

PRETENSIÓN HERMENÉUTICA: LENGUAJE Y UNIVERSALIDAD

ZORÁN EVARISTO HERRERA MEJÍA¹, RAÚL EDUARDO CABREJOS BURGA² Y YONI WILDOR NICOLÁS ROJAS³
PERÚ

1 Universidad Nacional de Trujillo

2 Universidad Privada Peruano Alemana

3 Escuela Superior La Pontificia

Resumen

El estudio corresponde al campo de las ciencias humanas. La hermenéutica, como campo filosófico, se relaciona con otros saberes de la epistemología. El entendimiento de la realidad, del acontecer y de lo que ocurre como facticidad, constituye la tensión argumentativa, desde el pensamiento de las ciencias de comprensivas o del espíritu. De ese modo, se abre la posibilidad de relectura del mundo a partir de la experiencia hermenéutica que, desde el sentido de la intelección y el esclarecimiento, pretende constituir la verdad en el sentido de su objetividad y universalidad. Así, la reflexión central gira torno a la hermenéutica y su relación con la verdad. Para ello toma dos aspectos fundamentales: primero, se desarrolla el capítulo Paralelos del lenguaje, que implica el sentido del lenguaje y la relación con el mundo, en cuanto es por medio del hablar que se media la realización de la experiencia significativa con la realidad; segundo, se toma en cuenta la universalidad de la interpretación, que corresponden a la esencia del ocurrir, en su pretensión de un lenguaje que parte del hecho y su representación. La conclusión de esta investigación es que el lenguaje de la hermenéutica adquiere el sentido de su quehacer cuando toma en cuenta la fusión de horizontes, el Dasein y la interpretación, como un modo de ser de la realidad.

Palabras clave: Hermenéutica- lenguaje – objetividad – universalidad-interpretación.

Abstract

The study corresponds to the field of human sciences. Hermeneutics, as a philosophical field, is related to another knowledge of epistemology. The understanding of reality, of the event and of what happens as factuality, constitutes the argumentative tension, from the thought of the comprehensive sciences or of the spirit. In this way, the possibility of rereading the world is opened from the hermeneutic experience that, from the sense of intellection and clarification, tries to constitute the truth in the sense of its objectivity and universality. Thus, the central reflection revolves around hermeneutics and its relationship with truth. For this, it takes two fundamental aspects: first, the Parallels of Language chapter is developed, which implies the meaning of language and the relationship with the world, insofar as it is through speaking that the realization of the significant experience with reality is mediated; Second, the universality of the interpretation is taken into account, which corresponds to the essence of occurrence, in its claim of a language that starts from the fact and its representation. The conclusion of this research is that the language of hermeneutics acquires the meaning of its work when it takes into account the fusion of horizons, Dasein and interpretation, as a way of being of reality.

Key words: Hermeneutics-language - objectivity - universality interpretation.

Datos de correspondencia: zherrera@unitru.edu.pe

En la era del conocimiento, la globalización y las tecnologías de comunicación e información, la ciencia constituye el paradigma de la racionalidad dominante en el pensamiento actual. La modernidad —en su ámbito filosófico— como expresión del “espíritu de época” establece la verdad y la certidumbre como manifestaciones del pensamiento científico y de la vida. Los procesos de comprensión y explicación se basan en la regularidad y la linealidad; es decir, aquello que por ser constante y validado implica un resultado previsible de verdad y certeza. Sin embargo, los discursos hegemónicos de la modernidad no impiden que el hombre reflexione, desde otra orilla, sobre la comprensión de la vida y del quehacer humano. Los hechos y fenómenos de la naturaleza y la cultura necesitan ser entendidos desde un modo que posibilite lecturas diversas, unidas por el hilo de la tradición y la expectativa del intérprete. Las valoraciones en el campo de los saberes, como la epistemología, debe significar —y más en estos tiempos— las superaciones tensivas entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. La hermenéutica, en este sentido, crea espacios dialógicos entre ambas esferas del conocimiento. Pues, corresponde a las ciencias del espíritu abordar a cabalidad el sentido del hombre, el ser y el modo de existencia.

La reflexión sobre aquello que constituye ciencia o reglas de conocimiento se adecuan a las comprensiones de la diversidad de entendimiento del quehacer humano, de sus necesidades y búsquedas de solución de los problemas de la realidad. El pensar científico y, en este camino, la hermenéutica, como reflexión filosófica y del saber epistemológico, amplía su visión de diálogo en un encuentro sobre los sistemas de conocimiento, en un ámbito en donde la competencia hacia la científicidad es cuestión de necesidad y tiempo. Atrás quedaron las perpetuaciones de la *explicación* como modo de acceso de conocimiento; las tradiciones se retroalimentan y

la comprensión resulta relevante para el diálogo científico: antitradición. Este proceso de explicación y comprensión, como unidad, es el ideal de la verdad científica. De ese modo, algunas postulaciones como la de Tomas Kuhn (1989), desde su visión, permite —a partir de la historia de la ciencia— la revisión de la ciencia: *“son las realizaciones científicas universalmente reconocidas, que durante cierto tiempo proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica”*. Esta posibilidad de lectura permite comprender que la verdad establecida en base de constituciones científicas, son modos vigentes, validadas y aceptadas por un grupo, una comunidad científica que le da una cierta vigencia y aplicabilidad en la investigación científica, entendiéndose esta como el quehacer de la actividad científica.

En este contexto, es relevante comprender el campo de la hermenéutica como el deseo de saber; propósito que implica la sistematización de conceptos y categorías que articulen la comprensión del ocurrir de la vida, como hecho articulador de la manifestación humana con la cultura y la ciencia. Son universos que Bunge expresa: *“enriquecerlo”, por tanto, el hombre “... construye la sociedad y es a su vez construida por ella...”* Con ese interés, el análisis revisa la visión hermenéutica de la interpretación sobre la epistemología y su relación con la actividad científica y de la filosofía, como comprensión del ocurrir y que se manifiesta a partir de la lingüisticidad del ser, del mundo que conlleva a reconstruir el concepto de objetividad y universalidad como pretensión del conocimiento.

En este sentido, la presente tesis —en una determinada línea de conocimiento— permite la comprensión de los discursos científicos, entendiéndose que, al hablar de aquello, es reconstruir paradigmas desde las tradiciones y antitradiciones (experiencia hermenéutica) del saber científico. Aunque la discusión sobre las ciencias del espí-

ritu y ciencias naturales, en el campo de la comprensión, es considerada ya concluida, debido a “*un error de comprensión del *ver-shthen*” y que según Mary Hesse subraya, sobre este aspecto, que la contraposición habitual entre ciencias de la naturaleza y ciencias sociales, le subyace un concepto de ciencias de la naturaleza y, en general, de ciencia empírico-analítico, que mientras tanto habría quedado superado:*

Doy por suficientemente demostrado que los datos no son separables de la teoría y que su expresión está transida de categorías teóricas; que el lenguaje de la ciencia teórica es irreductiblemente metafórico e informalizable, y que la lógica de la ciencia es interpretación circular, reinterpretación y autocorrección de los datos en términos de teoría, y de la teoría en términos de datos. (Cit. en Habermas J. p. 461).

Asimismo, Mery Hesse “*concluye que la formación de la teoría de las ciencias de la naturaleza depende, no menos que en las ciencias sociales, de interpretaciones que pueden analizarse conforme el modelo hermenéutico del *Versrehem*” (Cit. en Haberman J., 462). Con el modelo hermenéutico se busca el desarrollo dialógico con la comunidad científica, de modo que la presencia de la investigación se posiciona de un “*saber... histórico, relativo, dependiente del contexto*” (Paz, 2007). Pues, en una realidad contextual, el conocimiento es el resultado de la interpretación del mundo a partir del diálogo de las tradiciones y de voces intertextuales.*

Naturalmente, la hermenéutica responde a una tradición: los estudios de las ciencias del espíritu o de la comprensión. Su propósito es la interpretación de los textos, por un lado, y su campo exponencial, el de la filosofía y de la ciencia. Pues, interpreta la realidad en su complejidad, multidimensional, multiforme y constitutivo de la vida. Esta visión se recoge de la sistematización de la información y de fuentes primarias; ade-

más, del enfoque hermenéutico, se priorizó algunos procedimientos técnicos que, a partir de su instrumentalización, permitieron la obtención fidedigna de la información, la selección, clasificación y organización en el proceso de la validación de las teorías.

Ciencia y científicidad

La separación entre ciencias naturales (*Erklären*) y ciencias sociales (*Verstehen*), en la vertiente de la tradición, dio origen a diversas propuestas de explicación y entendimiento sobre las ciencias y el quehacer científico: la investigación. Así, por una orilla se encaminó la ciencia a establecer leyes sobre el mundo físico; y en la otra, siguió la ruta de comprender e interpretar los intereses de la acción humana, sean culturales o sociales. Ambas situaciones distanciaron el diálogo y la posibilidad de *communi sensu* en la comprensión y explicación de la realidad, y, más bien, esquematizaron los procedimientos metodológicos, señalándolos cuantitativos o cualitativos. En esta tensión, el pensamiento positivista logró hegemonía en el desarrollo científico, se consideró su método como el válido en las investigaciones científicas. Es este ámbito, de tradiciones y horizontes culturales, es que las ciencias sociales, a partir de las fundamentaciones de las ciencias del espíritu y sobre todo del resurgimiento de la fenomenología hermenéutica, alcanza relevancia, posición filosófica y epistémica. En este modo de leer la realidad, la discusión se centró en el desarrollo de la fenomenología y, en ella, la develación del carácter epistémico de la Hermenéutica y su reconocimiento, como unidad en el campo de las ciencias¹. En este sentido, W. Dilthey, al

¹ Mardones, J. M. y N. Ursúa. (1994) Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica. Fontamara, México. afirma: “Entrar dentro del campo de la filosofía de las ciencias sociales equivale a tropezar con la polémica. No hay consenso en las llamadas ciencias del espíritu, culturales, humanas o sociales, acerca de la fundamentación de su quehacer. Desde la aparición de las diversas disciplinas que se acogen al sobrenombre del espíritu, humanas o sociales (historia, psicología, socio-

referirse al Dasein (“Ser ahí”), desde el enfoque fenomenológico, cita:

Las situaciones en la sociedad nos son comprensibles desde dentro; reproducirlas, hasta cierto punto, en nosotros, en virtud de la percepción de nuestros propios estados... la contemplación de la imagen del mundo histórico... ninguna conciencia interna acompaña al juego de esa acción recíproca... (Cit. en Mardones y Ursúa, 1994).

El devenir de las nuevas ciencias y su inserción epistémica ha posibilitado el desarrollo filosófico y científico de la hermenéutica, sin dejar de lado algunos problemas correspondientes a su campo. Según Coreth E. (1972) “... *En el pensamiento filosófico de la actualidad el problema de la hermenéutica se ha convertido en un problema fundamental, quizás podríamos decir en el problema fundamental*”. Entre los problemas complejos de esta ciencia es el de las tradiciones, que, sí, por un lado, estas expresan un modo de entendimiento de la realidad (fusión de horizontes), por otro lado, tejen el problema entre el estatuto de las ciencias naturales y ciencias sociales. Esta dicotomía de la ciencia en general afecta e implica a las teorías, creando divergencias y oposiciones en el marco conceptual de su comprensión de los objetos de estudio.

El desarrollo de la teoría hermenéutica, en relación con la interpretación, se circunscribe al campo simbólico y, a la vez, al círculo hermenéutico u horizontes de tradición. Esta posición científica responde a los cambios de percepción del acto de interpretar. Pues, ya no se trata del arte de intelección “*entendido como una ciencia práctica que proporcionaba las reglas de una interpretación correcta...*” o de “*la interpretación histórica y propias de la ciencia del espíritu, sino que se trata... Del problema filosófico fundamental de la esencia y las estructuras de la intelección, de sus condiciones y límites*” (Gadamer II, *logía, economía, derecho, pedagogía*), se ha desatado la polémica sobre su estatuto de su cientificidad” (19).

1993). En esta transitoriedad hacia el comportamiento de una ciencia sostenible, la hermenéutica centró, en la época contemporánea, sus reflexiones en el lenguaje, adquiriendo un espacio privilegiado y preponderante en la reflexión sobre la comprensión e interpretación. En este sentido, Schleiermacher, citado por Richard Palmer (1969), apuntaba: “*Todo hombre es, por una parte, lugar en el que una lengua dada toma una forma particular, y su discurso sólo puede ser comprendido a partir de la totalidad de la lengua. Pero es también un espíritu siempre en evolución y su discurso solo existe como una realidad de este espíritu, enlazado con todo lo demás*” (Cit. en Mier Raymundo, 1990). Esta apreciación guarda correspondencia con el lenguaje y con sentido de su historicidad, que será la base de toda la reflexión hermenéutica, vista “*como un cuerpo clasificable... uno más de los objetos del mundo... la presencia del sujeto, su abarcamiento y su lugar*”. (Mier, 1990). Así, la hermenéutica se abre camino y abraza la atención de la filosofía y la ciencia, que define su objeto de estudio en la comprensión de la acción humana y la de sí misma como el hecho fundamental de la reflexión hermenéutica.

Naturalmente, la hermenéutica, como campo comprensivo, delimita su naturaleza, su método, características y objeto de estudio que —como componentes— aún resultan dialógicos y tensionales, incluso dentro del mismo campo epistémico, conllevando a diversos enfoques disciplinarios. Por ende, definir hermenéutica importa en la medida que da alcance de su desarrollo y su proyección científica. Ferrater Mora (1982) afirma que “*la voz griega hermenéutica, significa expresión del pensamiento; de ahí explicación y, sobre todo, interpretación del mismo*”. Según Beuchot Mauricio (2002) “*es [La] (...) disciplina de la interpretación, [que] trata de (la comprensión) de los textos; lo cual es (...) colocarlos en sus contextos respectivos. Con eso el intérprete lo entiende,*

lo comprende, frente a sus autores, sus contenidos y sus destinatarios (...). Entendido así, la hermenéutica es un corpus científico que, circunscrita a las ciencias sociales, su propósito es comprender los hechos culturales o fenómenos, a partir de sus estructuras y representaciones. Martín Heidegger, concibe a la hermenéutica como:

Ciencia originaria de la vida, la vida entendida como vida fáctica, concreta, de un Dasein ubicado en un presente histórico determinado; Dasein al que es inherente el estar ya siempre en una interpretación prerreflexiva de sí mismo, la cual constituye precisamente el punto de partida de la hermenéutica de la facticidad (Cit. en Manuel Romero, p. 73, 2005).

En el sentido expuesto, la hermenéutica como ciencia de la interpretación comprende en su carácter científico un objeto de estudio, método y metalenguaje. Su cientificidad hace de la interpretación el camino de develación de los diversos modos de comprensión de la realidad. Pues, la interpretación adquiere relevancia —vista desde la tradición de la comprensión— para la valoración del mundo como realidad, regidos por el desarrollo de la filosofía fenomenológica y el carácter científico.

Paralelos del lenguaje

Este ámbito tiene que ver necesariamente con los procesos de interpretación de la hermenéutica y su relación con el lenguaje o la lingüisticidad. En el proceso de consolidación de la hermenéutica, la crítica reflexiona cuánto ha superado su condición de método, sino que su estatuto está constituido por el sentido del Ser (Dasein), que radica en el carácter de su naturaleza interpretativa, constituyéndose en el sustrato del problema filosófico. Además, el problema hermenéutico, exige esa comprensión que recurre a la tradición de la valoración de las ciencias, desde la experiencia hermenéutica. Por dicho camino, Georg Gadamer (1992b), sobre el papel de la filosofía durante el siglo XVII,

expresa la necesidad de conciliación entre la utilización de *saber* y *hacer* con la experiencia vital, expresada por medio de lenguaje, “modo fundamental de realización de nuestro ser-en-el-mundo”. Esta relación entre nuestro ser no arbitrario y los signos a-lingüísticos generan en Gadamer —dentro de la tradición de Heidegger y Dilthey— a plantearse que la hermenéutica parte de dos líneas de comprensión: la experiencia del extrañamiento de la conciencia estética y la experiencia del extrañamiento de la conciencia histórica, a partir de las cuales se distancia de la concepción de la denominada ciencia hermenéutica, reducción teórica, superada por conciencia hermenéutica, posición histórica. En este contexto, rechaza la definición limitada de Schleiermacher cuando “define a la hermenéutica como el arte de evitar el malentendido. Para Gadamer (1992b), la limitación correría en lo siguiente: “La ciencia de la hermenéutica intenta hacernos creer que el texto que se ofrece a nuestra comprensión es algo extraño que nos puede inducir al malentendido... todos los malentendidos por los que se puede infiltrarse un malentendido”.

En líneas anteriores, se había puesto en relevancia el valor del lenguaje para la fenomenología y, singularmente, para la hermenéutica. Gadamer (1993b 222) apunta esta posición, asumiendo que la realización de la experiencia humana del mundo se da en el habla, es decir, en el campo lingüístico. Reformular esta relación mundo y habla es “hermenéutico”. De ahí que cuando se refiere a la conciencia histórica, asume que el “lenguaje”, en sí, lleva dentro una “teleología”. “Es la misma teleología que se produce constantemente —según Johan Lohmann— en la vida del Lenguaje”. Vista así, este modo, basado en el interés, permite la realización de nuestra experiencia humana del mundo. Además, la universalidad de la hermenéutica —en su carácter de comprender— va unida indefiniblemente al lenguaje y, especialmen-

te, en aquello que no se dice, donde subyace toda una tradición, como el arte de la comprensión (retórica griega) o como la interpretación de frases poéticas (sofistas). Aun con estas vertientes, en el lenguaje siempre se teje “sospechas”, algo que no se dice o que el lector tiene que sobre interpretar.

De esa manera, metodológicamente la fenomenología se convierte en ontología, ya que en la búsqueda del “comprender” (Verstehen) encontrará arraigo en el Ser mismo del Dasein (estar ahí), de su estructura ontológica. “Estar ahí” no es otra cosa que estar en el mundo, universo simbólico, que el hombre lo trasciende y, para ello, solo cabe la interpretación, el extrañamiento de adentrarse, de la comprensión de todo aquello que resulte extraño e inasequible, de encontrar el sentido. En síntesis, el mundo es un signo, es lenguaje.

En el desarrollo de la hermenéutica, la jurisprudencia y la teología fueron los primeros espacios de discusión, digamos con arraigo científico sobre el interpretar y comprender. Más adelante, en el Romanticismo alemán, como dice Gadamer (1992b), la comprensión y la interpretación no sólo quedaron privados a las manifestaciones vitales fijadas por escrito, sino que influyeron y afectaron a “*la relación general de los seres humanos entre sí y con el mundo... La capacidad de comprensión es así facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y del diálogo*”. Pero para comprender e interpretar, no solo basta el lenguaje, sino más bien los espacios dialógicos del lenguaje, por cuanto exige la presencia del sujeto cognoscente, un hablante dispuesto a la comunicación, a la interacción y al aprendizaje de saberes. El campo de acción, en diálogo con el otro, le permite —en la esfera de la comprensión— la reflexión crítica y social de la existencia en determinado contexto.

En relación con la interpretación, en la tradición, se han construido “métodos” o pasos para la comprensión de textos. Schleiermacher estableció una serie de condiciones basada en la visión hermenéutica: a) comprender el sentido de texto y la individualidad del hablante, b) comprender el conjunto de los detalles, es decir, el contexto; c) de cada oración, frase, párrafo, texto, d) el acto de la comprensión es la realización reconstructiva de una determinada producción (ya sea esta oral o escrita, e independientemente de su contenido). Más adelante, vista la crítica de Gadamer y otros, sobre el carácter del lenguaje, de la relación del sujeto-objeto, de los campos dialógicos y tensiones de tradiciones, se pone en relevancia que la interpretación hermenéutica solo puede hacerse desde los prejuicios (prejuicios, juicios previos). Toda interpretación parte de un prejuicio, desde una posición determinada (histórica), que se ha instalado en el sujeto-objeto en tiempo y espacio por la tradición; por tanto, antes de cualquier comprensión se concrete, se presenta la precomprensión y esta es un prejuicio positivo, necesario.

A este proceso, Gadamer lo ha calificado de “*hermenéutico*” (224). De ahí que cuando se refiere a la conciencia histórica asume que el “lenguaje”, en su vida histórica, lleva dentro una “teleología” (221). “Es la misma teleología que se produce constantemente —según Johan Lohmann— en la vida del Lenguaje” (Gadamer, 222), es decir, que esta forma o modos permite la realización de nuestra experiencia humana del mundo. Esta experiencia, por Gadamer, es calificada como “hermenéutico” (222). En este sentido, cita:

Lo que estoy describiendo es el modo de experiencia humana del mundo en general. Yo califico de hermenéutico. Porque el proceso así descrito se repite constantemente y nos es familiar. Es siempre un mundo que ya se ha interpretado a sí mismo, un mundo ya cohesionado es sus relaciones, en el cual

entra la experiencia como algo nuevo que trastoca lo que había guiado nuestras experiencias, y que al trastocarse se reordena de nuevo. El malentendido y la extrañeza no son lo primero, ni la evitación del malentendido es lo familiar y en el consenso permite la salida a lo extraño, la recepción de lo ajeno y por ende de la ampliación y el enriquecimiento de nuestra propia experiencia.

En este sentido, la hermenéutica pretende el ámbito de universalidad. Y en esa correlación, la comprensión va ligada al lenguaje (tradicionalmente, Retórica). Pasa por la retórica griega, el arte de la comprensión, la interpretación de frases poéticas por los sofistas, o cuando llega a su verdadero desarrollo con la Ilustración y el romanticismo, que estableció una relación sesgada con la tradición, como lo plantea Gadamer:

... la teoría hermenéutica dependió en parte de su orientación en la tarea de interpretación de las "manifestaciones vitales fijadas por escrito", aunque la elaboración retórica de la hermenéutica incluía en Schleiermacher la comprensión tal como se da el trato oral, en la conversación. En el caso de la retórica, se orientó a la inmediatez de la acción del discurso... Su auténtica realización no está en la lectura, sino en el habla (Gadamer, 228-229)

En el capítulo "Réplica a Hermenéutica y crítica a la ideología" de **Verdad y método** (Gadamer, p. 243, 1995), se plantea que la "hermenéutica es el arte del entendimiento"; es decir:

Parece especialmente difícil, no obstante, ponerse de acuerdo sobre los problemas de la hermenéutica... al menos mientras ciertos conceptos no aclarados sobre ciencia, crítica y reflexión presiden el debate. Vivimos en una época en que la ciencia trae consigo el progresivo dominio de la naturaleza y regula la administración de la convivencia humana, y este orgullo de nuestra civilización, que corrige incansablemente los fallos de sus éxitos y crea constantemente

nuevas tareas de investigación científica que fundamenta a su vez el progreso, la planificación y remoción de los daños, despliega el poder de una auténtica ofuscación. Insistiendo en la vía de la configuración progresiva del mundo mediante la ciencia se perpetúa un sistema al que la conciencia del individuo se somete resignada y ciega o contra la que se rebela no menos ciegamente.

La hermenéutica es una disciplina que se ocupa de la interpretación. Desde ese sentido, la concepción hermenéutica parte de su concepción filosófica. Vidarte Francisco y José Fernando (2005, p. 111) afirma que metodológicamente, la fenomenología, convertida en ontología, será hermenéutica y no sólo metódicamente, sino que el carácter hermenéutico, el "comprender" (Verstehen), encontrará arraigo en el ser mismo del Dasein, pertenecerá a su estructura ontológica. En ese sentido, el mundo humano es simbólico, y si el hombre accede al conocimiento del mundo a través del símbolo, entonces, sólo cabe la interpretación, y en este caso, el método hermenéutico constituirá un conjunto de procedimientos para la interpretación del mundo; es decir, la comprensión de todo aquello que resulte extraño e inasequible. En sí, el método hermenéutico tiene como objetivo desvelar el sentido del mundo, representado a través del lenguaje.

Aunque la visión de Schleiermacher, implica una visión subjetivista, aporta las bases para que, más adelante, Dilthey transformara la hermenéutica como un método para las ciencias del espíritu. En este sentido, se traslada, la comprensión hermenéutica, desde una psicología comprensiva a un carácter objetivo, en tanto sus bases se fundamentan en esta etapa en "objetivaciones de la vida", es decir, se basa en las obras y valores histórico-culturales que brotan de "la vida" y que han de ser captados por medio de la vivencia. Es con Martin Heidegger que la hermenéutica alcanza auténtica pro-

fundidad filosófica. En este sentido, la comprensión (de textos) es una estructura fundamental del ser humano y ya no una forma particular de conocimiento, lo que implica que la comprensión es lo que hace el conocimiento y, en este proceso, la interpretación es posterior a la comprensión.

Actualmente, la hermenéutica constituye un corriente del pensamiento ligado en torno al problema de la verdad y del ser, siendo la primera definida como fruto de una interpretación, y el ser (mundo y hombre) como una gran obra textual inconclusa que se comporta de manera análoga a cómo lo hace el lenguaje escrito. La hermenéutica contemporánea, con autores como Michel Foucault, Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Otto Apel y Richard Rorty, han desarrollado y ampliado a una atmósfera mayor a la hermenéutica. Entre los modos que se presenta el *Dasein* es el lenguaje, la lingüística del ser. De ese modo, se puede comprender la posición del pensamiento hermenéutica, en relación con algunos rasgos del lenguaje.

Por un lado, podemos expresar que el lenguaje no es instrumento, en el sentido hermenéutico, tampoco como la relación entre el ser y la cosa, sino que el lenguaje es la cosa en sí misma, es ontológica. La realidad no es más que un conjunto heredado de relatos, mitos, narraciones, saberes, creencias, monumentos e instituciones heredados que fundamentan nuestro conocimiento de lo que es el mundo y el hombre. El ser es lenguaje y únicamente este posibilita lo real, porque es el medio a través del cual el Ser se deja oír. Heidegger menciona que *“el lenguaje es la casa del ser. En la morada que ofrece el lenguaje habita el hombre”*. Por ello, el mundo, y lo que en él acontece, incluido el hombre (*Dasein*), no puede ser pensado como una cosa que se encuentra frente a nosotros, sino como nuestra propia ubicación, el lugar donde habitamos y desde el que comprendemos. En ese sentido, *“las*

categorías esenciales son la expresión conceptual, general de los modos de referencia al mundo por parte de la vida, en los cuales estos se realizan como tal... Son modos de ser constitutivos del tipo de realidad que es la vida fáctica o el Dasein... las categorías son la expresión conceptual de las estructuras del ser comprendidos en los comportamientos” (Pp. 77).

Este modo de entender el mundo como campo ontológico es el hilo conductor de comprensión del ser como temporal e histórico. Pues, el mundo no puede ser pensado como algo fijo o estático, sino como continuamente fluyente. La realidad siempre remite a un proceso, a un desarrollo en el tiempo (historia), un proyecto que nos ha sido transmitido (tradición) y que nosotros retomamos. Entender el mundo es tomar conciencia histórica de la vertebración que se produce entre tradiciones y de la distancia que se da entre ellas. Como parte de una determinada realidad histórica y procesual, nuestra visión del mundo será siempre parcial, relativa y contingente. En ese sentido, la ontologización de la vida fáctica, que ha conducido al estudio de la temporalidad— en tanto es en la actualidad, es visible algo en él, algo así como un carácter de ser. (Heiddegger, 2000, 51). De esta manera, *“la actualidad” en cuando modo de ser de la facticidad podrá determinarse en su carácter ontológico, al fundarse historicidad y temporalidad existenciales, comprendidos estos como modos de ser constitutivos del ser humano en general”*. (Romero, 2005, pp. 75).

El hecho de que no sólo los objetos de conocimiento sean históricos, sino también el hombre mismo lo sea, nos impide valorar “neutralmente” la realidad. No existe un saber objetivo, trasparente ni desinteresado sobre el mundo. Tampoco el ser humano, en esencia (*Dasein*) es un espectador imparcial de los fenómenos. Antes bien, cualquier conocimiento de las cosas viene mediado por una serie de

prejuicios positivos, expectativas y presupuestos recibidos de la tradición que determinan y orientan nuestra comprensión.

El hombre está arrojado a un mundo que le surge de una cultura y un lenguaje determinado (facticidad) que delimita y manipula su conocimiento de la realidad. Esta no surge de la subjetividad, no es original de cada hombre particular, sino que está condicionada históricamente, y se vertebra en la articulación entre pasado y futuro, esto es, en el diálogo entre tradiciones. Esto significa que cualquier pregunta prevé su respuesta y presagiamos o anticipamos de antemano aquello que queremos conocer, por lo que se crea cierta circularidad en la comprensión denominada “círculo hermenéutico”, criticada por el cientificismo y la lógica clásica como un error o petición de principio.

El círculo hermenéutico es para Gadamer un límite a cualquier intento de comprensión totalitaria, pero también es una liberación del conceptualismo abstracto que teñía toda investigación filosófica. Esta limitación traduce fielmente la realidad como un decir inconcluso y no acabado. Heidegger, sin embargo, concibe la circularidad de la comprensión más como una oportunidad positiva que como una limitación meramente restrictiva. A través de la facticidad y del lenguaje se produce el encuentro con el ser, que es el que, en última instancia, decide y dispone del hombre. Dado que el ser es lenguaje y es tiempo (evento) y puesto que el hombre como ser-en-el-mundo está inmerso en el ser del cual pretende dar cuenta, se hace imposible un conocimiento totalitario, objetivo y sistemático del mundo.

La pretensión de verdad de la hermenéutica es radicalmente distinta a la de las ciencias. La verdad sólo puede ser parcial, transitoria y relativa, características que surgen de la pertenencia del sujeto al ámbito de lo interpretable y de la individualidad irreductible de cada ente singular (evento), en-

tendiendo por estos no sólo las cosas, sino el hombre mismo. Precisamente Gadamer afirma que la historicidad del ser consiste en “no poder resolverse en autotransparencia”.

La universalidad

En el capítulo “La universalidad del problema hermenéutico” (Verdad y método II: 213-214), Hans George Gadamer desarrolla el carácter de la conciencia estética. Pues desde nuestra posición no “podemos negar ni devaluar, de abordar la calidad de un producto artístico en actitud crítica o en actitud afirmativa”. Esta situación originaría que “nuestro propio juicio prevalezca... sobre aquello que juzgamos”. El arte responde, —como expresión unívoca de la interpretación— antes que nada, al mundo, ya que su obra ha sido creada “con la intención de que lo creado por él sea aceptado en lo que se dice y en lo que representa”.

De ese modo, la hermenéutica es una disciplina que se ocupa de la interpretación. Desde ese sentido, la concepción hermenéutica parte de su concepción filosófica. Vidarte Francisco y José Fernando (2005, p. 111) afirma que “metodológicamente, la fenomenología, convertida en ontología, será hermenéutica, y no sólo metódicamente, sino que el carácter hermenéutico, el “comprender” (Verstehen), encontrará arraigo en el ser mismo del Dasein, pertenecerá a su estructura ontológica”. La preocupación de Verdad y método se centra en la relación sujeto-objeto; busca vislumbrar la verdad como categoría expuesta y el método, superado desde la filosofía hermenéutica. De ese modo, la experiencia hermenéutica, siendo un modo de ser, un modo de entender la vida y de hablar, la rehace desde un planteamiento fenomenológico. Como fenómeno, su objeto, la estructura objetiva, presente el carácter ontológico. Heidegger expresa (2000, p. 47):

la hermenéutica es fenomenológica, lo cual significa que su ámbito objetivo — la vida fáctica en relación con el modo

de su ser y de su hablar— se considera, según la temática y el método de investigación, como un fenómeno. La estructura objetiva que caracteriza algo como fenómeno (. . .) no es otra que la del objeto que tiene el carácter ontológico de la vida fáctica.

Según, Arias Sandí, M. (2010, pp. 117), basado en la descripción de *lo que realmente ocurre*, de esta facticidad que da el carácter filosófico a la hermenéutica y de su explicación sobre el fenómeno de la comprensión, la hermenéutica filosófica parece proyectar una “pretensión” de universalidad”. La universalidad, desde esa perspectiva, constituye una experiencia hermenéutica, es decir, la comprensión de la vida, de lo que ocurre, distante de cualquier interés instrumental, de cualquier querer. Lo que ocurre, desde una perspectiva fáctica, se presenta su modo de ser en relación con el lenguaje que lo representa; de ese modo los hechos fácticos de la experiencia hermenéutica son fenomenológica, es tanto que *“la estructura objetiva se presenta a partir del carácter ontológico de la vida fáctica”* (Heidegger 2002, p.47.)²

En este contexto, se puede plantear la pregunta: ¿de dónde surge la pretensión de universalidad? Pues, surge de *lo que realmente ocurre*, en tanto la comprensión se expresa a través de la constitución lingüística del mundo en-el-mundo. La comprensión se hace desde un estar aquí y un ahora. Un hábitat que hace un modo de ser y de ver. Por tanto, la universalidad se basa en ese *ocurrir* que puede ser mostrado y sostenido. Desde esa perspectiva, el esfuerzo que lleva a cabo Gadamer en relación con el trabajo de las ciencias del espíritu y en general acerca del dominio científico-técnico de la naturaleza y la sociedad, está orientado a ponerle límite a sus pretensiones, mostrando cómo la praxis de la comprensión excede, abarca y limita la praxis científica”

² Heidegger Martín. en 1922, con Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles [InformeNatorp],

(Arias 2010, p.36). En este sentido, Gadamer (2003, p.217) desarrolla las pretensiones de la conciencia estética, conciencia histórica y conciencia hermenéutica, como ámbitos de la reflexión del Ser. A partir de estos ámbitos expresa que *“no son tanto nuestros juicios como nuestros prejuicios los que constituyen nuestro ser... reivindico... Un concepto positivo de prejuicios”* (pp. 217).

Con esta condición, la experiencia hermenéutica se centra en menguar, por otro lado, que la idea de que la objetividad se gana tratando de desligarse de nuestra historicidad, lo que la filosofía moderna comenzó a practicar con el rechazo de los prejuicios. Por eso Gadamer (2003) cita sobre los prejuicios: *“Son anticipos de nuestra apertura en el mundo, condiciones para que podamos concebir algo, para que eso que nos sale al encuentro nos diga algo”* (218). Así, los prejuicios son mediados por la experiencia hermenéutica, y en ese sentido algo ingresa como nuevo a nuestra experiencia en virtud de lo que nos capta y posee, *“estamos abiertos a lo nuevo, al distinto, a lo verdadero”* Este es un punto clave, entre la modernidad y ciencia y el pensamiento hermenéutico, en tanto el primero se *“basa en el principio de exclusión de postulados y prejuicios”*, en cambio, el segundo no excluye, no considera algo que esté afuera o esté adentro. Así, la ciencia moderna está expuesta u *“obedecen a la que la abstracción bloquea otras posibilidades interrogativas”* (219). Cuando en realidad, la experiencia hermenéutica se basa en el diálogo, en la pregunta. Pues, existe, por el sujeto, el anticipo, las respuestas a las preguntas suscitadas por los hechos. Este es realmente el fenómeno hermenéutico primigenio, no hay ningún enunciado que no se pueda entender como respuesta a una pregunta, y solo así se puede entender. (Gadamer, 219).

En este contexto, la universalidad sería lo propio de la hermenéutica, en tanto que”

se refiere a la cualidad o rasgo de algo”; no puede confundirse con algún universalismo porque “*este denota doctrina, sistema, secta o calidad*” (Arias 2010, p.42), que supone la idea de un fundamento que proporcione esa universalidad a su propuesta; por lo tanto, el universalismo es aspiración a la universalidad. La modernidad tendrá mucho que ver con el desarrollo de los universalismos, según el autor, por los rasgos que hereda:

Tales rasgos (. . .) son principalmente el método propio a la filosofía, la razón como centro de todo reconocimiento, el conocimiento necesario, el rechazo a la tradición desde la pretensión de fundar un conocimiento de orden trascendental; nuevamente está presente aquí la búsqueda de un fundamento último que legitime toda posible explicación del mundo” (Arias 2010, p. 57).

El universalismo se da a través de la experiencia hermenéutica y se inicia con el “giro ontológico” de esta y del peso que al respecto tiene el lenguaje. La línea para este giro es el lenguaje; en donde se anota la relación directa del habla o la palabra “*con el ser, como la “casa del ser”*”. Desde esta perspectiva, se puede hablar del lenguaje:

(...) se puede explicar que el lenguaje esté lejos de la idea de un simple instrumento de la conciencia, o como producto del convencionalismo (sofistas), o como correlación entre palabra y cosa (Aristóteles), o como supeditación a algo allende a él (Platón). El nudo ontológico de la hermenéutica rebasa claramente estas ideas. Gadamer afirmará, más bien, que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer 1993, p. 567).

En ese sentido, el lenguaje es el hablar y al hablar se comprende que es “*el ser que puede experimentarse y entenderse, significa: el ser habla*” (Gadamer 2002, p. 370). El ser que habla implica que, en la experiencia hermenéutica, se ha encontrado el estrato fundamental de la experiencia con-

creta, y que está dado por “la constitución lingüística del mundo”. “Esta se presenta como conciencia histórica-efectual que esquematiza a priori todas nuestras posibilidades de conocimiento” (pp. 221). De ese modo la conciencia histórica - efectual se realiza dentro del lenguaje. “*Esto significa que las palabras que se forman, los recursos expresivos que aparecen en una lengua para decir determinadas cosas... de ese modo se construye una articulación con el mundo, un proceso que actúa como si estuviese dirigido...*” (221)

La idea del lenguaje y de las posibilidades de lectura en relación con el mundo constituye un modo de experiencia, porque es un mundo que “*ya se ha interpretado a sí mismo, un mundo ya cohesionado en sus relaciones, en el cual entra la experiencia como algo nuevo que trastoca lo que había guiado nuestras expectativas, y que al trastocarse se reordena de nuevo*” (Gadamer, 222). En el lenguaje, se subraya, entendiéndose, que es en este proceso de lingüisticidad —en el sentido del ser— puede ser comprendido; y todo aquello que no puede ser comprendido se circunscribe en hallar el lenguaje, la palabra que se acerque a su realidad objetiva. Quizás un punto de quiebre, aparentemente, “*recae en lo “que sería la historia del sometimiento del lenguaje (por no decir “el olvido del ser”), al reabrir una brecha por la que éste se ve limitado por la subjetividad, por la interioridad*”. (Reseñas, Pp.121)

En este contexto, el mundo es lenguaje —y si es así—, entonces, la posición hermenéutica de la interpretación responde a esa constitución del lenguaje. El lenguaje constituye el mundo porque —como se reiteró líneas anteriores— “*la conciencia histórica efectual que esquematiza a priori todas nuestras posibilidades de conocimiento se realiza dentro del lenguaje*” (Gadamer 2002a, p.221). De ese modo el lenguaje, el modo del ser del transcurrir, se transforma en

este teleológico: la articulación del mundo, que por extensión significa la comprensión de lo extraño, lo distante, lo ajeno y, a la vez, ese contacto, ese diálogo, el enriquecimiento de nuestra experiencia del mundo, que está regido por malentendidos y la extrañeza.

De ese modo, la relación del hombre con el mundo implica el grado de compromiso, en relación no con él mismo ni con alguna ente-lequia, sino con el mundo, de ahí que el lenguaje contribuye a realizar comportamientos con el mundo, por cuanto la vida humana y sus manifestaciones son formas de comunidad lingüística. El lenguaje se da en el diálogo como modo de realización de una comprensión recíproca, y no solo como medio de entendimiento o de acceso al conocimiento. (Gadamer 1993, p. 535).

Naturalmente, hay una persona que habla, pero esa persona no deja de estar coartada por el lenguaje, porque no siempre es la palabra correcta la que se le ocurre. La hermenéutica consiste en saber cuánto es lo que se queda sin decir, cuánto es lo que, por el concepto moderno de la ciencia, se escapa casi por completo a nuestra atención (Gadamer 2002, p. 371).

El mundo es en realidad lenguaje y este un modo de ser, un ocurrir que nos viene al encuentro y que nos es dado por la experiencia hermenéutica, y que solo se puede entender a priori, a partir de los prejuicios, entonces, se entiende que la lingüisticidad del ser no es otra cosa que el diálogo, el enriquecimiento y ampliación de nuestra experiencia del mundo. En ese sentido, Heidegger, afirma que *“el estado de interpretación del mundo es fácticamente aquel en el que se encuentra la vida misma”* (Heidegger, 2002, pp. 36-37). Y para Gadamer, así debe entenderse la pretensión de la universalidad que corresponde a la dimensión hermenéutica. *“La comprensión va ligada al lenguaje... es cierto que vivimos en el lenguaje... pero no es relativismo porque no nos condena*

a ese lenguaje concreto...”. Por tanto, la experiencia hermenéutica que se da sobre el acontecer, el ocurrir abarca la comprensión de la tradición y en ese sentido, como dice Arias, no es un simple conocer la tradición, sino que es un verse afectado por ella, y afectarla, reconociendo la pertenencia a esa tradición. La experiencia hermenéutica es auténtica experiencia, y todo lo que acontece en ella es relación vital con el mundo y no sólo un conocimiento” (Arias, 2008, p. 82).

La experiencia hermenéutica no solo constituye el acto de conocer, pero es un conocer en donde el Dasein, es decir, el acto de comprender, implica la historicidad, la relación con la tradición, por cuanto *“... La experiencia será tanto un modo de ser como un modo de proceder”*. (Reseñas, 122). En ese sentido, el problema hermenéutico constituye en el fondo el problema epistemológico de la hermenéutica, en tanto como conocimiento busca comprender las verdades de la experiencia humana y para ello establece con el mundo, un modo de articulación de una verdad, a partir de la experiencia que será en —su actualidad— realimentada por su relación con el mundo, con el diálogo e interpretación en el modo de ser el mundo, el lenguaje. Pues, sobre la verdad hermenéutica, debemos entender que se trata de aquella que *“vincula con un concepto de conocimiento que permite decir legítimamente: somos más ser que conciencia; los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser”* (Arias 2008, p. 90). Gadamer, sobre este tema, plantea que las verdades responden *“al horizonte situacional que constituye la verdad de un enunciado; implica a la persona a la que se dice algo con el enunciado”* (59). Es decir, *“todo enunciado tiene un horizonte situacional y su función interpelativa solo es la base para la conclusión ulterior de que la historicidad de todos los enunciados radica en la finitud de nuestro ser”* (pp. 50).

Por eso no se puede aceptar tan fácilmente la interpretación que antepone la subjetividad (“espejo deformante” para Gadamer) a lo que realmente ocurre con su ser. Para explicar esto, he recurrido alguna vez a lo que Gadamer llama “idealidad de la palabra”, que *“eleva a todo lo lingüístico por encima de la determinación finita y efímera que conviene a los demás restos de lo que ha sido”* (Gadamer 1993, p. 469). De ese modo, el fenómeno lingüístico en la articulación con el ser y el mundo reaparece o se expresa como centro del diálogo. Pues, la relación situacional del sujeto que habla, que conversa, se considera como aquella que entra, la que nos orienta hacia su propia verdad (a la comprensión), porque nosotros no la llevamos hacia un fin, no sabemos qué saldrá de ella. Para Gadamer, estas son *“formas de expresar que la conversación tiene su propio espíritu y que el lenguaje que discutir en ella lleva consigo su propia verdad, esto es, ‘desvela’ y deja aparecer algo que desde ese momento es”* (Gadamer 1993, p. 461). Esa relación implica que el saber es un acto de conocer, de reconocer aquello que ya estaba “ahí” y que lo nuevo que viene es producto de ese algo que nos invita a participar. Por tanto, la comprensión y encuentro con el mundo, con el otro, no es más un ponerse de acuerdo en “la cosa” (asunto). Todo esto es un proceso lingüístico, por eso hay que reconocer que *“el lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa”* (Gadamer 1993, p. 462). Esto es lo que se llama, propiamente, “hablar”. Se habla para comprender; esto es, poner en relevancia el modo del “ser ahí”, que aparece en la relación lingüística de la interpretación con la facticidad en su aplicación, como hecho, en su praxis.

El carácter ontológico de la hermenéutica (algo alejada del aspecto epistemológico, como interpretación) releva que la constitución del mundo está constituida por el lenguaje, y que el mundo tiene un modo de

ser, articulación dialogada por la comprensión como centro de la experiencia hermenéutica; acto que parte de la auto-comprensión y la interpretación del lenguaje. El estar ahí del sujeto que dialoga con el mundo, en ningún momento, implica la separación entre reflexión y tradición. Pues, su pre-comprensión es positiva y el lenguaje no lo determina. Asimismo, la tradición —o la fusión de horizontes— *atraviesa* “nuestro ser” (lo que permite, según Heidegger, que el pasado cuestione al presente). La objetividad se gana, desde la hermenéutica, asumiendo las formas en que se “gana” sentido: se gana aclarando nuestros prejuicios, no tratando de evitarlos. En ese devenir, el diálogo o juego de la pre-comprensión-comprensión que se centra en el dominio ontológico (como el epistemológico cuando accedemos al “objeto” por la interpretación) y el práctico, que es el momento visible de nuestro modo de ser como *Dasein* mantienen una unidad. Este campo está ligado a la hermenéutica como extensión de la conciencia teórica y a la autocomprensión, como praxis del modo de ser, no de un “sujeto” separado sustancialmente de su “objeto”, sino relacionados en un modo de autocomprensión.

Gadamer (1992b) asume que, en la interpretación del mundo —en el diálogo de la articulación con lo ya dado y lo validado— la verdad, el sentido de ella, es solo un modo de tratar de comprender en la historia o en la tradición; y no a una totalidad de la historia. Pues, la finitud de la propia comprensión es el modo en el que afirman la realidad, su validez, la resistencia, lo absurdo e incomprensible. El que toma en serio esta finitud tiene que tomar en serio la realidad de la historia. La pretensión de verdad de la hermenéutica es radicalmente distinta a la de las ciencias. La verdad sólo puede ser parcial, transitoria y relativa, características que surgen de la pertenencia del sujeto al ámbito de lo interpretable y de la individualidad irreductible

de cada ente singular (evento), entendiendo por estos no solo las “cosas”, sino el hombre mismo. En consecuencia, la experiencia hermenéutica tiene más que ver con el *encontrarse-con* algo que en el *encontrar* algo. Como dice Aullón, P., “el creador peregrino permanentemente entre resonancias ocasionales de sus propias palabras (538).

En ese sentido, Gadamer (2003, p. 62) concluye:

El modo de ser de una cosa se nos revela hablando de ella. Lo que queremos expresar con la verdad —apertura, desocultación de las cosas— posee, pues, su propia temporalidad e historicidad. Lo que averiguamos con asombro cuando buscamos la verdad es que no podemos decir la verdad sin interpelación, sin respuesta y, por tanto, sin el elemento común del consenso obtenido. Pero lo más asombroso en la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con otros sobre algo, que ninguno de nosotros abarca toda la verdad en su pensamiento y que, sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a otros y otros en nuestro pensamiento individual. Una hermenéutica ajustada a nuestra existencia histórica tendría la tarea de elaborar las relaciones de sentido entre lenguaje y conversación que se produce por encima de nosotros.

En conclusión, el presente estudio no intenta establecer nuevas leyes o principios de la ciencia, ni tampoco abriga la intención de irrumpir y trastocar lo ya dicho por la *tradición* científica; pues, su propósito es poner en relevancia hallazgos comprensivos sobre el modo de pensar científico. La fuente fundamental del presente trabajo responde al libro *verdad y método* de Hans Georg Gadamer, que abre una nueva forma de repensar sobre nuestra presencia en-el-mundo, nuestra relación con él, su constitución y nuestro modo de ser, desde la orilla hermenéutica. El modo de comprensión sobre la vida y el quehacer mismo dio origen a un modo res-

puesta distinta a la forma en que la ciencia y la filosofía habían dado lectura a la vida. Finalmente, el propósito de hablar del lenguaje, como esencia del ocurrir de la facticidad de la vida y del pensamiento científico, de la objetividad y de la pretensión de universalidad, es abrir un camino en la interpretación del mundo y del ser.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arias-Sandí, M. (2010). *La universalidad de la hermenéutica. ¿Pretensión o rasgo Fundamental?* Fontamara.
- Aullón, P. (1994). *Teoría de la crítica literaria*. Editorial Trotta.
- Beuchot, M. (2009). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Editorial Itaca.
- Ranking Universitario Mundial (2004). *Ranking Jiao Tong de Shanghai 2004 - América del Norte*. <https://www.universityrankings.ch/results?ranking=Shanghai®ion=North+America&year=2004&q=>
- Colin, L. (1975). *Modelos de planificación*. Editorial Pirámide.
- Coreth, E. (1972). *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Editorial Harder.
- Castilla-Rosa, E. (2004). *Decadencia de la Universidad Peruana*. Editorial San Marcos.
- Ferrater-Mora, J. (s.f.). *Diccionario filosófico*. Edit. Sudamericana. <https://ujr.mx/documentos/Diccionario%20de%20Filosof%C3%81a%20Ferrater%20Mora.pdf>
- Gadamer, H. G. (1993) *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H. G. (1992), *Verdad y método II*. Ediciones Sígueme.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona.
- Habermas, J. (2002). *La lógica de las ciencias sociales*. Editorial Tecnos.
- Gaos, J. (2000). *Introducción a el ser y el tiempo de Martin Heidegger*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* [Informe Natorp]. Trotta Editorial.
- Jakobson, R. (1984). *Ensayos de lingüística general*. Editorial Ariel.
- Kuhn, T. (2011). *La estructura de las revoluciones científicas*. [Solís-Santos, C. Trad.]. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1962).
- Mariátegui, J. (2002). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Editorial Amauta.

- Mardones, J. M., & Ursúa, N. (1994). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. Colección Fontamara.
- Mier, R. (1990). *Introducción al análisis de textos*. Trillas.
- Mukarosvsky, J. (2000). *Signo, función y valor: estética y semiótica del arte*. Plaza Janés.
- Sandín, E. (2003). *Investigación cualitativa en educación. Fundamentos y Tradiciones*. Mc Graw Hill.
- Pidd, M. (1996). *Tools for thinking: modeling in management science*. Wiley.
- Reyes, G. (2006). El giro hermenéutico contemporáneo: Lectura de tendencias. *Revista Teología y Cultura*, 5, 1-13. <https://teologiaycultura.ucel.edu.ar/el-giro-hermeneutico-contemporaneo-lectura-de-tendencias/>

§