

La lechuza de Minerva: hermenéutica hoy

Minerva's owl: hermeneutics, today

Fernando Romo Feito

Universidad de Vigo, Vigo, España

romo@uvigo.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8128-0283>

ISSN-0185-4259; e- ISSN: 2007-9176

DOI: <http://dx.doi.org/10.28928/ri/892020/atc2/romofeitof>

Resumen

Este artículo está concebido como una reflexión sobre la posición de los estudios literarios en la actual cultura, caracterizada como la época que ha roto todo vínculo con las cosas. Un segundo paso consiste en situar la hermenéutica en la diferencia entre teoría e historia literaria, que integran actualmente los estudios mencionados. El tercer paso defiende que, contra los *estudios culturales*, la comprensión de la literatura debe ser estética, lo que necesariamente implica la larga duración. Justamente, dentro de la hermenéutica, el *quadruplex sensus* medieval proporciona un método adecuado para la comprensión de los grandes relatos, a los cuales proponemos volver. Finalmente, un apunte sobre la dimensión educativa.

Palabras clave: vínculo, comprensión, *quadruplex sensus*, dimensión estética, grandes relatos, Ilustración

Abstract

This paper is conceived as a reflection on the position of literary studies in today's culture, characterized as the epoch that has broken all ties with things. A second step is to place hermeneutics in the difference between theory and literary history, which are now part of the aforementioned studies. The third step states that, against the *cultural studies*, the understanding of literature must be aesthetic, which necessarily implies the *longue durée*. Precisely, within hermeneutics, the medieval *quadruplex sensus* provides a suitable method for understanding the great stories, to which we propose to return. Finally, a note on the educational dimension.

Key Words: linking, understanding, *quadruplex sensus*, aesthetic dimension, grand narratives, Illustration



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

Distancia y comprensión del presente

La lechuza de Minerva levanta el vuelo al atardecer. Es difícil comprender un momento histórico cuando nos falta distancia. Y, sin esa comprensión, más difícil aún discurrir sobre el futuro de unos estudios, los literarios, cuyo estado actual forma parte del presente que no comprendemos. Pero la circularidad —¿viciosa, virtuosa?— es el medio natural para la hermenéutica y en ella hemos de movernos. De momento, recordemos algo de un pasado *otro*, radicalmente *otro*, por si nos ayuda a iluminar, aunque sea por contraste, algún aspecto del presente.

El *Fedro* platónico recurre a una metáfora chocante para explicar la técnica de las divisiones y las uniones (*diairéseon kai synagogón*, 266b 4), que hacen a Sócrates capaz de hablar y pensar: “Hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero” (*Fedro* 265d). Y un poco antes se había referido al discurso con un símil parecido: “Creo que me concederás que todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos y que, al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo” (*Fedro* 264c). La idea es la misma, tanto cuando remite al contenido como cuando se trata del discurso, pensado según el modelo del cuerpo de un ser vivo, que, como tal, debe guardar la debida proporción entre la cabeza, el tronco y las extremidades. El mal carnicero destroza, el bueno sabe cómo manejarse con el asunto. Es decir: en lo que llamamos Grecia, cada cosa tiene una naturaleza y, para habérnoslas con ella, hemos de respetarla y proceder según sus articulaciones. Puesto que “el ser es cualitativo, por lo tanto, diferencial, de ahí que no resulte en absoluto aberrante discriminar propósitos y cualidades esenciales” (Míguez, 2019: 39). Las cosas nos vinculan, no se puede proceder con ellas de cualquier manera y el proceder adecuado es, a la vez, bueno, justo y bello, en otras palabras, en él radica lo divino.

Detengámonos ahora un momento en la caracterización del texto y la lectura de *Le bruissement de la langue* (Barthes, 1984: 46): “Una lectura verdadera [...] sería una lectura loca [...] en cuanto que percibiría la multiplicidad simultánea de

los sentidos, de los puntos de vista, de las estructuras, como un espacio extendido fuera de las leyes que proscriben la contradicción (el ‘Texto’ es la postulación misma de este espacio)”. Es significativo que Barthes hable del texto como de un sistema sin clausura ni centro, cuya metáfora es la red. En la red, a diferencia del cuerpo, no hay centro sino extensión teóricamente prolongable de forma ilimitada. Pocos años antes, en 1977, Deleuze y Guattari habían hablado de rizoma, de genética, de nomadismo... del libro como *agenciamiento* de líneas y velocidades mensurables, de *cuerpo sin órganos* (10). Donde la ruptura con el canon del discurso como ser vivo se hace expresa. ¿Qué mal carnicero puede haber con un cuerpo sin órganos? Es, ya, el paraíso del todo vale. Pero, ¿vale todo?

Es importante fijarse bien en los términos del contraste apuntado porque, a partir de él, haremos pie en la caracterización del presente, para situar los estudios literarios en su diferencia fundamental entre historia y teoría. Nos detendremos un momento en la posición de la hermenéutica en relación con esa diferencia. Y, si literatura es cuestión de arte, habremos de preguntarnos por el cómo de la comprensión del arte; en otras palabras, por el nexo entre hermenéutica y estética. Finalmente, no se nos puede escapar que lo anterior tiene algunas repercusiones educativas.

Caracterización del presente

¿Qué mundo se precisa para soportar concepciones como las de Deleuze o Barthes? Un mundo no solo sin centro, sino que hace del descentramiento su ideal, en el que prima el movimiento sin fin. En otras palabras, un mundo en el que no hay “ser cualitativo” posible. Demos un paso más. Es un mundo en el que el conocimiento capacita para hacer con las cosas tanto X como lo contrario de X (Martínez Marzoa, 2008: 39 ss.). En efecto, cualquier vínculo se ha roto, la ciencia nos proporciona un poder ilimitado y no hay nada que no se deje reducir a cálculo matemático. Nada escapa a la cuantificación; lo constitutivo de la cosa es, en estas condiciones, la neutralidad, el no vínculo. Y todo se reduce a consumible. Un mundo así segrega esa ideología según la cual lo que no se conoce —esto es: domina, vende, consume— hoy, se conocerá mañana. Es natural que no haya más unidad de medida universal que un patrón abstracto al cual todo se puede reducir: el dinero. Si lo único vinculante es que cualquiera puede tener cualquier objetivo y querer realizarlo, debe haber alguna garantía igual para todos y algún poder capaz de responder del respeto a esas garantías. Se notará que el mismo carácter de unidad abstracta del dinero tiene el derecho al voto, que reduce las diferencias personales a un principio formal. La

democracia representativa es la contrapartida inevitable del mundo de la tecnociencia y la economía de libre mercado:

Es la era del Hombre, o sea la época que, al cabo, ha tomado al humanismo (¡y hasta al humanismo cristiano!) como bandera general tras la que esconder los intereses conjuntados de la economía liberal, de la llamada democracia “representativa” de la sociedad de masas, y de la tecnocracia extendida planetariamente y cada vez más volcada a la comunicación de noticias y la industria del espectáculo (Duque, 2008: 139).

Una era en la que el ser humano parece haber ocupado, o creído que puede ocupar, el lugar que ayer reconocía a Dios. Y, en efecto, los seres humanos parecen dominar el mundo: de hecho, la expectativa de vida crece, aunque de forma desigual, la natalidad también y exponencialmente, y no hay rincón que la especie no ocupe o vaya a ocupar; como contrapartida, la intervención humana a una escala nunca antes conocida pone en peligro las condiciones para la pervivencia de la propia especie. En un desafío creciente a su demostrada e incomparable capacidad de adaptación... hasta la fecha.

Tal parece que el modelo para la actual fase del capitalismo sea la metástasis: proliferación ilimitada sin más sentido que el beneficio, esto es, nueva y mayor proliferación, ante la cual, la idea machaconamente repetida de la sostenibilidad o el desarrollo sostenible no pasa de ser un deseo piadoso o un reclamo publicitario, casi un placebo. Nada puede detener al aprendiz de brujo. De poder ubicuo, pero él mismo imposible de ubicar: hace tiempo ya que el poder real se mueve en otra esfera diferente a la del Estado nación, de fronteras bien definidas.

Permítaseme notar que este apartado fue escrito antes de la pandemia y es difícil sustraerse a la impresión de que lo que vivimos hoy es la consecuencia ineludible de un mundo como el apuntado.

La ruptura con el pasado

Característica propia “de la conciencia de nuestro tiempo es la percepción de que se rompe continuamente con el pasado, de modo que nuestra relación con él es de ruptura” (Amengual, 2008: 10 ss.). Ruptura de cualquier vínculo con la cosa es también ruptura con el proceso que toda cosa es o implica: el paraíso del instante. De ahí la proliferación del *post* o *la muerte de* y la invención afanosa de pasados.

Una época que pretende pensarse a sí misma con unas categorías pertenecientes a un mundo que cree haber dejado atrás.

No es que esto sea cosa de hoy —baste recordar la apelación a la propia experiencia subjetiva en el *Discurso del método* (1637), contra el humanismo en que se había educado a Descartes—; o la voluntad de los humanistas del *Quattrocento* de negar siglos que ellos pretendían oscuros para saltar a la antigua Roma; pero:

Ahora [...] dicha ruptura viene dada más bien por la falta de sujeto capaz de asimilar la tradición [...] En todo caso las pautas vienen dadas por poderes fácticos (económicos, sociales, políticos, etc.) en un ambiente que, más bien, hay que caracterizar como carente de sujeto (Amengual, 2008: 12).

La división entre alta cultura y cultura de masas intenta racionalizar esa realidad y lo que se llamó alta cultura forma parte hoy del espectáculo: millones de selfis junto a la *Mona Lisa*. El turismo se multiplica de tal manera que amenaza la pervivencia de la vida en las ciudades agraciadas (el caso de Venecia y no solo). El ocio convertido en una nueva industria y no la menos potente. En definitiva: el mundo entero como parque temático —doscientas personas haciendo cola ante la cima del Everest— y la llamada cultura como parte del parque temático: todo a mi alcance (si tengo cuenta corriente).

Walter Benjamin no habría podido soñar a qué extremos llegaría la destrucción del aura de las obras de arte, aunque lo mismo vale para ciudades, lugares, paisajes, espacios naturales, etc., en pocas palabras: para cuanto sea susceptible de ser consumido.

Los estudios literarios hoy: historia frente a teoría

¿Qué suerte espera en este *brave new world* a los estudios literarios? Aunque primero, ¿por qué y para qué estudios literarios? Están ligados de modo inextricable al pasado —que contribuyen a constituir— del que la conciencia del presente se siente ya fuera. De un lado, se supone que toda lengua de cultura va unida a un patrimonio cultural que, para el Estado moderno, es una forma de afianzarse en el mundo. De otro, el Estado moderno precisa una población que pueda manejarse en su propia lengua y tenga alguna referencia cultural. Finalmente, estos estudios mantienen un hilo con lo anterior que no se rompe tan fácilmente: las instituciones tienen su propia inercia. El problema surge cuando, sencillamente, se vive en una

ruptura que hace que, en la práctica, los estudios literarios sirvan como poco más que decoración.

Recordando un ejemplo de A. Leyte (2012), si el ingeniero se equivoca en los cálculos, el puente se cae, luego el ingeniero no puede equivocarse, porque *pasa algo*. ¿Qué pasa cuando los estudios literarios fallan? ¿Tiene alguna consecuencia *cuantificable*? Mejor todavía, ¿qué significa *fallar* en este caso? Estamos hablando, sobre todo, para el ámbito universitario o, como también se dice, para la Academia, pero no solo, porque se supone que esta no debe ser irresponsable. Otra cosa es de qué modo entender la responsabilidad.

El panorama actual de estos estudios se deja descomponer en dos grandes sectores: historia de la literatura frente a teoría de la literatura. Los historiadores se suelen ver a sí mismos como filólogos —al menos, de ellos proceden por lo general los lamentos acostumbrados a propósito del olvido de la filología— y suelen desconfiar de los teóricos. Los teóricos se tienen por la conciencia crítica de los historiadores y son proclives a leer y citar a autores encuadrados en la filosofía. Como es natural, no escasean los teóricos con un aceptable conocimiento filológico e histórico, ni los historiadores sensibles a la teoría. En principio, no recelan estos últimos de la historia de la poética, cuya necesidad para entender, por ejemplo, a los autores del Seiscientos, no se discute; conceptos como los de metaliterariedad, recepción u horizonte de expectativas han calado en la historia literaria, hasta han hecho fortuna en ella. Se entiende que la del historiador y la del teórico son actividades diferentes, aunque no debe pasarnos inadvertido que comparten un rasgo común: una y otra consisten, más tarde o más temprano, en la selección de contextos; claro que con alcance diferente: el historiador se ocupa de los contemporáneos de la obra, con afán de reconstruir su paisaje original; el teórico se siente libre para relacionar todo con todo, por aquello de que el sentido de la obra desborda *siempre* la intención autoral.

La historia tiene su propia genealogía particular, de la que forman parte los métodos del positivismo. Mucho positivismo sigue habiendo en la autoconciencia del filólogo. En cambio, la teoría, que se constituyó precisamente en ruptura con la estética del siglo XIX, pretendió ganarse la consideración de ciencia asumiendo, primero, el modelo de la lingüística general y luego otros en rápida sucesión de paradigmas: marxismo, psicoanálisis, semiótica... La mera adopción del término *paradigma*, la pretensión de que estos se sucedían cada diez años o bien convivían en un mismo lapso de tiempo, ambos rasgos delatan una profunda incompreensión de la noción misma de paradigma y, *a fortiori*, de la *Estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn (1962) de la que procede. El propio Kuhn afirmaba que tales vaivenes en cualquier rama del saber eran índice claro de su carácter precientífico (a

este respecto, la historia, con su vieja y sólida tradición de respeto al dato, hallazgo de textos nuevos y preparación de ediciones, resulta más fiable).

El presente de la teoría literaria está dominado por los estudios culturales, esto es, por el relativismo que hace abstracción de la consideración estética de las obras —reduce la estética a ideología—, lo que compensa con una sensibilidad acusada hacia la diversidad cultural. El auge de la teoría se puede poner en correlación con la globalización, con el peso contemporáneo del mundo anglosajón y con la pérdida del nexo entre contenidos y géneros, que difumina las fronteras con, por ejemplo, la filosofía.

Pero el caso de la historia es más interesante, porque, si bien se mira y como ya apuntamos, enlaza con una autoconciencia muy limitada de la propia disciplina. Presupone, por lo general, una estética implícita, aunque vive de espaldas a la estética o sospecha de ella; es más, suele ignorar que, por ejemplo, no pocos de los grandes historiadores del XIX profesaban estéticas más o menos inspiradas en Hegel. Es, en España, el caso de Menéndez Pelayo. Y es que difícilmente se puede construir el gran relato histórico solo a golpe de datos.

Particularmente curioso es el caso de la filología. Si se habla de hermenéutica, parece que se esté en el ámbito de la teoría de la literatura. Y ello porque el historiador-filólogo actual en muchos casos ignora que los románticos consideraban a la filosofía hermana de la filología; que se debe al fundador de la hermenéutica contemporánea, Schleiermacher, una edición de todo Platón que todavía hoy vale la pena consultar; o que uno de sus discípulos, Boekh, en su *Enciclopedia* (1877), hacía de la hermenéutica la parte formal de la filología, cuya parte material la daba la historia literaria:

VI §13 (93-102) Esquema de nuestro sistema:

—Parte formal:

—Comprender absoluto, en sí: hermenéutica

—Comprender relativo, en relación: crítica

—Parte material:

—Doctrina general de la Antigüedad (característica de las dos naciones)

—Doctrina particular de la Antigüedad:

—Subsecciones: vida pública

—vida familiar o privada

—el arte y la religión exterior

—la ciencia y la doctrina de la religión

Y nadie osará decir que estos autores de obras hercúleas y fundacionales en el ámbito de las lenguas clásicas no fueran filólogos.

Hermenéutica y *quadruplex sensus*, hoy

El estudioso de la literatura, historiador o teórico, tiene conciencia de ejercer una actividad residual; se siente injustamente tratado; se cree imprescindible para la formación de la ciudadanía, signifique esto lo que signifique. Muchos factores no dependen de él; pero debe reflexionar sobre lo que sí depende de él, porque tal vez haya contribuido él mismo a la degradación de la profesión y de la materia.

A este respecto, ¿es el punto de vista hermenéutico solo una moda más, dicho más finamente: otro paradigma, que venga a desplazar de la atención a la retórica o la semiótica, reinas hasta ayer mismo del panorama académico? ¿O aporta algo más esencial, que proporcione una perspectiva más general y más profunda a nuestros estudios? Algo que, en último término, ayude a que a largo plazo sean tomados más en serio. De entrada, recordemos una vez más que encaramos un problema que tiene que ver con el presente y el futuro, en un contexto de ruptura con la tradición, y hablamos de unos estudios que, a primera vista, se ocupan del pasado.

De hecho, la hermenéutica comparte con semiótica y retórica enfocar una cuestión esencial. Si la semiótica apuntaba al signo y somos animales simbólicos, o la retórica a la comunicación persuasiva, que es la finalidad del uso del signo, la hermenéutica completa el cuadro al apuntar al sentido. Y el sentido no es nada en sí, remite siempre a un marco y ese marco lo intenta determinar quien quiere entender, en función de lo que quiere entender, los límites que se fija... solo que siempre se escapa algo, siempre hay unos previos que escapan a la conciencia, por educada y fina que sea esta. El sentido es correlativo del comprender y el comprender —el ver algo *como* algo en función de un marco, de un horizonte— es constitutivo de nuestra existencia. Porque el mundo que nos rodea es siempre incompleto, precario, reclama ser comprendido y el hecho mismo de hablar de mundo no es algo que se dé así porque sí, sin más. Buena parte de la filosofía contemporánea ha partido de este cuestionamiento radical.

El punto de vista hermenéutico, que, por definición, parte de lo anterior, ha de cuestionarse su propia existencia temporal; en otras palabras, es histórico, se ocupa de hechos históricos y contribuye a construir esa historia. ¿Qué nos enseña la historia del pensamiento literario? ¿Cómo pensar la historia en una época que ha roto con la tradición? La primera lección es una aparente obviedad: el pensamiento literario

siempre miró hacia el pasado, al menos hasta el Romanticismo. Lo que llamamos Grecia o, más en general, el Mundo Antiguo, ejerció una fascinación tal que se multiplicaron los renacimientos y neoclasicismos. Como si fuera posible recuperar un hilo roto durante los siglos oscuros, cuando esa oscuridad había conocido sus propios renacimientos: el carolingio, la escuela de Chartres...

Hay que esperar al fragmento 116 de *Athenäum* para que F. Schlegel (1798: 137) definiera: “La poesía romántica es una poesía universal progresiva”. O también: “La poesía romántica todavía está emergiendo; esta, de hecho, es su verdadera esencia: estar permanentemente en un desarrollo que nunca se llega a completar”. Y, en consecuencia, cuando quiera buscar el equivalente a lo que Homero fue para Grecia, pensará en la novela: “Como la épica, solo ella puede devenir espejo de todo el mundo circundante, imagen de la época”.

Y hay que esperar a esos mismos años para que un Hölderlin sea consciente, por primera vez, de que el mundo griego está perdido para siempre (Martínez Marzosa 2003 II: 174-177). No hay lugar para neoclasicismo alguno. Pero esa conciencia nueva, romántica, al tomarse en serio la diferencia histórica, será precisamente la que permita una investigación del pasado mucho más rigurosa, pues lo que recuperaban los diferentes neoclasicismos, creyendo continuar a Grecia, de hecho, era una cierta visión del mundo romano. Y la cultura romana es la del helenismo, para el cual Grecia es ya objeto de cuidado cultural. Aunque justamente de ahí, del cuidado cultural va a surgir el esfuerzo conservador de la filología, que supone y presupone el de la interpretación, lo que hoy llamamos hermenéutica.

En el presente, la hermenéutica no ha olvidado la encrucijada planteada por Szondi en 1975: si ante la extensión de la filosófica sería posible una hermenéutica literaria que incluya la práctica de la explicación de textos literarios, haciendo justicia a nuestra comprensión actual del arte. Heidegger (1950) se había acercado al ser del arte en su *El origen de la obra arte* y a la obra de varios poetas, sobre todo Hölderlin, en los que reconoce un decir eminente que permite acercarse a la comprensión del ser. Gadamer (1990) había hecho lo propio y no solo con poetas. Uno y otro habían leído de otro modo, hasta el extremo de poderse hablar de una estética ontológica. Pero Szondi se preguntaba por la posibilidad de explicar los textos literarios al margen de implicaciones ontológicas y, para ello, por la recuperación crítica de la hermenéutica anterior a Schleiermacher (1821 [1987]), con la intención de recordar unos principios y reglas previos a la filosofía, que parecía reducir la poesía a momentos de un trascendental: la voz del ser.

Ahora bien, el camino de la recuperación crítica de lo anterior no puede reducirse a lo sucedido entre la Ilustración y el Romanticismo de Jena. De hecho, hay otro

modelo de inmensa trascendencia histórica que se constituye precisamente en la ruptura con lo griego de la cual surge el cristianismo, el *quadruplex sensus*. Aquel modo de leer que, a la hora de la exégesis, distingue entre sentido literal y alegórico, que puede desplegarse en alegórico (que no se confunde con la alegoría retórica), moral o tropológico y anagógico. Parecería que es solo asunto de biblistas o de historiadores de la Iglesia, pero no es así. La historia del *quadruplex sensus* está ligada de forma crítica a la del humanismo y llega hasta nuestros días, hasta el extremo de poder afirmar el mismo Szondi que la tensión entre literalismo y alegorismo ha sido la gran contradicción de la historia de la hermenéutica. Uno de los nombres mayores de la filología del siglo xx, Erich Auerbach (1938), rescató el concepto de figura y, con él, el esquema anuncio / cumplimiento, o, lo que es lo mismo, la tipología, clave de *Mímesis* (1942). Pero está también presente en otros autores de la teoría literaria contemporánea, como Bajtín (2003), Frye (1957) o Jameson (1981). En el ámbito del cervantismo, el contraste entre interpretación literal y alegórica permite a Close (2005) encontrar en la historia de la crítica un esquema comprensible.

¿Qué podía tener el *quadruplex sensus* de atractivo para críticos que se movían, siete siglos después, en un ámbito ajeno al de su origen? Nótese que el *quadruplex sensus* implica la diferencia entre dos temporalidades. Alegoría es, en principio, un discurso que significa algo diferente de lo que dice. Por ejemplo: las parábolas. Pero ¿y si lo que significa son hechos, no palabras? ¿Y si vemos estos hechos como tipo o figura de otros hechos que vendrán después, en una dimensión temporal que alcanza hasta el fin de los tiempos? Todos los críticos mencionados comparten un principio que no debe escapársenos: todos ellos pretenden interpretar lo que los historiadores llaman la larga duración. En cuanto no nos ocupamos del poema, la obra o el autor, hace falta algún tipo de esquema amplio, porque el recurso a la historia periódica se revela poco satisfactorio: surge el problema de la delimitación epocal, el de los precursores y los epígonos, que acaban por lo general en la atención a lo minúsculo y en el olvido o desatención de grandes problemas. Esos que, por su magnitud, alcanzan dimensión filosófica o antropológica y, o se escapan por todas partes, o se convierten en prejuicios que pasan inadvertidos, pero condicionan la interpretación. Por eso el *quadruplex sensus* resulta útil, porque el esquema anuncio / cumplimiento introduce racionalidad en lo que de otro modo parecería casual. Además, distingue la letra del alegorismo, distingue el sentido moral (al que tantas veces se pretende reducir la literatura) y, sobre todo, al incluir un sentido anagógico, obliga a proyectarse hacia el futuro. En otras palabras, el *quadruplex sensus* implica lo que se conoce como grandes relatos, bien sea el intento de Auerbach de enfrentarse a la cuestión del realismo en la *totalidad* de la tradición literaria occidental; el

bajtiniano de una historia de la risa que hunda sus raíces en la prehistoria; el de Frye de comprender igualmente toda la creación literaria; o el de Jameson de abarcar la literatura entera desde una cierta idea del marxismo.

Es revelador que la conciencia actual de lo clásico como aquello que desborda no solo la intención autoral, sino también la comprensión de época provenga del famoso *quia uno eodemque sermone dum narrat textum prodit mysterium* de Gregorio Magno, como demostró Bori (1979), esto es, de la patrística, de la misma fuente que el *quadruplex sensus*. Según la fórmula en cuestión, cada época debe renovar su lectura de los clásicos. Pero que el interés por ellos no desaparezca viene a identificarse con la tesis del crecimiento del sentido. Ahora bien, no se nos debe escapar la peligrosa implicación de que, según esto, siempre entiende mejor el que viene después. Como si también para este ámbito hubiera un progreso indefinido, desmentido precisamente porque los clásicos sigan siéndolo.

Claro que justo en el concepto de lo clásico se da de nuevo el encuentro con la hermenéutica. Pues hay en el “ser para el texto” gadameriano una filosofía de la cultura para la que el concepto de lo clásico resulta central. Precisamente, que se hable de clasicismo implica un cuestionamiento de nuestra comprensión de lo temporal. Lo clásico no puede estar fuera del tiempo y, sin embargo, parece trascender la temporalidad en un valor normativo permanente (llámese riqueza de sentido o como se quiera). En Kant aparece ya aquello de que a veces es posible entender al autor mejor de lo que se entendía él mismo. Solo faltaba un paso para afirmar que el sentido desborda la intención autoral no una vez, sino *siempre*... Pero la consecuencia es que se traslada al lector una especie de absolutismo que recuerda la concepción romántica del genio (Gadamer, 1960: 137). He ahí un límite de la llamada estética de la recepción, que puede estudiar una sucesión de momentos, pero no ligarlos en una superior comprensión de lo humano.

Hermenéutica y estética

Es natural que, borrada toda distinción entre texto y contexto, los *cultural studies* aplanen la diferencia entre un cómic y Shakespeare; o vean en la obra un hecho relativo a una cultura, incapaces de trascenderla en dirección a nuestra común humanidad; o se haga de la diferencia estética un efecto contextual. Pero, aun cuando se reconozca en la sensibilidad para lo diverso un valor positivo, el singular solo tiene sentido respecto de lo general. Y dejar la investigación de este para las ciencias

duras... o para la filosofía (por miedo a que se nos acuse de especulativos, metafísicos o poco científicos) representa una abdicación de nuestra responsabilidad.

Humanidades no es lo mismo que ciencias humanas. Estas últimas se han querido ganar el estatuto científico inspirándose en no pocos casos en las ciencias naturales y, así, han recurrido a la matematización, el formalismo, la estadística... Nada que objetar en principio, pero la aplicación indiscriminada de la lingüística a la literatura ha conducido a la cosificación de la obra, reducida a texto. Y obra y texto no son lo mismo. Incluso etimológicamente texto alude al tejido verbal, a lo que podríamos llamar el material de la obra, mientras que esta implica necesariamente el encuentro entre una intención autoral y una experiencia estética. Ni esto es metafísica, ni se nos escapa que está determinado históricamente, ni la filología debe tener miedo a la filosofía. Es más, la aproximación entre filología y filosofía, reclamada por los románticos, obliga a hacer frente a algo que, de otro modo, no se explica.

Compartimos con Szondi la necesidad de explicar los textos literarios de acuerdo con nuestra actual comprensión del arte. Pues si los llamamos literarios, esto es, monumentos y no meros documentos históricos, es porque los consideramos arte, de modo que la comprensión estética viene exigida por el objeto. Ahora bien, ¿qué comprensión del arte? Y ¿qué nos puede decir la hermenéutica al respecto? Conviene recordar aquí la discusión entre Gadamer y Habermas (Romo, 2007: 16) a propósito de la universalidad de la hermenéutica. Si comprender es nuestro modo de estar en el mundo, la hermenéutica es previa y anterior a cualquier ciencia. Si es una corriente de pensamiento más, otra teoría más, la ciencia tiene su propio dominio independiente al que no alcanza la hermenéutica. En otro fraseo, respecto de la "a-legalidad que guardan las cosas entre sí y en relación con nosotros y de la propia naturaleza de esa a-legalidad: ¿es provisional y superable o constitutiva e insuperable?" (Leyte, 2007: 18). Porque si es superable, estamos en "el urbanizado camino que de todos modos acaba haciendo de la verdad un método"; si no lo es, en "el inhóspito [...] que no se puede embellecer ni transitar pero que retiene una señal de verdad, aunque no se sepa en qué consiste esta" (Leyte, 2007: 18).

Desde luego, la hermenéutica no puede determinar si para entender la literatura como arte hay que acogerse a un método u otro, a uno u otro paradigma. Pero como saber reflexionante que es, sí obliga a reflexionar en lo que significa arte, por qué unas obras mantienen su vitalidad y otras no, si esta es justa o no y por qué varía y, sobre todo, en qué dimensión hemos de movernos.

Desde que hay registro de lo que llamamos humanidad y, desde luego, mucho antes de la aparición de la escritura, no hay pueblo sin lo que hoy llamamos arte,

como no hay pueblo sin juego. Sabemos que lo que hoy llamamos arte no siempre lo fue y que la conciencia estética no es anterior a la Ilustración. Pero desde las representaciones cavernarias, el impulso a la forma siempre estuvo ahí, ligado en un principio al juego, al mito y al rito. Un larguísimo proceso de secularización condujo a la conciencia estética, que ha de convivir hoy con los nuevos mitos y ritos de la cultura de masas. No deja de ser significativo que coincida la fecha de la Revolución francesa con la publicación de la *Crítica del juicio* kantiana: 1790. Es que la libertad del juicio artístico se puede poner en paralelo con la libertad del ciudadano a la hora de votar. Son dos libertades formales, sin concepto, que diría Kant. Pues a diferencia del conocer, ligado a su objeto y determinado por las leyes de la experiencia, el pensar no conoce límites. Y ¿qué otra cosa es el juicio estético sino esa aprobación del pensar por la que el gusto asiente —sin concepto, pero con placer— a lo que la obra, imaginación más entendimiento, le dice? Imaginación y entendimiento que emanan de una “desconocida raíz común”, según Kant, y cuyo libre juego, libre porque no limitado al conocimiento de ningún objeto en particular, constituye el fundamento de la belleza; placentero porque hace consciente al sujeto de que la libertad es constitutiva de su ser persona. Como era de esperar, Kant supone que lo que él formula es estructural al concepto de humanidad. No se le escapa —ya lo advertimos— que podemos ver hoy estéticamente cosas que no fueron concebidas como arte; lo que se puede poner en correlación con la distinción estética de Gadamer (1960: 125), que previene contra un entender formalista, que haga abstracción del contenido y el contexto. Pero desde que el mundo es mundo se comprueba en el ser humano, en tanto que humano, ese impulso a la forma cuyas producciones hay que comprender sin diluir su dimensión estética. Ni deseamos prescindir de ese “desde que el mundo es mundo”, en otras palabras, de la historia. Ahora bien, esa comprensión que pretende abarcar desde las raíces lo que hemos llamado nuestra común humanidad, es decir, sin excluir los testimonios orales del mito, el juego y el rito, no puede contentarse con el método de la periodización histórica, que tiene dificultades hasta con lapsos temporales mucho más cortos. De ahí la lección del viejo —y nuevo— *quadruplex sensus*, que exige pensar la letra del texto y su contexto inmediato, pero también la larga duración en que se inserta. En otro ámbito, el propio Gadamer (1986: 332-333) afirma: “La ‘información’ no es lo que el hablante o el escribiente dijo originariamente, sino lo que habría querido decir si yo hubiera sido su interlocutor originario [...] Esto tiene su explicación en el hecho de que su texto no es un objeto dado, sino una fase en la realización de un proceso de entendimiento”. Lo que no excluye el trabajo reconstructivo de la filología, pero llama a no quedarse en ella. De ahí el interés de estudiar, por ejemplo,

los testimonios de la risa, que sobrepasan con mucho lo que llamamos historia y rescatan al mejor Bajtín sin reducirlo a una terminología —cronotopo, dialogismo, polifonía— empleada de modo formalista.

Hermenéutica y política educativa

Lo dicho hasta ahora no deja de tener una repercusión de política educativa. Educativo resulta, desde luego —en pleno paraíso del instante— enfrentarse con el trabajo lento, línea a línea y verso a verso, de intentar entender; hacerse conscientes de que entenderse —comunicar y comunicarse, verbo sagrado hoy— no es algo natural y espontáneo, sino que hay que ganarlo, porque lo natural es el malentendido, que acecha de forma ubicua. Y esto vale para el investigador como para el estudiante, sea de la edad que sea.

Ya hemos apuntado la curiosa coincidencia histórica entre la primera formulación de una estética de gran estilo, en sentido moderno, y la proclamación de los ideales de la Revolución francesa, que se mantienen como principios de la democracia representativa, aun cuando el poder económico la haya desbordado hace ya tiempo. Se supone que una de las tareas del sistema democrático es instruir a la población, con su contraparte del derecho de esta a la enseñanza, derecho curioso porque además de derecho es obligación. Así de crucial se considera.

Pues bien, ya fuera del mundo universitario, los estudios literarios han visto reafirmada su importancia al par que se reducía su ámbito reforma tras reforma, lo cual es bien significativo. Toda una panoplia de recursos y técnicas supuestamente pedagógicas han venido a suplantar algo, tan simple y tan complejo a la vez, como lo que se llamaba lectura comprensiva. Se han instalado en la enseñanza mitos como “todo está en internet” y fetiches como la creencia en el poder milagrero del portátil. Y sí, todo está en internet, como todo está en el mundo, solo que inaccesible para quien no sabe qué buscar o cómo buscarlo. Es lamentable que haya sido el sistema democrático el que, por una variedad de motivos en apariencia justos, ha descabezado las humanidades.

Pero ¿y si la tarea principal de la enseñanza fuera enseñar a leer y escribir? Y ¿qué entendemos por lectura? Hoy se habla de lecturas de una obra, como si términos tradicionales como interpretación o exégesis estuviesen rodeados de un aura sagrada que los volviera inútiles. Desde luego, debe quedar claro que leer no es informarse o buscar información. Leer es querer entender, interpretar es un trabajo y más ahora, cuando estamos en plena ruptura con lo que hay que leer: para empezar,

nuestra propia tradición “pero no porque allí resida la verdad absoluta, sino porque constituye la única referencia accesible para todos, fuera de la lucha por el presente. El pasado puede volverse así la distancia necesaria desde la que todavía podemos vernos” (Leyte, 2012).

Según esta argumentación, que las ciencias humanas investiguen científicamente sus objetos no debería ser obstáculo para el mantenimiento, como opción política, de las humanidades, entre otras cosas por su valor formativo. Formación que se consigue precisamente ligada al conocimiento. Claro que es un proceso largo, una auténtica apuesta, pero tematizar la formación para la ciudadanía y convertirla en asignatura (en competencia con la enseñanza para el tráfico, el comer sano, la conciencia de género y un larguísimo etcétera) no parece que dé hasta la fecha un gran resultado. La falta de mínimas referencias de lo que se llamaba cultura ha producido un vacío ciertamente preocupante. Y el vacío es la base de los totalitarismos, siempre radicalmente antiilustrados. No podemos saber nada del futuro, pero cortar por ello alegremente con cualquier conocimiento del pasado no augura nada bueno. A diferencia del predominante “o estás conmigo o estás contra mí”, el trabajo de la Ilustración es lento, pero no tenemos otra cosa. Y no está de más recordar el final de la *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer (1947): “Es la Ilustración misma, dueña de sí y en proceso de convertirse en fuerza material, la instancia que podría romper los límites de la Ilustración”.

Bibliografía

Amengual, Gabriel

- 2008 “Introducción”, en Gabriel Amengual, Mateu Cabot y Juan L. Vernal (eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, pp. 139-163.

Auerbach, Erich

- 1938 [1998] *Figura. Sacrae Scripturae Sermo humilis*, Berna, Francke AG Verlag. (trad. esp.: *Figura. Sacrae Scripturae Sermo humilis*, Madrid, Trotta).
- 1942 [1975] *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der Abendlandischen Literatur* (trad. esp.: *Mímesis: la realidad en la literatura*, México, Fondo de Cultura Económica).

Bajtín, Mijaíl

- 1987 [2003] *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* (trad. esp.: J. Forcat y César Conroy, Madrid, Alianza Universidad).
- Barthes, Roland
- 1984 [1987] *Le bruissement de la langue*, París, Seuil (trad. esp.: Conroy) *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós.
- Boeckh, August
- 1886 [1987] *Enzyklopädie und Methhodenlehre der philologischen Wissenschaften*, hrgb. Leipzig, Ernst Bratuschek (trad. italiana Rita Masullo: *La filología come scienza storica*, al cuidado de Antonio Garzya, Nápoles, Guida).
- Bori, Pier Cesare
- 1987 *L'interpretazione infinita (l'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni)*, Bolonia, Il Mulino.
- Close, Anthony
- 2005 *La concepción romántica del Quijote*, Barcelona, Crítica, 2005.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari
- 1976 [2000] *Rhizome (Introduction)*, París, De Minuit (trad. esp. de J. Vázquez Pérez y U. Larreceleta, *Rizoma, Introducción*, Valencia, Pre-Textos).
- Duque, Félix
- 2008 "El corazón del ser. (Lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)", en Gabriel Amengual, Mateu Cabot y Juan L. Vernal (eds.), *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, pp. 139-163.
- Frye, Northrop
- 1957 [1969] *Anatomy of Criticism* (trad. francesa de Guy Durand, *Anatomie de la critique*, París, Gallimard, 1969).
- Gadamer, Hans Georg
- 1960 [1977] *Warheit und Method*, Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) (trad. esp. de A. Agud y R. Agapito, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme).
- 1986 *Verdad y método II* (trad. esp.: de M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme).
- 1990 *Poema y diálogo. Ensayos sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX*, Barcelona, Gedisa.
- Heidegger, Martin
- 1950 [2016] *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Frankfurt a/M, Vittorio Klostermann GmbH (ed. bilingüe de Helena Cortés y Arturo Leyte: *El origen de la obra de arte*, Madrid, LaOficina).

- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor
 1947 [1999], *Dialéctica de la Ilustración* (trad. esp. de J. J. Sánchez, Barcelona, Círculo de Lectores).
- Jameson, Frederic
 1981 [1989] *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Cornell University Press (trad. esp. de Tomás Segovia: *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor).
- Kant, Immanuel
 1790 [1995] *Crítica del juicio* (trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe).
- Kuhn, Thomas S.
 1962 [1986] *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press (trad. esp. de A. Contin: *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE).
- Leyte, Arturo
 2007 “El imposible paso del sujeto al predicado”, *ALEA*, 5, pp. 13-45.
 2012 “El territorio de las humanidades”, *El País*, 05/01/2012.
- Martínez Marzoa, Felipe
 1994 [2003] *Historia de la filosofía* II, Madrid, Istmo.
 2008 *El concepto de lo civil*, Santiago de Chile, Metales Pesados.
- Míguez Barciela, Aida
 2019 *El llanto y la pólis*, Madrid, LaOficina.
- Platón
 1986 [1988] “Fedro”, *Diálogos* III (trad. Emilio Lledó), Madrid, Gredos, 1981-1992, pp. 289-413.
- Schlegel, Friedrich
 1798 [1994] “Fragmento II6 de *Athenäum*”, en Javier Arnaldo, *Fragments para una teoría romántica del arte (Novalis, Schiller, F. y A. W. Schlegel, H. von Kleist, F. Hölderlin)*, (Antología y ed. de Javier Arnaldo), Madrid, Tecnos.
- Schleiermacher, F.D.E.
 1987 *Herméneutique* (trad francesa: Ch. Berner, París, Le Cerf/ PUL).
- Szondi, Peter

1975 [1989] *Einführung in die literarische Hermeneutik, Studienansgabe der Vorlesungen*, Band 5, Frankfurt a./M., Suhrkamp Verlag (trad. fr. de M. Bollack: *Introduction a l'herméneutique littéraire*, Paris, Le Cerf, 1989).

FERNANDO ROMO

.....

Jubilado de la Universidad de Vigo, en la que ejerció como titular (acreditado para cátedra) de Teoría de la Literatura hasta el 2014. Licenciado en Filología Románica con premio extraordinario por la Universidad de Zaragoza (1973). Doctor en Filología Hispánica por la Universidad de Zaragoza (1987). Profesor invitado en la Università degli Studi di Firenze (Italia) 2004-2009; invitado por el Instituto de investigaciones lingüístico literarias (Universidad Veracruzana) 2013; invitado por ADELYC (Mérida, Yucatán) 2015. Línea de investigación: historia del pensamiento literario (retórica y hermenéutica). Algunas publicaciones recientes: *Hermenéutica, interpretación, literatura*, Barcelona, Anthropos / UAM, 2007. "Escucho con mis ojos a los muertos". *La odisea de la interpretación literaria*, Madrid, CSIC, 2008. "Ideology and image of Peninsular languages in Spanish literature", *A Comparative History of Literatures in the Iberian Peninsula I*. Amsterdam / Philadelphia, John Benjamins, 2010, pp. 63-85. "La hermenéutica filosófica en los estudios literarios", en José M^a Gómez-Heras, María Martín Gómez (eds.), *Comprender e interpretar. La recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática (1960-2010)*. Salamanca: Instituto de Humanidades / Universidad Rey Juan Carlos, 2015, págs. 363-377. Isabel Lozano-Renieblas y Fernando Romo Feito, *Sales cervantinas. Cervantes y lo jocoserio*, México, Ficticia, 2018. Ediciones: Erasmo de Roterdam, *El ciceroniano*, Madrid, Cátedra, 2011. Leonardo Bruni, *De interpretatione recta, de Leonardo Bruni Bruni: un episodio en la historia de la traducción y la hermenéutica*, Vigo, Universidade de Vigo, 2012. Miguel de Cervantes, *Viaje del Parnaso y poesías sueltas*, edición de José Montero Reguera y Fernando Romo Feito, con colaboración de Macarena Cuiñas, Barcelona, Círculo de lectores / Espasa Calpe, 2016.

Citar como: Fernando Romo (2020), "La lechuza de Minerva: hermenéutica hoy", *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 89, año 41, julio-diciembre de 2020, ISSN: 2007-9176; pp. 29-46. Disponible en <<http://revistaiztapalapa.izt.uam.mx/index.php/izt/issue/archive>>.
