

II Cohorte del Doctorado en Filosofía Universidad de los Andes 18 de Enero de 2006

Carlos B. Gutiérrez

LA ARDUA LIBERACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN

Vivir en un mundo determinado globalmente por imágenes fugaces de portentosa manipulación electrónica tiene que habernos sensibilizado al fluir incansante de todo sentido, cuyo sistemático desconocimiento hizo que durante tanto tiempo se desfigurase ideológicamente la creatividad interpretativa del ser humano. A partir de la rebelión de Nietzsche me propongo en este trabajo reconstruir a grandes trazos la historia del sometimiento y de la rehabilitación de la interpretación en el discurrir filosófico del siglo XX y destacar los aires de liberación que circundan hoy a las ciencias humanas en razón de la concientización creciente de la temporalidad radical de lo humano. Ello nos lleva a explorar planteamientos ontológicos que le hagan justicia a la movilidad de la comprensión interpretativa.

- La rebelión contra el positivismo

En un fragmento póstumo sostuvo Nietzsche hace ya ciento veinte años que “Contra el positivismo que se detiene ante el fenómeno **sólo hay hechos** yo diría: no, justamente no hay hechos, sólo interpretaciones”¹. Para él todo acontecer tenía carácter interpretativo puesto que no hay acontecimiento en sí alguno; lo que acaece, lo que cada vez es del caso, es un grupo de fenómenos escogidos y reunidos por un intérprete². Hablar de un estado de cosas en sí era para Nietzsche tan disparatado como hablar de un sentido en sí: un sentido tiene siempre que ser insertado interpretativamente para que pueda haber un estado de cosas en medio del fluir y refluir de la vida, sabiendo que el hombre sólo encuentra en las cosas lo que él mismo ha puesto en ellas. La verdadera tarea del ser humano no es por tanto la de constatar estados de cosas sino la de poner, querer y disponer creativos, fijando objetivos y configurando lo fáctico hacia ellos, todo lo cual era para Nietzsche interpretar³. Interpretar no es, sin embargo, una empresa subjetiva; quien interpreta y se interpreta es el ser de lo que es, la voluntad de poder, los instintos⁴.

El conocimiento es fábula, según Nietzsche, y la verdad un ejército móvil de metáforas necesarias en su momento para la auto-afirmación del ser humano y, como tales, ilusiones de las que se olvida que lo son; de ahí que la objetividad no pase de ser la convención de mentir según una convención fija⁵. La interpretación, por el contrario, es una categoría universal porque la vida con su carácter perspectivo es justamente el proceso de interpretación de sí misma, es decir, de su esquematización en perspectivas y horizontes en interés de su conservación y de su escalación. Lo que existe emerge para Nietzsche del juego azaroso de las fuerzas, juego que deciden quienes se apoderan de los sistemas de reglas, de por sí libres de significación esencial, y les imponen la dirección de su voluntad, es decir, una nueva interpretación⁶. El devenir de la humanidad no es así otra cosa que toda una sucesión de interpretaciones; y la genealogía es justamente la memoria crítica del surgimiento de las diversas interpretaciones de las morales, de las nociones metafísicas y de los saberes socialmente sancionados.

Con la genealogía se gana conciencia del error, conciencia de que todo esquema de

mundo no es más que una forma posible entre muchas otras de interpretarlo. Superar el error no consiste en dejarlo atrás como artificio engañoso sino en reconocer que nos es indispensable y en preguntarse a qué necesidad respondió su surgir. Para Nietzsche lo enfermizo no es el error sino el negar que existe y asumir que de hecho exista algo así como un mundo verdadero, ajeno a toda interpretación. El filósofo despierta en medio del sueño, nos dice en *La ciencia jovial*, pero sólo a la conciencia de la apariencia, “a la conciencia de de que precisamente soñaba y de que tenía que continuar soñando, para no perecer”⁷. “El error”, abunda Vattimo, “las formas simbólicas producidas por las culturas a través del tiempo, es el único ser que hay, y sólo somos en tanto que existimos en relación con todo ello”⁸ Sólo en el flujo de las interpretaciones es mundo y somos lo que somos.

Nietzsche captó muy temprano la razón de la enorme resistencia a aceptar que en lugar de la verdad absoluta y de hechos incommovibles haya interpretaciones. El entrevió que el pensamiento europeo no es más que la reiteración continuada del idealismo platónico que por encima de la realidad fenoménica, siempre cambiante, privilegia a lo inmutable, a lo eterno, y lo venera como esencia de todo lo que es. En esta eternitis convergen las tres grandes fuerzas de lo que podríamos llamar “el sindicato intelectual de occidente”: la filosofía, la religión cristiana y la ciencia. Mientras que la filosofía platonizante da por supuestas la verdad eterna, la inmortalidad del alma y la identidad inmutable de la conciencia, el cristianismo, por su parte, no cesa en su empeño de que desconozcamos la temporalidad de nuestra existencia a fin de que a nuestro paso por este valle de lágrimas acumulemos tantos puntos como podamos para la vida eterna, patria y verdadero destino de la criatura humana; la ciencia, finalmente, cifra su trabajo en formular leyes que sean expresión matemática de lo que hay de constante en el ir y venir de los fenómenos.

Para liberarnos de semejante tiranía de lo absoluto Nietzsche vuelve a temporalizar lo que el “sindicato occidental” había desfigurado como ideal e inmortal: en vez de ideas eternas nos habla de interpretaciones que se suceden en el tiempo según intereses y perspectivas. El sentido histórico a la manera de Nietzsche asume por tanto la necesaria incompletud de todo comprender junto con la injusticia de la propia unilateralidad y no se impone abstinencia valorativa alguna⁹.

-Nietzsche reformador de la hermenéutica

La teoría de la interpretación de Nietzsche se basa en la voluntad de poder como rasgo del ser de todo lo vivo, una idea genial y sugestiva, no definida por su autor y asaz difícil de precisar; la voluntad de poder es una hipótesis contra la fé en una necesidad absoluta o en una aleatoriedad mecanicista, que indica que todo poder se deshace en contrajuego de poderes que es lo único que existe. A nosotros nos interesa poner de relieve el papel decisivo que juega Nietzsche en la filosofía hermenéutica, el elenco de cuyos protagonistas se suele recitar desde Schleiermacher y Droysen hasta Dilthey, Heidegger y Gadamer omitiendo sistemáticamente cualquier referencia a su nombre.

La historia moderna de la hermenéutica coincide con el auge creciente del fenómeno de

la interpretación¹⁰. El punto de quiebre en esta historia fue la irrupción en Europa de la conciencia histórica, hecho capital también para Nietzsche cuya filosofía es en buena parte confrontación del historicismo. Nos referimos tanto al rompimiento que se dió con la Revolución Francesa como al subsecuente fraccionamiento de Europa en culturas nacionales y al consecuente distanciamiento frente a todo el legado del imperio cristiano, legado que al perder su vigencia sobreentendida terminó reducido a objeto de saber histórico. La historia hasta entonces maestra de la vida se hizo extraña en tanto que se incrementaba la conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de toda opinión, acabando así con la ingenuidad que permitía encerrarse en la complacencia de una tradición única y enjuiciar el pasado desde las instituciones y los ideales con los que uno convivía. El europeo fue asumiendo de esta manera una actitud reflexiva frente a la historia, comportamiento que según Gadamer “se llama interpretación”¹¹.

La interpretación parte de la extrañeza de aquello que se busca comprender y puesto que la tradición en su conjunto se había tornado extraña la interpretación terminó cobijando al conjunto de la historia. A la universalización de la extrañeza respondió la universalización de la interpretación. La concepción nietzscheana no se limitó a la superación del extrañamiento de lo histórico y a la exposición de lo que los textos auténticamente quieren decir y pasó más bien a abarcar todo encubrimiento, toda desfiguración y toda enajenación de sentido a manos de intereses pasados y presentes, indagando por detrás de la autoconciencia y por detrás de lo dado para sacar a luz sus presupuestos. La crítica radical nietzscheana no sólo develó las ilusiones de la conciencia y de la autoconciencia, superando con ello ampliamente a la duda cartesiana, sino que cuestionó también la validez teórica de la objetividad científica. Fue por todo ello que la influencia de Nietzsche esencialmente ligada a la categoría interpretación con connotaciones de crítica develadora le dió su impronta a buena parte del siglo XX; de ahí que el término interpretación, en palabras de Gadamer, haya tenido “como pocos la rara fortuna de expresar de forma simbólica la actitud de toda nuestra época”¹².

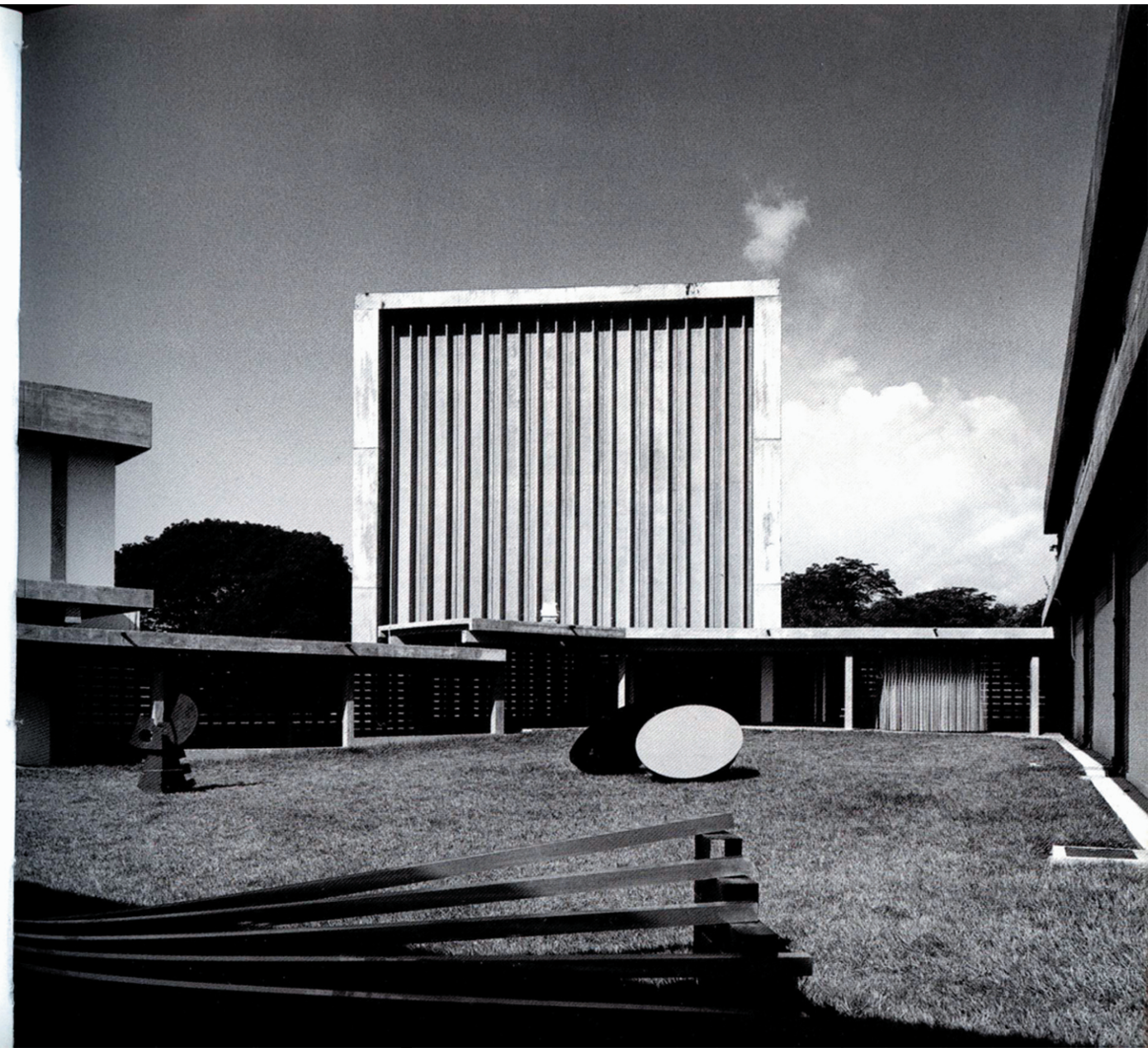
Es así como el influjo crítico de Nietzsche se echa de ver justamente en la filosofía de Heidegger, hija de su tiempo a pesar de las protestas de éste. La importancia filosófica del concepto de interpretación se nutrió a comienzos del siglo XX de la legítima desconfianza que comenzaron a despertar los conceptos tradicionales: así el sentido de la pregunta heideggeriana ¿Qué es metafísica? no es otro, en últimas, que el de querer indagar qué sea realmente metafísica en contraposición a la comprensión que ella tiene de sí misma, es decir, a lo que ella pretende ser. Al atravesarse crítico-genealógicamente a preguntar qué fue lo que acaeció en y con el comienzo del pensamiento metafísico la pregunta de Heidegger resultó ser toda una provocación como ejemplo que fue del interpretar renovado y ampliado por Nietzsche¹³. No está de más recordar que la interpretación que hizo Heidegger de la historia de la filosofía como historia del olvido del ser se inspiró a ojos vista en la interpretación nietzscheana de esa historia como reiteración continuada del platonismo. Y en lo que al pensamiento tardío de Heidegger concierne Gadamer al referirse en 1999 a la introducción en aquel de conceptos como el de juego y el de acontecimiento llegó a comentar que ellos “casi suenan a la cita de Nietzsche no hay hechos, sólo interpretaciones”¹⁴. A la luz de todo esto no sorprende la acogida que ha venido encontrando la propuesta de Gianni Vattimo de que al cabo de tanto leer a Nietzsche a la luz de Heidegger haya llegado el momento

Carlos B. Gutierrez

de comenzar, por el contrario, a leer a Heidegger a la luz de Nietzsche.

- El contraataque de los datos brutos

Lo dicho por Nietzsche sin tapujos a fines del siglo XIX en abierta rebelión contra el positivismo de Comte chocó con el neokantismo académico entonces imperante, para el cual la



tarea de la filosofía se reducía a aclarar las condiciones lógicas de la ciencia exacta, tal como se daba en la física matemática, la cual brindaba una imagen del mundo rigurosamente ajustada a leyes. A comienzos del siglo XX, sin embargo, tuvo Nietzsche su “cuarto de hora” en la atmósfera apocalíptica y cosmovisionaria de lo que se dió en llamar la crisis de la cultura a raíz de la primera guerra mundial en tiempos de la República de Weimar; inspirado por “la óptica del artista” vibró entonces por doquier el anhelo de proximidad a la vida y el rechazo ideológico de la ciencia, cuyo principio fáustico de causalidad apareció en la obra de Spengler *El ocaso de occidente* como opción desmembradora y de muerte contrapuesta a la creatividad de la vida.

La dimensión interpretativa de la vida se vió luego tajantemente excluída a manos de la filosofía de la ciencia que dominó desde los tempranos años veinte hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX, la cual sólo se ocupó de cuestiones relativas a los fundamentos de las matemáticas y a la metodología de las ciencias naturales exactas así como de la consistencia lógica de las teorías vistas como conjuntos proposicionales. Esta filosofía resultó de la rehabilitación del positivismo que bajo el nombre de empirismo lógico floreció en Viena durante los años veinte y que a raíz de la persecución nacionalsocialista de profesores judíos se desplazó a los Estados Unidos, en donde terminó sobreviviéndose. Resucitado a una segunda vida en Nueva York y en Chicago el positivismo lógico revivió los dogmas decimonónicos del monismo metodológico, de la función canónica de las ciencias naturales exactas y de la concepción causal de la explicación científica y se propuso reconstruir el conocimiento de manera que no hubiese necesidad de apelar a la interpretación o a juicios no susceptibles de verificación. Dato e interpretación se excluyen recíprocamente: tal fue su dogma!

El elemento básico para esa reconstrucción del conocimiento fue la impresión o dato sensorial, unidad de información supuestamente no aportada por juicio alguno y que por definición no contiene nada de apreciación o de interpretación, siendo por ello literalmente un dato bruto, para emplear la expresión de Anscombe y Searle. La ambición positivista fue la de lograr la reconstrucción a partir de tales datos brutos mediante juicios basados en una certeza que prescindiese de toda intuición subjetiva.

Por aquellos años paradójicamente apareció *Ser y Tiempo*, obra en la que culminó el proyecto de una *Hermenéutica de la facticidad* en el que Heidegger había laborado todo un decenio. ¿Por qué necesitaba la vida de hermenéutica? Porque el ser humano en vez de asumir y de tomar en sus manos su propia existencia se vé absorbido por el mundo y cae en la interpretación de su ser que esté de moda, entrevió el joven Heidegger. La *Hermenéutica* tenía pues la tarea de seguirle la pista a tal enajenación y hacerla conciente, ya que en tanto el ser humano se abandona acríticamente a determinaciones que le son ajenas se excluye a sí mismo del lúcido poder ser que él es en cuanto ser ahí. La interpretación de la propia auto-comprensión era la instancia que le permitía al ser humano contrarrestar su tendencia arruinante, “destruir” críticamente concepciones científicas entonces en boga y desplegar en su lugar el poder ser que hay que asumir expresamente. Ahora no era la teoría de la interpretación sino el interpretar mismo el quehacer de una hermenéutica elevada a filosofía con miras a alcanzar la auto-transparencia del ser del ser humano.

Mencionemos de paso que James, Dewey, Bergson y Husserl ya se habían percatado de la inexistencia de semejantes datos brutos. Rigurosamente hablando no hay hechos puros y simples ya que todo hecho es desde un comienzo seleccionado mediante actividades mentales a partir de un contexto universal. En vez de afirmar que no hay hechos sino interpretaciones podemos decir más propiamente que hechos son siempre interpretaciones. Esto no significa que, en la vida diaria o en la ciencia, seamos incapaces de captar lo que es mundo; sí más bien que sólo aprehendemos de él los aspectos que nos son relevantes ya sea desde lo que hacemos o desde el punto de vista del cuerpo de reglas procedimentales del pensamiento aceptado como método científico¹⁵. Es muy dicente que los aspectos de la realidad que en una sociedad son seleccionados como puntos cotidianos de referencia y convertidos así en hechos, dejen de serlo a los ojos del extranjero que viniendo de otra cultura y de otro entorno orienta su quehacer por otros "hechos"¹⁶, tal como lo constató Alfred Schütz.

- La rehabilitación de la interpretación en la convergencia de lo analítico y lo hermenéutico

Al desistir Wittgenstein en los años treinta de la idea de un lenguaje universal que reproducía hechos pudo pensar en estrecha e inseparable relación lenguaje y formas de vida, para lo cual acuñó la noción de juego de lenguaje. La comprensión del lenguaje dejó de apoyarse en la accesibilidad intuitiva de reglas lógicas universales y pasó a consistir en un saber práctico gracias al cual todo juego de lenguaje se entiende desde sí mismo, desde la relación específica de significado y praxis social. En los juegos de lenguaje como formas de vida hay así diferentes versiones del sentido de la vida que respetar; este análisis de las condiciones de la comprensión del lenguaje convergió con la concepción de culturas extrañas como formas de vida que deben ser comprendidas a partir de sí mismas, esbozada en las anotaciones sobre La rama dorada de Frazer¹⁷. Al concebir, por otra parte, a la filosofía como terapia liberadora en situaciones de perplejidad en las que nos sume el cientificismo con su compulsión a encontrarle una explicación causal a todo, ya se trate de estética, de religión o de psicoanálisis, Wittgenstein tardío acogió la dimensión práctica del sentido. Los problemas prácticos de los que se ocupa la filosofía no son empíricos, no buscan explicaciones mecanicistas o estadísticas, ni tienen reglas para su solución; ellos son más bien problemas conceptuales, en los que cuentan las interpretaciones y las metáforas que nos liberen hacia una mejor y más amplia comprensión.

A raíz de este vuelco algunos aspectos metodológicos de las ciencias de la conducta y de la historia comenzaron a interesar a filósofos analíticos ingleses como Dray, Anscombe y Winch, quienes, siguiendo a Wittgenstein, se distanciaban del positivismo y de su rígido esquema de explicación causal a la manera de Hempel y plantearon la necesidad de flexibilizar el esquema para dar cabida en él al carácter propositivo del actuar humano. En los años cincuenta dieron ellos los primeros pasos hacia una filosofía de la acción poniendo de relieve el carácter peculiar de los modelos explicativos de la acción humana en los que tiene su sitio la interpretación.

Mientras que los planteamientos analíticos se hacían receptivos de temas y autores de

la tradición continental se dió en Alemania el rápido ascenso de la filosofía hermenéutica con la aparición en 1960 de *Verdad y Método*¹⁸, obra capital de Gadamer, en la cual el lenguaje y las cuestiones del método y de la filosofía de la ciencia tienen también lugar central. En oposición expresa a la idea positivista de la unidad del método científico la filosofía hermenéutica insiste eso sí en la especificidad del saber que mediado por la tradición humanista se da en las así llamadas ciencias del espíritu, en las que se despliega una comprensión interpretativa que reviste el carácter de genuina experiencia tal como sucede en los ámbitos del arte, de la historia y del lenguaje. Frente a la reducción de la experiencia humana a lo metodizable nomológicamente y a lo accesible al rígido esquema causal la hermenéutica hace énfasis en la universalidad de la comprensión interpretativa no como método alternativo sino como rasgo ontológico del ser humano, o mejor, como movilidad fundamental de la existencia cuya caracterización desemboca en el concepto nietzscheano de interpretación¹⁹.

En la convergencia de la filosofía analítica con motivos hermenéuticos que se dió en los años siguientes el tema de la interpretación ganó especial importancia. Esto vale incluso de la recalcitrante analítica norteamericana del lenguaje. Quine, tras refutar al reduccionismo y al férreo dualismo de lo analítico y de lo sintético, los dos dogmas centrales del empirismo lógico, abogó por un holismo semántico que apartándose del atomismo lógico sostiene que el sentido de una expresión depende de su contexto referencial; Quine propuso también su teoría de la así llamada traducción radical en la que mostró la mucha indeterminación que inexorablemente circunda al traducir, en razón de que las lenguas se comprenden a partir de sí mismas y sólo se pueden traducir desde dentro, la cual excluye la posibilidad de alcanzar en la interpretación la genuina externalidad de la posición observadora. A partir de la tesis davidsoniana de la “asunción de verdad” el lenguaje dejó luego de ser concebido como sistema instrumental de signos cuya relación con los objetos sólo se puede asegurar mediante datos sensoriales extra-lingüísticos y pasó a ser visto en su función primordial de abrir mundo. En el famoso artículo de Davidson *Interpretación radical* ganó el planteamiento de Quine alcance hermenéutico: el hablante se mueve ahora competentemente en medio de la diversidad de lenguas pues logra siempre de nuevo la proto-interpretación. La tarea eminente del trato vivo con el lenguaje sigue siendo al mismo tiempo la de encontrar lo que se quiere decir con cada acto de habla, ya que el análisis lógico no ayuda en el caso del lenguaje natural a ganar evidencias directas. De ahí que el principio de caridad exija el mayor acuerdo posible entre hablante y escucha, entre intérprete e interpretando; este principio equivale a la “anticipación de completión” de Gadamer, en cuanto que de entrada concede plena verdad a aquello que se va a interpretar, a efectos de poderlo integrar en la imagen del mundo del intérprete.

Valdría la pena elaborar las contribuciones de Goodman, Rorty y Putnam a lo que podríamos llamar una “teoría de la racionalidad incompleta”. Mención especial merecen también, a propósito de la convergencia que nos ocupa, los planteamientos del filósofo canadiense Charles Taylor quien ya en 1971 se distanció del behaviorismo concibiendo al ser humano como “proto-interpretación”, como el ser que experimenta su situación en términos de sentidos conformados por el lenguaje en el que los vive. Diez años después planteó Taylor la “visión interpretativa” que aborda la comprensión que se da entre seres humanos como un diálogo a raíz del cual vive cambiando la

comprensión que cada uno de los interlocutores tiene del mundo y de sí mismo²⁰.

Del lado francés y a finales de los años sesenta, en lo que iba a resultar en crítica y complementación de la hermenéutica de Gadamer, Derrida, acogiendo impulsos de Nietzsche, Heidegger y Lévinas, planteó la deconstrucción como práctica interpretativa que se propone hacerle justicia a la alteridad radical, a “todo lo otro de cualquier otro”, que al resistirse a la apropiación le abre su genuina posibilidad a la comprensión. La deconstrucción atiende a los abismos que interrumpen la continuidad de la comprensión e insiste en la diseminación, en la imposibilidad de volver a la familiaridad de centro de sentido alguno. El límite de toda interpretación está dado para Derrida en el juego de diferencias que constituye a cada signo, a manera de huella de ausencia de los otros elementos del lenguaje que a su vez son también huellas. Derrida estuvo convencido de que el mundo occidental se basa en la premisa equivocada de poder confiar en el verdadero e inamovible significado de las palabras y los conceptos; de ahí que con la deconstrucción intentara mostrar que no es posible establecer un significado definitivo de los textos. En este principio se apoya la tesis de que ningún pensamiento y ningún concepto pueden ser interpretados de manera absoluta; un análisis verdadero y objetivo de los textos sería, por tanto, imposible.

- La hermeneutización de la teoría de la ciencia

La rehabilitación de la interpretación en la convergencia de lo analítico y lo hermenéutico ha venido incidiendo en lo que últimamente se ha dado en llamar “la hermeneutización de la filosofía de la ciencia”. Ya a comienzos del siglo XX Pierre Duhem sostuvo en su libro clásico *El objetivo y la estructura de la teoría física* que “un experimento en física es la observación precisa de los fenómenos acompañados de una interpretación de ellos; tal interpretación sustituye los datos concretos realmente recolectados a través de la observación por una representación abstracta y simbólica, con base en teorías previamente aceptadas por el observador”²¹. El papel central de la interpretación y de la dependencia teórica de observación y experimentación en la investigación científica se contrapuso así a la idea positivista de un lenguaje observacional teóricamente neutro a partir del cual se definen con precisión todos los términos no lógicos de las teorías y se verifican las hipótesis. A la altura de Popper la base empírica de toda teoría científica se aceptó sólo por pura convención ya que al estar aquella “impregnada” de teoría no pudo seguirse legitimando únicamente en términos de pura observación.

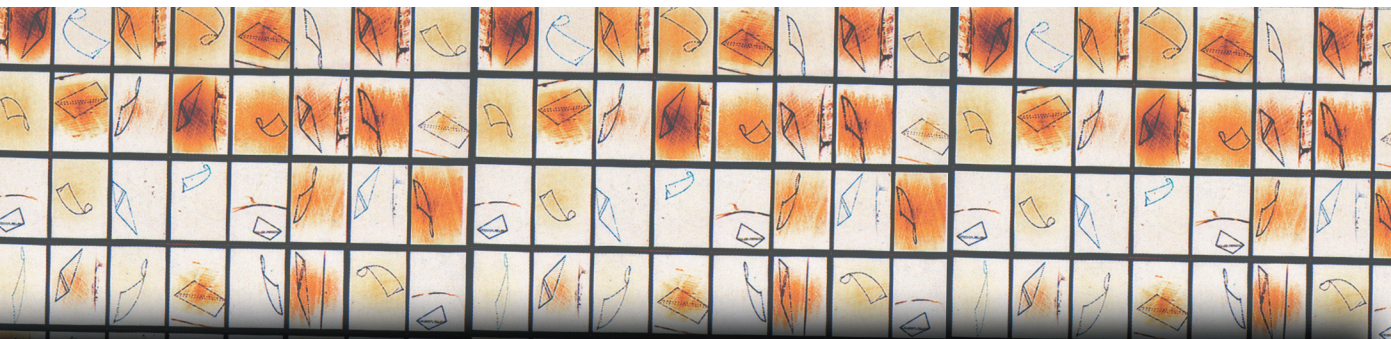
La crisis de la teoría positivista de la ciencia alcanzó su punto culminante con la aparición en 1962 de *La estructura de las revoluciones científicas*²², obra que acabó con la total separación de ciencia como modo de conocer y ciencia como fenómeno social y que vió el discurrir de la ciencia al servicio de modelos oficiales de interpretación. Kuhn puso en evidencia que la aceptación o rechazo de las teorías científicas no depende básicamente de la evidencia empírica disponible sino de las convenciones instituidas bajo los paradigmas dominantes y de los compromisos de la comunidad científica con ciertos presupuestos metafísicos, metodológicos y valorativos que guían de manera generalmente implícita la observación, la formulación y la contrastación de hipótesis y teorías.

Puesto que teoretizar no consiste simplemente en explicar normas ni en registrar hechos sino en conceptualizar o reconstruir, es decir, en interpretar el material de estudio dentro de cierto marco conceptual previamente dado, que es precisamente lo que llamamos una teoría²³, Ulises Moulines ya hacia 1980 llegó a ver la filosofía de la ciencia como una disciplina hermenéutica que “consiste en la construcción de marcos interpretativos filosóficos que nos permiten entender aquellos marcos interpretativos de la realidad que llamamos teorías científicas”²⁴. Así como el crítico literario moderno no concibe su tarea como descripción ni como exégesis de una obra sino como un análisis interpretativo que le permite sacar a luz las estructuras subyacentes de las cuales el autor mismo es inconciente en la mayoría de los casos, así también la tarea del filósofo de la ciencia, según Moulines, consiste en interpretar las obras científicas para poner al descubierto e identificar las estructuras subyacentes que llamamos teóricas²⁵. Las teorías interpretativas de la realidad son “objetos culturales producidos por ciertas personas en ciertos contextos sociales y en determinadas épocas”. Como interpretación de interpretaciones de la realidad la filosofía de la ciencia es parte sin duda de las ciencias de la cultura o humanidades que para dejar de ser las hermanas pobres de las ciencias naturales tendrán ahora, eso sí, la tarea de buscar, valiéndose incluso de potentes herramientas matemáticas, las estructuras conceptualizables de sus muy complejos objetos, incluyendo el “fenómeno cultural tan pasmoso y difícil de apresar que llamamos ciencia”²⁶.

- Aires de liberación en las ciencias humanas

El giro que ha llevado al reconocimiento de la dimensión interpretativa de la ciencia se echa de ver en la desventura con que hoy se mueven las ciencias humanas, libres de la compulsión del método supuestamente único a la que han sido sometidas por las distintas variantes del positivismo en los dos últimos siglos. Basten al respecto unos pocos testimonios recientes. Para Jacques Le Goff, destacado medievalista contemporáneo, los hechos históricos son *construidos*, no dados, y la objetividad histórica se construye “poco a poco, a través de revisiones incesantes del trabajo histórico, de laboriosas rectificaciones sucesivas, de la acumulación de verdades parciales”²⁷; el pasado, en otras palabras, es *reconstrucción* que se da como una constante reinterpretación que continuamente se pone en cuestión a sí misma²⁸.

La narratividad con su fuerte componente interpretativo es un aspecto del saber de las ciencias humanas que ha pasado a primer plano. Para Ricoeur la narratividad responde a la necesidad humana de “articular el tiempo para darle la forma de una experiencia humana”²⁹. Los seres humanos comprendemos las acciones no de manera aislada, como simples reacciones a circunstancias inmediatas o a intenciones precisas, sino dentro de un amplio contexto temporal “como parte del desarrollo de una historia”; de ahí que la identidad individual y la identidad colectiva sean narrativas. Somos una historia y sobre todo el relato, la versión interpretativa que hacemos de esa historia. No basta con decir que la temporalidad sea un rasgo ontológico del ser humano; hay que añadir que la temporalidad gana sentido en cuanto es narrada. Justamente en interés de su carácter interpretativo Ricoeur insistió en sus últimos ensayos en que no hay que concebir el pasado como algo cerrado, concluido; “hay”, más bien, “que volver a encontrar lo





incierto en la historia”, hay que recuperar la percepción de las vacilaciones, de la ambivalencia y de todos los intentos de orientarse y decidir de quienes protagonizaron los hechos. Así al poner lo inconcluso del pasado a salvo del olvido el pasado vuelve a tener fuero y la historia seguirá siendo la maestra de la vida³⁰.

El prestigioso antropólogo estadounidense Clifford Geertz, por su parte, describe con entusiasmo la atmósfera renovada en la que discurre hoy el trabajo de los científicos sociales; ellos han empezado a comprender que no necesitan ni emular con los físicos ni inventarse un dominio propio de la realidad en el que supuestamente ejerzan su saber de manera excluyente; disfrutando de su nueva libertad ellos más bien han asumido ahora un enfoque interpretativo de su investigación que les permite por fin actuar “según su vocación”. En vez de ver en la antropología la traducción de conceptos de la experiencia local a los de la experiencia distante de los teóricos Geertz ha pasado a plantear una “antropología interpretativa”³¹ que da testimonio de “la diversidad de vías que los seres humanos adoptan para construir sus vidas por medio de su propia actividad”³². Nunca, dice él, había sido tan remota la aspiración a una ciencia unificada o teoría general de lo social; lo que despunta en nuestros días es la “ciencia social interpretativa en general”³³ que desiste de las estructuras causales universales para situarse en “marcos locales de conocimiento” y sabe que en su casuística labor interpretativa no se pueden separar explicación y evaluación³⁴.

El giro interpretativo se hace sentir entretanto hasta en frentes proverbialmente cerrados a la interpretación como es el de la psicología en el mundo angloparlante. Pienso, para dar un ejemplo, en el llamado socio-construccionismo³⁵ en psicología que deja de lado el interés en el conocimiento universal y exacto del comportamiento humano y enfoca sus esfuerzos hacia la comprensión de por qué nos comportamos en la manera en que lo hacemos en época y lugar determinados. Los psicólogos construccionistas no entienden al yo como claustro de cognición privada y sí como una construcción a partir de las prácticas sociales según inteligibilidades constituidas históricamente, como un discurso que se da en un lenguaje público ligado a los entornos de orientación en los que el ser humano despliega sus actividades junto con todos los demás.

- Interpretación y ciencias naturales

Hemos presentado el giro interpretativo de las ciencias humanas como liberación porque fueron ellas las que se vieron expuestas a la compulsión a plegarse al método supuestamente único de las ciencias naturales y a la reconstrucción de sus saberes a partir de hechos brutos con exclusión de toda interpretación, reconstrucción supuestamente lograda por el empirismo lógico en el caso de las ciencias naturales. A la vez el estudio del papel que juega la interpretación en las ciencias naturales se vé ahora facilitado por la claridad ampliamente compartida en ellas en cuanto a que no haya modelos explicativos únicos y a que en vez de ocuparse de hechos brutos ellas se ocupan de fenómenos en la medida en que encajan en constructos teóricos interpretativos a la luz de los cuales se diseñan los experimentos y los instrumentos de medición respectivos.

Todo constructo teórico es una interpretación coherente de un sector de la realidad abierta a ser corroborada experimentalmente hasta que sus limitaciones y las nuevas perspectivas que ofrezca una interpretación total o parcialmente divergente muevan a la comunidad científica a sustituirla. La forma decisiva en la que los resultados del trabajo de investigación en las ciencias naturales han determinado y cambiado la calidad de la vida humana no debería movernos a desconocer que ese trabajo gira en torno a teorías que interpretan la realidad. Francis Bacon definió en sus inicios a la ciencia moderna como la verdadera interpretación de la naturaleza³⁶ que superando tanto las debilidades congénitas del entendimiento y de los sentidos como la precipitación de la inteligencia al proyectar sus nociones a la naturaleza³⁷, se apoyaba en el examen de los hechos, de sus series y de sus órdenes, a partir eso sí de una experiencia preparada y bien regulada³⁸. El hecho de que el libro de la naturaleza esté escrito en símbolos matemáticos, como lo sugirió Galileo, no dispensa de que el libro como el texto que al fin de cuentas es tenga que ser leído, es decir, comprendido y por tanto interpretado.

Reflexionar sobre la condicionalidad de la verdad en el ámbito de la ciencia es algo que hasta ahora ha resultado particularmente difícil ante el peso que en ésta mantiene la ideología de la objetividad. Es bien sabido que la conciencia científica re-constituye los objetos del mundo de la vida para hacerlos accesibles a su método; la objetivación científica, en otras palabras, presupone el recurso a horizontes precisamente delimitados dentro de los cuales los objetos aparecen desde perspectivas altísimamente determinadas: los objetos así restringidos a los aspectos que fija selectivamente el constructo teórico interpretativo del caso aparecen en clara dependencia de éste. Acto seguido, sin embargo, se da una notable inversión pues a pesar de que las limitaciones de horizonte reducen ostensiblemente el grado de adecuación ontológica de la observación, el énfasis que se hace en el carácter claro y distinto de lo que aparece a la luz de la teoría crea una impresión desproporcionada de sobria pertinencia. Es así como surge la creencia de que la objetividad de la ciencia se base en la completa supresión de elementos subjetivos en la observación cuando en realidad lo que hace el método científico es escalarlos, asimilando la realidad a los constructos de la mente.

Hacer conciente además la condicionalidad histórica y lenguajística de la ciencia libera también a ésta de una definitividad que la mantiene prisionera de engañosa teleología una vez que se sabe que la verdad científica es producto histórico, necesariamente temporal y transitorio. La afirmación de la historicidad de la ciencia no despoja de sentido al esfuerzo científico en pos de la objetividad y de la verdad; se trata más bien de que sólo a partir de la historicidad de la ciencia se puede determinar el sentido de objetividad y de verdad que la ciencia ha declarado meta del saber.

Apliquemos los atisbos anteriores al modelo de la explicación causal de hechos, tenido aún hoy por núcleo duro de la ciencia dura. Situemos para ello ese modelo en el tiempo histórico y en la praxis real. Partamos de que las regularidades causales que conocemos son siempre incompletas: las cadenas causales que conocemos pueden cambiar o variar el número de sus eslabones en razón de descubrimientos de diverso tipo que llevan a descartar como aparentes a las causas tenidas por verdaderas y únicas. Recordemos, por otra parte, que hasta hoy no se

ha encontrado un criterio definitivo de lo que sea una ley, el cual permita diferenciar con toda claridad un enunciado legal de generalizaciones contingentes. No se pueden ignorar además los contextos pragmáticos dentro de los cuales se declaran causas a ciertos factores y a otros no; para cada hecho hay una asombrosa variedad de causas presuntivas, de entre las cuales según el contexto pragmático en que nos movamos privilegiamos alguna o algunas pocas. Y si para rematar tomamos en cuenta que la realidad es un conjunto global interactivo dentro del cual todo influye sobre todo y que no hay por tanto causalidades aisladas, tendremos que admitir que la opción por un determinado esquema causal resulta de una selección con fuertes condicionantes histórico-temporales y conceptuales, es decir, que la causalidad no es otra cosa que un esquema formado interpretativamente. Se echa así de ver que la explicación causal no es de índole distinta de la de la comprensión: ambas se despliegan como interpretación.

- La interpretación como movilidad de la existencia humana en la mediación lenguajística de mundo

Frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a la ingenuidad de la noción positivista de hechos el mundo mediador o intermedio del lenguaje se vuelve a mostrar como la genuina dimensión de la realidad – en la que juega la interpretación un papel central. Esto significa que la interpretación no es un recurso complementario del conocimiento y sí más bien un rasgo del ser del ser humano, la movilidad de la existencia en la que se articula el sentido de todo lo que es, el sentido de mundo. La comprensión interpretativa es la estructura originaria de nuestro ser-en-el-mundo, para hablar con Heidegger, de nuestro movernos en un horizonte de orientación en familiaridad actuante andando en lo que diariamente andamos, dentro del cual aquello con lo que tenemos que ver tiene sentido relacional hacia el proyecto que siempre somos y es pre-interpretado comprensivamente como algo para algo.

El que esto sea así no quiere decir que la comprensión interpretativa sea cosa tan sólo de opiniones o juicios previos o que constituya un despliegue de arbitrariedad. El que quiere comprender algo adelanta un proyecto previo en función de las expectativas con las que lo aborda, las cuales están a su vez determinadas a partir de los contextos de su actuar, de su vinculación a tradiciones y por ellas a la tradición desde la que habla ese algo. El proyecto y los conceptos previos se van revisando conforme se avanza en la profundización del sentido y pueden verse sustituidos por proyectos más adecuados, siendo siempre posible la rivalidad de múltiples proyectos. En este incesante re proyectar consiste justamente el movimiento de la interpretación comprensiva; en él no se da objetividad distinta de la convalidación temporal de opiniones o juicios previos a lo largo de su continua revisión³⁹.

En contraposición al ideologema moderno de que para comprender algo o a alguien haya que dejar enteramente de lado los propios prejuicios y opiniones, la apertura a lo que dice el otro o un texto consiste en relacionarlo con el conjunto de nuestras propias opiniones y de lo que previamente hemos juzgado, ya que comprender lo otro en su alteridad sólo es posible contrastándolo con lo propio y haciendo concientes para ello los prejuicios que inconcientemente no nos dejan oír al otro e impiden la confrontación con él. Sin olvidar que lo otro en su básica

inaccesibilidad es aquello a lo que respondemos y tenemos inevitablemente que responder de tal manera que lo que es propio y lo que es extraño sólo se define en el acto mismo de responder⁴⁰. El que intenta comprender interpretando no puede por lo tanto darse el lujo de abandonarse al azar de sus opiniones y juicios previos para desoír empecinadamente lo que dice el texto, por ejemplo, hasta que éste finalmente ya no pueda ser ignorado y dé al traste con la supuesta comprensión⁴¹; el que quiere interpretar comprensivamente un texto tiene que estar dispuesto a dejarse decir algo por él y para ello tiene que arriesgar lo que él ya ha comprendido y juzgado; sólo asumiendo este riesgo podremos evadir la cárcel de lo propio para ampliar un poco el horizonte de comprensión.

Hasta hace relativamente poco se pensó que la interpretación era una ayuda en casos en los que la comprensión se dificultaba; hoy se sabe que “comprender e interpretar son la misma cosa”⁴². Si bien la interpretación parece una creación nueva frente al texto dado, jamás afirma ella existencia propia al lado de la comprensión⁴³. La forma de realización de la comprensión es la interpretación que se despliega en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar a la cosa de que se trata y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete, lo cual vale de toda interpretación incluyendo desde luego a la interpretación musical, escénica o artística en general⁴⁴; esto implica que la interpretación tiene que dar con el lenguaje adecuado si es que quiere hacer hablar realmente al texto en cada nueva situación. Puesto que el intérprete le presta su lenguaje al texto para que éste pueda hablarle a la respectiva situación, el texto accede cada nueva vez al habla no en calidad de propiedad del intérprete o del autor sino como algo en común. No puede haber por tanto una interpretación correcta en sí porque se trata en cada caso del texto mismo que habla en el lenguaje de una nueva apropiación. El hecho de que toda interpretación deba plegarse a la situación hermenéutica a la que pertenece no relativiza en lo más mínimo su pretensión de verdad toda vez que el lenguaje que ella presta no genera un segundo sentido además del interpretado; los conceptos interpretativos desaparecen más bien tras la cosa de que se trata a la que ellos ponen “en la balanza de las palabras”⁴⁵.



- Lo humano como lo mismo que es siempre distinto

La interpretación como la movilidad que es de la existencia es el ámbito en el que alienta la temporalidad de todo lo humano. De ahí que para captar lo que es interpretación debamos como propuso Nietzsche quebrar en nosotros la

metafísica de las esencias inmutables para toda la eternidad. La vida humana no es un carrusel fantasmal de identidades absolutas y constantes. No. La temporalidad es otra cosa. Ella no consiste únicamente en que todo nazca y perezca sino también y ante todo en que el sentido de todo lo que es fluye sin cesar, en que lo que es no sea de otra manera que siendo cada vez distinto. Tal es el ámbito de “lo que se puede comportar así y de forma distinta” del que habla la *Ética Nicomaquea*, el ámbito de la vida por todas sus vertientes y ejemplos. Tener un hijo es vivir corriendo tras una criatura que cada vez es más distinta, distinta no pocas veces de lo que nos gustaría, y que al serlo nos vive cambiando, haciéndonos otros más abiertos a lo diferente. Un texto eminente de esos que todos frecuentamos y que solemos llamar clásicos lo es porque ha sido y sigue siendo contemporáneo de muchas generaciones gracias a que en continua re-interpretación ha hablado y seguirá hablando diversos lenguajes para poder seguir interpelando como la referencia imprescindible que es. La experiencia de arte a pesar de no dar con objetividad alguna nos incumbe reiteradamente en formas imprevistas. Y así sucesivamente. Lo humano es este tránsito fluido en el que nos orientamos bastante bien pese a la rigidez de tanto esquema cientifizante que interfiere con la miseria y la grandeza de nuestra finitud.

Remitiéndonos a atisbos de proveniencia griega podemos pensar que lo humano sea uno y múltiple porque del sentido del ser de lo que es forma parte esencial su salir a luz, su mostrarse y representarse. Y puesto que el lenguaje es el medio natural de mediación especulativa de todo lo que es, acceder al lenguaje es parte del ser de lo que es. Acceder al lenguaje no quiere decir existir de otro modo; en todo aquello que es lenguaje se trata, por el contrario, de una unidad especulativa, de una distinción de ser y representación que es al mismo tiempo la indistinción de ambos. En tanto que mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje, sólo representando mundo cada vez de manera distinta existe el lenguaje⁴⁶.

Este acaecer especulativo lenguájjicamente mediado es también el de la historia. Igual que las cosas toman la palabra, también las tradiciones tienen que acceder siempre de nuevo al lenguaje en comprensión interpretativa, como las realidades especulativas que son. Lo que nos habla desde las tradiciones, los significados de eventos o de textos, no son objetos fijos en sí, como tales constatables, y sí unidades especulativas de sentido que son lo que son siendo las mismas y a la vez distintas en sus continuas reinterpretaciones: la conciencia histórica se despliega así en la mediación lenguájjica de pasado y presente. Algo análogo puede decirse de la conciencia estética: la obra de arte lejos de ser un ser en sí diferente por completo de sus manifestaciones contingentes o ejecuciones, es ilustración fehaciente del ser lo mismo y a la vez distinto en simultaneidad con cualquier presente. La unidad de la obra y su efectualidad no permite hablar de un sentido original de la obra sin que en la comprensión de ella no se haya deslizado ya siempre el sentido propio del intérprete. Lo mismo vale de la conciencia que comprende lenguaje interpretativamente de manera distinta cada vez que comprende.

La verdad de la interpretación está ligada a un proyecto que tiene que ser explícitamente situado en una historicidad frente a la cual toma posición activa. Lo que interesa no es comprender un texto solamente como el autor lo comprendía; los textos se abordan al interior de una historia aún viva a la cual se responde y corresponde⁴⁷. El comprender interpretativo al igual que el actuar

son y seguirán siendo riesgosos y arriesgados, no la mera aplicación de una regla general del saber al comprender de enunciados o textos dados. Ese comprender cuando se logra significa un percatarse que como nueva experiencia se inserta en el todo de nuestra propia experiencia espiritual, cuyo horizonte se amplía. Hay que aceptar que el proceso de la comprensión justo porque no se contenta con aprehender lo dicho y se retro-remite a los intereses y a las preguntas que nos mueven es mucho menos seguro que los métodos de las ciencias naturales; pero si se le reconoce como la aventura que es se reconocerán las oportunidades especiales que ofrece por su capacidad de contribuir de manera especial a ampliar y enriquecer nuestro horizonte de mundo y nuestro auto-conocimiento, pues todo lo que media el comprender está mediado con nosotros mismos.

Buscamos por tanto una ontología que no siga abriendo un abismo entre lo constante como verdad del ser y lo temporal cambiante como añadido efímero y trivial, meramente accidental, a ese ser. Necesitamos, en otras palabras, una ontología que le haga justicia a la radical temporalidad de lo humano y deje de ver a la finitud como mácula, como detrimento ontológico. Se trata de pensar ser como acontecer de manera que lo que es no se distinga de su salir a luz, de su representarse. Sabemos que una composición musical sólo lo es en sus ejecuciones, que son siempre interpretaciones diversas. Mediante esta diversidad vive la obra a través del tiempo. Lo mismo sucede con una obra de teatro o con un texto cualquiera. Aristóteles ha estado en las manos de la Escolástica, de Werner Jäger, de Heidegger y de Martha Nussbaum: en tan diferentes voces él nos sigue interpelando. La historia sigue su curso reconstruyéndose en interpretaciones a partir de muy diversos presentes. El lenguaje mismo vive mediándonos de maneras siempre cambiantes. Así es lo humano!

Sigamos por lo pronto disfrutando de la liberación de la interpretación a la que hoy asistimos. Probablemente, tal como lo enseña la historia, haya un nuevo positivismo acechando a la vuelta de la esquina. Para entonces se acabará el recreo.

(Footnotes)

¹ Friedrich Nietzsche. *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Berlin 1980, Bd. 12, p.315

² op. cit. p. 38

³ op. cit. p. 359

⁴ op. cit. p. 315

⁵ Nietzsche. *Sämtliche Werke*, Bd. 1, pp. 880-881

⁶ Michael Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia 2000, p. 41

⁷ Nietzsche. *La ciencia jovial*, Caracas 1990, p. 63

⁸ Vattimo. *Nietzsche and Heidegger*, en: Daniel Conway (ed.) *Nietzsche. Critical assesments*, New York 1998, Vol. III, p. 341

⁹ op. cit. p. 54

¹⁰ Hermeneutik als praktische Philosophie, en: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Hrsg. Manfred Riedel, Freiburg 1972, pp. 325-344

¹¹ Gadamer. *El problema de la conciencia histórica*, Madrid 2001, p. 43

¹² Gadamer. *El problema de la conciencia histórica*, op. cit. p.43

¹³ Gadamer. *Hermeneutik als praktische Philosophie*, op. cit. p. 335

- ¹⁴ Gadamer. *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid 2002, p. 174
- ¹⁵ Alfred Schütz. *The problem of social reality*. Collected papers I, The Hague 1962, pp. 3-5
- ¹⁶ Alfred Schütz. *Studies in social theory*, Collected papers II, The Hague 1964, p. 91 ss. Ver el trabajo de José Granés "La realidad y la relatividad de los hechos científicos" en este volumen.
- ¹⁷ Wittgenstein. *Bemerkungen über Frazers "The golden bough"*, en: *Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie*. Rolf Wiggershaus (Hrg.), Frankfurt am Main 1975, pp. 37 ss
- ¹⁸ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método*, Salamanca 1977
- ¹⁹ Gadamer. *Verdad y Método II*, Salamanca 1992, p. 105
- ²⁰ Charles Taylor. *Understanding and ethnocentricity*, op. cit. pp. 116-133
- ²¹ Pierre Duhem. *The aim and structure of physical theory*, New York 1977, p. 21, citado por: Ambrosio Velasco Gómez. La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea, en: *Dianoia/Anuario de Filosofía Vol. XVI*, México 1995, pp. 55-56
- ²² Thomas Kuhn. *La estructura de las revoluciones científicas*, México 1971,
- ²³ Moulines, Díez. *Fundamentos de filosofía de la ciencia*, Barcelona 1999, p. 24
- ²⁴ Ulises Moulines. *La filosofía de la ciencia como disciplina hermenéutica*, en: *Isegoría 12*, Madrid 1995, p. 110
- ²⁵ Ulises Moulines. *Exploraciones metacientíficas*, Madrid 1982, p. 53
- ²⁶ op. cit. p. 118
- ²⁷ Jacques Le Goff. *Pensar la historia*, Barcelona 1991, p. 35
- ²⁸ op. cit. pp. 28-29
- ²⁹ Paul Ricoeur. *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires 1997, p. 65
- ³⁰ Paul Ricoeur. "Hay que volver a encontrar lo incierto en la historia", en: *Humboldt 127*, Bonn 1999, pp. 6-9
- ³¹ op. cit. pp. 16, 27
- ³² op. cit. p. 26
- ³³ op. cit. p. 14
- ³⁴ *ibidem*
- ³⁵ Ver: Kenneth Gergen. *Realities and relationships: Soundings in social construction*. Cambridge (Mass.) 1994; Philip Cushman. *Constructing the self, constructing America: A cultural history of psychotherapy*, New York 1995; *Terapia como construcción social*. McNamee, Gergen (eds.), Barcelona 1966
- ³⁶ Francis Bacon. *La gran restauración*, Madrid 1985, p. 64
- ³⁷ op. cit. p. 94
- ³⁸ op. cit. p. 104
- ³⁹ Gadamer. *Verdad y Método I*, op. cit. 65
- ⁴⁰ Bernhard Waldenfels. *Topographie des Fremden*, Frankfurt am Main 1997, p. 52
- ⁴¹ Gadamer. *Verdad y Método I*, op. cit. p. 66
- ⁴² Gadamer. *Verdad y Método I*, op. cit. p. 467
- ⁴³ op. cit. p. 566
- ⁴⁴ op. cit. p. 479
- ⁴⁵ op. cit. p. 478
- ⁴⁶ op. cit., p. 531
- ⁴⁷ Gianni Vattimo. *¿Hermenéutica analógica o hermenéutica anagógica?*, en: *Estudios Filosóficos LIV* (2005), p.225