

ANATOMÍA DEL PENSAR

EL DISCURSO FILOSÓFICO Y SU INTERPRETACIÓN

COLECCIÓN
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES SALMANTICENSIS 33
SERIE *FILOSOFÍA*

DIRECCIÓN – COORDINACIÓN EDITOR-IN-CHIEF

José Luis Fuertes Herreros. Universidad de Salamanca. España

COMITÉ ACADÉMICO ASESOR – ACADEMIC ADVISORY BOARD

Juan Arana. Universidad de Sevilla, España

Enrique Bonete. Universidad de Salamanca, España

Antonio Campillo, Universidad de Murcia, España

José Luis Cantón, Universidad de Córdoba, España

Mário Santiago de Carvalho, Universidad de Coimbra, Portugal

Florencio-Javier García Mogollón, Universidad de Extremadura, España

Martín González Fernández, Universidad de Santiago de Compostela, España

José María Maestre. Universidad de Cádiz, España

José F. Meirinhos, Universidad do Porto, Porto

Luis Merino Jerez. Universidad de Extremadura, España

Juan Antonio Nicolás, Universidad de Granada, España

Javier Peña, Universidad de Valladolid, España

Rafael Ramón Guerrero, Universidad Complutense de Madrid, España

Luis Enrique Rodríguez-San Pedro, Universidad de Salamanca, España

Salvi Turró i Tomás, Universitat de Barcelona, España

MARCELINO AGÍS VILLAVERDE

ANATOMÍA DEL PENSAR

EL DISCURSO FILOSÓFICO Y SU INTERPRETACIÓN

EDITORIAL SINDÉRESIS
2022

1ª edición, 2022

© Marcelino Agís Villaverde

© 2022, editorial Sindéresis

Venancio Martín, 45 – 28038 Madrid, España

Rua Diogo Botelho, 1327 – 4169-004 Porto, Portugal

info@editorialsinderesis.com

www.editorialsinderesis.com

ISBN: 978-84-18206-92-4

Depósito legal: M-9994-2022

Produce: Óscar Alba Ramos

Impreso en España / Printed in Spain

Reservado todos los derechos. De acuerdo con lo dispuesto en el código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes, sin la preceptiva autorización, reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Ensayo

Anatomía del Pensar recibió el X Premio de Investigación en Humanidades “Concepción Arenal”, correspondiente al año 2016, convocado por la Universidad de A Coruña (Campus de Ferrol), y el Ayuntamiento de Ferrol.

El jurado estuvo compuesto por Jorge Suárez Fernández, alcalde de Ferrol; Wenceslao J. González Fernández, catedrático de la Universidade de A Coruña; María José Arroja Baliña, profesora asociada de la Universidad de A Coruña; Juan Arana Cañedo-Argüelles, catedrático de la Universidad de Sevilla; José Luis Piñuel Raigada, catedrático de la Universidade Complutense de Madrid, y Ramón J. Noguero Gómez, vicerrector del campus Universitario de Ferrol.

Edición al cuidado de Alba Iglesias Varela

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO I: ¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE FILOSOFÍA?	25
A. Los cinco primeros minutos de la Filosofía.....	25
B. La Filosofía: un milagro del lenguaje.....	42
C. El ser del discurso y el discurso sobre el ser.....	57
CAPÍTULO II: LAS METAMORFOSIS DEL DISCURSO.....	79
A. ¿Cómo contar lo que nos pasa por dentro?.....	79
1. <i>El discurso como acontecimiento del lenguaje</i>	80
2. <i>El discurso histórico: acontecimiento y trama</i>	84
3. <i>El discurso como obra</i>	91
B. Cuando decir es hacer.....	94
1. <i>Intención y acción: J. Searle</i>	99
2. <i>Explicación de la acción: G. H. Wright</i>	106
3. <i>Los actos de habla (Speech Acts)</i>	110
C. El texto del mundo.....	117
CAPÍTULO III: NO PARTIMOS DE CERO ¿HERENCIAS ENVENENADAS?.....	129
A. “Mi mamá me ama”: las palabras nutritivas.....	129
B. El género redaccional.....	132
C. La biografía: entre la circunstancia y la vocación.....	134
D. El problema de las generaciones.....	139
E. Algunas veces veo muertos: historia y tradición.....	145
1. <i>Autoridad y tradición</i>	154
2. <i>Lo clásico</i>	159
3. <i>Discurso filosófico y tradición</i>	162
CAPÍTULO IV: ORALIDAD Y ESCRITURA.....	167
A. La filosofía de viva voz y el arte de escribir filosofía.....	167
B. <i>Verba volant scripta manent</i>	182
C. ¿Me sigues? El problema de interpretación.....	195

CAPÍTULO V: PALABRAS ENCADENADAS	205
A. En el principio era la palabra	205
B. Y la palabra se hizo frase	217
C. Y habitó entre nosotros	221
CAPÍTULO VI: ¿PENSAMOS CON PALABRAS?	229
A. Palabra e idea	229
B. El concepto ¿dictadura de la razón?	249
C. La metáfora: discurso en miniatura	269
CAPÍTULO VII: EL PROCESO DE LECTURA	279
A. El placer del texto filosófico	279
1. <i>¿Qué es un texto?</i>	279
2. <i>Texto filosófico e interpretación</i>	289
3. <i>Texto y contexto</i>	297
B. El autor y el lector	305
C. Recepción y comprensión	326
1. <i>Las expectativas del lector</i>	327
2. <i>Efecto y respuesta: la labor del lector</i>	340
3. <i>Comprensión y sentido del sentido</i>	345
CAPÍTULO VIII: EL CURSO DEL DISCURSO: ENTRESIJOS COMPOSITIVOS	355
A. La argumentación sensata	355
1. <i>El silencio</i>	364
2. <i>Tipos de argumentos</i>	368
B. El estilo, ADN del escritor	378
C. La lógica de la pregunta y la respuesta como modelo del texto	388
D. El diálogo como hospitalidad lingüística	396
1. <i>El discurso herido: διά – λόγος</i>	397
2. <i>Tres tipos de diálogo</i>	399
3. <i>Hospitalidad lingüística y razón compartida</i>	407
CONCLUSIÓN	409
BIBLIOGRAFÍA	123

INTRODUCCIÓN

Hablemos de método, de nuestro método y del método de filosofar, porque al hacerlo estaremos hablando de filosofía de la única forma que es posible hacerlo: desde una posición, desde un lugar. Y hablemos de nuestro tema para conocer cuáles son sus aspiraciones y cuáles los límites que me he impuesto para afrontarlo con rigurosidad. Hablemos, pues, del discurso filosófico y de la perspectiva que escogí para analizarlo, tal como lo haría un fisiólogo empeñado en describir la anatomía del pensar, si tal cosa fuese posible.

La cuestión del método condiciona nuestro punto de partida. ¿De dónde partir? ¿Del discurso humano como hecho cotidiano o del discurso de la filosofía? ¿Es posible hablar del discurso filosófico sin referirnos al discurso humano? ¿Subsume el discurso humano aquél de la filosofía? De ahí que la exigencia de radicar, de echar raíces en algún lugar para que nuestro discurrir pueda ser entendido, no es un simple matiz metodológico sino una apremiante necesidad filosófica. Estas cuestiones han sido desde el inicio de este libro un obstáculo que quise salvar, para compartir después las convicciones a las que llegué de manera personal. Así pues, antes de comenzar a escribir, me impuse la tarea de elegir, tomar posiciones y declarar sin subterfugios cuáles eran los límites de mi investigación y su orientación. Solo cuando autor y lector conocen las reglas del juego, se puede hablar con total libertad de lo que cae dentro del campo del estudio o de aquello que se mueve dubitativo en la inestabilidad de lo fronterizo. ¿En qué tierra ha enraizado mi propuesta de análisis?

Hablar del discurso filosófico sin referirse al discurso humano me pareció imposible. Uno nace del otro, siendo el humano un discurso de grado cero sobre el que se construye el otro más elaborado de la filosofía. Esta desarrolló un *uso* propio del lenguaje, con una terminología y una conceptualización propias. Ahora bien, intentar conocer todo lo que concierne a este lenguaje y al discurso resultante supone una constante vuelta al grado cero discursivo, para poder establecer desde ahí diferencias. Razón por la que hablé de una manera específica del “discurso filosófico”, sin querer entrar en otros discursos tales como el poético, el científico, el artístico. Cada uno de ellos genera una variedad de problemas específicos cuya competencia pertenece a los especialistas de otras disciplinas, aunque el filósofo se preocupe de ellos en su afán de dar cuenta de la riqueza del discurso humano. Sin embargo, no es fácil hablar del discurso filosófico frente a otros modos de discurso, si es que se quiere decir algo más que tópicos recurrentes y distinciones de anteaer. Como tampoco es fácil hablar del discurso filosófico en sí mismo y desde sí mismo, creando la ficción de que

la configuración de su ser puede decirse desde su ser. El filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005), a quien tanto le debo en el plano intelectual y personal, ha acertado al subrayar la existencia de un momento *extático* del lenguaje, en el que el lenguaje está fuera de sí, situación que ilustra bien la experiencia poética. Aunque, en general, puede decirse que “la experiencia parece atestiguar que el deseo del discurso es desaparecer, morir, en los confines del ser-dicho”¹. Ricoeur mostró las posibilidades de la hermenéutica como vía de análisis filosófico. Aun así, el desafío de estudiar la filosofía a través de su discurso fue tan audaz como intentar apresar entre las manos el agua del mar. El discurso filosófico resultó escurridizo. Jean-François Lyotard conocía esta incómoda peculiaridad del discurso filosófico para sí mismo cuando afirma que “el discurso filosófico no se pertenece a sí mismo, no se posee, y sabe que no se posee, y espera ardientemente no poseerse”².

Tampoco consideré como buena la estrategia de comenzar analizando el discurso humano desde la lingüística, la semántica, la semiótica o cualquier otra disciplina sectorial, para arribar después al puerto de lo filosófico, donde todos los discursos posibles permanecen anclados, en espera de ser rescatados del olvido por una mano amiga. El filósofo debe tener en cuenta la aportación de todas estas disciplinas e integrarlas en su propio trabajo, y más todavía el filósofo que se ocupa de cuestiones relacionadas con el lenguaje. Pero ello no significa (no debiera significar) que el filósofo sustituya al lingüista, al semiótico, al estudioso de la semántica. Cada uno de estos ámbitos tienen hoy un grado de especialización, una perspectiva e incluso una historia, que son enteramente particulares y diferentes de los desarrollos filosóficos, incluyendo aquellos que pertenecen a una filosofía general del lenguaje.

EL TÉRMINO “DISCURSO”

Lo que aparentemente parece un concepto técnico es una hermosa metáfora, escondida por siglos de uso, quizás de abuso, pues “discurso” (del latín *discursus*) deriva del verbo *discurrere*, que significa ‘correr’ y también ‘discurrir’. Al igual que marcha el río camino del mar “a se acabar y consumir”, marchan nuestras palabras y los mensajes que con ellas construimos. El discurso es una carrera (*cursus*), mas no siempre una carrera loca a ninguna parte pues, felizmente, no todos nuestros mensajes son pasajeros, palabras de amor que un amante posa en los oídos de su enamorada, y que Catulo recomendaba escribir en los márgenes del río para ser engullidas por el agua voraz. Algunos mensajes permanecen con nosotros porque alcanzaron

¹ Ricoeur, P. *La métaphore vive*. Seuil, París, 1975, p. 313.

² Lyotard, J.-F. *Pourquoi philosopher?* PUF, París, 2012, p. 83.

un estatuto de permanencia temporal a través del discurso escrito y también, desde luego, porque el contenido conquistó el derecho a ser considerado una herencia intemporal, una pieza clásica que nunca termina de decir lo que tiene que decir.

El término *discurso* ha dejado de tener un significado unívoco. Progresivamente se ha ido afianzando en el lenguaje filosófico y ampliando su extensión semántica en el lenguaje ordinario. Se habla del “discurso del poder”, del “discurso de la modernidad”, del “discurso de la acción”, por citar alguna de las aplicaciones más usuales y recientes. La acepción más conocida y empleada de esta palabra ha sido aquella que designaba “discurso” a la disertación pública de cualquier orador. Cuando alguien se refería a un “discurso inaugural”, a un “discurso sobre economía”, o a un “bello discurso”, no tardábamos en asociar dichas expresiones a la exposición oral ofrecida por alguien. No es éste el referente inmediato que hoy nos evoca dicha noción. Así pues, constatamos una evolución de la significación del término, debida en parte a su versatilidad al referirse a entidades que pertenecen a distintos contextos. El uso que haré del término “discurso”, y de la expresión compuesta por el apellido “filosófico”, hace referencia al curso o al canal del filosofar, y no al mero encadenamiento de razonamientos y argumentos. “Discurso” es el continente que el filósofo emplea para dar expresión a su pensamiento; frente a él está el contenido, la “historia” o sustancia que se comunica.

La ambigüedad de la palabra y su utilización en muy distintos contextos añade una especial dificultad a la hora de saber qué significa en un contexto determinado. Y, a la vez, manejar la expresión “discurso filosófico” puede llevarnos a engaño o confusión, acabando por no poder distinguir entre “filosofía” y “discurso filosófico”. La diferencia, sin embargo, existe y en ella se apoyan las directrices básicas del presente libro. El ser humano no se limita a vivir, ni siquiera a pensar sino que, además, cuenta su vida y su pensamiento, configura un mundo a través de la escritura, un mundo que no es real sino literario, en el que la realidad es transliterada e interpretada. La permanencia física de este discurso abre el turno de interpelaciones, creándose un diálogo a través de la escritura. Y, lo que es más importante, en este proceso se crea un universo común de preocupaciones, de preguntas y respuestas, de comunicación, que es el universo del discurso.

Si establecemos un paralelismo entre esta problemática y la novela de Baltasar Gracián *El Criticón* podremos, en parte, clarificar esta indistinción terminológica. Pensemos, por un momento, en un Critilo, náufrago, que solo y desesperado en medio de las olas de un embravecido mar “hería los aires con suspiros”, mientras reflexionaba en torno al sentido de la vida, la brevedad de la existencia, la *desprotección* con que la naturaleza nos arroja al mundo, recapacitando sobre su desgracia y tratando de superarla con argumentos animosos para no sucumbir en el abismo de las

aguas. Estamos ante un naufrago que también filosofa en la más íntima soledad y recogimiento de su ser. Pero solo cuando es rescatado y comienza a dialogar con Andrenio, primero en un nivel muy elemental (dada la simplicidad de la mente de Andrenio) y luego comunicándole las reflexiones de su “filosofía cortesana”, tiene la necesidad de expresar sus sentimientos y el fruto de su filosofar silencioso. Lo que obtiene en la figura de Andrenio es, además de un público, un interlocutor válido con quien debatir y a quien exponer sus argumentos. Su situación ha cambiado y es ahora cuando tiene la necesidad de explicitar su filosofía a través de la mediación de un discurso.

Otro modo de realizar una nítida distinción entre lo que es el “discurso filosófico” y la “filosofía misma” podemos entresacarlo a partir de la distinción que establece Michel Foucault entre “saber” y “práctica discursiva”. Al conjunto de elementos formados por una práctica discursiva y que necesita la constitución de una ciencia podemos denominarlo “saber”. “Un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada”. Es dentro de un saber donde el sujeto toma posiciones sobre los objetos a través de una explicitación discursiva. En el saber se coordinan y subordinan enunciados y conceptos que la práctica discursiva ha ido configurando a lo largo del tiempo. Una de las formas de definir un saber es a través de sus posibles utilidades y de la apropiación comprometida en su discurso. No existe saber que sea independiente de una práctica discursiva definida y toda práctica discursiva puede definirse por el saber que le sirve de fundamento³. Foucault reconoció la imposibilidad de construir un sistema de pensamiento sin partir de un conjunto definido del discurso. De ahí la importancia de revisar el modo de ser del discurso filosófico de las dos formas que es posible hacerlo: tomando como base un discurso concreto y analizando lo que un filósofo opina sobre el discurso.

¿QUÉ DISCURSO FILOSÓFICO?

Este asunto nos ha conducido al siguiente y más espinoso tema de optar entre el análisis de *un* discurso filosófico o del discurso filosófico, si tal opción es posible siquiera como formulación teórica. Creo que no sólo es posible sino necesaria y, por tanto, inevitable el realizarla. En efecto, la filosofía ofrece múltiples discursos. Estamos en un ámbito donde cada pensador se ha preocupado por definir lo que entiende por filosofía, siendo muy frecuente el que, a lo largo del recorrido intelectual y creativo de un mismo autor, la filosofía sea redefinida y entendida de modo diferente.

³ Foucault, M. *L'archéologie du savoir*. Gallimard, París, 1968, pp. 238-39.

Así, el fenómeno de hallar una gran variedad discursiva en la obra de un mismo filósofo no es infrecuente o extraño. Por lo demás, esta situación, de por sí compleja, se complica todavía más si pensamos en las multicolores y disonantes propuestas discursivas que una lectura rápida de la historia de la filosofía nos proporciona. La solución metodológica clásica a este problema, o a otros que encierran un dilema de este signo, ha sido la de seleccionar un espacio de investigación concreto y bien delimitado.

Pongamos por caso que se trata de estudiar el discurso filosófico en Rousseau. El procedimiento desde esta perspectiva metodológica podría articularse de la siguiente forma: descartamos el estudio de sus obras autobiográficas por no ser las más representativas de su filosofía; descartamos las cartas por estar incluidas en un género de discurso que no es estrictamente filosófico; descartamos las páginas consideradas literarias dentro de su obra; descartamos sus artículos en la *Enciclopedia* porque pertenecen a una variedad de discurso mediatizada por exigencias exteriores a la voluntad del autor; y, seleccionamos, por ejemplo, sus obras políticas. El *Projet de Constitution pour la Corse*, *Du Contrat Social*, el *Essai sur l'inégalité parmi les hommes*, con lo que habremos prescindido de las *Rêveries du promeneur solitaire* o de *Émile ou De l'éducation*, así como del resto de sus escritos no estrictamente políticos. Es posible que esta sea una circunscripción válida, pero si de lo que se trataba era de estudiar un discurso filosófico, aún no hemos alcanzado el fin propuesto. Rechazaremos para ello el *Projet de Constitution pour la Corse*, el *Essai sur l'inégalité* por ser justamente eso, un ensayo, y seleccionamos *Du Contrat Social*. Ahora estamos en disposición de estudiar el discurso que presenta esta obra pero ya no podemos estudiar a Rousseau, ni mucho menos el discurso filosófico. Ambos han quedado fuera de nuestro pequeño país. Mejor dicho, hemos presenciado cómo se escurría en nuestras propias manos la fragancia rica en matices de su filosofar. Perplejos ante la contemplación de esta célula aislada del cuerpo de su obra para nuestros fines analíticos nos preguntamos ¿es inevitable realizar un esfuerzo de demarcación de este tipo para aprehender lo característico del discurso filosófico? Si así fuese, ni nuestro trabajo ni el de otros cientos de especialistas podrían satisfacernos para saber del discurso de la filosofía, pues, como ya indiqué, es tan variado como filosofías han existido, y tan desigual como las personalidades y actitudes de sus autores. Nuestra descorazonadora conclusión no podría ser otra que la de aceptar la imposibilidad de estudiar el modo de ser y de expresarse de la filosofía. Es más, ¿por qué hablar de “filosofía”? Hablemos entonces de filosofía con nombre y apellidos y digamos la filosofía política de Jean-Jacques Rousseau en el primer capítulo de su obra *Du Contrat Social*, para luego reflexionar a partir de la frase (estructura semántica, sintáctica, filosófica, etc.) “el hombre ha nacido libre y por doquiera está encadenado...”. Y a continuación callémonos. Guardemos silencio si alguien nos llama filósofos, nos

habla de filosofía, nos pide una definición de nuestra tarea. En la soledad de la reflexión, en el cara a cara con nosotros mismos que la escritura supone, ante los hombres que charlan en la plaza pública o ante el auditorio que nos escucha, ruboricémonos. Ruboricémonos si pronunciamos, si tan sólo pensamos, la palabra “filosofía”, el oficio “filósofo”, el verbo “filosofar”. Y a continuación callémonos.

Esta no es, desde luego, mi posición. En la creencia de que existe la filosofía, no sólo como institución que tiene sus proyecciones docente, investigadora o social sino también como discurso compartido por una inmensa pluralidad de voces, con una larga tradición, y presiento, con un prometedor futuro, decido estudiar el discurso filosófico. Y decido hacerlo sin comenzar, una vez más, definiendo qué entiendo por “filosofía”. Basta con aceptar todas las definiciones que han sido propuestas, aunque no me merezcan la misma consideración ni igual simpatía todas ellas. Lo que logramos con esta postura “ingenua” es que la filosofía exista como una entidad más firme que la que proporciona el hecho de saber que existen cátedras de filosofía, libros de filosofía y filósofos. Partimos de la convicción de que existe un saber transformado en disciplina que, a pesar de sus múltiples realizaciones en distintos pensadores y obras, posee rasgos característicos que lo distinguen de otros saberes y otras disciplinas, y aunque estos rasgos sean enigmáticos, me permiten afirmar que es posible hablar de filosofía.

TEXTO E INTERPRETACIÓN

Otra cosa es que los textos filosóficos hayan dado lugar no sólo a interpretaciones diversas e incluso divergentes sino a distintas concepciones y teorías de lo que debe ser la interpretación. Tales discrepancias, lejos de ser un problema, han contribuido a enriquecer la creatividad filosófica y, en definitiva, la marcha de la historia de la filosofía. Por esta razón, he dedicado la segunda parte de esta investigación a la evolución de las teorías de la interpretación filosófica, desde sus albores pre-filosóficos y míticos hasta la contemporaneidad, y ha sido publicado con el título *Historia de la Hermenéutica. Devenir y actualidad de la filosofía de la interpretación* (Sindéresis, Madrid 2020).

En efecto, el problema de la interpretación, consubstancial al ser humano desde los orígenes de la cultura, ha adquirido a lo largo de la historia un progresivo protagonismo como problema filosófico, generando recientemente interesantes debates y erigiéndose la Hermenéutica, en tanto que teoría de la interpretación, en una corriente filosófica que atrae la atención de los estudiosos de la filosofía de las últimas décadas. A partir de los años sesenta del pasado siglo, asistimos a la confrontación abierta entre hermenéutica y estructuralismo; hermenéutica y dialéctica; hermenéu-

tica y crítica de las ideologías; hermenéutica y deconstrucción, etc. Debates en los que se han implicado autores como Barthes, Habermas, Derrida, Rorty o Vattimo. Y, por supuesto, los feudatarios de la filosofía de la interpretación Heidegger, Gadamer, Ricoeur, etc. No sin asombro, hemos sido testigos en la época finisecular, de propuestas que parecen abocarnos a una nueva era filosófica en la que la hermenéutica ocuparía un lugar preeminente o, cuando menos, eso parece deducirse cuando oímos hablar de “la edad hermenéutica de la razón”⁴; de la hermenéutica como *koiné* filosófica de nuestro final de siglo, como antes lo fuera el marxismo (años cincuenta y sesenta) o el estructuralismo (años setenta)⁵; o incluso de una Metafísica que hallaría en el carácter aporético y problemático de la hermenéutica su tabla de salvación⁶.

La perplejidad se acentúa, más si cabe, porque el problema de la interpretación en el marco de la historia de la filosofía nace como algo secundario, como una herramienta metodológica sin ambición gnoseológica, como un útil de usar y tirar. ¿Qué ha pasado a lo largo de nuestros veintiséis siglos de filosofía para que la hermenéutica se sitúe en un lugar tan privilegiado? Para dar respuesta a esta pregunta es necesario seguir las huellas de la hermenéutica desde sus orígenes, estudiando su evolución y representantes fundamentales, tarea realizada en mi libro *Historia de la hermenéutica*, antes citada. Conviene, empero, además de ahondar en el ámbito histórico, pasar revista a una serie de cuestiones previas, tales como el origen etimológico del término, el concepto de interpretación -objeto principal de la hermenéutica-, el de su agente -el intérprete-, o aún otros conceptos más básicos que son el sustrato de aquéllos: autor, texto o recepción, entre otros.

HERMES O EL ORIGEN INCIERTO

¿Quién podría pensar que Hermes, dios mensajero del Olimpo, sería el pretexto para que una gran cantidad de filósofos debatiesen sobre los inciertos y remotos orígenes de la hermenéutica? La palabra “hermenéutica” proviene de la voz griega “ἑρμηνεία” (*hermeneia*), del verbo “ἑρμηνεύειν” (*hermeneuein*), que significa originariamente “expresar en palabras”, “declarar”; y se corresponde con la voz latina “interpretari”. La raíz griega ἑρμ (*herm*) está a su vez relacionada con la raíz latina

⁴ Greisch, J. *L'âge herméneutique de la raison*. Cerf, París, 1985. Puede hallarse una versión sintética de su propuesta en su trabajo: "L'età ermeneutica della ragione", en *Nuova Secondaria*, 6, La Scuola, Brescia, 1996.

⁵ Vattimo, G. *L'etica dell'interpretazione*. Rosenberg & Sellier, Torino, 1989. Muy especialmente el capítulo titulado "Hermenéutica: nueva *koiné*".

⁶ Martínez Martínez, F. J. *Metafísica*, UNED, Madrid 1988.

“s-erm”, que ha dado lugar a palabras como “sermo”, de donde proviene “sermón”. Inicialmente, por tanto, “hermenéutica” es un término que tiene que ver con la expresión de un mensaje, en tanto que actividad discursiva apoyada en el lenguaje. Con este primer sentido hay que entender el término cuando nos referimos al *Perí Hermeneias* (*Sobre la interpretación*) de Aristóteles, un breve tratado que se enmarca en sus obras lógicas y que examina problemas como la verdad o falsedad de los juicios, así como las reglas de la lógica formal que nos permiten analizar las proposiciones. Pero ya en el ámbito griego muy pronto la palabra adquiere una segunda acepción deudora de la primera “*hermeneia*”, entendida como interpretación de una expresión. El “*ἑρμηνεύς*” (*hermeneus*) “intérprete” al expresar en palabras lo que piensa sobre algo está ya interpretando. Esta acepción es la que ha triunfado históricamente, hasta el punto de que hemos olvidado la semántica inicial del término, lo que nos hace perder parte de su fragancia original, imprescindible para entender por qué el tratado aristotélico citado no versa sobre la interpretación propiamente dicha, denominada por Platón “*ἑρμηνευτικὴ τέχνη*” (*hermeneutiké techné*, arte de la interpretación) sino sobre las expresiones o proposiciones.

La filología moderna ha descartado una sugerente etimología que ha dado lugar a alegorías filosóficas desde Platón a Heidegger, al poner en relación la voz *hermeneia* con Hermes, el dios mensajero de la mitología griega (Mercurio para los romanos). A pesar de su vecindad fonética, Kerényi y otros autores se han encargado de demostrar que no existe relación lingüístico-semántica⁷, aunque pueda dar lugar a ejercicios alegórico o “hermenéuticos” en sentido amplio que entrelacen la figura mitológica de Hermes, con todo su inmenso caudal connotativo, con la hermenéutica en tanto que teoría de la interpretación. Incluso August Boeckh, uno de los autores que históricamente trató de relacionar la voz “hermenéutica” con Hermes, hizo mayor hincapié en su proyección semántica y correspondencia con términos como “elocutio” o “*verständlich machen*”⁸. También Ebeling, otro de los estudiosos del término, concluyó de forma acertada que en el vocablo se detectan tres direcciones: afirmar (asertar), interpretar (explicar) y traducir (hacer de intérprete), acepción ésta última por la que Platón, como veremos en su momento, sintió especial predilección⁹.

La palabra, tal como hoy llega a nosotros, es el resultado de una larga evolución histórica en la que podemos distinguir tres etapas la *techné hermeneutiké* griega (arte de la interpretación) que unió su destino al arte interpretativo gramático-retórico; la

⁷ Kerényi, K. “Hermeneia und Hermeneutik. Ursprung und Sinn der Hermeneutik“, en *Griechische Grundbegriffe*, Rhein-Verlag, Zurich, 1964, pp. 42-52.

⁸ Ferraris, M. *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1997, p. 5.

⁹ Ebeling, G. Voz “Hermeneutik”, en Gallig, K. (ed.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Band III, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959.

de una *exégesis* (o *ars interpretandi*) de textos sacros, practicada a partir del período patrístico y medieval, y a la que hay que añadir la hermenéutica bíblica protestante. Y, más modernamente, recuperando ya el término “hermenéutica”, como una modalidad de la comprensión (*Verstehen*) aplicable a las manifestaciones registradas mediante una forma externa (texto, documento, etc.), de gran pujanza en el contexto germano a partir del siglo XIX (Schleiermacher, Dilthey, etc.), en donde se fragua la hermenéutica filosófica como disciplina científicamente constituida, que se instala posteriormente en el pensamiento europeo del siglo XX¹⁰.

FILOSOFÍA E INTERPRETACIÓN

Así pues, si hubiese que destacar la acepción del término que tuvo mayor éxito histórico y que es usada por antonomasia habría que hablar de hermenéutica como “interpretación de los textos”, o incluso matizando un poco más esta definición general “conjunto de operaciones comprensivas conducentes a la interpretación textual”. No porque de suyo la hermenéutica no pueda ser aplicada a la oralidad, a las obras de arte, relatos mitológicos, símbolos, sueños, etc. sino porque gracias a la mediación de la escritura disponemos de la posibilidad de interpretar un mensaje, trascendiendo su contexto de aparición y quedando, por su carácter abierto, a merced de múltiples interpretaciones. “En su acepción tradicional -escribe Gaspare Mura- el término *hermeneia* indica toda actividad interpretativa, ya se dirija a textos sagrados o poéticos, ya lo haga directamente a la interpretación del contenido o del valor poético del texto, o a la investigación de las condiciones históricas y vitales, en las cuales ha surgido el texto y que, por tanto, por lo menos indirectamente, lo hacían inteligible. La hermenéutica evoca, por tanto, de forma primaria los problemas concernientes a la interpretación, la cual tiene por objeto toda expresión lingüística, sea transmitida en un texto escrito, sea comunicada verbalmente, y concerniente a la poesía o a la filosofía, la Escritura o la teología; pero que, en una ampliación progresiva del campo de la interpretación concierne no menos al mundo del hombre y de los símbolos expresivos de su existencia”¹¹.

Ahora bien, ya desde la antigüedad el concepto queda lastrado de una especificación técnico-práctica que perdurará hasta el siglo XX, convirtiéndose la hermenéutica en una actividad auxiliar con respecto a la filosofía. La *techné hermeneutiké*

¹⁰ Sobre el concepto de “interpretación” en el ámbito europeo (especialmente alemán y francés) puede verse Ricoeur, P. “Interprétation”, en Ricoeur, P. *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, París 1992, pp. 451-456.

¹¹ Mura, G. *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova Ed., Roma 1990, p. 10 (la traducción es nuestra).

que practica Platón (introducción del término en el lenguaje filosófico), equiparada al trabajo de traducción de una lengua a otra, supone una tarea técnica de desvelamiento de significados que no penetra en la profundidad y resonancia filosófica de las proposiciones o textos analizados porque no entra a discernir lo verdadero de lo falso¹². Aristóteles, en cambio, afronta la tarea de aproximar la interpretación a la verdad del *logos*, con lo que se inicia una línea que va a entroncar la interpretación con la metafísica y la teoría del conocimiento. La hermenéutica aristotélica vincula el problema de la interpretación a una parte de la lógica filosófica encargada de dilucidar la verdad o falsedad de las proposiciones afirmativas (*logos apophantikós*)¹³. Se trata, tanto en el caso de Platón como en el de Aristóteles, de dos intuiciones que sólo el devenir histórico se encargará de perfilar y amplificar pero que coinciden con las dos posibles definiciones de hermenéutica que han sido objeto de debate: por una parte, una definición “corta” que atribuye a la hermenéutica la tarea de desvelar el significado de palabras, textos o acontecimientos fenoméricamente definidos; por otra, según señaló Armando Rigobello, “en la medida en que la actividad hermenéutica implica la relación entre la propuesta de sentido (interpretación) y la verdad, la hermenéutica puede ser entendida a un segundo nivel en una acepción más típicamente filosófica que tiende a identificar filosofía con hermenéutica”¹⁴, lo que nos autorizaría a hablar no sólo de una hermenéutica filosófica sino de una filosofía de la interpretación que, si bien no tendría ambición de sistema, sí propugnaría un talante renovado para entender al ser humano y a sus manifestaciones discursivas. Vista de este modo, la filosofía hermenéutica contendría un inevitable carácter heurístico, enfatizado por Paul Ricoeur y otros autores, en la medida en que nos permite profundizar en el conocimiento de nosotros mismos a través de la imbricación del intérprete con lo comprendido y consigo mismo.

Siendo así, el concepto de hermenéutica recoge la esencial y originaria vocación indagatoria de la filosofía, lo que convierte a la filosofía de la interpretación en una propuesta que, además de continuar el espíritu tradicional del filosofar, afronta los actuales retos del pensamiento humano, apoyándose en su predilecta mediación textual. “El problema filosófico de la interpretación -escribe Ortiz-Osés- se funda en el propio problema hermenéutico de la filosofía misma. En efecto, el problema de la

¹² Platón. *Epinomis*, 975 c.

¹³ “Ahora bien, cada oración es significativa, no como instrumento, sino, como se dijo, por convención. Y no todas constituyen una proposición, sino aquellas a las que pertenece la verdad o falsedad, pues no pertenece a todas”. Aristóteles. *De interpretatione*, 16b 33-17a 1-3. Para añadir un poco más adelante que “la afirmación es una proposición que afirma algo de algo, la negación es un enunciado que niega algo de algo”. *Ibidem*, 17a, 25-26.

¹⁴ Rigobello, A. “La parola dell'ermeneutica. Il concetto, la struttura interna, i problemi” en *Nuova Secondaria* 6, Brescia, 1996, p. 28.

interpretación surge no sólo externamente al quehacer filosófico en cuanto pregunta radical por la interpretación presuntamente omnimoda o totalizadora de la realidad. El problema hermenéutico se plantea desde el momento en que se toma conciencia de la coimplicación -auténtica complicidad- de la interpretación en todo entendimiento y comprensión humanos, y en tanto eminentemente en un entendimiento tan totalizador y en una comprensión tan omniabarcante como quiere ser la filosófica, al menos en su tradición”¹⁵.

Este hecho explicaría, según creo, el solapamiento creciente entre filosofía y hermenéutica en tanto que esta ejerce una función fundadora sobre aquella desde sus inicios, función que se acrecienta en nuestros días por la pérdida de una fe ciega en un sistema filosófico determinado o en una verdad fuerte en el ámbito del pensamiento contemporáneo. Un solapamiento que se produciría también entre ontología y hermenéutica tanto a través de la conocida fórmula gadameriana “todo ser que puede ser comprendido es lenguaje”, como a través del modelo hermenéutico bautizado por Paul Ricoeur como “vía larga” que llegaría al conocimiento del ser después del largo rodeo de la interpretación de sus signos y manifestaciones discursivas. Ahora bien, esta equiparación indiscriminada entre hermenéutica y filosofía o, si se quiere, entre hermenéutica y ontología, no beneficia a ninguna de las partes. De un lado, delata un cierto relativismo de la teoría de conocimiento que, en el fondo, es una renuncia a seguir tomando partido filosófico: conscientes de los límites del conocimiento, se concluye que todo es un ejercicio interpretativo sin síntesis final. De otro, la hermenéutica sobrepasa los linderos de una teoría de la interpretación e incluso de una filosofía interpretativa para erigirse en adalid de una ciencia del ser en horas bajas. Ello no significa que el problema cognoscitivo no se sitúe en el centro de la nueva hermenéutica, pero sabiendo, al mismo tiempo, que dicha filosofía hermenéutica atañe igualmente a la filosofía del lenguaje, a la estética e incluso a una filosofía moral. Así, es perfectamente lícito plantearse una “ética de la interpretación” en la medida en que las acciones morales requieren un ejercicio hermenéutico que las rescate de la mera facticidad o carácter empírico para sopesar sus valores y los aspectos morales que lleva implícitos¹⁶. La acción, como se encargó de poner de manifiesto Paul Ricoeur, es una forma de lenguaje o incluso un “cuasi-texto” que necesita ser interpretado y, por ello, existirá también una hermenéutica del discurso de la acción, que en el caso de las acciones morales da lugar a lo que hemos deno-

¹⁵ Ortiz-Osés, A. *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, Barcelona 1986, pp. 69-70.

¹⁶ He ensayado un ejercicio de este tipo en mi trabajo “Ética de la interpretación en Pedro Abelardo. Lectura desde la hermenéutica contemporánea”, en *Actas del II Congreso nacional de Filosofía Medieval*, Zaragoza, 1996, pp. 147-159.

minado “ética de la interpretación”. Ricoeur describe esta hermenéutica de la acción en los siguientes términos: “La acción humana es, a muchos niveles un cuasi-texto. Se exterioriza de manera comparable a la fijación característica de la escritura. Al separarse de su agente, la acción adquiere una autonomía parecida a la autonomía semántica de un texto; deja una huella, una marca; se inscribe en el corazón de las cosas y deviene archivo y documento. A la manera de un texto, que se separa de las condiciones iniciales de su producción, la acción humana tiene un peso que no reduce su importancia a la situación inicial de su aparición, sino que permite la reinscripción de su sentido en nuevos contextos. Finalmente, la acción, como el texto, es una obra abierta, dirigida a un conjunto indefinido de 'lectores' posibles”¹⁷.

EN EL LABERINTO DEL LENGUAJE

El concepto de hermenéutica traba sus principales conexiones con el lenguaje, si bien alejándose de la perspectiva gramatical o filológica hacia la que conducía la línea abierta por Platón en la antigüedad, porque intenta dilucidar el sentido de un texto a través de la comprensión del mismo, proceso que desborda el mero desvelamiento de significados. El hermeneuta no se ocupa de establecer la canonicidad de un texto, tarea realizada tradicionalmente desde la filología, sino de encontrar su verdad o sentido, para lo cual une al discurso del texto su propio discurso como intérprete. Autores como Coreth o Mura destacan la interconexión entre hermenéutica y lenguaje, señalando que es a partir del período romántico, con obras como las de Herder, Humboldt o Hamann, cuando la tarea hermenéutica se escinde por una parte de la perspectiva lógica y gramatical y, por otra, de la perspectiva lingüística para comprender el lenguaje como un ente total en el que viaja la realidad que hay que desentrañar. De ahí la necesidad de entender la interpretación como filosofía. “Son dos -escribe Mura- los elementos constitutivos de esta nueva concepción del lenguaje que determinará el viraje decisivo de la hermenéutica hacia la filosofía de la interpretación. El primero viene dado por la concepción romántica del lenguaje como 'órgano del pensamiento', el cual asignará principalmente al lenguaje una función cognoscitiva y no sólo expresiva, en el sentido de que la filosofía del lenguaje tenderá a asimilarse, en la perspectiva hermenéutica, a la filosofía de la comprensión humana. El segundo es la progresiva adquisición, por parte de la reflexión hermenéutica, de que el lenguaje no debe ser sólo 'interpretado', sino que es en sí mismo la primera forma de interpretación de eso de lo que habla”¹⁸.

¹⁷ Ricoeur, P. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Seuil, París 1986, p. 175.

¹⁸ Mura, G. *Ermeneutica e verità*, pp. 22-23.

Es cierto que a lo largo de la historia de la filosofía el lenguaje ha generado múltiples teorías: la concepción mítico-mágica platónica; el lenguaje interior en San Agustín; la concepción nominalista en la edad media; el lenguaje como *mathesis universalis* en Descartes, la escuela de Port Royal y Leibniz; la crítica empirista de Locke y Berkeley; el origen natural del lenguaje en Vico; etc¹⁹. Pero no será hasta finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, con la obra de los románticos cuando el tema adquiera una visión nítidamente filosófica. Hamann afirmará que el lenguaje es madre de la razón; Herder nos dirá que “el hombre, desde la condición reflexiva que le es propia, ha inventado el lenguaje al poner libremente en práctica por primera vez tal condición (reflexiva)”²⁰; y Humboldt mantendrá que “las diversas lenguas constituyen los órganos de los modos peculiares de pensar y sentir de las naciones”²¹. Todo ello apunta hacia una visión orgánica y unitaria del lenguaje en el romanticismo, que no fue suficientemente conocida en su tiempo y pasó inadvertida en las obras de Kant y Hegel. Se ofrecía por primera vez en el lenguaje “la totalidad de una visión del mundo y la objetividad se da por primera vez en esta totalidad transmitida lingüísticamente. Por eso el lenguaje debe ser considerado y entendido también en su totalidad. La abstracción y análisis de palabras y de reglas aisladas, como ocurre en el análisis científico, no puede jamás explicar esta totalidad”²². Es así como a partir del problema lingüístico, en tanto que pensamiento de la totalidad, se llega al problema de la comprensión como desvelamiento de un sentido que sitúa a cada ser en su contexto o realidad más amplia. Perspectiva que buscará Dilthey para sus Ciencias del Espíritu (*Geisteswissenschaften*).

Puede decirse, por tanto, que el problema de una hermenéutica comprensiva surge a partir de esta reubicación reflexiva del lenguaje como expresión del pensamiento humano. Aunque en el caso de Schleiermacher y Dilthey, la comprensión esté constreñida por el prisma romántico y psicologicista de tratar de captar la interioridad de una vida, la del autor, mejor de lo que él mismo la había captado. Es el encuentro congenial de dos subjetividades que se rompe en la hermenéutica contemporánea con propuestas como la de Paul Ricoeur de comprender el “mundo del texto”, o la de Gadamer, que apuesta por una fusión de horizontes entre el pasado del texto y el presente del intérprete, recuperando los valores positivos del concepto

¹⁹ Sobre este tema puede verse Pieretti, A. *Il linguaggio*, Ed. La Scuola, Brescia, 1984.

²⁰ Herder, J. G. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Routledge-Thoemmes Press, Londres, 1995, p. 52.

²¹ Humboldt, W. Von. “Über den Einfluss des verschiedenen Charakters der Sprache auf Literatur und Geistesbildung”, trad. esp. “Sobre la influencia del diverso carácter de las lenguas en la literatura y en la formación del espíritu”, en *Escritos sobre el lenguaje*, Península, Barcelona 1991, p. 61.

²² Coreth, E. “Historia de la Hermenéutica” en Ortiz-Osés, A., Lanceros, P. (Ed.) *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997, p. 303.

de tradición. Pero también en la obra de estos dos autores hermenéutica y lenguaje están indefectiblemente unidos “todo ser que puede ser comprendido es lenguaje”, escribe Gadamer; y, “comprender es comprenderse delante del texto”, postula Ricoeur. A partir de ellos ya nadie duda que “El lenguaje tiende a convertirse, en la historia de la hermenéutica contemporánea, en el lugar gnoseológico por excelencia, y por ello fundamento de la reflexión hermenéutica”²³.

Por lo demás, la relación entre hermenéutica filosófica y lenguaje parte de un hecho más trivial o elemental si se quiere: los filósofos se han servido siempre de la mediación del lenguaje para expresar sus ideas y teorías. En este sentido, nos dice E. Lledó, “hablamos del pensamiento de los filósofos, pero ese pensamiento no existe más que como *pensamiento expresado*, porque no hay pensamiento que, de alguna manera, no se objetive y se cosifique en un lenguaje. [...] Se trata, una vez más, y con un instrumental más afinado de la aventura de leer, de la hermenéutica de la obra filosófica”²⁴. Más allá de este primer nivel de mediación que el lenguaje aporta al pensamiento filosófico está el otro nivel, ya aludido con anterioridad, que afecta a la esfera gnoseológica: cualquier objeto de conocimiento está contenido en el marco de nuestro lenguaje. Lo que lleva sin dificultad a concluir, con Lledó, que “el lenguaje es, por tanto, el *medio* en el que se conectan ontológicamente, la subjetividad y la objetividad”²⁵. Y en esta línea aún es posible conceder razón a Heidegger cuando afirma que el ser quiere tener voz, convirtiéndose el lenguaje en la auténtica morada del ser. No es que Heidegger niegue que el ser humano se exprese mediante el lenguaje, que el ser humano tenga un lenguaje, al plantear la existencia de una voz del ser. Sergio Vences explica la cuestión: “a la tesis tradicional, según la cual el hombre posee el lenguaje, enfrenta Heidegger otra tesis que podríamos formular así: el hombre posee el lenguaje, *pero sólo y en tanto que le habla el ser*. El ser es el que pronuncia y profiere la palabra esencial. El ser, en la palabra, (que es su propia palabra), se dirige al hombre. Propia y primariamente, pues, no es el hombre sino el ser el que habla, el hablante, el diciente. *El lenguaje lo es, pues, del ser, lo mismo que las nubes lo son del cielo*”²⁶. Para completar esta idea un poco más adelante diciendo que “es cometido del pensamiento el manifestar y mostrar esta palabra del ser”.

Cualquiera de estos tres niveles lingüísticos, a saber, el discursivo, el gnoseológico y el ontológico, reclaman un particular modo de hermenéutica. En el primer caso, el objeto de interpretación es el pensamiento de un filósofo a través de la me-

²³ Mura, G. *Ermeneutica e verità*. p. 24.

²⁴ Lledó, E. *Filosofía y Lenguaje*. Ariel, Barcelona 1995, p. 117.

²⁵ *Ibidem*, p. 123.

²⁶ Vences Fernández, S. *Los caminos de Martin Heidegger. Filosofía del lenguaje en el siglo XX*, Universidad de A Coruña, 1993, p. 200.

diación de su discurso; en el segundo se trata de alcanzar el contenido de conocimiento que subyace a lo expresado mediante el lenguaje; en el tercero, intentamos descubrir la palabra o voz del ser que le habla al ser humano. En este último nivel, correspondiente a los planteamientos heideggerianos, el lenguaje se convierte en el lugar de la interpretación porque es el lugar en que se manifiesta el ser, en el que el ser se hace “acontecimiento” (*Ereignis*). Podrían citarse, desde luego, otros momentos de especial relevancia en el siglo XX, el siglo del giro lingüístico, en los que el lenguaje adquirió un lugar central en el debate filosófico, con obras de autores que se entrelazaron con propuestas de la hermenéutica filosófica contemporánea (Wittgenstein, Austin, Searle, etc.). Cualquiera de estas propuestas vendría a confirmar la íntima interconexión entre hermenéutica y lenguaje, corroborando el hecho de que cualquier ensayo comprensivo de las manifestaciones y signos del ser humano, sea en el nivel que sea, se realiza a través del lenguaje.