geschichte und des griechischen Lebens und insbesondere als dem Vertreter der das ungeschriebenen Recht in das particulare positive Recht verlegenden Auffassung, musste natürlich dieser für die Griechische Rechtsauffassung vielleicht charakteristischste Umstand, nämlich die ständige Bewegung des Rechts, besonders, auffallen». Directamente hace referencia a la diferencia: «Gesetze als dem heutigen Sinn, 1, B. wie sie damals Solon gegeben hat, waren keine nomoi sondern hiessen thesmoi». P. TRUDE: *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, De Gruyter, Berlín, 1955, pp. 150 (dos primeras citas) y 50. En las pp. 143 y 146 se ofrece un claro esquema del carácter general y particular del «nomos».

<sup>41</sup> ARISTÓTELES: *De partitione animalium*, B. 17, 660 a 35. Traducido por W. OGLE, V. Oxford, Clarendon Press.

<sup>42</sup> ARISTÓTELES: *De Anima*, B. 8, 420 b, 17-21.



pretatione»<sup>43</sup>. Aquí se trata solamente de la frase que se puede también entender como «ἐρμηνεία», como la expresión lingüística en general, desde el punto de vista lógico y estilístico. Esta es la base, y no la relación terminológica, que permite a Demetrio llamar «Περὶ ἐρμηνείας» a su manualito de estilística, y ésta es también la que permite a Luciano llamar «ερμηνευτικὴ δύναμις» a la capacidad estilística que compete al historiador<sup>44</sup>.

En Aristóteles, Demetrio y Luciano «hermenéutica» aparece ya como término técnico del lenguaje científico y, como hemos visto, como título frecuente de sus obras.

En estos títulos se aprecia una capacidad de participación neutra, de modo que primariamente se piensa en la teoría de la expresión lingüística, sea en sentido lógico, como en Aristóteles, sea en sentido retórico, como Demetrio; también colateralmente alude a veces a la técnica de la traducción (hermenéutica bíblica = el desarrollo auxiliar de glosarios) y, más tarde, entre los autores de la iglesia antigua, padres de la iglesia, se especializa el término «hermeneia» reduciéndose al sentido de «comentario», como un cuasi sinónimo de «exégesis»<sup>45</sup>.

## II.2. Desarrollo e integración del concepto en la edad moderna. Configuración actual

La determinación de nuestro concepto «hermenéutica» se perfeccionó al inicio de la edad moderna. Con anterioridad, ni la palabra griega había sido incorporada como extranjerismo en el latín, ni se disponía

<sup>43</sup> En el mundo latino, la primera traducción conocida fue hecha por Marius Victorinus a mediados del siglo IV. Dos siglos después, en el siglo VI, hace su traducción Boecio con el título *De interpretatione* que pasó a ser la traducción más fidedigna en la baja edad media latina hasta la versión de Guillermo de Moerbeke a mediados del siglo XIII. A esta siguieron múltiples vulgarizaciones del texto, pero es curioso, sin embargo, que excepto en el caso de Boecio, en el resto, el título del tratado aristotélico no fue latinizado, sino que siguió usándose aunque con caracteres latinos con el título de *Peri Hermeneias*. Véase sobre este tema el trabajo de J. ISAAC: *Le Peri-Hermeneias en Occident de Boèce a Saint Thomas. Histoire littéraire d'un Traite d'Aristote*, Paris, J. Vrin, 1953.

<sup>44</sup> LUCIANO: *Quomodo historia conscribenda sit*, 34.

<sup>45</sup> En la literatura cristiana primitiva se encuentran usados varios vocablos de esta raíz, y casi siempre con el significado técnico de interpretar o declarar, es decir, como sinónimo de exégesis. Así, en Lc. 24, 27 se utiliza el verbo compuesto διαερμηνεύειν con la significación precisa de interpretar la Escritura. Otros vocablos son utilizados por S. Pablo en I. Cor. 12, 10, 30 y 14, 5, 23, 26-28, con idéntica significación. Aparte de ello, el propio vocablo ἐρμηνεία quedó consagrado como título equivalente al latino de *Commentarium*, y se denominaron libros hermenéuticos a los glosarios o comentarios en forma de glosa. Cfr. G. EBELING: «Hermeneutik»,



de una terminología firme para la teoría de los métodos de interpretación que diferencian esta teoría de la realización misma de la interpretación. Se hablaba de «ars interpretandi», de «sensus scripturae», o bien de las «regulae» o «claves» de la interpretación.

Tendremos que esperar hasta los siglos xvii y xviii para que el concepto, ya plenamente latinizado, de «hermenéutica» haga su aparición. Según Ebeling<sup>46</sup>, el concepto se nos ofrece como título en la obra del exégeta bíblico, J. C. Dannhauer, de confesión protestante, quien en 1654 publica *Hermenéutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*<sup>47</sup>, obra que viene a sustituir, por primera vez, el uso dominante durante el siglo xvi de «Interpretatio», «Claves interpretandi», «Regulae interpretationis», etc.<sup>48</sup>. A partir de este momento, el término «hermenéutica» sustituye al de «interpretatio» en la generalidad de los títulos aparecidos en esa época<sup>49</sup>, sobre todo en los pertenecientes a las obras de exégesis bíblica escrita por autores protestantes. A la obra de Dannhauer siguen las de Olearius, *Elementa Hermeneuticae Sacrae*<sup>50</sup>, Breithaupt, *Institutio hermeneutico homiletica ex Augustini libris IV de doctrina Christiana conquisita, illustrata atque ad usum accomodata*<sup>51</sup>, Francke, *Praelectiones hermeneuticae ad viam dextre indagandi ex exponendi sensum sacrae Scripturae*<sup>52</sup>; Werner, *Praecepta theologiae exegeticae de hermeneutica sacra, sive legitima scripturae sive interpretatione, quae in decem concinnatis regulis illarunquae illustratione per varia exempla facta constant*<sup>53</sup>, así como las célebres de Rambach, *Institutio Hermeneuticae Sacrae*<sup>54</sup>, que llega a ser editada ocho veces,

---

art. cit., pp. 244-245, también reproducido por M. RODRÍGUEZ MOLINERO: *Hermenéutica y Derecho*, op. cit., p. 351.

<sup>46</sup> EBELING, G.: «Hermeneutik», art. cit., pp. 243 y ss.

<sup>47</sup> Publicado en Strasburg en 1654.

<sup>48</sup> Claro ejemplo de la tradición dominante son las obras clásicas de M. FLACIUS: *Clavis scripturae sacrae*, publicada en Basel, 1567; J. GERHARD: *Tractatus de legitima sacrae scripturae interpretatione*, Jena, 1670; W. FRANZ: *Tractatus theologicus novus et perspicuus de interpretatione sacrae Scripturae maxime legitima*, Wittenberg, 1619, entre otros.

<sup>49</sup> No obstante, el término *interpretatio* sigue apareciendo en obras de esa época, entre otros títulos; L. MAYER: *Philosophia, sacrae Scripturae interpres*, publicada en Amsterdam, 1669; L. VON WOLZOGEN: *De scripturarum interprete, adversus exercitatore paradoxum*, Utrech, 1668; SAL. DEYLING: *De Scripturae recte interpretandae ratione et fatis*, Leipzig, 1721.

<sup>50</sup> Publicada en Leipzig, 1699.

<sup>51</sup> Kiel, 1685.

<sup>52</sup> Halle, 1717-23.

<sup>53</sup> Leipzig, 1708.

<sup>54</sup> Jena, 1723, 8. Aufl., 1764. A la que sigue del mismo autor, *Exercitationes her-*



la de August Pfeiffer, *Thesaurus hermeneuticus, sive de legitima scripturae sacrae interpretatione tractatio luculenta praedem etiam hermeneuticam sacram quae et integra hic rapetur*<sup>55</sup>, Reckemberger, *Tractatus de studio sacrae hermeneuticae*<sup>56</sup>, J. E. Pfeiffer, *Elementa hermeneutica sacrae et universalis*<sup>57</sup>, Grosh, *De hermeneutica in omnibus disciplinis una aedemque*<sup>58</sup>, y, Zenkel, *Elementa hermeneuticae sacrae methodo naturali concinnata*<sup>59</sup>.

Por esta misma época hacen su aparición las primeras obras en lengua alemana utilizando el mismo término. Entre otras, hay que destacar las de Semler, *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*<sup>60</sup>; Töllner, *Grundriss einer erwiesenen Hermeneutik der hl. Schrift*<sup>61</sup>; Bauer, *Entwurf einer Hermeneutik des Alten und Neuen Testaments*<sup>62</sup>, y Mascho, *Unterricht von den biblischen Tropen und Figuren*<sup>63</sup>, entre otras<sup>64</sup>.

En la teología católica, pero ya a finales del siglo XVIII, también la terminología es sustituida. Clara muestra de ello son las obras de Monsperger, *Institutiones hermeneuticae sacrae Veteris Testamenti*<sup>65</sup>; Hayd, *Introductio hermeneuticae in sacros Novi Testamenti libros ad usum suorum auditorum*<sup>66</sup>; Fischer, *Institutiones hermeneuticae Novi Testamenti*<sup>67</sup>, y la de Arigler, *Hermeneutica generalis*<sup>68</sup>.

La larga relación de obras referidas a la hermenéutica teológica

---

*meneuticae sive para altera institutio num hermeneuticarum sacrarum*, publicada en Bremen, en 1728, 2. Aufl. 1741. La primera de estas obras se halla recogida en H. G. GADAMER: *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Schrankamp. Verlag. Frankfurt am Main, 1976, pp. 62 y ss.

<sup>55</sup> Leipzig und Frankfurt, 1726.

<sup>56</sup> Jena, 1732.

<sup>57</sup> Jena, 1743. También del mismo autor, *Institutiones Hermeneuticae sacrae veterum atque recentiorum et propria quaedam praecepta complexae*, Erlangen, 1771.

<sup>58</sup> Jena, 1756.

<sup>59</sup> Jena, 1752.

<sup>60</sup> 4 Bde. Halle, 1760-69.

<sup>61</sup> Aparecida en 1765.

<sup>62</sup> Lecciones de clase (*Vorlesungen*) publicadas en Leipzig, 1799.

<sup>63</sup> Publicada en Halle, 1773. Del mismo autor, *Lehrbuch der Hermeneutik des Neuen Testaments nach Grundrätzen der grammatisch-historischen Interpretation*, Leipzig, 1810.

<sup>64</sup> C. D. BECK: *Hermeneutica Novi Testamenti*, 1801; S. F. N. MORUS: *Super Hermeneutica Novi Testamenti*, 2 Bde. Leipzig, 1797, 2 Aufl. 1802; G. W. MAYER: *Versuch einer Hermeneutik des Alten Testaments*, 2 Bde. Göttingen, 1779-80, y *Versuch einer Hermeneutik des Neuen Testaments*, 2 Bde. Leipzig, 1812.

<sup>65</sup> Publicada en Wien, 1776, 2 Aufl. 1784.

<sup>66</sup> Wien, 1777.

<sup>67</sup> Praga, 1788.

<sup>68</sup> Wien, 1813, 3 Aufl. Linz, 1816.





pone de manifiesto el interés de la época no ya por la labor exegética propiamente dicha, sino que en ellas se contenían capítulos muy densos cuyo contenido pertenecía, no ya a una hermenéutica sacra, sino a una hermenéutica filológica y filosófica<sup>69</sup>, tarea de la cual es dignísimo y principal exponente el filólogo y filósofo Meier, quien con su obra *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (Halle, 1757), asentará los principios básicos de los que nacerá la moderna hermenéutica profana, y que encontrará en Friedrich Daniel Schleiermacher su más genuino representante<sup>70</sup>.

La determinación del concepto «hermenéutica» pasó, en esta época, por decisivas transformaciones. La diferenciación fundamental entre «sacra» y «profana» (esta última orientada a la literatura de la antigüedad clásica) data precisamente de este siglo, pero sin que esto, ciertamente, supusiera poner en discusión la necesidad de una hermenéutica teológica especial. Y, así, mientras que en el concepto de Ernesti —en su *Institutio Interpretis novi Testamenti*<sup>71</sup>—, se entiende también la «explicatio» y en el de J. J. Rambach se agrega también la «applicatio», en Schleiermacher el concepto se reduce estrictamente al arte de la comprensión (*Kunst des Verstehens*). La diferencia que se había formado en la filología (Fr. Ast y Fr. A. Wolf, y posteriormente A. Boeckh, Fr. Blass, Th. Birt, y otros), aunque, por cierto, no de una forma universalmente aceptada, entre Hermenéutica y Crítica (*recensere, emendare*) fue asumida por Schleiermacher, pero debido a la estrecha interdependencia de ambos conceptos, esta diferencia no pudo imponerse. En lo que sí resultó decisiva la influencia de este autor fue en la determinación universal de la hermenéutica como teoría artística de la comprensión, la cual, partiendo de la comprensión misma, desarrolla sus reglas, como un conjunto sistemático desde la naturaleza del lenguaje y desde las condiciones fundamentales de las relaciones entre hablante y oyente.

Con posterioridad a Schleiermacher definió Dilthey la «hermenéutica» como la teoría artística de la comprensión de las expresiones de la vida fijada por escrito («Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixier-

<sup>69</sup> Cit. por RODRÍGUEZ MOLINERO, *op. cit.*, pp. 352-353.

<sup>70</sup> F. D. SCHEIERMACHER: *Hermeneutik*, obra manuscrita publicada en el siglo XVII —«ohne Anzeigung des Jahres»— en Frankfurt und Leipzig, tal y como se explica en la reedición de Leipzig, 1746. Incluida en la actualidad en «Werke», Auswahl in 4 Bänden, mit Geleitwort von August Dorner Herausgegeben und eingeleitet von Otto Braun und Johannes Auer. 2. Neudruck der 2. Aufl. 1927-28, Aalen, 1981, Band. 4 (1928-81) VIII.

<sup>71</sup> Leipzig, 1761, Aufl. 1775. 4. Aufl. Besort von Ammon, C. F. 1792, 5. Aufl. 1809.



ter Lebensäusserungen»), y vio en ella la fundamentación metodológica de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Si el uso del lenguaje resulta ampliado, pasando a ser interpretación de la vida, del mundo y del hombre en general, es evidente que la «hermenéutica» se convierte en un procedimiento filosófico. A partir de estos presupuestos, y llevándoles hasta sus últimas consecuencias, es como Heidegger llega a configurar a la «hermenéutica» como fenomenología de la existencia (*Phänomenologie des Daseins*), en el sentido de una analítica de la existencialidad del existente (*Existenzialität der Existenz*), en la cual se elaboran las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. Según *Sein und Zeit*, la metodología tal y como se ha desarrollado en la historia de las *Geisteswissenschaften* puede ser, sólo en un sentido derivado, denominadas hermenéuticas.

Este desarrollo del concepto a través, sobre todo, de Rudolph Bultmann ha tenido una gran influencia sobre la teología, de modo que, el problema hermenéutico es reconocido como el problema metodológico de la teología en general; por ello, E. Fuchs afirmará, que, en cuanto a la teología, «hermenéutica» es la teoría del lenguaje de la fe<sup>72</sup>.

### II.3. *Implicaciones fundamentales del concepto histórico de «hermenéutica»*

El estudio de la historia del concepto nos muestra que la «hermenéutica» no sólo hace referencia a la comprensión de las expresiones históricas de la vida, sino que también ella misma depende de la historia, pues el modo de ser de la comprensión es también un hecho histórico. Por tanto, no sólo cambian individualmente los métodos de la comprensión, sino que lo que cambia es el modo de entender la tarea hermenéutica. Mientras más radicalmente se reconoce la historicidad del comprender, más se amplía el problema hermenéutico.

Es evidente, por otra parte, que para la orientación hacia la esencia de la hermenéutica se hace necesaria la orientación hacia su historia. Esta no se limita tan sólo a la trayectoria de ese término, ni se restringe tampoco a la historia del *comprender* e *interpretar*. Más bien hace necesario un referirse a la trayectoria histórica de las interpreta-

<sup>72</sup> E. FUCHS: «Hermeneutik ist im Bereich der Theologie, Sprachlehre des Glaubens», en *Hermeneutik*, Bad Cannstatt, 1953, 3 Aufl., 1963, p. 31. Recogido también por RENÉ MARLE: «Le Problème de l'Hermeneutique dans les plus récents occupants de la Théologie Allemande», en *Ermeneutica e tradizione*, Archivio de Filosofia, op. cit., p. 234.



ciones realizadas metódicamente, y, por supuesto, también al modo en que la interpretación se refleja en estos métodos.

Según Ebeling<sup>73</sup>, pertenece a la historicidad de la «hermenéutica» el que tenga un doble origen histórico bien determinado: Grecia e Israel. Y es a partir del encuentro de estas dos corrientes tradicionales como la «hermenéutica» ha llegado a su total desarrollo. Lo que sí resulta manifiesto es el hecho de que en zonas muy largas de su trayectoria histórica la «hermenéutica» ha sido en sí un asunto teológico, y el mismo Dilthey ha subrayado este hecho afirmando que la constitución final de la hermenéutica se la debemos agradecer a la interpretación bíblica<sup>74</sup>.

La pregunta sobre qué ocurre finalmente con ese desarrollo y con los cambios acontecidos en él, coincide con la pregunta por las condiciones más profundas del comprender.

La antigüedad griega ha puesto el fundamento para la historia de la «hermenéutica», y ello en aparente duplicidad, a través del sincretismo tan rico en consecuencias, que supone, por un lado, formar métodos gramaticales estrictos, y por otro, al mismo tiempo, una técnica de la alegorización con la cual se pretendía declarar el sentido literal de las palabras. El motivo primario de ambos fue el significado religioso y el valor cultural de los textos de los antiguos poetas, en especial de la épica homérica.

A través de la tradición escolar, surgen los comienzos de la Gramática, la cual, a partir de la sofística, se relaciona con la crítica y al mismo tiempo, en relación con las necesidades del dominio del lenguaje, se desarrolla hasta convertirse en retórica<sup>75</sup>. Los trabajos de Aristóteles proporcionaron durante largo tiempo los puntos de vista esenciales así como la terminología. La trayectoria aristotélica se proyecta más tarde con el florecimiento de las ciencias del lenguaje en el período helenístico, crítica de textos y exégesis gramatical en la filología alejandrina, mientras que la escuela de Pérgamo, bajo el influjo estoico, se dedicó especialmente a la alegoría (alegoresis)<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Artículo «Hermeneutik», op. cit., p. 244.

<sup>74</sup> Die endliche Konstituierung der Hermeneutik verdankt man... der biblischen Interpretation. W. DILTHEY: *Orígenes de la hermenéutica*, F.C.E., vol. VII, *El mundo histórico*, pp. 321 y ss.

<sup>75</sup> *Convención - nomos* y hermenéutica, en los sofistas es la hermenéutica, función immanente necesaria, la que explica y fundamenta el origen y el sentido convencionales del *nomos* en relación con el de *physis*: una suerte de tensión hermenéutica entre ambas categorías que encuentra su base en Platón (*Cratilo*, 435, d).

<sup>76</sup> Esta alegoría, que se remonta a períodos pre-estoicos, pero que fue sobre todo en la Stoa un método para una interpretación racional de los mitos, estaba

Detrás de esto se encuentra un motivo que viene de antaño: la inspiración divina, esto es, el carácter de misterio del poeta y de su sabiduría oculta. De un modo equivalente, nos encontramos con que está intuitivamente implicado el problema fundamental de la diferencia sustancial existente entre el texto, la interpretación y el problema de la traducción interpretativa. La tarea interpretativa, tal y como se presenta en el pueblo judío, debido a la dependencia de la ley, esto es, del canon de la Sagrada Escritura, se diferencia de los problemas de la interpretación homérica en que la voluntad de Dios exige obediencia y confianza, lo cual determina en grado sumo, de manera total, la interpretación del conjunto de los libros sagrados.

### III. LA SÍNTESIS SEMÁNTICA. SÍNTESIS FUNCIONAL O METÓDICA

Siguiendo a Alwin Diemer<sup>77</sup>, si tomamos las familias de palabras y de significado —fruto de nuestro anterior análisis— como un todo, nos será posible extraer un núcleo de significado común, en el cual se hacen explícitos los siguientes momentos:

Primero. Desde una perspectiva histórica en el origen de la palabra se observa una dependencia religiosa o metafísica del concepto general. Esta dependencia implica siempre un «momento del más allá» en lo que aparece ineditamente. Por tanto, lo dado hermenéuticamente, es siempre más que lo dado concretamente en la experiencia.

Segundo. Lo dado aparece siempre como «ex-presión», manifestación de algo «trascendente», a lo que damos el nombre de sentido, «significado», u otro término equivalente.

Tercero. El punto de partida de lo dado está, pues, determinado por un cierto momento previo de extrañeza, que debe ser superado por el proceso amplio y complicado de la comprensión.

Cuarto. La actividad hermenéutica es, pues, en un principio, un «introducirse», un «calar hondo», para que lo distinto pueda ser determinado con mayor precisión.

Quinto. Este momento de «introducir» es esencialmente un «traer» (en el sentido originario de la palabra), un «desvelar», en el cual están implicados tanto el «introducirse» como el «re-coger». Con

---

determinada por el interés en apropiarse pasajes especialmente «llamativos» o «chocantes». El problema remite a los planteamientos de Orígenes especialmente.

<sup>77</sup> *Elementarkurs Philosophie Hermantik*, Econ Verlag, Düsseldorf-Wien, 1977, pp. 20 y ss.



esto, toda comprensión es una «tra-ducción», así como, a la inversa, toda «tra-ducción» es al mismo tiempo un «comprender-cómo».

Sexto. El correlato del «introducirse» y del «traducir» es un correlato que va hacia el sentido fundamental, hacia el sentido fundante, es una «ex-plicación».

Séptimo. Por último, hemos de destacar un momento de «síntesis», anclado en el «fundamento hermenéutico» de lo dado, al cual, se denomina generalmente *sentido*.

ANGELES LÓPEZ MORENO

Profesora de Derecho Natural  
y Filosofía del Derecho



