

PARTE III:
HERMENÉUTICA JURÍDICA COMO
FILOSOFÍA DEL DERECHO

Filosofía hermenéutica y Filosofía del Derecho

Autor: Joaquín Almoguera Carreres

Profesor de Teoría del Derecho

Universidad Pontificia Comillas- ICADE

Resumen

Análisis de la tendencia expansiva de la hermenéutica y de las diferentes fases por las que atraviesa, desde la del Humanismo a la ontológica, trasladando dicho itinerario al campo de la reflexión jurídica: de la hermenéutica como técnica interpretativa a la Filosofía del Derecho como Filosofía Hermenéutica.

Palabras clave: hermenéutica, interpretación jurídica, exégesis, ontología, comprensión, texto jurídico.

Abstract

An analysis of Hermeneutics and of the different phases through which it has passed, from Humanism to the ontological, then transposing this journey to the field of legal reflection: from Hermeneutics as a technique of interpretation to the Philosophy of Law as Hermeneutic.

Key words: Hermeneutics, juridical Interpretation, Exegesis, Ontology, Comprehension, juridical Text.

I

Aun a riesgo de simplificar, es preciso comenzar con alguna breve consideración relativa al propio término “hermenéutica”. Especialmente me parece importante examinar la conexión existente entre interpretación y hermenéutica (aunque existen otros términos también cercanos: sentido, mensaje...). Aristóteles se refería a la hermenéutica a propósito de que “el ser se dice de muchas maneras”, centrando así la atención en el decir, o mejor, en los decires. Pero, adviértase bien, en el decir de algo fundamental como es el ser, en cuanto que el ser, esa noción capital de la comprensión y de la acción, se puede decir de modos diferentes, si bien todos los decires se refieren a lo mismo. Ahora, estos decires ¿“son” el ser? ¿“representan” el ser? ¿tal vez lo “sustituyen”? No es posible ahora considerar estos interrogantes, y menos solucionarlos. En lugar de ello, merece la pena recordar aquí la clásica definición de interpretación que utilizan los juristas; según ésta, interpretar supone trasladarse desde un enunciado A a otro enunciado B, similar al anterior, en cuanto que en las condiciones de tiempo T y espacio S, B se comprende mejor que A. Si se admite esta noción, de origen analítico, que en su sencillez puede aplicarse a cualquier clase de enunciado, sea religioso, jurídico o metafísico, tenemos que interpretar no es sino la sustitución de un decir A por otro decir B. Pero va implícito que ambos enunciados son, en primer lugar, lingüísticos, y en segundo lugar, referidos a un mismo objeto (de la clase que sea).

Imperceptiblemente, sin embargo, la situación se complica al desarrollar un problema latente en la noción que consideramos, algo consustancial que forma el núcleo teórico de las páginas que siguen. Volvamos a la frase aristotélica que ha servido de punto de partida: el ser se dice de muchas maneras, pero cada una de estas maneras es un decir del ser. Lo que cambia, por consiguiente, es el decir, no el ser. Ahora bien, si el objeto no fuera el ser, sino las palabras de los dioses, pongamos siguiendo a Platón, o los pensamientos del alma, siguiendo a Aristóteles en otro pasaje, el problema sufre un cambio muy importante. El abandono de la metafísica, precisamente de la aristotélica, respecto de la que ciertas líneas del medioevo habían manifestado su consideración de que era más bien una física, supone el abandono de la hermenéutica como modo de decir, mediación o transferencia, y la entrada en un ámbito distinto, en el que el decir ya no es el decir de un objeto, sino que es constitutivo del objeto mismo. Por este motivo Platón tenía a la hermenéutica como un saber derivado y secundario, al decir algo de objetos que no comprendía totalmente, y el motivo por el que, sin embargo, Aristóteles se esforzaba en sostener que bajo la multitud de expresiones se dan significados idénticos y estables, que “son” (lo que implica una analogía de proporción entre los decires, y también un decir primero: atribución).

Debemos colocarnos, a pesar de todo, en un plano no metafísico, en el sentido anteriormente expresado. Un plano en el que el objeto en realidad es un objeto específicamente humano: religioso, ético, histórico, jurídico..., sin referencias estables. Ahora el decir ya no es tanto mediador, aunque en principio pueda conservar esta función, sino creador. La hermenéutica se desarrolla entonces de modo pleno en el contexto de las ciencias humanas o del espíritu. No obstante, hemos alcanzado este punto concreto de la concepción hermenéutica demasiado apresuradamente. Se impone, por tanto, una explicación más detenida. Justamente este es el objetivo del presente trabajo: poner de manifiesto el carácter expansivo de la hermenéutica, su tendencial universalidad, tal y como ya Dilthey había visto. Se trata de examinar, pues, el proceso que transcurre desde una interpretación representativa de sentidos hasta otra constitutiva, desembocando en la máxima generalización alcanzada en el mundo contemporáneo: la filosofía hermenéutica. En realidad, estamos ante una interpretación, o sea, ante una hermenéutica de la hermenéutica: hasta ése punto es extensible.

El viaje de la hermenéutica, del que se trata de dar cuenta aquí, es un proceso que parece realizarse (y completarse) a lo largo de diferentes momentos históricos pero que, sin embargo, se abre constantemente a modificaciones que le permiten seguir adelante. Esto vincula, en efecto, el desarrollo de la hermenéutica al desarrollo histórico, pues el modo de comprender cada época, cada cultura, no deja de repercutir en los sentidos susceptibles de comprender la hermenéutica. Ocurre que el proceso hermenéutico, y la propia hermenéutica, son inevitablemente históricos; aunque, al mismo tiempo, la historia es igualmente hermenéutica. En este modo de plantear el problema encontramos, pues, una inextricable conexión entre ambas dimensiones: la historia requiere desvelar sus sentidos, sus propósitos, dentro de los cuales se configura el concepto y la teoría hermenéutica. No es de extrañar que haya sido en el marco del pensamiento historicista en el que la hermenéutica ha logrado, por lo menos, su despegue definitivo hacia la filosofía.

Dentro de esta especie de metahermenéutica, si se me permite la expresión, hay que comenzar determinando tanto el punto de partida como el final del trayecto que nos ocupa. Pero la primera particularidad consiste en que, debido a la naturaleza histórica del proceso, a la que antes se ha aludido, es posible encontrar una pluralidad de orígenes para la hermenéutica. Por un lado, la antigüedad clásica, como estudio del decir; por otro, el cristianismo, católico pero, sobre todo, reformado, como estudio de los textos sagrados; también el romanticismo alemán, que pone el acento en categorías tales como la cultura y el espíritu... Ni siquiera la ilustración, el positivismo, la metodología de las ciencias modernas, están fuera de este ámbito de la construcción de un concepto hermenéutico. Y al mismo tiempo, tampoco encontramos un punto final, una meta en la que se haya alcanzado una determinación definitiva; abundan, eso sí, posiciones sintéticas y eclécticas, pero ninguna de ellas logra cerrar el debate.

Para evitar este inconveniente, es decir, para no caer en la pura historiografía de la hermenéutica, de indudable interés pero que no es el propósito de estas páginas, es preciso asignar al problema del origen, o de los orígenes, un sentido que permita incluirlos dentro de un denominador común. Esta asignación de una identidad por el pensamiento consiste, precisamente, en la consideración de que todos los inicios de la problemática hermenéutica contienen un destacado potencial expansivo y responden a una misma tendencia universalizadora. Y en lo que se refiere al punto conclusivo, lo que se impone es presentar los resultados alcanzados por el desarrollo histórico mismo, lo que permitirá apreciar cómo se concibe la hermenéutica en la actualidad, cuál es su puesto en el conjunto de los saberes hoy, y qué consecuencias y limitaciones tiene todo ello. Como puede advertirse, el destino de este cuadro, apenas diseñado, es el de intentar llevar al Derecho las grandes líneas de la hermenéutica determinadas históricamente, con el objeto de desvelar las igualmente grandes líneas de la hermenéutica jurídica, estableciendo las correspondencias y diferencias entre ambas, sus conclusiones y críticas.

II

Lo que vamos a denominar la **hermenéutica como humanismo**, constituye la primera etapa de este desplazamiento que va desde la instrumentalidad de la hermenéutica hasta los primeros signos de una concepción generalista. Este itinerario encuentra una primera etapa destacada en la evolución del pensamiento medieval, en el que posiciones postomistas habían introducido lógicas unívocas (Scotto) y equívocas (Occam) que se presentaban como alternativas, más bien como sustitutas, de la original lógica analógica aristotélico-tomista. De hecho, la aplicación de la hermenéutica a la exégesis bíblica había dado lugar a una multiplicidad de sentidos en la interpretación del texto sagrado. En las condiciones de la tardía Edad Media, la interpretación mística se había ido imponiendo al *sensus literalis*, terminando por ser la dominante. Esto generó la proliferación de formas alegóricas, anagógicas, morales, que, sin embargo, requerían un fundamento, lo que, a su vez, tuvo como consecuencia convertir la experiencia interpretativa en algo canónico. Finalmente, y este es un punto de máximo interés para la perspectiva que se ha adoptado aquí, toda la cultura, incluida la naturaleza, las investigaciones históricas y científicas de factura más secular y mundana, se inscribían en el horizonte espiritual de las Escrituras.

Encontramos, por consiguiente, un inicial cosmopolitismo de la hermenéutica religiosa que se desarrollará y adquirirá rasgos precisos al desembocar, poco tiempo después, en lo que se denomina Humanismo (y más aún en la Reforma, como se verá). En efecto, aparece ya un conocimiento abocado a las ciencias humanas, casi a las ciencias del espíritu, a las que siglos después quedará definitivamente vinculada la hermenéutica. Pero será el Humanismo el que inicie y confirme esta tendencia porque, si bien se centra en la retórica práctica de la tradición clásica, encierra un

componente metafísico (que Heidegger destaca en su interpretación) que consiste en poner en relación el ser con la sustancia del hombre.

Frente a la lógica y a la dialéctica de la Escolástica, el Humanismo rehabilita la retórica y la elocuencia. En principio, esto conlleva la separación entre las letras, siempre concretas y determinadas, y la filosofía, abstracta y generalista, así como la necesidad de proporcionar un fundamento sólido y común a lo literario. En esta línea, encontramos en esta manera de proceder una apología de la literatura y de la poética que favorecería un conocimiento autónomo y específico, diferente del de las ciencias de la naturaleza. La oposición (*querelle*) a que dio lugar, se formalizó en la polémica entre jurisprudencia (precisamente) y medicina, representada respectivamente por las universidades de Bolonia y París. Ahora bien, este cambio en el curso de los estudios está conectado con cambios más profundos en la cultura ciudadana, en la política local, en la “Señoría”... Así, se establecen comparaciones entre la realidad política de la ciudad y la *polis* griega o la *civitas* romana, que constituye un tema recurrente en la literatura de la época; emerge un nuevo ámbito comunicativo de deliberación política y gestión civil; en fin, surge un nuevo ambiente profesional y práctico en el que se desarrollan nuevas funciones y trabajos.

En estas condiciones, interpretar es transportar (y no solamente comprensión de la expresión). Utilizando recursos gramaticales, literarios, históricos, el intérprete se traslada a una vida cultural diversa. En la recuperación de lo clásico que lleva a cabo el Humanismo, se forma una conciencia siempre presente de la distancia que separa al estudioso del pasado; una fractura que el mundo medieval no había tematizado sistemáticamente. No asistimos, pues, a la simple admisión del pasado, ni al gusto por las épocas pretéritas, sino al propósito de llegar a comprender lo clásico en su propia situación.

Pero hay más, pues el intérprete se convierte también en una artista, al situarse por encima de sí mismo y proyectarse al pasado. El renacimiento filológico e histórico, que va afinando cada vez más sus instrumentos, se contrapone a lo que en este momento parece la pobreza de la Escolástica, o más concretamente, a su decadencia lingüística. Esto da como resultado el desarrollo de los estudios críticos, las traducciones en clave filológica centrada en la letra del texto y en su relación con el contexto. Una actitud interpretativa que terminará por imponerse como modelo obligatorio, y que dará importantes frutos: la obra misma del “filósofo”, o sea de Aristóteles, será sometida a un cuidadoso escrutinio en ediciones progresivamente más cuidadas.

Se trata, en definitiva, de un nuevo principio hermenéutico: la recuperación del pasado con fidelidad filológica pero con libertad filosófica. Dicho con otras palabras, se trata de actualizar un canon estético. Los textos se interpretan partiendo de interrogantes y planteamientos que trascienden al propio autor y a su época. La hermenéutica se aleja de la metafísica tradicional, cuyas deducciones siguen un principio racional: la metafísica que el Medievo había heredado de los clásicos; y surge así una

nueva metafísica. El peligro reside, naturalmente, en convertirse en una antropología del pensar, en una pura técnica, en pura imitación de los parámetros clásicos, aunque en un ambiente distinto. Significativo es, a este respecto, el rechazo de algunos autores muy rigurosos de los comentarios de Averroes sobre Aristóteles, en la línea antes indicada, por la única razón de que éstos no pertenecen al mundo greco-latino. No obstante, esta discusión acerca de la imitación se resolverá a favor de los antiguos: la filosofía pierde su función, y la filología se agota en el canon retórico y literario, considerado como insuperable. Con la desaparición, pues, de toda inventiva y de toda intención especulativa en la ideología lingüística nos proyectamos ya al siglo XVI.

Debe advertirse, a modo de conclusión muy provisional, que el Humanismo tuvo una enorme repercusión, difundándose no solamente en los ambientes cultos y cortesanos de Europa, sino en la propia Escolástica tardía: aparecen, junto con los *Corpus* aristotélicos (nuevamente), comentarios de gramática griega, diálogos filológicos, etc. Destaca en esta labor Erasmo, pero también el *Ars Critica* desarrollado en el norte de Alemania sobre textos profanos, que derivará progresivamente hacia las cuestiones teológicas y religiosas que fueron la antesala de la Reforma religiosa, si bien carece, este humanismo alemán, de los elementos retóricos que caracterizan al italiano (o, más en general, del sur europeo). Así, mientras que en Francia o Italia la lengua se desarrolla como expresión de una sociedad secularizada, preanuncio de la razón, en Alemania, se desarrolla de un modo místico, vinculada, en el mejor de los casos al genio. En ambos casos, no obstante, se produce una emergencia del espíritu, solo que en un caso de carácter práctico y literario, y en el otro de tipo esencialista y religioso. De cualquier manera, toda esta problemática será esencial para la formación (y para nuestra comprensión) de la nueva etapa hermenéutica que se abre a continuación.

III

Puede decirse que la Reforma representa el espacio en el que el humanismo entra en contacto con la mística. Mas sobre todo, en el sentido de “sacralizar” el humanismo. Estamos ante la **hermenéutica sacra**. La inspiración (literaria) del poeta pasa a ser ahora inspiración divina, y el texto fundamental la Biblia. Con ello, la hermenéutica bíblica terminará por invadir y dominar la retórica civil. En este sentido, precisamente, Lutero sostenía la importancia de la fe por encima de las obras escritas; éstas no pueden, en efecto, sustituir a la fe, ya que nacen de la fe y no al contrario: la fe no nace de los textos. Por consiguiente, la Biblia no puede completarse con la liturgia, la tradición, u otros elementos exteriores; cada creyente debe leer las escrituras, que son claras por sí mismas.

Desde el ángulo de la hermenéutica, que la depositaria de la fe sea la Biblia y no la Iglesia, reviste una gran importancia. Ante todo, significa que la Iglesia no es la

intérprete de la Biblia, de cara a los creyentes, sino, al contrario, los creyentes mismos. Pero también significa la necesidad de establecer cánones y reglas interpretativas para que cada uno pueda interpretar autónomamente las Sagradas Escrituras. Esta es la manera mediante la que las conquistas humanistas se ponen al servicio de la Reforma. Porque en realidad, el principio espiritual (*sola Scriptura*) no era una novedad por sí mismo: había estado presente en casi todas las herejías medievales, siendo una constante del “conciliarismo”. Lo destacable aquí, por tanto, son las innovaciones interpretativas introducidas por Lutero ante todo, en la medida en que el Texto Sagrado continuaba siendo perfecto y claro, al ser la Revelación misma. De ahí que las Escrituras sean intérpretes de sí mismas y no requieran de la tradición; al contrario, es la tradición la que debe medirse (y corregirse) constantemente mediante la Biblia.

La traducción que hace Lutero del Antiguo Testamento es parangonable en Alemania a la función normativa de los glosadores y comentaristas de Bolonia. Sin embargo, Lutero no es un humanista; más bien se sitúa en el polo opuesto, pues rechaza radicalmente a los clásicos por la amenaza de agnosticismo que contienen, y porque la libertad no consigue la verdad. En este marco, el humanismo representa para él solamente una guía metódica: la reivindicación del sentido literal frente al alegorismo medieval. Mas el valor filológico viene ya dado por la Revelación; la palabra adquiere su sentido por Cristo. Y, por supuesto, el valor ideológico del Humanismo, pasa a un segundo plano, por lo menos.

No obstante todo esto, la reivindicación metodológica del sentido literal no deja de encerrar un cierto planteamiento ideológico, en cuanto que rechaza cualquier comprensión de los Textos Sagrados proveniente de una “palabra interior”. De este modo, el repudio de la vía de la iluminación desautoriza al Papa, pero al mismo tiempo, desautoriza toda interpretación personal: lo primero es ordenar la casa propia. Lo definitivo, pues, es la interpretación fundada en la palabra del texto, en la letra, dignificada por su reverente correspondencia con la inmutable palabra divina. En esta línea, no es de extrañar la importancia del riguroso y fiel trabajo filológico de traducción (la función del latín y del alemán en el orden de la consagración religiosa se hace evidente). La palabra ha de ser, entonces, traducción, nunca producción creativa.

Esta transferencia de las categorías estético-literarias del Humanismo a la esfera religiosa se nutrió de otras aportaciones, además de la de Lutero. Merece destacarse entre ellas la de Flavio Ilírico: en sustancia, el punto fundamental de su doctrina es el carácter esencialmente pecador del ser humano, que no puede salvarse por sus obras, sino por la gracia divina, gracia que, sin embargo, no se manifiesta en ninguna institución humana (lo que muy bien vio Weber en otro contexto y para otro propósito), sino solamente en la Biblia. De este modo, la redención reside en la interpretación del Texto Sagrado. Y aunque se admita la oscuridad de algunas palabras o fragmentos, Escritura y tradición nunca podían ponerse al mismo nivel, como

se había hecho en el Concilio de Trento, que según la Reforma llegó a afirmar, escandalosamente, la insuficiencia hermenéutica de las Escrituras al hablar de incertidumbre crítica.

Asistimos aquí a otra de las tempranas manifestaciones del carácter tendencialmente universalista de la hermenéutica. Rechazada toda dogmática eclesiástica, era preciso tratar de establecer la posibilidad hermenéutica de una interpretación universalmente válida. Para ello había que trazar reglas y principios, como por ejemplo que, ante las dudas del texto, el intérprete había de recurrir a la viva fe cristiana y en absoluto a la tradición de la Iglesia, pues es la fe la que pone a éste en contacto con el texto, en una conexión objetiva en la que el intérprete y el mundo que manifiesta el texto se unen. O, por ejemplo también, que para la comprensión de las partes de un texto se precisa la precomprensión del mismo, que a su vez se refuerza y completa con la comprensión de las partes. En definitiva, se propone una disección, un análisis casi anatómico de la comprensión que se desarrolla circularmente.

Mas este declinar de la tradición y de la ideología produce el efecto de una liberalización de la exégesis. El intérprete, que se ha emancipado de las servidumbres que aprisionaban su comprensión, es capaz de formular sus propias reglas. Hay aquí unos perfiles críticos que dan forma a, y son expresión de, el poder de conocimiento del hombre. La razón entra en escena. Si para el humanista la lengua era fundamental, llegando hasta orientar el conocimiento, en la segunda mitad del XVI, la lengua es sólo un objeto susceptible de investigación (preferentemente comparativa). Pues las lenguas son objetos mundanos que tienen sus causas. El Humanismo, extenuado por su enfrentamiento con el iluminismo escolástico del alto Medievo, es sustituido por un racionalismo que produce, justamente, un cierto renacimiento de dicha escolástica (trámite el averroísmo). Se llega a afirmar que hay una razón que es común a todas las lenguas: el lenguaje carece de función constitutiva. El racionalismo, para el que el lenguaje es cálculo y formalidad, se da la mano con el empirismo (nominalista). La lengua es un dispositivo artificial distinto del pensamiento y la razón; se puede perfeccionar, pero ya no mediante cánones clásicos, sino por investigación empírica y comparada.

Estos planteamientos epistemológicos anuncian la ciencia moderna. Sin embargo, se basan en una razón sin presupuestos y, por ello, capaz de producir un pensamiento autónomo. Y aunque socava el prestigio de la hermenéutica, no logra destruirla del todo. El problema sobrevive en la raíz de todo este proceso: en la noción del lenguaje como texto. El libro, Biblia, *Corpus Iuris* (como veremos), etc., es ahora completado con el libro de la naturaleza. La ciencia es la lectura de este libro. Se trata de algo más que una metáfora: al igual que la cultura, la naturaleza requiere una mirada atenta, una interpretación experta, pues es preciso alcanzar el verdadero ser de la naturaleza. La exégesis bíblica termina reflejándose en la investigación de la naturaleza: la comprensión de lo particular a partir del contexto orienta el modo de proceder científico.

Se confirman por esta vía aquellas manifestaciones cosmopolitas de la hermenéutica apuntadas por la interpretación religiosa. Responden al intento de establecer una hermenéutica universal, posible ahora por la separación de pensamiento y lenguaje (histórico, particular); posibilidad que revela al mismo tiempo su imposibilidad, ya que la razón, autónoma y sin presupuestos, al tiempo que se dirige a la universalización, la vacía, en la afirmación de un pensamiento independiente tanto de la tradición cuanto del lenguaje. Spinoza y Leibniz ofrecen ejemplos significativos a este respecto. El primero mediante una alianza entre racionalismo y exégesis (que rechaza la interpretación rabínica, que con glosas y comentarios multiplica los sentidos del texto innecesariamente): el conocimiento del Antiguo Testamento debe proceder del texto mismo, pues lo racional se comprende inmediatamente. El segundo porque al partir de la lógica universal y no histórica, desmitifica el griego y el latín, lógicas históricas que es necesario racionalizar para alcanzar una “lengua cálculo”: es el proyecto de una *mathesis universalis*, un formalismo lingüístico que responde a la metafísica barroca.

IV

Los primeros años del siglo XVII ofrecen un panorama en el que los cambios dan lugar a nuevos cambios que retornan a los anteriores. En efecto, la interpretación comienza a alejarse del universalismo, y entramos en la **hermenéutica como secularización**. Especialmente en el marco bíblico, el pietismo, por ejemplo, se enfrenta a una Reforma que se había intelectualizado e institucionalizado; la perfección de la Escritura, sostiene, proviene del amor de Dios, lo que equivale a decir que es también una verdad moral. En estas condiciones, el intérprete debe centrarse más en los sentimientos que encierra el texto y en sus autores, que en la congruencia histórica o gramatical. En la medida en que el amor de Dios es la razón de la acción humana, se desarrolla una dogmática de los afectos según la cual el sentido depende de éstos, en lo que se encierra un anticipo del romanticismo y, en cierto modo, una psicologización del pensamiento, tal y como desarrollarán más tarde Schleiermacher y Dilthey. Pero todavía nos movemos en la órbita del racionalismo que recorre la Ilustración. Por tanto, que la comprensión se centre en la psicología del autor sagrado implica una hermenéutica secularizada y racionalizada: una desmitificación de la Biblia. La palabra de Dios es interpretada según la mediación histórica de la misma, esto es, por la situación emotiva del escritor sacro.

La hermenéutica se convierte en una actividad práctica: a la *investigatio* y a la *explicatio* se añade la *applicatio*, concerniente al efecto que el texto tiene sobre el lector, en el horizonte de la práctica del fiel, como “imitación de Cristo”. Este pietismo, pues, representa la permanencia, más o menos profunda, de la ya en ese momento antigua temática humanista, al defender una sabiduría práctica, una prudencia aplicativa, que complementa la capacidad teórica. En este marco, Vico lle-

vará a cabo una reivindicación de la tradición humanista al afirmar que la lógica y la matemática no son la razón universal, y cuestionando la idea, que desarrollará la metafísica barroca, de que la matemática imita el arte creativo de Dios. Para él, la matemática no es comparable a la realidad creada por Dios, lo que le obligará a contraponer una naturaleza creada por Dios pero incognoscible, a una matemática cognoscible pero irreal; conflicto que resuelve estableciendo la superioridad del saber literario (poético) sobre la naturaleza (algo que no dejará de tener consecuencias políticas).

En todo caso, la radicalización del proceso de secularización emprendido desemboca, por un lado, en la separación de Escritura y palabra de Dios, y por otro, íntimamente unido a este, en la equiparación de la Biblia con el resto de la literatura. Todo ello es resultado del prejuicio de la superioridad de los modernos sobre los antiguos, así como del principio que condiciona la verdad a la razón autónoma. Por ello, aunque se mantiene que Dios es el inspirador de la Escritura, la tradición queda profundamente devaluada. La teoría de la acomodación deja paso a la teoría de la condescendencia, según la cual las imperfecciones de la Escritura (y de toda la realidad) son manifestaciones de la omnipotencia divina, de modo que el intérprete no debe acomodar su exégesis a una realidad deficiente para él, sino que el autor, Dios mismo, adapta sus expresiones a los aspectos modestos y humildes de la realidad, lo que, de paso, humilla las excesivas pretensiones de la razón.

En relación con la antigüedad, la desmitificación y el reduccionismo ilustrados despiertan, a lo sumo, un interés enciclopédico y comparatista. En efecto, la secularización de la Biblia llevó a aislar sus aspectos míticos, reduciendo lo sagrado a lo mítico, desarrollando el gusto por las narraciones mitológicas y las expresiones poéticas (el mito como elemento literario). Y, a partir de estos estudios, se obtuvo una importante conclusión: la centralidad de las conexiones históricas, que todo pueblo tiene un origen y un desarrollo que responden a una única razón.

Una vez más, con estos ingredientes, se abre la puerta del universalismo hermenéutico: la hermenéutica aparecía como el conjunto de reglas de toda interpretación de signos. Pero estos intentos de expansión se inscriben en la búsqueda de formas generales características de la secularización del setecientos (por lo que son deudores de Leibniz en amplia medida). En realidad son construcciones regulativas, hermenéuticas textuales con espíritu racionalista, apoyadas en el descrédito de la tradición. Podría decirse que la interpretación juega aquí un papel menor, siendo la historia y la filosofía las que se encargan del contexto y de las aclaraciones generales. A lo sumo, la exégesis desempeña una función pedagógica, como ayuda para entender ciertos pasajes. Todo ello en el marco de una interrelación que ya no es comprensión, porque no se trata de comprender lo que ha dicho cierto autor, o de reconstruir su intención, sino de la capacidad de cualquiera para alcanzar lo que denotan las palabras (por lo que la observación es más eminente que la tradición).

V

La **hermenéutica como ciencia del espíritu** es, sobre todo, obra romántica. El romanticismo, que pondrá las condiciones de formación de las ciencias del espíritu, se propuso restablecer las relaciones con la tradición. El objetivo era conocer lo ya conocido, una idea que viene legitimada por el idealismo trascendental, que subordina lo positivo a lo especulativo, la ciencia a la doctrina de la ciencia. La teoría del conocimiento se convierte en teoría de la ciencia. Un formato, pues, que proporcionará el canon de las ciencias del espíritu románticas: especulación y enciclopedismo.

El postiluminismo criticará la Ilustración en cuanto pensamiento carente de presupuestos, reclamando que el lenguaje es el depositario del patrimonio histórico y tradicional de la nación, por lo que sin lenguaje, los hombres no se relacionarían con la realidad ni establecerían una visión del mundo (Hamann). Desde este ángulo, se rechaza la concepción ilustrada de la historia como desarrollo lineal hacia la razón. El hombre posee la razón y el lenguaje de modo original, estableciendo así una conexión entre lenguaje, razón y humanidad (Herder). En la misma línea, se afirma que el lenguaje es algo espontáneo al pensamiento, por lo que cada lengua tiene una forma interna: es un *a priori* de la comprensión (W. v. Humboldt). Las reglas hermenéuticas serían aquí reglas simpáticas, pues comprender es historificar, aunque no para relegar el texto al pasado ya superado, sino para captar su sentido singular, inaccesible a la razón abstracta.

El romanticismo se desarrolla, por consiguiente, concentrándose en la historia. Se llega así a la idea de que el estudio del pasado no es una práctica erudita, ni destinada a la canonización de los textos clásicos, sino una fuente de reflexión, puesto que los clásicos no se comprenden nunca del todo, y siempre es posible aprender de ellos (Schlegel). En esta transformación de la filología en filosofía de la historia, la filosofía va adquiriendo un perfil hermenéutico, en cuanto que el arte de explicar es el arte de comprender pensamientos tal y como fueron formulados. De ahí que la explicación del texto se realice en tres dimensiones: comprensión gramatical, histórica (del sentido) y espiritual.

Es importante advertir que la hermenéutica es concebida ahora como comprensión del texto en su conjunto, y no de sus partes oscuras, razón por la cual ésta abandona el elemento pedagógico que la había caracterizado, y se convierte en un problema de inteligibilidad, como comprensión de la totalidad por sí misma mediante una relación genética con la motivación (psicológica) que anima al autor. En este sentido, por ejemplo, Schleiermacher conecta psicología y gramática, en cuanto que lo inteligible comprende lo explicable. No obstante, continúa firme la convicción de que interpretar es acercarse a una totalidad de sentido que nunca será totalmente alcanzada, pues el otro (tú) es extraño y oscuro, lo que hace imposible que el lenguaje (finito) dé cuenta de un todo infinito (el hombre). Se puede rastrear también aquí un germen de universalización hermenéutica, como modo de comprender. Lo que hasta ahora era algo incidental, la incompreensión que es evitable mediante las técni-

cas adecuadas, se convierte en punto de partida: lo extraño, tanto del texto como del autor. Una praxis hermenéutica situada, pues, en las antípodas del racionalismo: la interpretación ordenada a una verdad en función de una idea superior se sustituye por una interpretación cuya verdad está en la interpretación misma.

Pero la decadencia de la especulación coincidió con el desplazamiento del centro de atención del estudioso desde la conciencia a la ciencia como incondicionalmente válida. Por este motivo, la formación de las ciencias del espíritu (cuyo origen está en el positivismo de un Mill, por ejemplo) ha de venir acompañada de su legitimación frente a las ciencias de la naturaleza. El problema de fondo está, sin embargo, en la dificultad de incluir en el modelo de ciencia única y absoluta la ciencia y la sociedad, que se resisten a las leyes generales. De ahí que aún cuando traten de ajustarse a ellas, las del espíritu deban seguir un proceso diferente, el de la comprensión hermenéutica, cuyo presupuesto de comprensión es la identificación de sujeto y objeto, frente a la explicación, que los separa.

No obstante, el pensamiento historicista no se agota en el rechazo de la ontologización del hecho propia del positivismo. Sus orígenes están en la crítica de la filosofía de la historia de Hegel, concretamente en el esfuerzo de autonomizar la historia de cualquier teología. Pues la historia sólo se representa a sí misma, por lo que debe ser estudiada de modo inmanente, sin la guía de una racionalidad finalista. El problema es que tal planteamiento exige inevitablemente la construcción de alguna clase de filosofía de la historia, con lo que se termina volviendo al principio, convirtiendo la historia en una categoría filosófica. Para evitar esta circularidad (muy hegeliana), hay que centrarse en la investigación historiográfica en sentido estricto, lo que conducirá a una autorreflexión metodológica cercana a la del positivismo en relación con la ciencia natural. Llegados a este punto, es explicable que los esfuerzos del historicismo se concentren en el estatuto de la ciencia histórica frente al de las naturales (v. Ranke, Droysen), fruto de los cuales es la concepción de que lo particular histórico sólo puede comprenderse en su singularidad según métodos específicos que ponen de relieve la iluminación del presente mediante el conocimiento del pasado. Es un modo de comprensión teórico, pero también ético y práctico, ya que libera valores al separarse de la causalidad natural. Al mismo tiempo, esta comprensión se conecta con el lenguaje: comprender una expresión es comprender lo interno de la misma, su esencia interior, pues cuando se expresa, el individuo (que es un punto aislado) deja de estar aislado y entra en el mundo de la comprensión.

Esto explica la importancia de la hermenéutica para el historicismo. La historia es mediación entre lo inefable del individuo y sus expresiones mundanas. Hasta el punto de que Dilthey concebirá la hermenéutica como fundamento de todas las ciencias del espíritu, tematizando las diferencias entre ambas ciencias y situando su sistemática en la hermenéutica. El concepto de *Erlebnis*, relativo a la conciencia del sujeto de encontrarse en un curso vital en el que confluyen su mundo interior y el mundo exterior de las manifestaciones del espíritu, supone una recuperación de la concien-

cia (y de la especulación) realizada desde la noción de la vida que tendrá en seguida un alcance verdaderamente fundamental. Aquí vivir es mediar el espíritu interno con el espíritu objetivado del mundo externo, siendo esta interacción interpretación, al tener que dotar de sentido las expresiones del espíritu. La vida, pues, tiene una estructura hermenéutica.

Unas últimas consideraciones. Por un lado, estos elementos, vida, sentido, valor, particularidad, se encuentran cerca de la búsqueda neokantiana de un nuevo rigor metodológico. De las construcciones que se desarrollan en este marco solamente cabría subrayar la de los llamados marburgianos, que trasladan el fundamento de las ciencias del espíritu al lenguaje, lo que, finalmente, abrirá el campo a la reflexión sobre las formas simbólicas (desarrollada después por Cassirer). Pero sobre todo, por otro lado, es necesario destacar que nos situamos ya en una plena filosofía hermenéutica, no limitada a los textos, abierta a la comprensión de la realidad general (bien que sobre una base textual), ante un *morbos hermeneutico* (como criticara Schnadelbach) que se extiende a objetos como la ontología, la ética, la estética... La hermenéutica filosófica se convierte, en efecto, en filosofía hermenéutica, en la que la realidad es el objeto y el objetivo interpretativo, aunque se trate de una realidad “para” los seres humanos, en lo que diferirá de las ciencias de la naturaleza. Porque los objetos aparecen si se acogen en la conciencia, de modo que el sentido resulta un problema ineludible.

VI

Las anteriores consideraciones deben tenerse muy presentes, en la medida en que resumen el proceso que conduce a la **hermenéutica como ontología**, un proceso cuyo protagonista principal es Heidegger. Sin embargo, no es posible desarrollar en detalle los materiales que sostienen su posición, especialmente sus últimas posturas, en las que el pensamiento se abisma en sí mismo, si se me permite la expresión. Al mismo tiempo, parte de la dificultad se exponer la doctrina de Heidegger reside en que ésta se forma en relación (no siempre pacífica) con la fenomenología de Husserl. El centro de las críticas dirigidas a su antiguo maestro, al margen de temas puntuales, como el de un psicologismo quizá nunca superado, está constituido por la propia fenomenología trascendental, a la que opone una hermenéutica fenomenológica. La complejidad de la relación entre fenomenología y hermenéutica (que es lo que no puede abordarse aquí detenidamente, y que se complicó, además, con la introducción de una perspectiva existencialista en su recepción francesa) es abordada por Heidegger distinguiendo entre mirada trascendental y aproximación existencial, en la que se intenta establecer el modo de ser del ente en el que el mundo se constituye: una ontología del existir.

Lo presente no es lo que define al hombre (un yo psicológico atado al mundo, a la tradición), sino la existencia. Porque hay un yo trascendental (que propiamente

no es diferente del anterior) que es arrojado al mundo. Este estar abierto al mundo es la efectividad de la existencia. Aquí es donde la hermenéutica encuentra su determinación metafísica, en cuanto que más que una técnica de comprensión es un modo de ser: un ser como anterior al mundo del conocer. De ahí que trascienda toda distinción metodológica: previa a cualquier relación de conocimiento entre sujeto y objeto, se encuentra una comprensión implícita en la estructura ontológica del ser arrojado al mundo. Esta hermenéutica fenomenológica no supera ni excluye, pues, los prejuicios, sino que los asume historiográficamente a través de tres momentos fundamentales: reducción, construcción y destrucción (donde cada uno remite a los demás).

Al elaborar las condiciones de posibilidad de la indagación ontológica, la hermenéutica se convierte en interpretación del ser de la existencia. Mientras para Dilthey y el historicismo fundaba las ciencias del espíritu como vida, psicologizando la existencia histórica (para caer en el relativismo), la hermenéutica heideggeriana no se basa en las expresiones externas de la vida, sino en la condición del intérprete: la autointerpretación del sujeto como existente o, dicho de otro modo, la hermenéutica de la hermenéutica. Entendida la existencia como interpretación, pues, nos situamos en un proceso en el que el hombre encuentra la dimensión ontológica anterior a toda concreción antropológica.

Con el paso del tiempo, el propio Heidegger corregirá algunos de sus planteamientos, sobre todo al centrarse en la conexión entre ontología y lenguaje, a propósito de sus estudios sobre la verdad en el arte. La hermenéutica pasa a depender de un nuevo concepto de ontología, en el que se rechaza la concepción del ser como presencia (según la tradición que se remonta a Grecia) y se propone un pensar el ser de modo no metafísico. Ello implica la deconstrucción de aquel ser-presencia y de su destino, establecido por la metafísica tanto antigua como moderna. Pero esta deconstrucción no intenta alcanzar una idea final del ser, por lo que se intuye aquí una hermenéutica que en parte es “escucha” del lenguaje de la tradición que construye los diversos estratos del ser (el pensamiento es hermenéutica porque es escucha del lenguaje, dirá Vattimo), y en parte es “anuncio”, porque escuchar es anunciar lo que la lengua despliega en sí misma (antes de interpretar está el mensaje y el anuncio). En estas condiciones, el mantenimiento del círculo hermenéutico conoce nuevas bases: es cierto que la comprensión de las partes presupone el todo, pero éste no es una totalidad presente y apropiable, sino algo no explicitado (leer es captar en lo que se ha dicho lo que no se ha dicho, según Heidegger).

La compleja, y no siempre equilibrada, combinación de los factores pragmáticos (relación práctica con el mundo), existenciales (comprensión del hombre) y ontológicos (comprensión del ser) ha dado lugar a importantes debates y aportaciones, en los que no es posible entrar aquí. Solamente cabe hacer una breve referencia a dos de las revisiones que son más provechosas para esta exposición.

Por un lado, Gadamer lleva a cabo lo que se ha denominado una “urbanización” de la inmensa provincia teórica de Heidegger; decidido a dotar de profundidad al horizonte de la comprensión, establece un diálogo positivo con la tradición, renovando la pragmática de la hermenéutica e introduciendo el diálogo como praxis de la comprensión. Esto le lleva a un cuidadoso estudio de la dialéctica hegeliana que culmina en una recuperación del diálogo platónico, pero eludiendo los riesgos de un pretendido saber absoluto. Propone una hermenéutica integradora, que media entre el presente del intérprete y el sentido del pasado. La universalidad del comprender se determina así como integración regulada por la historia y la tradición. Dado que comprender es apropiarse de significados ya construidos, el sujeto se inserta en un proceso vivo: la transmisión histórica y sus diversos horizontes interpretativos como “situaciones interpretativas”. En ello reside la infinitud de la hermenéutica. Ricoeur, por otro lado, reivindica el componente fenomenológico de la hermenéutica, proponiéndose la recuperación del ideal husserliano de la ciencia rigurosa. Dicho elemento fenomenológico se manifiesta en una apuesta epistemológica (más radical aún que en Dilthey), aportando tanto la crítica directa y extrema del objetivismo como la apertura de una ontología de la comprensión: el mundo de la vida como anterior a la relación sujeto-objeto. Sin llegar a contraponer a Heidegger y a Husserl, intenta integrar la analítica de la existencia del primero con la tradición del segundo, resultando una conexión de hermenéutica y retórica que hace que explicación y comprensión no se excluyan, sino que se sitúen en planos, y respondan a tradiciones, diferentes.

VII

Aun consciente de sus deficiencias y lagunas, no es posible prolongar más este análisis. Hay que insistir, no obstante, en la conclusión de la universalidad de la hermenéutica, como presupuesto de la problemática que ahora se aborda. En efecto, la expansividad de la hermenéutica afecta a todos los elementos que la constituyen: sujeto (paso de la primera a la tercera persona en la interpretación), objeto (paso del texto al ser), método (paso del humanismo clásico a la religión, a la ciencia, a la historia, al ser...), estatuto epistemológico, ontología, en fin, al concepto mismo de hermenéutica.

Asumida esta transformación, se plantea ahora la cuestión de si es posible, y cómo, trasladar este itinerario al Derecho. Sería un ejercicio interesante solicitar del lector un ensayo particular de respuesta del problema, en el sentido de que cada uno establezca las condiciones de acomodación del proceso a la reflexión jurídica, marcando, a la vez, sus limitaciones. Pero si bien tal propuesta puede contener algún sentido pedagógico, no parece honesto poner al lector, por muy especializado que esté jurídicamente, ante semejante prueba. A pesar de todo, y en base a la especialización aludida, así como a las limitaciones de espacio que impone la Revista, puede

ser aceptable una apretada síntesis de las relaciones entre hermenéutica y Derecho que pueda ser completada, desarrollada, o tal vez almacenada como sugerencias para un futuro, por los destinatarios de este trabajo. Al mismo tiempo, esta especie de estrategia justificaría la evidente desproporción, al menos material, existente entre la parte conceptual, dedicada al pensamiento hermenéutico, y la presente parte jurídica.

Pues bien, con la brevedad anunciada, cabe afirmar que son identificables dos grandes modelos hermenéuticos en el Derecho.

En el primero encontramos una interpretación jurídica entendida como comprensión textual, en la que el mensaje normativo yace encerrado en un texto. Dicho mensaje provenía de la naturaleza, de la divinidad, de la tradición o de la razón. Pero en cualquier caso, el texto (no siempre en el sentido estricto de la escritura material) era eminente e identificable para el intérprete, cuya misión era la de desvelar su contenido (o sea, el Derecho y, en su caso, la Ley), trasladando el mensaje, oscuro, dudoso, no accesible a todos, a un enunciado comprensible. En principio, esta modalidad hermenéutica es, en cierto modo, instrumental: la interpretación constituye una técnica (con sus reglas) para hacer aflorar la verdad normativa.

Como se recordará, en el momento humanista la hermenéutica llegó a adquirir un perfil retórico, mediante el que se colmaba la distancia existente entre el intérprete y el texto. No debe extrañar, pues, que desde la publicación del *Corpus iuris* (533) se impusiera la exigencia de resolver el problema de dicha distancia, en este caso la distancia existente entre los textos de los grandes juristas romanos que allí se recogían y los juristas tardíos, compiladores de la obra, desde el ángulo filológico y retórico. Por lo demás, esta actividad se insertaba en un ámbito común, en el que, junto al Derecho, se situaba la poética, la religión, etc. La necesidad de reglas hermenéuticas era, por tanto, ineludible: la primera de ellas se concentraba en el texto mismo: “el significado de las palabras”; y es que, sobre todo, eran reglas conservadoras, comprometidas con el mantenimiento de la autoridad del texto (así como, desde luego, de su propia autoridad). Es sabido que tales reglas e indicaciones fueron recopiladas en forma de glosas, *notabilia*, brocados, comentarios, *consiglia*..., bien de carácter filológico, bien de tipo aclaratorio, dando lugar a la primera doctrina hermenéutica del Derecho.

Al mismo tiempo, en este marco humanista, la oratoria y la retórica forense constituirán una barrera frente a la *mathesis* universal de raíz cartesiana que comienza a imponerse. Pues hay que llamar la atención acerca de que común y universal son nociones diferentes. No obstante lo cual, este cuadro termina cambiando significativamente con la entrada en juego de la razón y, correspondientemente, con el Derecho racional. Hay que advertir que continuamos en el paisaje de los grandes textos, solo que su legitimación sufre un profundo cambio, al deslizarse hacia una razón universal (y no común), esto es, carente de presupuestos. Pero ¿cuál es la novedad de estos textos? En realidad, continúan encerrando el Derecho. No obstante, lo que ahora hay que desvelar no es tanto el contenido (político, económico, social), sino

su peculiar (racional) sistemática *more geometrico*. Esto orienta el trabajo del intérprete hacia la reconstrucción de estructuras y enunciados, constituyéndose como primera regla de la hermenéutica la regla lógica. Porque la materia es contingente y secundaria, lo que explica que estos “Tratados de Derecho natural” sean formulados (y legitimados) por la razón, y no por el poder político positivo.

El código, la llamada Edad de la Codificación expresa muy bien este contexto en el que la esencia del Derecho no descansa ya en la recopilación, sino en la organización racional de un objeto (cualquiera, en este caso, el Derecho), al mismo tiempo que expresa un formato de realización positiva de la razón. Mas será la ciencia jurídica alemana del siglo XIX la que legitime y consolide esta concepción. En esencia, la legitimación del Derecho positivo que los grandes juristas alemanes llevan a cabo consiste en transformar en jurídico todo lo puesto por la voluntad soberana (príncipe o pueblo), de modo que será la ciencia la que proporcione el sentido del Derecho: una ciencia creadora. Inmediatamente, esta situación dio lugar, en el mismo XIX, a una productividad dogmática desconocida hasta entonces, que se impuso como pedagogía para los futuros juristas, cuya formación no era comprensible al margen de la misma. El Derecho es, ante todo, dogmática. En estas condiciones se desarrollará un marcado interés por las cuestiones metodológicas, que recorrerá buena parte del siglo XX. La metodología se convertirá, en efecto, en una herramienta fundamental de la interpretación del saber jurídico. Ahora, lo que separa y opone a las grandes corrientes jurídicas no es tanto una diferencia ideológica, o de fundamento, sino un conflicto de métodos; pues el método absorbe todo tipo de diferencias. Los restos del Derecho natural, el positivismo jurídico en sus diversas fórmulas, la crítica realista de raíz romántica, debaten, en el fondo, las condiciones del conocimiento jurídico y la validez absoluta, o no, de la ciencia del Derecho. La paradoja está, como puede apreciarse, en que la propia ciencia del espíritu, con la que el historicismo trataba de salvar su legitimidad frente a la ciencia natural era (como se ha indicado ya) una construcción positivista; y, al contrario, el positivismo, expresión de la ciencia única y absoluta, no era capaz de incluir la historia.

Sin embargo, tras el acercamiento de historicismo y positivismo, se abre un segundo momento en el que la especulación encuentra un nuevo puesto en las ciencias jurídicas. Aun conservando las denominaciones teóricas que las identificaban, los modos de reflexión jurídica abandonan la fundamentación que ofrecía la hermenéutica textual, en su versión metodológica, entrando en una espiral que trata de combinar práctica y conocimiento. En esta línea habría que situar una norma fundamental que al hipotetizarse partiendo de una realidad social normativamente efectiva, recuerda la imagen del viejo círculo hermenéutico; o un punto de vista interno en el que el acto cognoscitivo se conecta con el compromiso moral; o, en fin, un Derecho vigente que remite a un esquema interpretativo normativo. En todos estos casos hay que llamar la atención acerca de los rasgos comunes que caracterizan este segundo momento.

Lejos de la hermenéutica técnica e instrumental, el pensamiento hermenéutico adquiere un sentido fundador en el Derecho: una hermenéutica constructora, y no desveladora, del sentido jurídico. Dicho con otras palabras: la filosofía del Derecho como filosofía hermenéutica. Pues, como en el ámbito del pensamiento general, también en el Derecho la hermenéutica ha seguido un itinerario expansivo y universalizador. El Derecho “es” interpretación, al igual que la música no “es” si no se interpreta. Esta posición podría ilustrarse con la mantenida por Dworkin y su tesis del Derecho como concepto interpretativo. En su opinión, tanto la interpretación artística como la de las prácticas sociales se caracterizan por interpretar algo creado por otras personas pero que adquiere una entidad distinta de la del creador. Si toda interpretación hace referencia a propósitos, dice el teórico norteamericano, en estos casos responde a la decisión de buscar un sentido, esto es, una actitud interpretativa centrada en los valores y objetivos de una determinada práctica; en el Derecho, en concreto, esta interpretación sería una interpretación creativa: un modelo basado en valores que intenta mostrar el objeto interpretado desde el mejor ángulo

En esta misma línea, la conocida concepción de la interpretación jurídica que distingue entre una interpretación subjetiva y otra objetiva, remite, en definitiva, a estos dos momentos hermenéuticos. La concepción subjetiva de la interpretación pertenece, en efecto, al horizonte de la interpretación textual, y dentro de ésta, a la versión historicista centrada en la psicología del autor, con su pretensión de interrogarle para poner de manifiesto el sentido del enunciado normativo. Y, sin embargo, la concepción objetiva, alude a un modo de entender el Derecho muy diferente. Emancipado de la voluntad del legislador, el Derecho adquiere una sustancialidad y un perfil metafísico en los que es inútil dirigirse al autor, ya que el enunciado adquiere sentido por sí mismo, conformando una especie de ser que ha de hacerse presente en cada momento histórico. De este modo, pues, el protagonismo se traslada a la aplicación del Derecho, con lo que autor y lector vienen a hacerse equivalentes.

En los últimos cincuenta años, ciertamente, la doctrina ha registrado numerosos problemas que expresan este nuevo sentido del Derecho, comenzando por las incógnitas que el realismo escandinavo formuló en su momento acerca de la naturaleza imperativa de la norma jurídica (una vez que la voluntad del autor era pasada por alto), proponiendo como solución que se trataba de un “mandato abstracto”. Siempre dentro de este marco, el debate en torno a la tensión entre legislación y jurisprudencia, que pone sobre la mesa el tema de la creación judicial del Derecho, todavía vigorosamente presente en la dogmática, y tantos otros que responden a un mismo eje: el cambio de paradigma jurídico (como en un tiempo sucedió con la codificación), si bien en este caso, dicha transformación adquiere una profundidad desconocida hasta hoy, al convertir la reflexión jurídica en reflexión hermenéutica.

Como problema final, tal vez cabría interrogarse acerca de un posible tercer momento de la hermenéutica jurídica. Sería una cuestión que justificaría la participación del lector que se reclamaba al inicio de este apartado. Con el objeto de apun-

tar alguna sugerencia relativa a este cometido, habría que apuntar que, dada la inexorabilidad del círculo interpretativo, no se puede prescindir hoy de la función constitutiva del horizonte lingüístico, no sólo en el sentido literal, sino en cuanto comprensión de las implicaciones normativas y prácticas de la interacción subjetiva. Ello tal vez conduzca la reflexión sobre el Derecho por la vía de la hermenéutica trascendental. Pero este es, precisamente, el punto en el que este trabajo debe dejar paso a otros posteriores.

Bibliografía

- DILTHEY, W.: *Escritos sobre hermenéutica*. Ed. Istmo. Madrid, 2000
- DWORKIN, R.: *Law's empire*. Ed. Fontana. London, 1991
- FERRARI, M.: *Storia della ermeneutica*. Ed. Bompiani. Milano, 1978
- GADAMER, H. G.: *Verdad y método*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1996
- HABERMAS, J.: *La reconstrucción del materialismo histórico*. Ed. Taurus, Madrid, 1981.
- *Teoría y praxis*. Ed. Tecnos, Madrid, 1987
- HAZARD, P.: *La crisis de la conciencia europea*. Ed. Pegaso. Madrid, 1941
- HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*. Ed. F.C.E., México, 1989
- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Ed. Alianza. Madrid, 1999
- HUSSERL, E.: *Investigaciones lógicas*. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1967
- SCHLEIERMACHER, F.: *Hermeneutics and criticism, and other writings*. Ed. Cambridge Univ. Press. Cambridge, 1998
- WEBER, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ed. REUS, Madrid, 2008

