



*Asesorías y Tutorías para la Investigación Científica en la Educación Puig-Salabarría S.C.
José María Pino Suárez 400-2 esq a Lerdo de Tejada, Toluca, Estado de México. 7223898473*

RFC: AT1120618V12

Revista Dilemas Contemporáneos: Educación, Política y Valores.

<http://www.dilemascontemporaneoseduccionpoliticayvalores.com/>

Año: VI

Número: Edición Especial.

Artículo no.:52

Período: Junio, 2019.

TÍTULO: El paradigma hermenéutico. Una propuesta para el reconocimiento del "otro" en las comunidades indígenas del Ecuador.

AUTORES:

1. Dra. Carmen Marina Méndez Cabrita.
2. Dr. Angel Antonio Marín Pérez.
3. Dr. Alex Fernando Cruz Enríquez.
4. Máster. Carlos Gilberto Rosero Martínez.

RESUMEN: El objetivo de esta investigación consistió en repensar críticamente la importancia del paradigma hermenéutico como nuevo marco epistémico para la comprensión del "reconocimiento del otro" en las comunidades indígenas del Ecuador. La hermenutica interpretativa se encauza hacia la búsqueda del sentido y la interpretación de las vivencias de las personas en cada grupo social, por ello, todo análisis para la comprensión de este fenómeno, aunque podría valerse de una medición cuantitativa, resultaría insuficiente dadas las distintas configuraciones que demanda esa compleja realidad. Surgió así la necesidad de proponer a la hermenéutica-interpretativa como la perspectiva ético-dialógica idónea que promueve la interlocución directa con los actores sociales, a quienes considera como sujetos de investigación y productores del conocimiento de su propia realidad.

PALABRAS CLAVES: paradigma hermenéutico-interpretativo, reconocimiento del "otro", dialogicidad, eticidad.

TITLE: The hermeneutical paradigm. A proposal for the recognition of the "other" in the indigenous communities of Ecuador.

AUTHORS:

1. Dra. Carmen Marina Méndez Cabrita.
2. Dr. Angel Antonio Marín Pérez.
3. Dr. Alex Fernando Cruz Enríquez.
4. Máster. Carlos Gilberto Rosero Martínez.

ABSTRACT: The objective of this research was to critically rethink the importance of the hermeneutical paradigm as a new epistemic framework for the understanding of "recognition of the other" in the indigenous communities of Ecuador. The interpretative hermeneutics is channeled towards the search for meaning and the interpretation of the experiences, of the people in each social group, therefore, any analysis for the understanding of this phenomenon, although it could be based on a quantitative measurement, would be insufficient given the different configurations that demand that complex reality. Thus, arose the need to propose interpretative-hermeneutics as the ideal ethical-dialogical perspective that promotes direct interlocution with social actors, whom it considers as research subjects and producers of knowledge of its own reality.

KEY WORDS: Hermeneutic-interpretive paradigm, recognition of the "other", dialogicity, ethicity.

INTRODUCCIÓN.

La pretensión de validez universal del método científico se ha convertido en un problema cuando estamos frente al reto de aproximarnos a fenómenos de la realidad humana, que aunque pueden ser cuantitativamente medibles, dicho esfuerzo podría resultar insuficiente dadas las complejas configuraciones del ser humano y de las comunidades a las que pertenecen. En este sentido, resultó

de una gran importancia poder tematizar históricamente las distintas elaboraciones de la hermenéutica desde su conceptuabilidad básica como el diálogo, la alteridad o reconocimiento del otro, la singularidad, nociones que nos permitieron comprender que con la hermenéutica, más allá de la posesión de una verdad definitiva dogmáticamente establecida, como es la pretensión del método científico, lo importante es la ayuda que esta metodología nos presta para arribar a verdades particulares o singulares de cada actor, de cada comunidad, de cada realidad, en una conquista compartida entre el investigador y los distintos actores; considerados también como sujetos de la investigación.

En cada caso, el investigador como sujeto de investigación, debe ser coadyuvado por los distintos actores sociales, reconocidos como el "otro" indispensable, por ser genuinos productores de un conocimiento que les concierne, y con quien deben establecerse alianzas para arribar a verdades "comunes". La hermenéutica nos mostró que no pretende que el investigaor adopte posturas de imparcialidad en la conquista de verdades para sí mismo o para la comunidad académica a la que se debe, sino que debe emprender la búsqueda de todo lo que puede ser intelegido, en el marco de la ética y de la dignidad.

Gadamer (2012) sostenía, que la hermenéutica es el arte de dejarse decir algo por el otro, de ver al otro como un yo, y en base a ello, construir y formarnos en esa capacidad de entendernos con los demás, en la exigencia de realizar lo que tenemos en común. Debemos ampliar los horizontes de comprensión y de interpretación, como habitantes de un mundo, que por ser la casa de todos, nos convoca a mejorar a dejar ser en nosotros el bien que ya somos, activando los resortes de la solidaridad que es lo único que nos puede salvar como humanidad.

DESARROLLO.

La hermenutica. Orígenes y desarrollo como disciplina auxiliar de la teología, la filología y el derecho.

La hermenéutica es un término cuyo significado ha sido objeto de innumerables tratamientos; no obstante, se debe subrayar, que en la actualidad, la importancia del mismo surge a la luz de la ya clásica controversia entre el enfoque hermenéutico y el modelo dogmático-positivista. Antes de entrar en los detalles de este consabido debate, vale la pena elaborar algunas líneas en torno a los orígenes de la hermenéutica. y sus distintas transiciones hacia los actuales derroteros.

La palabra hermenéutica, desde sus orígenes, ha estado ligada a las nociones de "palabra" y de "interpretación"; este último sentido es el que se intenta rescatar en esta investigación, y sobre la cual se anclarán las distintas orientaciones que han marcado los debates actuales, y en torno a ello, se realizarán las debidas precisiones conceptuales.

Muchos autores han insistido en que el concepto de hermenéutica es obra de la modernidad¹, lo que resultaría un acierto sólo si se toma en cuenta la hermenéutica latina, pero en una retrospectiva hacia los posibles desarrollos del término en la Grecia Clásica, se obtienen otros hallazgos como este que refiere Grondín (1999), con mucho rigor cuando asegura que a la hermenéutica "(...) Se la observa por primera vez en el Corpus platónico (*Politikos* 260 d 11, *Epínomis* 975 c 6, *Definitiones* 414 d 4). En el *Polítikos*, la función de Ερμηνευτική es de índole sagrada o religiosa. La *Epínomis* sitúa la Ερμηνευτική al lado de la μαντική o arte de la adivinación, como dos formas de saber que no pueden llevar a la σοφία o verdad, puesto que el hermeneuta sólo puede comprender lo expresado (το λεγόμενον), pero no puede saber si además es verdad.

¹Debe tomarse en cuenta que fue Johann Conrad Dannhauer, teólogo de Estrasburgo durante el periodo de la Ilustración, quien usó por primera vez la palabra "hermenéutica" en un título de libro, *Hermenéutica sacra sive methodus exponendarum sacrum litterarum* de 1654.

Por su parte, Ferraris (2000) expresa, que la palabra *Hermenéia* “se halla a la base de todas las palabras derivadas de la misma raíz y de todo lo que 'suenan' en ellas: de *hermenéus*, *hermeneutés*, *hermeneutiké*. La raíz puede perfectamente ser la misma que la de la palabra latina *sermo* (...). Gadamer (2012), en la estela de la idea de lengua propia de las tradiciones del Humanismo y del Romanticismo, conectan la experiencia hermenéutica al universo del lenguaje y del *lógos* como *verbum* y como *sermo*" (p.9).

Ricouer (2006), filósofo y antropólogo francés, uno de los exponentes de la hermenéutica del siglo XX, elabora una teoría mediante la cual establece que desde Aristóteles ya se prefiguraba una relación entre la interpretación y el problema general de la comprensión, en el sentido que no se restringe a la alegoresis, sino que concierne a la *hermeneia* como discurso significante. Este vínculo de la interpretación con la comprensión -en el sentido amplio de inteligencia de los signos- es confirmado por uno de los sentidos tradicionales de la palabra ‘hermenéutica’, el que proviene del *Περὶ Ἑρμηνείας* de Aristóteles (p.10).

En la actualidad, hablar de hermenéutica es también hablar de interpretación intercultural, tema que nos incumbe en esta investigación y que lo expresa Villanueva (2015), citando a Piccoli, quien establece que "(...) la justicia rondera es “un laboratorio social apasionante, que acepta el desafío del pluralismo, no a través de los textos, sino a través de la práctica” (...) Nada más compatible con la idea de la interpretación intercultural a cargo de los jueces, en el marco de un concepto postpositivista del derecho, en virtud del cual este no debe ser entendido solo como un conjunto finito de estándares jurídicos sino como una práctica social" (p.306).

El reconocimiento del pluralismo jurídico en varios países de América Latina, especialmente en Ecuador, ha generado una serie de debates en torno a la tesis que asegura que el paradigma hermenéutico-interpretativo es el camino para encontrar las vías prácticas de coordinación, que le permitirán al estado, garantizar la cohabitación expedita entre ambos derechos. El reconocimiento

del derecho indígena por parte del estado, estaría permitiendo una pluralidad de fuentes del derecho, y con ello pasaría de ser un estado monista a ser un estado pluralista. En América Latina existen connotados voceros que han tematizado magistralmente todo lo concerniente a este enfoque, entre otros, los doctores Raúl Illaquiche, Yaqu Pérez Guartambel, y Niña Pacari en Ecuador; Vladimir Aguilar, Linda Bustillos, Ricardo Colmenares, y Luis Bello en Venezuela; Esther Sanchez Bottero, Colombia; Juan Jorge Faundes Peñafiel, y Milka Castro, Chile; De Sousa Junior, Brasil; Raquel Yrigoyen, Perú; María Elena Attard, Bolivia, y Elisa Cruz Rueda, México.

Este trabajo aspira a desarrollar una propuesta epistémica que reconoce el paradigma hermenéutico-interpretativo como el camino para construir el conocimiento a partir del "otro", bajo la premisa de que son las comunidades indígenas las genuinas y legítimas productoras de un conocimiento que les concierne. y que se encuentra sostenido por sus propias experiencias, alentadas además por principio fundamental del Sumak Kawsay el cual "representa el ideal del proyecto social indígena, entendido como una propuesta epistémica basada en las instituciones y las formas de vida andino-amazónicas.

Sumak, se traduce, por ejemplo, como: plena, bella, hermosa, espléndida, excelente; y Kawsay, como: vida, existencia, incluso como cultura (...) porque para los pueblos ancestrales, amazónicos y andinos, la vida es cultura y la cultura es vida (...) concepto que surge y existe en un contexto particular y que se encuentra en permanente construcción, oscilando entre una re-apropiación por parte de los pueblos originarios (y del Movimiento Indígena), y entre la re-adaptación por parte de la academia" (Lalander R. y Cuestas-Caza,2018. pp. 3-4).

En virtud de lo expuesto, las orientaciones conceptuales de este trabajo están enmarcadas dentro de la dimensión metodológica, en el sentido que sólo la asunción de un nuevo paradigma como el cualitativo, en su expresión hermenéutico-interpretativo, podría ser capaz de interpretar a cabalidad este fenómeno.

Hablar entonces de hermenéutica, de acuerdo a lo expresado por los conocedores del tema, es suponer que en la realidad o en el texto existen sentidos que no han sido oportunamente desentrañados, lo que impone la necesidad de acometer la recuperación de "verdades" no abarcadas por los métodos convencionales, así lo expresan Arráez, Morella; Calles, Josefina y Moreno de Tovar, Liuval (2006) quienes indican que "(...) la interpretación viene a identificarse con la comprensión de todo texto cuyo sentido no sea inmediatamente evidente y constituya un problema, acentuado, por alguna distancia (histórica, psicológica, lingüística, etc.) que se interpone entre nosotros y el documento.

El hermeneuta es, por lo tanto, quien se dedica a interpretar y develar el sentido de los mensajes haciendo que su comprensión sea posible, evitando todo malentendido, favoreciendo su adecuada función normativa y la hermenéutica una disciplina de la interpretación" (p.4). Esta última tesis ha sido ampliamente difundida por hermeneutas en la actualidad y cuyos principales precursores fueron Husserl, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricouer y Vattimo, a quienes aludiremos brevemente en este trabajo.

La hermenéutica de Schleiermacher: De teoría auxiliar a teoría general de la interpretación. Su contribución al principio del diálogo con el otro.

La hermenéutica interpretativa, en sus primeros momentos, fue concebida como ciencia auxiliar para acometer la exégesis de la Biblia, de los textos filológicos y de los jurídicos, en el caso de éstos últimos, a la correcta aplicación de los casos en particular; no obstante, a partir del siglo XVIII, inicios del XIX, se produce un punto de inflexión con las teorías de Schleiermacher y Dilthey, quienes propugnaron un cambio paradigmático a partir del cual la hermenéutica comienza a ser entendida como teoría general de la interpretación.

La hermenéutica dejará de ser una disciplina auxiliar de la teología, la filología o el derecho, para convertirse en una teoría universal o teoría general de la interpretación. A pesar de los intentos que hicieron los predecesores de Schleiermacher por construir una hermenéutica universal, es él quien lleva adelante esta labor, sustrayendo a la hermenéutica de su carácter de ciencia auxiliar de la teología, del derecho o de la filología. A Schleiermacher se le reconoce su interés por construir una hermenéutica universal, despojándola de su carácter reduccionista. En la introducción a sus *Monólogos*, Poca (1991) asegura que el filósofo "(...) autonomiza el mecanismo de la comprensión como metodología especial no restringible, ya sólo a las lenguas extrañas y a los textos clásicos, bíblicos y jurídicos. La hermenéutica deviene con él en arte y análisis del mismo acto de comprender" (pp. XVII-XVIII).

Conviene destacar, algunos aspectos del pensamiento de estos autores, claves para entender lo que sería el preámbulo al advenimiento de esta reorientación filosófica, ligada a la fenomenología y a la hermenéutica. Los aportes, tanto de Schleiermacher como de Dilthey, se convierten en orientaciones fundamentales para entender el problema de la interpretación.

Los méritos que le hicieron acreedor a Schleiermacher, del rótulo como *padre de la hermenéutica moderna*, parecen ser inobjetables, en este orden de ideas, expresa Ortiz-Osés (2005), que a pesar de los intentos que hicieron los predecesores de Schleiermacher por construir una hermenéutica universal, es él quien lleva adelante esta labor, sustrayendo a la hermenéutica de su carácter de ciencia auxiliar de la teología, del derecho o de la filología. "(...) Su importancia radica en que separó la hermenéutica de su vinculación con la teología, la filosofía y el derecho, concebida como ciencia auxiliar de cada una de ellas, y puso las bases de una hermenéutica general(...)" (p.256).

Esta hermenéutica general, entendida como dimensión fundamental de la filosofía y emparentada con los orígenes romanticistas de la época, plantea el problema de cómo es posible y cuál es la condición de posibilidad del conocimiento. No se trata tanto de interpretar el sentido de un texto,

sino de averiguar cómo se ha producido éste, a lo interno del autor. "Nuestro autor pasa, con carácter recíproco, de la relación que se debe plantear entre los académicos, (...)a la exigencia del saber de la totalidad como condición de posibilidad del conocimiento(...)" (Calabrese, 2014, p. 23).

Es importante destacar que la hermenéutica schleiermacheriana se funda en el individuo, considerándolo un misterio que nunca termina por abrirse completamente, y por esa misma razón, alude a la imposibilidad del investigador de arribar a un "saber completo", a un conocimiento que sea capaz de abarcar la "abismalidad" en la que se encuentra sumergido todo hombre en su existencia, reconociendo de esta manera el carácter "finito" de toda interpretación.

Esta premisa nos coloca frente a la necesidad de dialogar con el otro, en una suerte de defensa de esa experiencia originaria que coloca a la hermenéutica más allá de la mera exégesis de un sentido, elaborado a partir de las construcciones formales de la palabra. Es preciso ir a la experiencia genuina de la vida, del aprendizaje que cada quien está conquistando desde su ambiente natural, para su debida contribución al conocimiento universal. Schleiermacher era un convencido de la importancia de pensar en y desde la comunidad, negándose al trabajo individual. Lo dicho por un individuo no agota el sentido de la totalidad de lo expresado, por consiguiente, es preciso abrirse al diálogo con el otro, entrar dentro de su personalidad y reprimar el acto creador, de tal forma que incluso se pueda tratar de comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido. Queda evidenciado, asegura Grondín (1999) que para Schleiermacher el diálogo debe caracterizar a toda hermenéutica. "(...) seguimos estando obligados a dialogar con los otros –y con nosotros mismos, como subraya Schleiermacher- para llegar a verdades comunes exentas de disputa (...) La hermenéutica se apoya en una base dialéctica: interpretar un texto significa entrar en un diálogo con él, plantearle preguntas y dejar que él también nos plantee preguntas" (p. 117).

En la experiencia dialógica es fundamental saber escuchar al otro y familiarizarse con lo extraño, para seguir ampliando el sentido de la totalidad de lo expresado. Este carácter dialógico de la hermenéutica, constituye la novedad específica de la hermenéutica schleiermacheriana, y su gran aporte al fenómeno del oír hermenéutico. Según Ferraris (2000) "Con Schleiermacher se ponen las bases del campo específico de la hermenéutica como comprensión de las manifestaciones significativas del espíritu y del comportamiento humano(...)" (p.126), avanzando así hacia nuevas formas metodológicas que son capaces de abrirse en una relación de solidaridad e intercambio con el otro, colocando al investigador en una circunstancia que trasciende el discurso académico, para complementarlo con lo significado por el otro, trascender la lengua escrita para encontrarse con en una lógica interlocutiva, ya no individual sino comunitaria, complementar lo racional con una enseñanza práctica, para comprender "al otro" desde la solidaridad, el respeto por sus ambientes naturales, la armonía y el bien común.

Dilthey y el anclaje metodológico de las *gesiteswissenschaften* la vida, el *erlebnis* y la interpretación.

Por su parte, el propósito de Dilthey era anclar las ciencias del espíritu o *Gesiteswissenschaften* en un punto de apoyo que les brindará autonomía frente a las amarras que suponía depender del método de las ciencias naturales. En este sentido, comienza su discernimiento con respecto a la necesidad de pensarlas desde la hermenéutica, convencido de la insuficiencia del método científico para aprehenderlas en su verdadera naturaleza.

Desde esta perspectiva, Dilthey intenta ganar una estructura conceptual para las ciencias del espíritu, y desde allí fundarlas en la *vida* y en la historia, en tanto que hechos intrínsecamente hermenéuticos, persuadido como está que es la historia, y no la filosofía la que constituye la estructura última de validación. No hay forma de conocimiento que no sea expresión de una

situación histórica determinada, y por tanto, no hay conocimiento superior al conocimiento historiográfico. Así lo señala Lorenzo (2016): "Por todo lo señalado sostengo que para Dilthey la comprensión histórica es penetrar la realidad histórica, adentrarse en la conexión interna de la vida humana, en los nexos del obrar individual y social, en la estructura del curso vital. (...)Solo a partir de un análisis fenomenológico sobre el curso vital, Dilthey pudo enunciar un modo de comprender la relación estructural del individuo y el mundo histórico y buscar en ella una fundamentación para las ciencias del espíritu" (p.40).

El paso decisivo que deberá dar Dilthey (2000) en su fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu será emprender, a partir de la construcción de un nexo propio en la experiencia vital del individuo, la transición a un "nexo histórico que ya no es vivido ni experimentado por individuo alguno. (...) la historia busca comprender y expresar las transformaciones, ello acontece a través de conceptos que expresan energías, direcciones de movimiento, vuelcos de las fuerzas históricas. Cuanto más tomen este carácter los conceptos históricos, tanto mejor expresarán la naturaleza de su objeto" (Dilthey, 2000, 149).

Para lograr dicho cometido apela a las nociones de vida y de experiencia, que logran interpretar las distintas significatividades y relaciones de sentido que emergen de las ciencias humanas. A diferencia de las ciencias naturales, considera que en las *Gesiteswissenschaften* hay que hablar de *erlebnis*, con lo cual se alude a un término alemán que puede traducirse como "vivencia", en el sentido de un permanente fluir, en el que se encuentran inmersos todos los seres humanos. Esta noción se convertirá en aspecto medular de su propuesta, junto al concepto de "vida" (...) el concepto de *erlebnis* resulta aquí central. Todo sujeto sabe (...) a través de su propia *erlebnis*, que se encuentra inmerso en un curso vital; (...) vivir es interpretar el propio mundo interior y sus objetivaciones codificadas, o sea, dar sentido a "expresiones del espíritu. "La vida misma", escribe Gadamer, "esta temporalidad en continuo fluir, está referida a la configuración de unidades de

significado duraderas, la vida misma se autointerpreta, tiene estructura hermenéutica. Es así como la vida constituye la verdadera base de las ciencias del espíritu” (Ferraris, 2000, p.154).

Es considerado el auténtico realizador de la concepción histórica del mundo, fundamentándola sobre una psicología comprensiva, donde la “vida” es el fundamento, y en ella misma, o en cualquiera de sus expresiones o manifestaciones, obra un *saber* y se reconoce *una cierta verdad*. Para ello, de manera análoga a la *Crítica kantiana de la razón pura*, se propone elaborar una *crítica de la razón histórica*, convencido que la historia debe convertirse en ciencia, y que, al igual que la razón, necesita de una debida justificación.

En este sentido, persuadido como está de la sola existencia de individuos históricos, y no de un sujeto general, emerge como asunto prioritario, su interés por la *realidad histórica de la vida*. Dilthey enfatiza que el saber aquilatado por las ciencias naturales proviene de la observación, y por consiguiente, tienen que valerse de las explicaciones causales propias del método científico, como el modo de dar respuesta a los fenómenos, a fin de describirlos y establecer leyes que alcancen cierto grado de generalidad y precisión, pero en el caso de las ciencias del espíritu, éstas no se conforman con la sola descripción de los fenómenos, ni con establecer leyes a partir de ciertas generalidades, sino que deben fundarse en la vida, en el *erlebnis*, y en categorías que permitan mostrar la interdependencia de las cosas, y captar las diferentes relaciones que surgen del entramado vital conformado históricamente.

El desafío metodológico que se plantea Dilthey (2000) está expresado al comienzo de una de sus obras, en la cual enuncia la necesidad de darle "carácter científico" a las ciencias del espíritu, lo que denota, desde el comienzo, una problemática respecto de la cual se plantea darle una solución. “Nos enfrentamos ahora con la cuestión del conocimiento *científico* de las personas individuales, e incluso de las grandes formas de la existencia humana singular en general. ¿Es posible un conocimiento tal, y qué medios poseemos para alcanzarlo? (...) y aunque las ciencias sistemáticas

del espíritu deduzcan de esta concepción objetiva de lo singular relaciones universales legales y conexiones abarcales, los procesos de comprensión e interpretación siguen siendo el fundamento para ellas (...)” (pp. 21-23).

Definitivamente, los esfuerzos teóricos de Dilthey (2000) estuvieron orientados hacia la construcción de dicha metodología, cuya racionalidad apunta hacia la comprensión de lo singular; esta vocación le granjeó el rótulo de metodólogo de la escuela histórica, tal como lo sostiene Jean Grondín (1999): “Dilthey se entendía como el metodólogo de la escuela histórica. Para comprender las ciencias del espíritu en su derecho científico propio (...) para protegerlas así de la penetración del método de las ciencias naturales, trataba de fundamentar filosóficamente sus bases gnoseológicas de validez general” (p.129).

Dilthey (2000) se convertirá en fuente desde donde se nutrirán futuros hermeneutas, como es el caso de Gadamer, quien no sólo entiende la importancia de la historicidad en los procesos de interpretación, sino que también considera que el método científico ha impuesto un modo de acceso a la verdad con pretensiones unívocas, con lo cual deja de lado un conjunto de experiencias humanas, como la histórica o la experiencia artística, los valores, las costumbres, la vida cotidiana, las situaciones, la tradición, que son aspectos desde donde se relacionan los actores sociales y que bajo ninguna circunstancia deben ser desatendidos ni desdeñados; por esta razón, el método hermenéutico será visto como un intento de revalorización de las humanidades.

El interés por la vida y por el individuo en concreto informa de la preocupación de Dilthey por aproximarse a una dimensión epistemológica que propugne nuevos postulados y desde donde formula interrogantes como la que se indica a continuación ¿cómo elevar a experiencia histórica, la experiencia y el conocimiento del individuo? Esta pregunta lo coloca de cara a un futuro donde se cuecen las nuevas orientaciones epistémicas y que darán lugar a nuevos paradigmas dentro de la investigación social cualitativa. En Dilthey están las raíces en las que se fundarán los cimientos del

reconocimiento del “otro”, y, como dirían Boivín, Rosato y Arribas (1998) “Es la admisión (...) de que el hombre no puede verse a sí mismo. Necesita del otro como su espejo y su guía” (p.178).

Centralidad de la interpretación en Wilhelm Dilthey.

Con Dilthey, después de un largo recorrido que va desde los esfuerzos relacionados con la exégesis de la Biblia, pasando por el impulso para la universalización de la hermenéutica en Schleiermacher, se arriba a la centralidad de la interpretación. Fue Dilthey quien convirtió a la interpretación en un hecho central y decisivo, para comprender la producción del espíritu humano en base a un programa para las *Geisteswissenschaften*.

Gadamer reconoce que en Dilthey se anticipan algunas cuestiones relacionadas con las condiciones en que debe darse toda interpretación, sin claudicar en su convicción que la verdad no necesariamente es una cuestión de método; de esta manera, queda abierto el camino para pensar con Dilthey su propuesta de indagación autobiográfica, y la importancia de las relaciones históricas en la construcción de sentido. Son éstas las que posibilitan el advenimiento de las distintas significatividades que se encuentran inmersas en el flujo de la vida, y que van brotando de las vivencias del hombre.

La fenomenología hermenéutica heideggeriana: una transformación crítica de la fenomenología reflexiva a la *lebensphilosophie*.

Heidegger, conocido como el filósofo más importante del siglo XX, promovió una radicalización en la hermenéutica, provocando un giro que va de lo epistémico a lo ontológico. La interpretación ya no se concibe como un modo de conocer, ahora se piensa como modo de ser de la existencia humana. A partir de este momento, va quedando atrás el carácter metódico de la hermenéutica y se da paso, con Heidegger, a la resignificación del concepto de comprensión-interpretación como modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y posibilidad.

"La primera recepción del pensamiento de Martín Heidegger en el campo filosófico español fue llevada a cabo —y no sin tensión intelectual— por la llamada Escuela de Madrid a finales de los años veinte, especialmente a través de José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri. A partir de la Guerra Civil, se desplazó a la red orteguiana a través de una segunda recepción desde el neotomismo, que ocupaba el centro de la vida académica y que encontraba en la filosofía heideggeriana un arma importante para hacer frente al positivismo" (Castro, 2018, p.147).

Con la transformación crítica de la fenomenología reflexiva en fenomenología hermenéutica, se asiste a un cambio de paradigma dentro de la fenomenología; es decir, del paradigma de la conciencia fundado en la percepción, se transita con Heidegger al paradigma de la hermenéutica fundado en la interpretación. Heidegger, al apropiarse hermenéuticamente de la fenomenología husserliana, provoca un acontecimiento de tal envergadura, que sigue siendo considerado uno de los que mayores consecuencias ha propiciado en la filosofía contemporánea. "La apropiación hermenéutica de la fenomenología husserliana realizada por Martin Heidegger ha sido la transformación más radical que ha sufrido la propuesta husserliana y quizá la que presenta mayores consecuencias en la filosofía contemporánea" (Xolocotzi, 2004, pp. 96-97).

Heidegger se aleja de la filosofía reflexiva de Husserl, aunque mantiene el impulso fenomenológico, pero comienza a interesarse en la noción de "vida" (*Leben*) como fenómeno originario. En Heidegger, hay una indiscutible proximidad a la *lebensphilosophie*, rótulo con el cual se designan distintas filosofías recogidas por él, en autores como Nietzsche, Bergson, Dilthey, Scheler, Klages, Spengler, entre otros. La vida se comprende a sí misma originariamente de manera pre-teórica, de tal forma que todo intento teoretizante tendría un carácter derivado respecto de ella como fenómeno originario y, en ese sentido, la fenomenología se constituye en el saber que muestra, en forma directa, ese estado originario.

Por su parte, Rodríguez (1997) sostiene que la construcción de la hermenéutica de la facticidad, no es para Heidegger un proyecto más, sino *el* modo de comprensión filosófica, capaz de llevar a cabo, exitosamente, la tarea de autointerpretación de la facticidad. “Por eso la actitud filosófica – fenomenológica- no puede ser una *Blickwendung*, un giro de la mirada, sino una prolongación de ese movimiento de autocomprensión que se encuentra en la vida fáctica. Este es el primer sentido de la palabra *hermenéutica* con la que Heidegger designará su propia empresa filosófica: *autointerpretación de la facticidad, el darse a conocer la vida fáctica a sí misma*. ‘la filosofía, como investigación, no es más que el ejercicio explícito y genuino de la tendencia a interpretarse que tiene la movilidad fundamental de la vida’” (pp. 85-86).

Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica. Una primera aproximación al diálogo como espacio moral para el reconocimiento del "otro".

Gadamer conocido como iniciador de la filosofía hermenéutica contemporánea, continúa el camino de la hermenéutica ontológica innaugurada por Heidegger, interesándose fundamentalmente en la interpretación desde su dimensión lingüística o *Sprachlichkeit*; es decir, en el acontecimiento lingüístico de la tradición. Gadamer (2012), además de apoyarse en Heidegger y su teoría de la interpretación, se inspiró en la tradición de la dialéctica platónica y se formó en la corriente del neokantismo en Alemania, específicamente, el representado por la Escuela de Marburgo, que planteaba entender la filosofía como teoría del conocimiento.

Gadamer comienza a pensar la filosofía desde las experiencias básicas de la existencia humana. La experiencia de la interpretación ya no puede ser reducida al método científico, ya que se trata de un movimiento de la vida misma de carácter preteórico. Según Gadamer (2012), “Es la vida misma la que se desarrolla y conforma hacia unidades comprensibles, y es el individuo concreto el que comprende estas unidades como tales. Este es el punto de partida autoevidente para el análisis de

Dilthey. "(...) Es el viejo principio hermenéutico de la interpretación de los textos que vale también para el nexo de la vida porque en él se presupone de un modo análogo la unidad de un significado que se expresa en todas sus partes (...)" (p.283).

La filosofía hermenéutica de Gadamer se interroga por el lugar que ocupa el intérprete como interpelado en el acontecer de un sentido. En virtud de ello, comienza a ganar interés en Gadamer la necesidad de recuperar la verdad que acontece en las disciplinas del arte, de la filosofía, o de la historia, repensando críticamente la conveniencia o no de la aplicabilidad del modelo dogmático a estas disciplinas.

La interpretación cobra con esta noción su verdadera dimensión, ya que siempre hay oportunidad para el advenimiento de un nuevo sentido. Cada situación re-emerge en el diálogo para ser interpretada, volviendo a hablar, interpelando a los interlocutores, lo cual significa que pueden generarse sucesivas interpretaciones, y al sobrevenir esta pluralidad de sentidos, se genera un diálogo interminable e infinito entre la tradición y el intérprete. Para llevar a cabo este diálogo genuino hay que aguzar el oír hermenéutico. Así lo dice Díez Fischer (2018): "Hemos intentado aguzar el oído interior para prestar atención a las voces que vienen de otro lado que, de la razón, que son, a su vez, la razón misma. (...) aparece la posibilidad complementaria de una hermenéutica tras la huella de lo inaudible, que trasciende hacia los límites del lenguaje, alcanzando la interioridad del logos" (p. 57).

Toda interpretación entraña, en sus formas más genuinas, las posibilidades de un diálogo mediante el cual fusionan sus horizontes de sentido para dar lugar a un sentido compartido. Este diálogo acontece como diálogo vivo. Surge la interrogante acerca de qué considera Gadamer (2012) lo que es un diálogo vivo, en esto nos apoyamos en la respuesta que ofrece "¿Cuáles son los aspectos que incluye o debe incluir un texto para ser considerado un "diálogo vivo"? Desde nuestro punto de

vista, “llenar de contenido un horizonte de interpretación” consiste en la construcción de la alteridad mediante el proceso dialógico(...)” (pp. 60-61).

Se trata, como dice Aguilar, de recuperar la alteridad, el modelo dialógico se abre a ella como experiencia de apropiación comprensiva de sentido, que implica una relación de co-pertenencia entre dos sujetos involucrados en dicho proceso de apropiación comprensiva.

En la hermenéutica filosófica de Gadamer, el diálogo ocupa un lugar preponderante, y en el marco de su tematización, el filósofo nos recuerda su “predisposición para la existencia dialógica”, y sostiene que es necesario cultivarlo en sus posibilidades más propias y defenderlo en su posibilidad interna de verdad.

CONCLUSIONES.

Hemos realizado un recorrido histórico por los principales caminos transitados por la hermenéutica interpretativa. En un primer momento esta disciplina indagó la realidad mediante la exegesis de los libros canónicos como las sagradas escrituras y los libros clásicos de la antigüedad, pero en la segunda mitad del siglo XX, con Hans-Georg Gadamer, la hermenéutica se encauza hacia la búsqueda del sentido y la interpretación de las vivencias de las personas en cada grupo social.

La cotidianidad en el contexto de las comunidades indígenas se define desde su relación reverencial y profunda con su entorno natural, en su respeto por la madre tierra a partir de la cual constituyen un mundo digno, de respeto por el lugar en que habitan, generando así su propio conocimiento, sus propias formas organizativas, sus originarias formas de vida, su idioma, su música, sus danzas, su vestimenta, su oralidad, en la humildad de una cotidianidad aún imbuida de sagrada vinculación con la naturaleza; estamos obligados a reconocerles el derecho inalienable de mantener su cultura y recuperar su relación profunda con la tierra y el territorio (Huanacuni, 2010).

Esta experiencia de lo cercano, de lo inmediato, es lo que según la hermenéutica da verdadero sentido a las acciones de quienes integran dichas comunidades, y es por ello, que la comprensión o análisis de cualquier aspecto de esa cotidianidad requiere de una investigación, que aunque comienza en nosotros mismos, se complementa con la observaciones de cada uno de los integrantes del grupo social, y esas experiencias humanas que los afirma como comunidad, aunque podrían medirse y explicarse matemáticamente, resultaría insuficiente, y es por ello, la necesidad de proponer como paradigma de aproximación a este fenómeno a la hermenéutica como el método idóneo para comprender integralmente las distintas implicaciones dentro de la comunidad indígena.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

1. Arráez, M; Calles, J y Moreno de Tovar, I. (2006) La Hermenéutica: Una actividad interpretativa. Sapiens. Revista universitaria de investigación, vol. 7 (núm. 2), pp. 171-181.
<https://www.redalyc.org/pdf/410/41070212.pdf>
2. Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (1998). Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural, editorial: Eudeba ISBN : 9502308190 páginas:392
3. Calabrese, C. (2014). El proyecto universitario de Friederich Schleiermacher. El punto de vista de la unidad. Escritos. vol. 22, (n. 48) pp. 21-48. ISSN 0120 - 1263
<http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v22n48/v22n48a02.pdf>
4. Castro, A. (2018). Ser-para-la-muerte y vida auténtica. La apropiación de Heidegger en la legitimación filosófica del “movimiento nacional” durante la guerra civil española (1936-1939). Revista historia autónoma, 13, pp. 145-160. doi:
<https://doi.org/10.15366/rha2018.13.008>

5. Díez, f (2018). "La hermenéutica de Gadamer como escucha tras las huellas ¿Una hermenéutica de lo inaparente?". *Escritos*. vol.26. (no.56), pp. 21-61. ISSN 0120-1263 / ISSN: 2390-0032.
<http://dx.doi.org/10.18566/escr.v26n56.a02>
<http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v26n56/0120-1263-esupb-26-56-00021.pdf>
6. Dilthey, W. (2000) *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Traducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid: ediciones Istmo.
7. Ferraris, M. (2000) *Historia de la hermenéutica*. Madrid: ediciones Akal. traducción de Jorge Pérez de Tudela.
8. Gadamer, H.G. (2012) *Verdad y Método I*, traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, España, Salamanca: Sígueme.
9. Grondín, J. (1999) *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: editorial Herder. Traducción de Angela Ackermann Pilári.
10. Huanacuni, Fernando. (2010) *Buen Vivir / Vivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).
11. Lalander R. y Cuestas-Caza (2018). *Buen vivir: balance y experiencias en los diez años de Constitución de Ecuador*. *Trahs números especiales*, N°3, pp 3-5 ISSN : 2557-0633
<https://www.unilim.fr/trahs/1060&file=1/>
12. Lorenzo, L. (2016). *Consideraciones en torno a las aporías en Wilhelm Dilthey*. *Eidos*, N° 25, p.p. 14-42. ISSN 2011-747. <http://www.scielo.org.co/pdf/eidos/n25/n25a02.pdf>
13. Ortiz-Osés, A. y Lanceros, P. (2005) *Claves de hermenéutica para la filosofía, la cultura y la sociedad*. Bilbao: Universidad de Deusto.

14. Poca, A. (1991) De la conversación con uno mismo: Los monólogos en la obra de F. Schleiermacher. en: Schleiermacher, Friedrich. Monólogos, Madrid: Anthropos, traducción de Anna Poca.
15. Ricouer, P. (2006) El conflicto de las interpretaciones. México: Fondo de cultura económica. 2006. Traducción de Alejandrina Falcón.
16. Rodríguez, R. (1997) La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger, Madrid: editorial Tecnos.
17. Villanueva, R. (2015) La interpretación intercultural en el estado constitucional. Revista Derecho del Estado, Núm. 34, enero-junio, pp. 289-310.
<https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derest/article/view/4210/4655>
18. Xolocotzi, A. (2004) Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo, México: editorial Plaza y Valdés-ULA.

BIBLIOGRAFÍA.

1. Dussel, E. (1973) Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo II. Buenos Aires: Siglo XXI Argentina editores.
2. Polo M. (2008) El sentido ético de la interculturalidad en El mito del uno. Horizontes de Latinidad. Madrid: editorial Dykinson.

DATOS DE LOS AUTORES.

1. **Carmen Marina Méndez Cabrita.** Abogado, Licenciada en Historia, Licenciada en Educación, Máster en Ciencias Políticas, Máster en Filosofía, Especialización en Derechos Humanos, PhD en Filosofía. Docente Universidad de Los Andes, Venezuela y Docente de la Universidad Regional Autónoma de Los Andes, Extensión Tulcán.

2. **Angel Antonio Marín Pérez.** Doctor en ambiente y desarrollo, Máster en Ciencias Políticas, Politólogo y Docente de la Universidad Regional Autónoma de Los Andes, Extensión Tulcán.
3. **Alex Fernando Cruz Enríquez.** Máster en Gestión y Logística del transporte multimodal, Máster en Educación Superior. Doctor en Investigación y Planificación Educativa, Licenciado en Educación mención Física y Matemática. Director UNIANDES extensión Tulcán.
4. **Carlos Gilberto Rosero Martínez.** Licenciado en Ciencias Públicas y Sociales, Abogado de los juzgados y tribunales, Especialista en Derecho Penal y Justicia Indígena, Especialista en Derecho Constitucional, Máster en Derecho Procesal Penal, y Candidato a PhD en Estudios Políticos. Docente de la Universidad Regional Autónoma de Los Andes, Extensión Tulcán.

RECIBIDO: 3 de mayo del 2019.

APROBADO: 14 de mayo del 2019.