

# Comprensión e interpretación de las obras filosóficas

Diego Sánchez Meca

Partiendo de la hermenéutica metódica de Schleiermacher y de la tipología de las concepciones del mundo de Dilthey, se reflexiona, sobre todo en compañía de Paul Ricoeur, acerca del método más adecuado de comprender e interpretar las obras filosóficas

La hermenéutica metódica de Schleiermacher hacía depender el éxito de la comprensión de la simpatía y la congenialidad entre el lector y el autor de la obra escrita. Identificarse con el genio, transferirse en él, es la tarea fundamental del intérprete. Dilthey, cercano en esto a Schleiermacher, funda así su concepto de interpretación sobre el de *Einfühlung*, o sea, sobre la captación de una vida ajena que se expresa a través de las objetivaciones de la escritura. Pues para Dilthey, como para Schleiermacher, las obras escritas son, esencialmente, producciones culturales elaboradas bajo el impulso objetivador de esa energía primaria que es la vida universal como estructura teleológica. De ahí que el primer problema que tendrá que resolver Dilthey será el de cómo conceptualizar en el orden de la vida, que es el de la experiencia fluctuante, opuesto al de la regularidad natural. Es a este problema al que este filósofo responde con su tipología de las concepciones del mundo, con la que trata de fijar los correlatos objetivos idénticos en los que el psiquismo individual se supera. La idea husserliana de intencionalidad y el postulado del carácter idéntico del objeto intencional le permiten diseñar un modelo científico clasificatorio inspirado, en cierto modo, en la temática husserliana de la significación.

En realidad, esta es la técnica o el procedimiento que, en historia de la filosofía, reduce las filosofías a soluciones típicas –idealismo, realismo, empirismo, naturalismo, existencialismo, vitalismo, etc.–, y que hace consistir su historización en una mera clasificación propedéutica que sirve, si acaso, para identificar una filosofía en una primera aproximación, situándola por referencia a otras; es decir, que es capaz únicamente de orientar al principiante hacia una determinada esfera de problemas y de soluciones. Y esto no sin un cierto riesgo, pues muchas de las categorías que emplean las tipo-

logías fueron, en su origen, términos infamantes en los que los adversarios trataban de encerrar a sus rivales como en una cárcel abstracta. De modo que las tipologías no son sólo procedimientos pedagógicos inocentes que preparan el encuentro de una filosofía orientando hacia la región en la que se tendrá la suerte de comprenderla. Pueden extraviar por el lado de las abstracciones y de la caída en lo típico. De todos modos, la comprensión histórica auténtica comenzaría, precisamente, en el punto en el que esta identificación tipológica se detiene, ya que de lo que se trata sustancialmente, para la hermenéutica metódica, es de pasar del tipo a lo concreto. La unidad de una filosofía es una unidad singular, no un género común. Y este paso del género común a la singularidad de la obra representa una verdadera revolución en la comprensión. Por tanto, cualquier obra filosófica puede prestarse, en efecto, a una clasificación tipológica en virtud de aquéllos aspectos comunes que comparte con otras obras, como pueden ser los referentes al horizonte general de temas y problemas en el que surge y al que contribuye a prolongar. Pero no debe quedar diluída en un océano de abstracciones, que es en lo que, con frecuencia, se convierte la historia de la filosofía. Pues en tal caso, en lugar de conocer y de distinguir lo más propio y original de una obra filosófica, tan sólo conocemos su caparazón vacío, su estereotipo momificado.

El problema aquí reside en que ese elemento propio y original de la obra no coincide –como sostienen Schleiermacher y Dilthey–, con la subjetividad inefable del autor, a la que habría que transportarse psicológicamente. Es decir, no radica en penetrar en las intenciones del autor o en su manera característica de reflejar los problemas de su tiempo. En una obra filosófica, y literaria en general, la subjetividad del autor se supera en un conjunto de significaciones objetivas, por lo que la originalidad en cuestión es la del sentido de la obra. De modo que, incluso si es cierto que el *Zarathustra* de Nietzsche puede constituir el proyecto existencial del hombre Nietzsche, lo que al historiador de la filosofía le interesa son los filosofemas que ahí se formulan. Cualquier filosofía, en definitiva, debe ser estudiada como una totalidad concreta, aun cuando los problemas en los que se ocupa sean abiertamente problemas recogidos de filosofías anteriores. De hecho, las más grandes filosofías suelen ser aquellas que transforman los horizontes de expectativa preexistentes, restableciendo determinadas cuestiones esenciales según un nuevo diseño. A anteriores preguntas responden con reformulaciones de preguntas nuevas. Lo cual no significa que las filosofías que les preceden sean causas objetivas de ellas, sino que tan sólo son elementos de su situación concreta, de su motivación filosófica, aspectos del entorno en el que se gestan. Frente a la concepción de la comprensión como *Einführung* de la subjetividad del autor oculta bajo el texto, habrá que reafirmar, pues, que comprender una filosofía es comprender aquello a lo que responde, sus expectativas, sin olvidar su articulación orgánica y organización sistemática.

Cuando el texto a interpretar era la historia –el encadenamiento (*Zusam-*

*menbang*) histórico-, Dilthey buscaba la clave de su inteligibilidad, no tanto en el marco de una metafísica de la vida, cuanto en una reforma de la epistemología, es decir, en una «crítica de la razón histórica» que adoptaba –a ejemplo de las *Críticas* kantianas, como paradigma de cientificidad, el tipo de explicación empírica característico de las ciencias de la naturaleza. La manera de hacer justicia al conocimiento histórico –piensa Dilthey– es proporcionarle un carácter científico equiparable al que las ciencias naturales habían alcanzado. Y este es el motivo de la célebre oposición diltheyana entre ciencias de la naturaleza, como ámbito de la explicación, y ciencias del espíritu, como ámbito de la comprensión. El mundo de la naturaleza es el mundo de los objetos ofrecidos a la observación científica, y sometidos, desde Galileo, a la empresa de la matematización, y, desde John Stuart Mill, a los cánones de la lógica inductiva. El mundo del espíritu es, en cambio, el mundo de las individualidades psíquicas a las que cada psiquismo es capaz de transportarse. Así que plantear si puede haber ciencias del espíritu es plantear si es posible un conocimiento científico –es decir, objetivo y universalmente válido–, de lo individual. De este modo, instaurada esta diferenciación dicotómica, y puesto que toda explicación se considera propia de las ciencias de la naturaleza y su lógica inductiva, la autonomía de las ciencias del espíritu no se preserva más que si se reconoce el carácter irreductible de la comprensión que se tiene de una vida psíquica extraña sobre la base de los signos en los que esta vida se exterioriza: «Llamamos comprensión –escribe Dilthey– al proceso por el que conocemos algo psíquico con la ayuda de signos sensibles que son su manifestación»<sup>1</sup>. De ahí el recurso de Dilthey a Husserl. Leyendo las *Logische Untersuchungen*, Dilthey cree que las ciencias del espíritu pueden ser «ciencias», en igualdad de derechos con las ciencias de la naturaleza, en la medida en que toda interioridad se objetiva en signos externos que pueden ser percibidos y comprendidos científicamente; las expresiones de la vida acceden al mundo de lo objetivo, haciendo posible su tratamiento científico riguroso. Lo que Husserl revela, en definitiva, a Dilthey es que la mediación ofrecida por estas objetivaciones es mucho más importante, desde el punto de vista científico, que la significación inmeditada de las expresiones de la vida al nivel de la simpatía y la congenialidad.

En relación a la cuestión de la comprensión de las obras filosóficas, resulta sumamente interesante la crítica que Ricoeur ha formulado a esta dicotomía diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, haciendo de la objetivación textual por la escritura el punto de partida de una solución que pasa por una reflexión seria acerca del significado de la lectura<sup>2</sup>. Hoy es ya muy difícil compartir esa dicotomía entre explicar y com-

---

<sup>1</sup> DILTHEY, W., *Hermenéutica*, en *Obras de Wilhelm Dilthey*, trad. cast. Eugenio Imaz, Madrid, FCE, 1978, vol. VII, p. 320.

<sup>2</sup> RICOEUR, Paul, *Temps et récit*, París, Seuil, 1983-1985, 3 vols.; *Du texte a l'âction*, París, Seuil, 1986.

prender, ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, pues ha caído el mito del conocimiento científico-experimental como forma paradigmática de cientificidad no afectada por el perspectivismo y el relativismo<sup>3</sup>. Habría, pues, que dejar atrás esa contraposición entre explicar y comprender que todavía aparece demasiado nítidamente en la hermenéutica de Gadamer. Por otra parte, las transformaciones sufridas por las ciencias humanas bajo la influencia del modelo lingüístico y de la filosofía del lenguaje que parte de Wittgenstein, han abierto horizontes mucho más prometedores, en la medida en que ese *Linguistic Turn* pone a toda teoría epistemológica contemporánea frente a la tarea de reformular los problemas de la historia teniendo en cuenta la mediación del lenguaje. Autores como A.C. Danto han discutido las cuestiones de la filosofía de la historia con nuevas formulaciones a partir de este giro lingüístico, lo que ha implicado una modificación cualitativa de la temática del problema<sup>4</sup>. No se trata, en este nuevo tratamiento, de elaborar una reducción lingüística de las cuestiones en discusión, sino de reformularlas en una teoría de la organización y de la sistematización lingüística de la relación de los sujetos con su historia, de cuyo éxito depende la solución de importantes problemas teóricos actuales.

Ricoeur, por su parte, que procede más bien de la tradición epistemológica francesa en su versión lingüístico-estructuralista, aporta, desde su teoría del texto, elementos importantes en orden a un replanteamiento del papel de la comprensión de las obras escritas y de la relación de éstas con la explicación, en el marco de una epistemología de las ciencias históricas. Según este autor, la dialéctica implicada en la lectura testimonia una relación original entre escritura y comprensión que no es reductible al modelo

---

<sup>3</sup> La moderna teoría de la ciencia ha puesto de manifiesto que esta imagen –que es la que el científico natural solía tener de su disciplina– ya no se sostiene, pues no se pueden separar teoría de la ciencia e historia de la ciencia. K. Hübner ha llegado a categorizar, en este sentido, la situación contemporánea de la ciencia diciendo, de acuerdo con la aserción kantiana, que su teoría sin historia está vacía, mientras la historia de la ciencia sin teoría de la ciencia es ciega. La concepción según la cual las ciencias naturales no constituyen un continuo progreso del conocimiento, sino que se han desarrollado a través de saltos cualitativos –cambios de paradigmas, como los llama Kuhn–, o sea, de manera discontinua, ha contribuido notablemente también a esta situación. Puede decirse, en definitiva, que los llamados «problemas del historicismo» son hoy, no sólo privativos de la discusión histórica, sino también de la teoría científica. Cfr. HÜBNER, K., «Was zeigt Keplers Astronomia Nova der modernen Wissenschaftstheorie?», en *Philosophia naturalis*, 1969 (11), p. 278.

<sup>4</sup> Cfr. DANTO, A.C., *Narration and knowledge. Including the integral text of Analytical Philosophy of History*, Irvington, Columbia Univ. Press, 1985; y en lo que se refiere a la historia de la filosofía en particular, cfr. AYERS, M., *Analytical Philosophy and History of Philosophy*, en RÉE, J. (ed.), *Philosophy and its Past*, Brighton, Harvester Press, 1978; RÉE, J., *Philosophy and the History of Philosophy*, en RÉE, J. (ed.), o.c.; RORTY, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1982; ANTISERI, D., *A proposito dei nuovi aspetti della filosofia della storia della filosofia. Epistemologia, Ermeneutica e Storiografia filosofica*, en CASTELLI, E. (ed.), *La filosofia della storia della filosofia*, París, Vrin, 1956, pp. 249-282.

del diálogo adoptado por Gadamer, basado en la reciprocidad inmediata entre hablar y responder. La dialéctica entre comprender y explicar muestra su productividad, desde la perspectiva de Ricoeur, en la medida en que la relación entre escritura y comprensión tiene su problemática propia, irreductible a la del diálogo hablado. Así que si, en la obra de Gadamer, la situación del diálogo hablado sirve todavía de modelo –como ya lo fuera para Schleiermacher y Dilthey– para la comprensión hermenéutica, para Ricoeur es precisamente este modelo el que hace imposible la plasmación científica de una ciencia histórica cuyo ejercicio concreto tiene que ver con un determinado tratamiento de obras escritas. Pues los textos escritos se caracterizan por la fijación de la significación, por su disociación de la intención mental del autor, por el despliegue de referencias no ostensivas, y por la eventualidad universal de sus destinatarios. Y todos estos aspectos constituyen un tipo de objetividad que permite basar, sobre ella, una verdadera ciencia histórica.

De modo que la dialéctica entre comprensión y explicación, propia de la historia de la filosofía, se aclara precisamente a partir de la tesis –situada en el polo opuesto a las posiciones de la hermenéutica romántica– según la cual comprender una obra filosófica no es dialogar con el filósofo que la ha escrito. La disyunción entre la significación y la intención de la obra crea una situación original que es la que pone en movimiento la dialéctica de la explicación y la comprensión. La comprensión ya no es aquí cuestión de intuición inmediata, sino que adopta la forma de un proceso. Pues si la significación objetiva de la obra no es lo mismo que la intención subjetiva del filósofo, no tiene por qué haber una única comprensión, sino que pueden darse múltiples formas. Esto hace de la comprensión un problema. Pero el problema no lo es ya en razón de la incomunicabilidad de la experiencia psíquica del autor, sino en razón de la naturaleza misma de la intención verbal de la obra. Esta intención no está determinada por la suma de las significaciones individuales de cada frase. Una obra es más que una sucesión lineal de frases; es un proceso acumulativo, holístico. Cuando pretendemos que un texto signifique algo, ese algo ha de ser significado por el discurso entero en su conjunto, producido como una unidad de frases particulares. Comprender el texto no consistirá, por tanto, en comprender simplemente cada una de sus frases sucesivas separadamente, sino que habrá que ir moviéndose en un vaivén alternativo entre el todo y las partes. Por lo tanto, la comprensión de una obra escrita como un todo habrá de tener siempre un carácter circular, pues la presuposición de una especie de totalidad significativa está implicada en el reconocimiento de las partes; y viceversa, es recorriendo los detalles como construimos el todo. En este reconocimiento de las partes debe mostrarse la jerarquía de los temas, primarios y subordinados. Nunca los diversos aspectos de una obra escrita se encuentran a una misma altura. Pero aquí el juicio de importancia es del orden de la conjetura. Por eso, el significado atribuido a la totalidad tiene siempre, inevitablemente, un carácter perspectivista. Siempre será posible ligar la

misma frase de manera diferente a tal otra frase, considerada como piedra angular del texto<sup>5</sup>. Es decir, siempre será inevitable una determinada unilateralidad en el acto de comprender, lo que determina el carácter siempre conjetural de la comprensión.

La comprensión de una obra filosófica exige, en definitiva, por parte del lector o del historiador, una tarea de reefectuación de las referencias potenciales que contiene en la nueva situación desde la que se la ha de comprender. Según Roman Ingarden, una obra está siempre inacabada en un doble sentido. En primer lugar, en el sentido de que ofrece diferentes visiones esquemáticas que el intérprete está llamado a concretar. En relación a esta labor a realizar por el intérprete, toda obra presenta lagunas, saltos, lugares de indeterminación. Por articuladas que estén las visiones esquemáticas propuestas para su ejecución, la obra es como una partitura musical susceptible de ejecuciones diferentes<sup>6</sup>. En segundo lugar, una obra escrita está siempre inacabada en el sentido de que el mundo que propone se define como el correlato intencional de una secuencia de frases (*intentionale Satzkorrelate*), del cual queda por hacer un todo. Ingarden aplica la teoría husserliana del tiempo al encadenamiento sucesivo de las frases en el texto, y de este modo muestra cómo cada frase indica «algo por hacer», es decir, abre una perspectiva, un horizonte. Es preciso, por parte del lector, ir anticipando la secuencia a medida que las frases se encadenan; el lector ha de poner en marcha una especie de juego de anticipaciones y retenciones en el acto de leer, mediante el cual acoge la obra en el juego de sus propias expectativas<sup>7</sup>.

Pues Ingarden observa cómo, a diferencia del objeto dado a la percepción, el objeto textual no llena intuitivamente las expectativas del lector, sino que tan sólo induce a transformarlas. Y este proceso de transformación

---

<sup>5</sup> La forma conecta los elementos del discurso en una unidad, de manera que sólo en ella, tal como se la ha formado individualmente, esos elementos significan algo. El contenido es aquello de lo que se habla en dicha forma. En la medida en que sólo la forma determinada puede producir la referencia objetiva, el contenido queda fundido en ella. Gramaticalmente esto se expresa en el hecho de que en la frase se va más allá del sujeto. Al conectar formalmente el sujeto con el predicado en una unidad, la frase dice qué es el sujeto. Lo significado por sí mismo en el sujeto se ve así cancelado como objeto, desobjetivado. Y del mismo modo todas las frases ulteriores van más allá de las precedentes, que vistas desde aquéllas, resultan estar al comienzo. Desobjetivizan el significado establecido antes y cancelan éste como significado propio, hasta que el discurso llega a su final. SIMON, J., *La verdad como libertad*, Salamanca, Sigueme, 1982, p. 267.

<sup>6</sup> INGARDEN, R., *Das literarische Kunstwerk*, Tübingen, Niemeyer, 1961.

<sup>7</sup> Sobre esta problemática de la lectura véase FREUND, E., *The Return of the Reader*, New York, Methuen, 1987; HARTMAN, G., *The Fate of Reading and others Essays*, Chicago, Univ. of Chicago, 1975; HOLLAND, N., *5 Readers Reading*, New Haven, Yale Univ. Press, 1975; TOMPKINS, J. (ed.), *Reader Response Criticism*, Baltimore, The Johns Hopkins Univ. Press, 1980; OLSEN HAUGON, S., *The Structure of Literary Understanding*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1978; SULEIMAN, S. - CROSMAN, I. (eds.), *The Reader in The Text. Essays on Audience Interpretation*, Princenton Univ. Press, 1980; CHARLES, M., *Rhétorique de la lecture*, Seuil, París, 1977; DECAUNES, L., *Clefs pour la lecture*, París, Seghers, 1976.

de las expectativas del lector es el que tiene lugar en virtud de la reafectación de las referencias de la obra. Comprender una obra filosófica exige, en último término, un viajar a lo largo de ella, abriéndose a las nuevas expectativas que tienden a modificar las propias. Se trata del proceso activo que hace de la obra una obra, la obra que únicamente se construye en la interacción de su escritura con la acción de comprenderla. Es lo que dice también W.Iser. El todo de una obra escrita no está ya ahí, plasmado de una vez por todas, de modo que pueda ser percibido como tal por el lector. A lo largo del proceso de su lectura se produce un juego de intercambios entre las expectativas modificadas y los recuerdos transformados<sup>8</sup>. No basta, sin embargo, tampoco con una comprensión frase a frase del conjunto para imaginarse, a partir de ahí, un sentido total. La obra exige que se la configure por parte del lector, que éste le dé vida en una forma.

Puede decirse, pues, que, en este planteamiento, el problema de la comprensión es su carácter «subjetivo», unilateral, siempre conjetural. En relación a este carácter conjetural hay que añadir, sin embargo, que si, como dice Hirsch, no hay una regla para hacer buenas conjeturas, sí que hay, en cambio, métodos para validar nuestras conjeturas<sup>9</sup>. Se trata de procedimientos de validación más cercanos a una lógica de la posibilidad que a una lógica de la verificación empírica, de modo que validación no podrá equivaler nunca a verificación. La validación es una disciplina argumentativa comparable a la empleada en los procesos jurídicos de la interpretación legal. Pero sólo una lógica de la incertidumbre y de la probabilidad cualitativa permite dar un sentido aceptable a la noción de ciencias humanas. El método de convergencia de índices, típico de la lógica de la probabilidad subjetiva, da una base firme a una ciencia del individuo digna del nombre de ciencia. Será, por tanto, de esta dialéctica entre conjetura (*guessing*) y validación de la que habrá que partir para ejemplificar la dialéctica entre comprensión y explicación sobre la que puede fundarse la cientificidad de la historia de la filosofía.

De modo que la validación de la comprensión de una obra filosófica podrá ser equivalente al conocimiento científico de ella. Aquí conjetura y validación estarán en un proceso circular que no nos encierra, sin embargo, en una especie de *self-confirmability*. Asimismo se podría pensar en procedimientos de validación de la comprensión al hilo del criterio popperiano de falsación, ejerciéndose ésta ante una eventual confrontación de conjeturas opuestas. Pues una conjetura puede ser no sólo probable, sino también más probable que otras. Hay criterios de superioridad relativa que pueden derivarse de la lógica de la probabilidad subjetiva. Por tanto, si es cierto que hay siempre más de una forma de comprender una obra filosófica, no es cierto que todas las interpretaciones sean equivalentes y que puedan impo-

---

<sup>8</sup> ISER, W., *Der Akt des Lesens*, München, Fink, 1976, p. 181.

<sup>9</sup> Cf. HIRSCH, E.D., *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale Univ. Press, 1969; *The Aims of Interpretation*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1976.

nerse todas con los mismos derechos. Cualquier obra permite sólo un número determinado de interpretaciones posibles. La lógica de la validación nos permite confrontarlas entre sí, arbitrar entre ellas y elegir.

Pero también hay que aclarar en qué sentido es «subjetiva» la comprensión en este planteamiento. Si Dilthey, según decíamos, se inspira en Husserl para la elaboración de su crítica de la razón histórica, lo sustancial de la crítica que la filosofía hermenéutica posterior ha dirigido contra la fenomenología de Husserl parte del reproche de no haber sido fiel a su propio descubrimiento del carácter universal de la intencionalidad, es decir, no haber sido fiel al hecho de que la conciencia no tiene dentro de sí misma su significado, sino fuera. Husserl se orienta hacia una teoría idealista de la constitución del sentido que mantiene, en su base, la hipótesis del sujeto trascendental, mientras la hermenéutica postheideggeriana desplaza el eje de la interpretación, del espacio subjetividad, al espacio texto. Así, en contra de la tradición del *cogito* y de la pretensión del sujeto de conocerse él mismo por intuición inmediata, la hermenéutica postheideggeriana afirma que sólo nos comprendemos mediatamente, enfrentándonos a los signos de humanidad depositados en las obras de cultura. Comprender, pues, es interpretarse ante una obra, exponerse a ella y recibir de ella una imagen más rica de sí mismo. Esta comprensión es lo contrario de una constitución del sentido en la que el sujeto es el factor clave. Sería más acertado, por tanto, decir que el sujeto es quien se constituye en virtud de una actividad de apropiación (*Aneignung*) de la significación de las obras de la cultura.

Por otra parte, desde la oposición que este planteamiento representa a toda teoría idealista del yo pensante como origen del sentido, la subjetividad pasa a convertirse en la categoría última de la acción interpretativa, y no ya en la primera. La acción de la subjetividad no es la que inicia la comprensión, sino, en realidad, la que la acaba, pues su función es la apropiación del sentido y de la referencia del texto. Pero esta apropiación no es un proceso subjetivista. Interpretar es autointerpretarse uno mismo a través de las obras de cultura, por lo que aquello que es apropiación en un sentido es desapropiación en otro. De lo que nos apropiamos, lo que nos incorporamos es el sentido del texto. Ahora bien, éste no se convierte en una propiedad mía mientras yo no me desapropie de mí mismo para dar entrada y dejar ser en mí ese nuevo sentido. Entonces intercambio mi yo, dueño de mí mismo, por el sí mismo que surge del texto. Se puede hablar aquí de una especie de distanciamiento del sujeto con respecto a sí mismo, interna a la *Aneignung*, distanciamiento que permite la intervención de los procedimientos críticos. El distanciamiento, en cualquiera de sus formas, es lo que da entrada, en la filosofía hermenéutica, al momento crítico. Esta forma radical de distanciamiento de sí respecto de sí mismo representa, pues, no sólo el rechazo más completo de la pretensión del yo a constituirse en origen último del sentido, sino también la posibilidad de una interpretación crítica.

Pero, ¿cómo puede tener lugar ese distanciamiento dentro de la comprensión, que da paso al ejercicio de una interpretación crítica de las obras

escritas? A la exigencia husserliana de una vuelta a la intuición de las esencias, la filosofía hermenéutica ha opuesto el hecho de que toda comprensión se encuentra mediatizada inevitablemente por una interpretación. Según la observación de Heidegger, la interpretación (*Auslegung*) no es más que el desarrollo de la comprensión según la estructura del «como (*als*) algo». Interviniendo de este modo la mediación del *als* –dice Heidegger–, la *Auslegung* no transforma la comprensión en otra cosa, sino que simplemente le hace ser ella misma. Esta intervención del «como algo» es fruto del juego de las anticipaciones (*vorgreifen*) y retenciones que el intérprete pone en marcha en el acto de interpretar. El sentido de una obra está siempre en función de esta doble condición del *als* y del *vor*: «El sentido, estructurado por lo adquirido y la visión previa y la anticipación, forma para todo proyecto el horizonte a partir del cual toda cosa será comprendida como tal o cual cosa»<sup>10</sup>.

De modo que el ámbito de la interpretación es tan amplio como el de la comprensión, es decir, abarca cualquier proyección de sentido en una situación cualquiera. Esta universalidad de la interpretación se pone de manifiesto de muchas maneras, la más común de las cuales es la del uso mismo del lenguaje ordinario en la vida cotidiana. A diferencia de lo que sucede con los lenguajes formales, contruidos según las exigencias de la lógica matemática y cuyos términos básicos se definen de forma axiomática, el uso de los lenguajes naturales descansa sobre el valor polisémico de las palabras. Las palabras de los lenguajes naturales contienen semánticamente tal riqueza de sentido que no se agota en ninguno de sus usos puntuales, por lo que el sentido de cada uno de estos usos ha de venir en cada caso determinado por el contexto. En esta función selectiva del contexto es donde se sitúa la interpretación en el sentido más originario de la palabra. La interpretación es el proceso por el que, en el uso habitual del lenguaje, los hablantes determinan en común los valores contextuales que articulan su conversación. Así que con anterioridad a cualquier arte filológico o técnica exegética o hermenéutica, funciona ya una actividad espontánea de interpretación en el seno mismo de toda comprensión en una situación cualquiera.

Ahora bien, el diálogo hablado se produce generalmente en el marco de relaciones muy determinadas que no agotan, como tales, todo el mundo de la interpretación. Las relaciones dialógicas de los hablantes se desarrollan dentro de los límites de una interpresencialidad, mientras que las relaciones históricas que todo individuo mantiene con su propia tradición son de un carácter mucho más extenso y complejo. Son estas relaciones intersubjetivas «largas» con la tradición, mediatizadas por la pertenencia a instituciones diversas y por la inserción en una determinada cultura y en un determinado momento histórico, las que contextualizan históricamente toda relación

---

<sup>10</sup> HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, trad. cast. José Gaos, México, FCE, 1968, p. 169.

puntual, incluida, por tanto, siempre en un determinado proceso de transmisión o de tradición cultural. Por lo tanto, la interpretación sobrepasa con mucho los límites del modelo dialógico del intercambio de la pregunta y la respuesta para abarcar las conexiones históricas más amplias.

Es en este enmarcaje de la interpretación en el ámbito de la tradición histórica donde ha de plantearse el problema de la mediación de las obras escritas, en las que el sentido se ha hecho autónomo e independiente con respecto a las intenciones del autor, con respecto a las condiciones históricas de su producción y con respecto a sus destinatarios originales. Aquí la interpretación es la respuesta al distanciamiento que supone la objetivación de la humanidad en sus obras escritas, equiparable a su objetivación en los productos de su trabajo y de su arte. Pues una vez que la obra se ha liberado de las condiciones particulares de su nacimiento (intenciones del autor, situación concreta y destinatarios originales), ha de entrar en escena la interpretación como técnica hermenéutica, ya que la obra descubrirá un potencial de significados que invita a una lectura múltiple y que abre una pluralidad de posibilidades de comprensión. Y puesto que la interpretación habrá de moverse en círculo entre la comprensión, ofrecida por cada intérprete, y las proposiciones de sentido abiertas por la obra misma, habrá que considerar a la explicación como el camino obligado para el desarrollo de una cada vez mejor comprensión. La objetivación del discurso en la obra escrita, el carácter estructurado de su composición, todo ello unido al distanciamiento específico que introduce la escritura, obligan a afirmar la explicación como el camino obligado de la comprensión.

Se pone así de manifiesto lo absurdo de querer oponer explicación y comprensión como dos actitudes distintas, pertenecientes a ámbitos teóricos independientes, entre las que hubiera que decidirse a escoger. Más allá de esta antinomia, existe una articulación entre ellas que las hace complementarias en vez de incompatibles, de modo que cada una de estas tareas remite a la otra por aspectos que le son propios. En efecto, como forma concreta de discurso, toda obra escrita está constituida por un conjunto de frases con las que se pretende decir algo a alguien acerca de algo. El objetivo de la hermenéutica no es otro que el de comprender el discurso de la obra, el cual se nos da en y a través de sus estructuras lingüísticas y textuales. No existe una comprensión como identificación psicológica inmediata con las intenciones del autor, sino sólo una comprensión desde la distancia y gracias a ella. La apropiación de la intención verbal de la obra –hemos dicho– está siempre dialécticamente ligada al distanciamiento característico de la escritura, distanciamiento que la *Aneignung* no suprime sino que mantiene como condición de su propia posibilidad. Por tanto, es lógico someter a un análisis explicativo esas objetivaciones estructurales características del texto para hacer aflorar la semántica profunda de esa mediación que hace posible la comprensión. Puesto que toda obra escrita organiza y estructura su discurso de una manera propia –cada escritor elige la forma discursiva que quiere, por ejemplo un encadenamiento de razonamientos hipotéticos, una

serie de afirmaciones categóricas, etc.–, se pueden aplicar, concretamente, a esas formas métodos de análisis análogos a los que la lingüística aplica a entidades como la frase. Esta aplicación, que sería un modo de salvar la distancia entre una interpretación ingenua y una interpretación crítica, ofrece así un ejemplo de cómo es posible replantear la explicación y la interpretación dentro de una misma actividad hermenéutica que integra la explicación y la comprensión en una concepción global de la interpretación como reapropiación del sentido.

Tal es la propuesta de Paul Ricoeur, que vamos a analizar brevemente. Como es sabido, a partir de la distinción entre lengua y habla, la lingüística contemporánea se ha fijado como objeto el estudio de los sistemas de unidades vacías de significación propia, y definidas, cada una, por su diferencia respecto a las demás. Estas unidades, ya sean puramente distintivas como las del ámbito fonológico, o ya sean significativas como las del ámbito lexical, son unidades de oposición. Así, una estructura lingüística se define como un campo de oposiciones y sus combinaciones dentro de un ámbito determinado de unidades. La hipótesis de trabajo de este modelo lingüístico, aplicado al análisis de las obras filosóficas, sería que, aunque la escritura constituye una forma de discurso y, como tal, pertenece al dominio del habla y no al de la lengua, su especificidad en relación al discurso propiamente hablado se debe a aspectos estructurales que pueden ser tratados como análogos de la lengua en el discurso. Ricoeur encuentra en R. Barthes y en A.J. Greimas los principios que apoyan esta iniciativa: las unidades mayores que la frase tienen igual composición que las unidades menores que la frase<sup>11</sup>. Se trata de una hipótesis legítima pues se limita a establecer cierta analogía, bajo determinadas condiciones, entre la organización de las unidades lingüísticas superiores a la frase y la de las unidades de grado inferior a la frase estudiadas por la lingüística, con lo que esas grandes unidades lingüísticas que son, como mínimo, del tamaño de la frase y que, ordenadas en una secuencia discursiva constituyen la obra escrita, van a poder ser tratadas con los métodos de la lingüística estructural. Es decir, se podrá hablar de filosofemas como se habla de fonemas, de morfemas o de semantemas. Si el fonema no es ningún sonido en sí mismo, ninguna «sustancia», sino sólo una «forma», o sea una función que viene determinada por su valor opositivo en relación con los demás, del mismo modo un filosofema será, en este nivel del análisis semiótico, sólo un valor opositivo definible por el método conmutativo y resoluble en función de sus relaciones estructurales. Es decir, su sentido no depende aquí de su contenido filosófico específico, sino que vendrá dado por su combinación con los demás filosofemas en una determinada ordenación o disposición del conjunto que es la que constituye la estructura de la obra.

---

<sup>11</sup> Cfr. GREIMAS, A.J., *Du Sens*, París, Seuil, 1970 y 1983, 2 vols.; BARTHES, R., *Le Degré Zéro de l'écriture*, París, Seuil, 1953.

Por tanto, aplicando de este modo el método estructural a las obras filosóficas, es posible decir que explicamos el texto, y esto será más exacto que decir que lo interpretamos. Pues lo que intentamos es hacer que aflore y se manifieste la ley estructural del texto, o sea, la lógica de las operaciones que ponen en relación los conjuntos de relaciones unos con otros. En este nivel de lectura tan sólo consideramos la textualidad del texto, suspendiendo su referencia y la reefectuación de esta en una reformulación actual. El sentido del texto está, para nosotros, aquí en la ordenación de sus elementos, consiste en el poder del todo de integrar sus partes. Y a la inversa, el sentido de un elemento es su capacidad de entrar en relación con otros elementos y con el todo de la obra. Estos postulados juntos definen la clausura del texto. La tarea del análisis lingüístico consistirá, primero en proceder a la segmentación, y después en establecer los diversos niveles de integración de las partes en el todo. Así, cuando el análisis aísla unidades, no serán para él unidades de contenido susceptibles de ser comprendidas. Si se cambia un elemento toda la estructura es diferente, pues lo que hemos hecho ha sido trasponer el método de la conmutación, del plano fonológico, al plano de las unidades del texto<sup>12</sup>.

No se podría objetar a la aplicación en historia de la filosofía de este modelo de análisis lingüístico el haber sido trasvasado a un ámbito hermenéutico desde otro ámbito extraño, como sería, por ejemplo, el de las ciencias de la naturaleza. Lo que tiene lugar en tal aplicación es sólo el trasvase analógico de un modo de análisis de las pequeñas unidades de la lengua, los fonemas y los lexemas, a las grandes unidades superiores a la frase, como, en nuestro caso, serían los filosofemas. Con ello descronologizamos la historia de la filosofía para que pueda aparecer la lógica narrativa subyacente a una obra concreta, así como la lógica misma de la tradición como encadenamiento de obras filosóficas que juntas forman la continuidad estructural de la historia de la filosofía<sup>13</sup>. Y esto no puede tomarse como una objeción, si esa descronologización es tan sólo un momento pasajero del proceso total de interpretación, que va mucho más allá de esta pura lógica combinatoria de las unidades textuales de las obras. No se trata, pues, de atenerse a una concepción puramente formal del sentido que lo reduce a un juego de relaciones de los elementos de una obra o de un ámbito disciplinar considerados como totalidades cerradas<sup>14</sup>. Cualquier filosofema o unidad constitutiva de la obra se expresa en una frase que tiene una significación propia. ¿Se podría decir que el análisis lingüístico neutraliza esta significación propia de los filosofemas para retener de ellos sólo su posición en la obra? En efecto, pero es que el conjunto de relaciones al que se remitirían los filosofemas en este caso se encuentra aún en el nivel de la frase, y

---

<sup>12</sup> Cfr. GREIMAS, A.J., *Sémiotique*, París, Hachete, 1979, p. 33.

<sup>13</sup> Cfr. UPENSKIJ, B.A., *Semiotik der Geschichte*, Wien, Akademie der Wissenschaften, 1991.

<sup>14</sup> VEYNE, P., *Comment on écrit l'histoire?*, París, Seuil, 1971, p. 39.

el juego de oposiciones que se instaura a este nivel abstracto es todavía del orden de la frase y de la significación. Los filosofemas que son ordenados se enuncian como relaciones significativas. La consideración de la forma como cerrada significa que los elementos de la forma son en esta forma elementos significantes. Por supuesto que la plurivocidad que caracteriza a las obras filosóficas no se reduce a la polisemia de las frases individuales tomadas como unidades de relación en el análisis estructural. La plurivocidad es típica del texto considerado como totalidad, que es el que da lugar a la pluralidad de lecturas e interpretaciones.

De modo que la hipótesis de trabajo que acepta el modelo lingüístico como elemento esencial del método de la historia de la filosofía sólo considera metodológicamente interceptado el movimiento de la referencia de las obras filosóficas, pero nunca suprimido. Esta es la diferencia que separa, en este sentido, la aplicación que hemos descrito respecto a lo que se ha dado en llamar la ideología del texto o el imperialismo del significante. Las obras filosóficas no carecen, en modo alguno, de referencia. Será tarea de la interpretación, en su fase postanalítica, reeefctuar esa referencia, es decir, retomar el movimiento de la referencia, metodológicamente interceptado por el análisis estructural, para devolverle su significación como reeefectuación en el discurso del sujeto que interpreta. Por su sentido, la obra tenía sólo una dimensión semiológica; ahora, por su significación, tiene una dimensión semántica. La intención verbal del texto es a su estructura lo que, en la proposición, la referencia es al sentido. Y así como en la proposición no nos contentamos con el sentido, que es su objeto ideal, sino que nos preguntamos además por su referencia, es decir, por su pretensión y su valor de verdad, así ante una obra escrita no podemos detenernos en su estructura inmanente, en el sistema interno de dependencias salidas del entrecruzamiento de los códigos que la obra actualiza para configurarse, sino que es preciso además explicar el mundo que ella proyecta.

En el caso de las obras filosóficas, la referencia no está constituida significativamente por el mundo empírico, por la realidad cotidiana. En ellas, el lenguaje mismo parece elevado a una dignidad tal que ha podido llegar a ser exaltado a expensas de toda referencia fuera de sí mismo. Sin embargo, es en la medida en que el lenguaje filosófico suspende la función referencial lingüística de primer grado –la referencia al mundo empírico–, como se hace capaz de liberar una referencia de segundo grado en la que el mundo se manifiesta, no ya como conjunto de objetos manipulables, sino como proyecto de existencia, o posibilidad de ser-en-el-mundo. Y así es como la tarea básica del intérprete ante una obra filosófica será explicitar la proposición de ser-en-el-mundo que contiene. Lo que hay que interpretar en una obra filosófica es una propuesta determinada de mundo, el proyecto de mundo que podríamos habitar y en el que podríamos desarrollar nuestras posibilidades de existencia. Podría decirse, en este sentido, que el distanciamiento que produce la escritura en relación a las condiciones concretas de la producción de una obra filosófica pone también a distancia esta referen-

cia del texto respecto al mundo articulado del lenguaje cotidiano, de modo que la realidad es susceptible de transformación en virtud de las variaciones ideales que el pensamiento filosófico lleva a cabo sobre lo fáctico.

Esta aplicación del análisis lingüístico, como parte del método de la historia de la filosofía, podría constituir, en fin, una de las posibles formas de ejercer la interpretación como interpretación crítica, en la medida en que, al incluir la explicación como elemento mediador de la comprensión, permite ir más allá de una lectura ingenua para elevarse a otra en la que se toma conciencia de la semántica profunda del texto. Las diversas escuelas lingüísticas nos enseñan que es posible abstraer los sistemas de los procesos, y relacionarlos con unidades que se definen simplemente por su oposición a otras unidades del mismo sistema. Esta interacción entre unidades dentro de sistemas de elementos de esta especie, define la noción de estructura en lingüística. Aplicando este modelo al análisis de las obras filosóficas, se enriquece su tratamiento metodológico al complementarse explicación y comprensión. Ciertamente, no sólo se analiza la organización interna de las estructuras de la obra, sino que se interpretan sus referencias no ostensivas, o sea, el mundo que abre. Pues comprender un texto es seguir el movimiento que va del sentido hacia la referencia, ir del decir algo a aquello sobre lo que se habla. En ese proceso el papel mediador, jugado por el análisis, constituye a la vez la justificación de la aproximación objetiva y la rectificación de la aproximación subjetiva.

*Septiembre 1995*