

n

No-Interpretación

Hamlet: Do you see yonder cloud that's almost in shape of a camel?

Polonius: By the mass, and 'tis like a camel, indeed.

Hamlet: Methinks it is like a weasel.

Polonius: It is backed like a weasel.

Hamlet: Or like a whale?

Polonius: Very like a whale.

W. Shakespeare, *Hamlet*
(acto III, escena 2)

En este escrito nos las habremos frente a uno de los anhelos más sólidos y sólitos, con innegables rasgos metafísicos, que afloran a la hora de enfrentarse contra la tesitura de la universalidad hermenéutica. Consiste tal anhelo en que, con el fin de evitar la pluralidad de interpretaciones a que esta universalidad parece conducir, se postula el agarre en una instancia absolutamente independiente de toda interpretación: «la cosa en sí», «la realidad sin más», «lo que en verdad son

las cosas», «la objetividad», «la esencia que está ahí afuera»... —bien se podría argüir que es tan adecuado para la instancia en cuestión, como para el ser (τὸ ὄν) aristotélico (*Metaf.*, Z, 1, 1028a, 10), el escolástico *dicatur multipliciter* (λέγεται πολλαχῶς)—. Para un metafísico, la tal instancia, purificada de todo atisbo de interpretación, es aquella a la cual se ha de acudir para quedar salvaguardados de las interpretaciones contingentes de los agentes sociales, a las que parecería confinarnos la susodicha universalidad hermenéutica: tal instancia sola es la que garantizaría, en su independencia de toda interpretación, qué es lo relevante a la hora de decidir qué se debe imponer normativamente. En epistemología, por ejemplo, esa instancia se fija como norma de aquello que (el verdadero mundo que) «debe ser conocido»; en ética, de aquello que «debe ser hecho» (o «es valioso») verdaderamente; en arte puede ser el modelo de «verdadero arte» que «debe ser imitado» por sus adeptos; etcétera.

La suposición de que podemos aferrar algo exento de toda interpretación parte de la *fe* en que las interpretaciones son algo que estorba en la búsqueda de lo auténticamente normativo, por lo que es deseable deshacerse de ellas sin ningún tipo de *caridad* hacia tales intrusas; y a ello suma la *esperanza* de que ese deseo de limpiar de «impurezas interpretativas» las «cosas mismas» es viable. Semejante fe y pareja esperanza merecen combatirse, en lo que sigue, de manera separada.

Para atacar la fe en el carácter «contaminante»¹ de las interpretaciones, quizá sea lucrativo dejar de considerar como irremediabilmente equivalente la noción de «interpretación» respecto a otras, como la de «sesgo» o «distorsión interesada» (o, con menor razón aún, la de «mistificación»). La mediación de una «interpretación» no tiene por qué reputarse necesariamente como la única explicación disponible para explicar la falsedad necia o la mentira dolosa. La interpretación —como modificación de un ente ya dado (modificación que se lleva a cabo bien por incompetencia, bien por oscuros designios manipuladores)— no es la única causa que quepa pensar para dar cuenta de fenómenos deplorables

como el error o el fraude². De hecho, un pensamiento que se quiera postmetafísico y hermenéutico es capaz de pensar la equivocación o el embuste de otro modo, esto es, sin achacarlos a las garras endiabladas de un ángel maligno llamado «interpretación»: en las prácticas intersubjetivas e interpretativas de los agentes sociales existen recursos argumentativos suficientes para que éstos decidan llegar a etiquetar ciertas creencias como erróneas; para que también puedan vilipendiar ciertos actos comunicativos como añagazas que esconden designios inconfesables; para que se sigan usando, en definitiva, esos dos artefactos humanos que son el concepto de «falso» y el de «engaño», más o menos al modo en que se han venido usando en las prácticas comunicativas de los agentes: pero sin necesidad de anexarles el *pendant* que los filósofos metafísicos desean incrustarles: el del suspiro por una realidad en sí «ajena a toda interpretación»³. La «universalidad del enfoque hermenéutico», pues, puede ser a la vez tanto el «ámbito en que se hace posible la verdad y el acuerdo fáctico», como «también el lugar de la no-verdad fáctica y de la perpetuación del poder», al modo que quiere

¹ Tomo la expresión de A. Herrera Guevara, *La ética en la espiral de la modernidad*, Gijón: VTP, 2000, 38-47; a la cual he tratado de responder por extenso —si se me consiente la auto-cita— en M.A. Quintana Paz, «Entre la razón contaminada y (el dogma de) la inmaculada razón», *Leviatán*, 83 (primavera 2001), 121-127.

² S.E. Fish, «Introduction: Going Down the Anti-Formalist Road», en *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Durham: Duke U. P., 1989, 1-33.

³ He caminado hacia una descripción más detallada de cómo en las prácticas humanas se emplean normas (y sus prohibiciones de «falsedad» o «falsificación») sin necesidad de instancias normativas metafísicas (y sin necesidad, por consiguiente, de contemplar la interpretación como obstáculo hacia ellas, que las distorsionaría al «interponerse» entre las tales y el agente) en M.A. Quintana Paz, *Normatividad, interpretación y praxis*, Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2005, capítulo 2.

Wellmer⁴: y las propias interpretaciones que juegan dentro del ámbito de esa universalidad hermenéutica son las que cuentan con recursos de convicción en las prácticas humanas para ir distinguiendo una cosa de otra, y para actuar respecto a cada una como merece. Por lo tanto, la interpretación no es tan sólo el ámbito donde crecen los sesgos perturbadores: asimismo puede ser el medio de combatir esos mismos sesgos indeseables (proponiendo interpretaciones que sean mejores que otras). La culpa del error y la mentira no le corresponde a ella, pues, sino a quienes manejan ciertas interpretaciones engañosas o embusteras contra las interpretaciones que serían más correctas. Y una interpretación no llega a ser correcta por no haber «interferido» en la manifestación de la norma «en sí», por haber permanecido transparente en la manifestación plena de la norma por sí sola: basta con considerar que es correcta en la medida en que pueda aspirar a hacerse intersubjetivamente convincente.

Mas (como ocurre, por lo demás, con cualquier fe), poca cosa puede hacerse para alejar al metafísico de su creencia en el carácter intrínsecamen-

te corruptor de toda interpretación, aparte de desplegar ante él una alternativa apetecible a su fe presente. De este despliegue me he ocupado más pormenorizadamente en otro contexto⁵. Algo menos espinoso resultará de momento, sin embargo, dismantelar la esperanza, asumida por el pensamiento metafísico de modo solidario a tal fe, que confía en que sea viable una purificación de todos los elementos interpretativos (que tan fastidiosos le son) para poder quedarse con el contacto impoluto de las instancias normativas independientes. Contra ella, como contra toda esperanza vana, bastará con ostentar lo impensable que resulta la realización de su ingenuo propósito: ese propósito que en ella se formula como el de desgajar la «cosa misma» de su «interpretación», para atrapar por un lado la primera y despreciar por otro lado la segunda, como quien criba el grano de la paja.

Tal vez sea en los escritos de Ludwig Wittgenstein donde quepa hallar algunas de las razones más consistentes para no sucumbir a tal esperanza injustificada⁶. Gran parte de sus reflexiones, al cabo, tratan de ilustrar que no existe una recepción neutra, no

⁴ A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1969, 48-49.

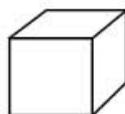
⁵ M.A. Quintana Paz, *Normatividad, interpretación y praxis*, op. cit.

⁶ La idea de considerar a Wittgenstein como un autor (y tal vez el principal autor no típicamente «hermenéutico», es decir, no perteneciente a la tradición Schleiermacher-Dilthey-Nietzsche-Heidegger-Gadamer) que podría aportar a la corriente filosófica hermenéutica sustanciosos argumentos que la fortificaran en sus posiciones, hay que reconocerla a P. Ricoeur, ««Logique herméneutique»?», en G. Fløistad (ed.),

Contemporary Philosophy. A New Survey, vol. I, La Haya: M. Nijhoff, 1981, 179-223; con todo, Ricoeur fue antecedido en sus llamados de atención sobre la utilidad para la hermenéutica del pensar wittgensteiniano, si bien de un modo mucho menos vehemente, por dos autores como K.-O. Apel, «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens», en *Transformation der Philosophie: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, vol. 1. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1973, 335-377; y J. Zimmermann, *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Fráncfort del Meno: Klostermann, 1975, 87-268.

interpretada, de una realidad (de unas instancias reguladoras) a la que luego se le adhiere personalmente una u otra interpretación subjetivista —si así fuese, cabría hipotéticamente la esperanza de volver a despegar esta interpretación subjetivista de la percepción neutra, independiente, y acatar a ésta sola como regla no interpretada y no interpretable, unívoca—. *Dis aliter visum*. Por el contrario, la interpretación es universal porque no existe una aprehensión de la realidad (de las normas) que no sea ya de por sí una determinada interpretación. Wittgenstein nos brinda especialmente un argumento contra la idea metafísica de que hay instancias eternas no interpretadas a las cuales sólo nuestros subjetivistas puntos de vista individuales acoplan una interpretación; y contra el corolario de que es por culpa de estos puntos de vista independientes de las cosas que surge el conflicto de las interpretaciones plurales más o menos contaminadas, el cual se cancelaría si lográsemos trascender nuestras perspectivas humanas y captar la norma de lo real en sí, sin interpretación, limpia, objetivamente. Su argumento es que, si esa idea fuese cierta (como propugna el metafísico ávido de hallar una ruta de escape de la universalidad hermenéutica), entonces habría de ser posible mostrar, de algún modo, esa «realidad no interpretada», exenta, separada de sus «interpretaciones», esos «añadidos». Habría que poder decir «esta es la realidad de la regla no interpreta-

da», y «estas otras son sus posibles interpretaciones, antes de añadirse las (los aditivos antes de ser agregados)». Mas, incluso en casos bien sencillos de percepción cotidiana, es imposible mostrar tanto «esta es la realidad no interpretada» como «esta es la interpretación, sin habérsela añadido». El ejemplo que Wittgenstein⁷ toma para explicarlo es el de una figura más o menos como la que reproducimos a continuación:



Uno bien podría aseverar, sin mayor misterio para nadie, que este dibujo representa

un cubo de cristal; o una caja abierta y puesta boca abajo; o un armazón de alambre con esa forma; o tres tablas que forman ese ángulo⁸.

Pero aquellos que creen que estas interpretaciones no son sino matices personales yuxtapuestos a la realidad (en este caso, el dibujo) «exenta de toda interpretación», están comprometidos a poder mostrar algo más. Deberían, para resultar más convincentes, ser capaces de exhibir de algún modo el dibujo aparte de esta y cualesquier otras interpretaciones; y ser capaces de mostrar interpretaciones, como las enumeradas, separadas del dibujo. Mas ambas cosas les son

⁷ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. García y U. Moulines, Barcelona: Crítica-UNAM, § XI, 444 (en los extractos de esta obra tomados modificaremos ligeramente

las traducciones que ofrecen García y Moulines; por ello citamos según la página par de esta edición, donde aparece el texto original alemán).

⁸ *Ibid.*

imposibles: el dibujo siempre se piensa «como algo» (aunque sólo sea «como un conjunto de rayas en un papel»). Y la única forma de mostrar la interpretación de un «cubo de cristal» (o de «una caja abierta y boca abajo», o de «un armazón de alambre con esa

forma»...) exactamente como el del dibujo es... *repetiendo ese dibujo*: «Yo debería poder referirme directamente a la vivencia [de la interpretación] y no sólo indirectamente»⁹. Curiosamente, quien habla de que hay que separar conceptualmente las interpretaciones

⁹ *Ibid.*, 446. Como se puede comprobar, el dibujo difiere ligeramente de otro mucho más frecuente en discusiones sobre la percepción (que el propio Wittgenstein emplea en ocasiones alternativas: véase M.A.R. Biggs, «L. Wittgenstein: A Visual Concordance to the Published Works», *Minerva*, vol. 2 [noviembre 1998] http://www.ul.ie/~philos/Ver_34/INDEX.HTM): se trata de la ilustración que proviene del descubrimiento casual que hizo el cristalógrafo suizo L.A. Necker (en sus «Observations on Some Remarkable Optical Phaenomena seen in Switzerland; and on an Optical Phaenomenon which occurs on viewing a figure of a crystal or geometrical solid», *London and Edinburgh Philosophical Magazine and Journal of Science*, 1 [1832], 329-337; si se desconoce, puede verse una animación con Java instructiva sobre él, y no del todo carente de humor, en M. Newbold, *Mark Newbold's Animated Necker Cube* [1996] <http://dogfeathers.com/java/necker.html>). Frente al de este geólogo, el que Wittgenstein propone simplifica bastante la construcción (cuenta con tres segmentos menos), con lo que refuerza la especie de que incluso en una simple y cotidiana percepción se ven envueltos aspectos interpretativos insobornables. Por este mismo motivo, no emplearemos aquí otra figura que Wittgenstein emplea con mucha más asiduidad (L. Wittgenstein, *ibid.*; *Last Writings on the Philosophy of Psychology. Preliminary Studies for Part II of «Philosophical Investigations»*, vol. I. Oxford: Blackwell, 1982, § 165) para lograr un fin idéntico que el que persigue con la argumentación expuesta; figura que es incluso más rebuscada: nos referimos al famoso pato-conejo de J. Jastrow (*Fact and Fable in Psychology*, Boston: Houghton, Mifflin and Co, 1900):



Según cómo se la interprete, tal imagen podría ser la de un pato (en el que las dos protuberancias de la izquierda formarían el pico) o la de un conejo (en el que esas mismas extensiones harían las veces de orejas). Pero tampoco aquí podemos desgajar la imagen de sus interpretaciones y contemplarla «en sí», «independientemente» de su interpretación como pato o como conejo; ni puedo mostrar «separada» la interpretación de un pato exactamente como el del dibujo aparte del dibujo (y de su posibilidad de contemplarse, alternativamente, como conejo). En cualquier caso, y ya que esta figura está diseñada de propósito con el solo fin de plantear ciertas perplejidades sobre la percepción —como los dibujos de M.C. Escher, o las reflexiones estéticas de Gombrich: véase W.G. Lycan, «Gombrich, Wittgenstein, and the duck-rabbit», *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 30 (1971-72), 229-237—, resulta menos adecuada como argumento desde lo cotidiano que la otra figura wittgensteiniana que acabamos de comentar —o que el ejemplo de las azulejas que a continuación extraeremos de Peirce (filósofo del cual, por cierto, Jastrow, el autor del conejo-pato, fue discípulo en la Universidad John Hopkins)—. Otro ejemplo, tomado de acontecimientos de la vida diaria, que podría servir para plantear el problema de separar la interpretación de la cosa en sí, cabe recabarlo del diálogo entre Hamlet y Polonio que encabeza este escrito: en efecto, tal y como W. Shakespearé bellamente exhibe, no puede contemplarse la interpretación de una nube como comadreja independiente del interpretar la nube como comadreja. La cita shakespeariana es también lúcida sobre la importancia de las prácticas sociales (en este caso, la relación de poder entre los protagonistas) en la determinación de las interpretaciones (precisamente de lo que nos hemos ocupado en la obra citada en la nota 3, y lo que trabajamos parcialmente en el artículo de este volumen dedicado a la noción hermenéutica de «Comunidad»).

por un lado y las cosas en sí por otro, es incapaz de mostrar separadas las interpretaciones por un lado y las cosas en sí por otro¹⁰.

Resulta inevitable, llegados a este punto, recordar someramente que esta línea de argumentación discurre paralela a la de buena parte del pragmatismo y neopragmatismo estadounidense, con sus celebérrimas diatribas contra el mito empirista de «lo dado» y la separación esquema-contenido¹¹, o su impugnación de una «visión desde ninguna parte»¹² y de un mundo «listo y preparado»¹³ ahí afuera, que nos venga «dado» «preconceptualmente»¹⁴ y que nosotros sólo tengamos

que reflejar en nuestro «espejo mental»¹⁵ procurando supuestamente evitar en lo posible los quebrantos de interpretaciones que se le superpongan. En palabras de John McDowell, se trataría en todos estos casos de mostrar que «las capacidades conceptuales [...] no es que sean ejercidas *sobre* algo que la receptividad entrega [exento de toda conceptualización] y es exterior a lo conceptual»¹⁶, pues «nada puede contar como un episodio de nuestra corriente de consciencia si no cuenta (no cuenta “ya antes”, podríamos decir) con una forma conceptual, un contenido articulable de experiencia»¹⁷. No «adherimos» una cosa llamada «in-

¹⁰ Una contrarréplica inteligente, aunque poco plausible, para seguir sosteniendo la idea de que hay un reducto de entes metafísicos independientes de la interpretación humana, podría ser la de sostener que, en el fondo, en cada percepción del dibujo reproducido como algo diferente (cubo, o caja, o armazón...) lo que verdaderamente ocurre no es que adhiramos una interpretación distinta a una misma cosa (el dibujo), sino que en realidad cada vez se produce un hecho absolutamente diferente, y por ello la percepción es diferente también, sin necesidad de interpretar (lo que «ocurre en el mundo» cuando veo el dibujo como caja es diferente a lo que está ocurriendo cuando lo asumo como un armazón, etcétera). Esta fue la alambicada solución que el propio Wittgenstein propuso en el párrafo 5.5423 de su *Tractatus logico-philosophicus*, durante los años en que todavía se mostraba hostil a dotar de cualquier tipo de relevancia a la noción de interpretación en el pensamiento humano —véase en este sentido el párrafo 4.012 de la misma obra wittgensteiniana, así como E. Gellner, *Language and Solitude. Wittgenstein and the Habsburg Dilemma*, Cambridge: Cambridge U.P., 1998, 54; K.-O. Apel, *op. cit.*, 348; aun así, no hay que prescindir del hecho de que toda autoridad exegética como E. Stenius (*Wittgenstein's Tractatus. A Critical Exposition of the Main Lines of Thought*, Oxford: Blackwell, 1960) tendría sus reticencias ante esta pre-

sunta ausencia en el *Tractatus* del problema de la interpretación, ya que para él resultaba imprescindible, siempre según esta obra, hacerse con una «clave interpretativa» que mediase entre los hechos y sus figuraciones—.

¹¹ D. Davidson, «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon, 1984, 183-198.

¹² T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford U. P., 1986.

¹³ H. Putnam, «Why isn't a Ready-Made World?», *Synthese*, 51 (1982), 141-167.

¹⁴ W.S. Sellars, «Empiricism and the Philosophy of Mind», en H. Feigl y M. Scriven (eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, Mineápolis: University of Minnesota Press, 1956, 253-329.

¹⁵ R.M. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton U.P., 1979.

¹⁶ J. McDowell, *Mente y mundo*, trad. de M.A. Quintana Paz, Salamanca: Sígueme, 2003, 45. Este libro constituye, por lo demás, un digno prontuario de muchos de los argumentos recién mentados, así como un balance equilibrado del punto al que nos han conducido en la actualidad parejas estadounidenses discusiones.

¹⁷ J. McDowell, «One Strand in the Private Language Argument», en *Mind, Value and Reality*, Cambridge: Harvard U.P., 1998, 285-303, aquí 279.

terpretación» o «conceptualización» a otra cosa llamada «la cosa en sí», por la sencilla razón de que no podemos pensar («ni siquiera nocionalmente»¹⁸) en algo que no esté ya conceptualizado o interpretado de una u otra forma. Charles S. Peirce adelantó en sus tiempos, y bien sugestivamente, este mismo punto de vista:

En esta maravillosa mañana primaveral veo a través de la ventana una azalea en plena floración. ¡No, no!, esto no es lo que veo; pero es de la única manera en que puedo describir lo que veo. *Esto* es una proposición, una frase, un hecho. Pero lo que percibo no es una proposición, ni una frase, ni un hecho, sino sólo una imagen que hago inteligible, en parte, mediante una aseveración sobre el hecho. Esta aseveración es abstracta, pero lo que veo es concreto. Hago una abducción siempre que expreso con una frase lo que veo¹⁹.

¹⁸ J. McDowell, *Mente y mundo*, op. cit., *ibid.*

¹⁹ C.S. Peirce, «Manuscript 692», en *The Charles S. Peirce Papers*, 1966 (32 rollos de microfílm conservados en la Houghton Library de la Universidad de Harvard, y citados según el catálogo de R.S. Robin, *Annotated Catalogue of the Papers of Charles Sanders Peirce*, Amherst: University of Massachusetts, 1967; «The Peirce Papers: A Supplementary Catalogue», *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 7 [1971], 37-57).

²⁰ L. Wittgenstein, *Zettel*, Oxford: Blackwell, 1967, § 547.

²¹ No nos es posible acometer aquí con el detenimiento que sería menester un perfil de lo que quiere decir Peirce mediante su idea de «abducción» (aludida en el párrafo recién citado textualmente en el cuerpo del texto), como sí han hecho K.T. Fann (*Peirce's Theory of Abduction*, La Haya: M. Nijhoff, 1970) y, más pin-

Para Peirce, como para Wittgenstein, hay ya una interpretación incluso en los juicios perceptivos más sencillos sobre plantas ericáceas que se ven por la ventana y mañanas primaverales: pues todo juicio está necesariamente *articulado* lingüísticamente (mientras que las azaleas y las mañanas «en sí» parece que no lo habrían de estar: no se puede, por ejemplo, *traducir* el objeto azalea al francés, sino sólo traducir la *palabra* «azalea» a tal lengua²⁰). Y esa interpretación articulada no consiste en un superponer a algo dado, no interpretado, apéndices espurios. Ya que, precisamente, no puedo pensar en ese algo dado, no interpretado, antes de superponerle «otra cosa». No puedo contar cómo es una azalea separada de toda abducción²¹ o acción interpretativa, ni mostrar cómo es un cubo dibujado «en sí» una vez que le he quitado todas sus interpretaciones: porque las interpretaciones no son cosas que se puedan poner y quitar como algo indepen-

torescamente, T.A. Sebeok y J. Umiker-Sebeok, «“You Know my Method”: A Juxtaposition of Sherlock Holmes and C.S. Peirce», en N. Baron y N. Bhattacharya (eds.), «Methodology in Semiotics», *Semiotica* 26 (3/4, 1979), 203-250. Bástenos para nuestros propósitos tener en mente que esta abducción ineludible acarrea ya consigo una interpretación igualmente ineludible, «sin ninguna línea de separación delimitada» (C.S. Peirce, «Manuscript 316», en op. cit.) con el juicio perceptivo; esta imbricación entre abducción e interpretación es la que nos interesa en nuestra investigación actual sobre la (im)posibilidad de abolir la universalidad hermenéutica. (Para una generalización de este tipo de conclusiones sobre la abducción a la interpretación artística, véase A. Herrero, *Semiótica y creatividad. La lógica abductiva*, Madrid: Palas Atenea, 1988; F. Pérez Carreño, *Los placeres del parecido. Icono y representación*, Madrid: Visor, 1988.

diente del lenguaje o de la experiencia, sino que están insertas en nuestra misma noción de nuestro lenguaje humano y nuestra experiencia humana (el único lenguaje o experiencia con que contamos, por cierto)²². Y ¿cómo podríamos, contando sólo con el lenguaje, *decir* algo que estuviese más allá del lenguaje? ¿Cómo hablar (en el lenguaje) de separar por un lado una cosa presuntamente independiente respecto a tal lenguaje (la sedicente «cosa en sí»), y por otro algo, «una interpretación», que sólo al lenguaje pertenezca? ¿No demuestra el mero hecho de utilizar el lenguaje para referirnos a ambas cosas que las dos en el «interregno»²³ del lenguaje ya están? Y lo mismo que del lenguaje, cabría decir de la experiencia humana: «La realidad “misma” no habla por sí misma», como ilustra Gianni Vattimo²⁴, sino que «necesita portavoces, esto es, propiamente intérpretes», los cuales no adosan a las «cosas en sí» unos u otros esquemas mentales en su interpretación: «Aquello respecto a lo cual la in-

terpretación es «sólo» una interpretación no es el mundo ahí-fuera como totalidad fija de objetos independientes de mi conocimiento», ya que todas las «interpretaciones [son] inseparables a su vez de aquello que se les donaba como objeto»²⁵. Joseph Esposito, por su parte, expresa así aquello de lo cual tanto Wittgenstein como Peirce (como Vattimo) tratan de que nos percatemos:

Peirce y Wittgenstein se encuentran tras haber partido desde direcciones opuestas: Wittgenstein no considera la interpretación como algo que derive de un mundo interno y que se aplique al mundo externo, mientras que Peirce considera que cualquier juicio perceptivo contiene o instiga inmediatamente una interpretación. En ambos casos, existe un rechazo de la idea de que se vea el objeto de un modo objetivo y que luego se le añada una interpretación que se incruste sobre lo que se supone que se ve «realmente»²⁶.

²² Esta es la misma razón (como bien se percibió el mismo L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., § 357 y 360; Zettel, op. cit., § 540-542; *Vermischte Bemerkungen*, Oxford: Blackwell, 1980, § 276) por la que no tiene sentido la vieja duda cartesiana sobre si los congéneres con quienes nos encontramos en la vida cotidiana son sólo autómatas o son más bien personas «como nosotros»: pues lo cierto es que no «percibimos» organismos vivos a lo que luego «superpongamos» la interpretación de que son seres humanos; sino que ya desde el principio nuestra experiencia y lenguaje sobre ellos incluye su interpretación como seres humanos, como «seres con alma». Véase, en la misma línea, a autores tan dispares como J. Derrida, *Limited Inc.*, Evanston: North Western U.P., 1988, 636; S. Glendinning, *On Being with Others*. Heidegger, Derrida, Wittgenstein, Londres:

Routledge, 1998, 152; y N. Fleming, «Seeing the Soul». *Philosophy*, 53 (1978), 33-50.

²³ A. Ortiz-Osés, «Reseña de Luis Garagalza (2002): *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Barcelona: Anthropos», *Letras de Deusto*, vol. 32, n. 95 (abril-junio 2002), 323-324.

²⁴ G. Vattimo, «La tentación del realismo», en L. Alvarez (ed.), *Hermenéutica y acción. Crisis de la Modernidad y nuevos caminos de la Metafísica*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1999, 9-20, aquí 19.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ J. Esposito, «Lecture 7: Semiosis and the Proof of Pragmatism», en *Peirce's Theory of Semiosis: Toward a Logic of Mutual Affection* (1999) <http://www.chass.utoronto.ca/epci/srb/eyber/esp7.html>. Como reseña Esposito, Wittgenstein está menos dispuesto que Peirce a hablar de que haya una abducción o inferencia instigada

al recibir impresiones sensoriales (*Sinneseindrücken*) —y por ello exclama en el párrafo 486 de sus *Investigaciones filosóficas* que, en esos casos, «¡no hago ninguna inferencia!» (véase también L. Wittgenstein, *Remarks on Colour*, Oxford: Blackwell, 1977, III, § 274)—. Mas ello sólo significa que para Wittgenstein esa «inferencia» sería algo separado y separable (no «inmediato», como para Peirce) de una «percepción neutra a toda interpretación» (como se ve en el ejemplo posterior del mismo párrafo 486), y por ello la niega: porque está igual de interesado que Peirce en desmentir que se pueda dar ninguna de las dos cosas con ese carácter de separabilidad (y por este motivo insiste, también dentro de ese párrafo, en que lo que se dan son «juegos del lenguaje», en el seno de los cuales ya está interpretado social e inseparablemente cómo considerar y actuar con esas impresiones). En el fondo, tanto si preferimos utilizar el vocabulario de la abducción de Peirce, como si preferimos hablar con Wittgenstein de que no tenemos interpretaciones interiores separables de lo interpretado, el resultado es el mismo: no se puede pensar la interpretación como algo «despegable» de las auténticas «cosas en sí» (y por ello, «Peirce y Wittgenstein se encuentran tras haber partido de direcciones opuestas», como asevera Eposito). Por su parte, K.-O. Apel («Einleitung», en Charles S. Peirce, *Schriften*, vol. I, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1968) recuerda que el argumento de Peirce contra las instancias no interpretadas lingüísticamente hace frente también de otro modo a la argumentación metafísica que defiende el poder de estas como determinantes últimos, independientes del lenguaje: pues la defensa de esa determinación, para poderse considerar como un argumento, debe ya expresarse y justificarse mediante *enunciados lingüísticos* —como «Esta instancia determina la verdad y la mentira, porque...», con lo que acaba teniendo que dejar de hacer lo que pretende que se puede hacer (independizarse del lenguaje). En suma, como bien expresaría W.S. Sellars (*Science and Metaphysics*, Londres: Routledge, 1969, 82), a lo que conducen estas reflexiones es a ayudarnos a deshacer la pretensión de poder hacer «afirmaciones semánticas» que establezcan «relaciones entre los elementos lingüísticos y elementos extralingüísticos». Y.G. Vattimo (*op. cit.*, *ibid.*) abundaría en el mismo punto: «Hasta la apelación a la objetividad de las cosas como son en sí mismas pesa sólo en cuanto que es una tesis de

alguien frente a algún otro». —Es interesante contrastar esta afirmación vattimiana con el viejo lema horaciano (*Epistulae*) de la Royal Society, «*nullius in verba*»—.

Por su parte, T. Todorov («Ficción y realidad», en *Las morales de la historia*, trad. de M. Bertrán, Barcelona: Paidós, 1993, 119-144, aquí 120) cae en la cuenta de que ya Platón era consciente de esta inseparabilidad entre la interpretación o articulación lingüística de «la cosa misma» y esa «cosa misma»; si bien para este griego no ha lugar «el sentimiento eufórico que acompaña [esa] declaración», como ocurre para estos pragmatistas: más bien lo «comprueba con gran amargura» (*ibid.*), pues abre las puertas a que los especialistas en los discursos (los sofistas) y no los especialistas en «las cosas mismas» (los filósofos) puedan triunfar en la sociedad. Todorov parece simpatizar con este amargado platonismo, aunque un poco más adelante (*ibid.*, 129-144), él mismo expone un ejemplo que demuestra la preponderancia normativa de las prácticas lingüísticas sobre las presuntas instancias independientes a que éstas se habrían de «referir». Se trata del caso de Américo Vesputio, quien, sin descubrir «la cosa misma» del continente del Nuevo Mundo (Cristóbal Colón, como mínimo, se le adelantó algo en ello), le dio a esta superficie terrestre justificadamente su nombre («América»), por cuanto él fue el primero que enunció interpretativa y *lingüísticamente* que aquello no era Asia, sino que se trataba de un continente hasta entonces ignoto para los europeos: por así decirlo, Américo descubrió América «como interpretación», «discursivamente», aunque otros se hubiesen topado antes con ella «físicamente»; y, por ello, la *verdad* del descubrimiento de «algo nuevo» debe atribuírsele (y, de hecho, se le atribuyó) a él.

Véase también J. Habermas, «Wahrheitstheorien», en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1984, 127-183, aquí 136; quien arguye en este sentido: «Sin duda se puede, en el contexto de una argumentación, tener en consideración la experiencia. Pero el tener en consideración una experiencia metódicamente, por ejemplo, en un experimento, permanece por su parte dependiente de interpretaciones, que sólo pueden hacer valer su validez en el discurso». R. Rorty (*El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, trad. de J. Vergés, Barcelona: Ariel, 2000, 260-265) ha conectado este razonamiento con el modo en

Para un pensamiento metafísico, habituado a la inexorable escisión entre lo objetivista (no interpretado) y lo subjetivista (ya interpretado), puede resultar de un cierto sobresalto este modo peirceano-wittgensteiniano de ver las cosas, según el cual la interpretación no es ya un barniz con el que el sujeto rocía una realidad independiente objetiva previa a toda interpretación. Interpretar no es ya, desde este punto de vista postmetafísico, manipular personalmente una percepción pura de la objetividad indepen-

diente; o, como explica Heidegger en el párrafo 32 de *Ser y tiempo*, «al interpretar no arrojam, por así decirlo, una “significación” sobre la cosa desnuda que nos está disponible ahí delante (*vorhanden*), no le incrustamos un valor». El referido estupor del metafísico ante esta nueva manera de abordar la interpretación bien podría expresarse en la pregunta exclamativa que Wittgenstein ya se esperaba:

Pero ¿cómo es posible que uno perciba una cosa según una *inter-*

que Davidson recibe de A. Tarski —«The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics», *Philosophy and Phenomenological Research*, 4 (1941), 341-376— la idea de que los hechos no son los que «hacen» que las oraciones verdaderas lo sean, que no nos son precisos tales «*truth-makers*»; o, dicho de otro modo, que no hacen falta «traducciones» desde el «mundo real» hasta el «lenguaje», sino que todo cuanto tenemos son relaciones que traducen «unos elementos lingüísticos con los cuales estamos familiarizados, unos elementos de un lenguaje que ya conocemos, con otros elementos lingüísticos» (R. Rorty, *ibid.*, 261, n. 8); de ahí la importancia de la noción de traducción para entender la de «verdad» (D. Davidson, *op. cit.*, 194), siempre que se recuerde que «la traducción sólo puede tener lugar entre distintos lenguajes» (L. Wittgenstein, «The Language of Sense Data and Private Experience-Notes taken by R. Rhees of Wittgenstein's Lectures, 1936», *Philosophical Investigations*, 7 [1984], 1-45, 101-140, aquí 132), y no entre «el mundo en sí» y el lenguaje (recuérdese la cita del cuerpo de texto, anotada con la nota a pie de página 20, sobre lo impensable de «traducir un objeto» a «otra lengua»).

El esloveno S. Žižek, en su artículo «*The Matrix*, o las dos caras de la perversión», *Acción Paralela*, 5 (2000) <http://www.accpar.org/numero5/matrix.htm>, ha expresado lacanianamente la misma idea: el orden simbólico (interpretado e intersubjetivo) del «gran Otro» conjuga de tal modo «el sistema de la causalidad corpórea» y «el sistema de ideas», «la realidad y cómo la ex-

perimentamos mentalmente», la «cosa misma» y «nuestra interpretación», que las hace inapreciables por separado; Žižek llega a comparar tal rol del orden simbólico (lo que aquí hemos llamado articulación lingüística o experiencia humana) con el papel que asumía la Divinidad de Nicolás Malebranche (*De la recherche de la vérité*) cuando garantizaba la comunicación entre alma y materia: no existe esa ligazón directa y carente de interpretación entre «lo absolutamente externo» y lo «absolutamente interno» que una mentalidad cartesiana tiene tantas dificultades en justificar; es inevitable que una interpretación del «gran Otro» medie (como mediaba la Divinidad malebranchiana) en cualquier experiencia, de modo que no podemos siquiera pensar en qué sería esta sin la interpretación (como no se podría pensar para Malebranche en una experiencia del mundo sin la acción de Dios que la posibilitaba).

Por último, veamos como expresa C. Taylor —«Lichtung oder Lebensformen. Parallelen zwischen Wittgenstein und Heidegger», en B.F. McGuinness (ed.), *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1991, 94-120, aquí 112— esta misma indisolubilidad de la interpretación (lo que él llama «condiciones contextuales») en todo juicio normativo: «Que algo, por lo tanto, es para nuestra comprensión “X” sólo si se hace valer para nuestra comprensión como “X”, y que siempre hay condiciones contextuales para que, en general, algo pueda hacérsenos valer como algo».

pretación? Tal pregunta lo presenta como un hecho peculiar; como si aquí a algo se le hubiese forzado a coger una forma que en realidad no le corresponde. Pero aquí no ha ocurrido ninguna presión ni forzamiento²⁷.

Para un pensamiento hermenéutico, empero, este modo de ver las cosas resulta fácil de acoger; pues con «pensamiento hermenéutico» nos venimos refiriendo justamente a un pensamiento que acepte con tino que no consiste la interpretación en un «amoldar» («presionando» y «forzando») las percepciones puras (de la cosa no interpretada) a nuestro «contaminante» punto de vista subjetivo: sino que, ya

de por sí, inevitablemente, «toda experiencia de verdad es un acto interpretativo»²⁸, sin que tenga por ello que ocurrir ningún «hecho peculiar» (ninguna presión ni forzamiento) cuando percibimos «según una interpretación». No hay perspectivas, como quiere cierto «perspectivismo filosófico de los esquemas conceptuales»²⁹, que se yuxtapongan a las cosas (durante la percepción) como entes ajenos a las cosas que eventualmente podremos volver a diseccionar respecto a ellas; sino que ya todo humano «percibir cosas» es intrínsecamente, si se quiere, «perspectivista» (más adecuado es llamarlo *interpretativo*), sin que sea concebible siquiera un contrario a ello³⁰. La enso-

²⁷ L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., XI § 460.

²⁸ G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Roma-Bari: Laterza, 1994, 7.

²⁹ G. Vattimo, «Ricostruzione della razionalità», en G. Vattimo (ed.), *Filosofia '91*, Roma-Bari: Laterza, 1992, 89-103, aquí 100. Un ejemplo de tal perspectivismo —atrapado en la imagen de que el ser humano aborda la realidad como una «mezcla», ulteriormente desentrañable, entre sus interpretaciones autosubsistentes, por una parte, y la realidad en sí, por otra— es el que se manifiesta en expresiones como esta de J. Ortega y Gasset, «Al hablar sobre la realidad [tenemos] que ser fieles, a la vez, a las condiciones de lo real sobre que pensamos y a las condiciones del pensar con que “manipulamos” la realidad, [distinguiendo así] qué era en lo pensado la porción perteneciente al intelecto y qué lo que propiamente pertenecía al objeto. [...] Si es posible un conocimiento de la auténtica realidad [...] tendrá que consistir en un pensar duplicado, de ida y vuelta; quiero decir, en un pensar que, después de haber pensado algo sobre lo real, se vuelve contra lo pensado y resta de él lo que es mera forma intelectual, para dejar sólo en su desnudez la intuición de lo real» («Historia como sistema», en *Obras completas*, vol. VI, Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1946-1983, 11-50, aquí 29-30).

Con su proverbial claridad de metáforas, Ortega deja claro que permanece preso de la idea de que nuestro interpretar es «manipulación» (como el «presionar y forzar» a que se refiere Wittgenstein), que la interpretación es una «porción» que se quita y se pone de lo pensado (se quita sobre todo si se desea caminar hacia la «auténtica realidad», lo que él llama algo volutuosamente la «desnudez» de lo «real»); es decir, exactamente el tipo de ideas sobre la interpretación que en este escrito hemos tratado de criticar por lo que tienen de metafísico. No es sorprendente, luego, que en otro lugar (J. Ortega y Gasset, «El hombre y la gente», en *Obras completas*, vol. VII, op. cit., 69-271, aquí 249-250) aduzca razones para sostener su posición absolutamente incompatibles con el denuesto de los «lenguajes privados del pensamiento» que la filosofía hermenéutica, de nuevo de wittgensteiniana mano, podría criticar con argumentos al que aparece, verbigracia, en L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, op. cit., §610.

³⁰ Este «contrario perdido» es el motivo por el que dicotomías como «ser/aparecer» (L. Wittgenstein, *ibid.*, § 483; *Remarks on Colour*, op. cit., III, 98) «objetivo/subjetivo» (D. Bloor, «The Question of Linguistic Idealism Revisited», en H. Sluga y D.G. Stern [eds.], *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge U.P., 1996, 354-382, aquí 358), «esque-

ñación esperanzada de la metafísica por asir una instancia independiente de toda interpretación (independiente de los agentes sociales en sus prácticas) se vuelve así un sueño imposible del que más vale despertar³¹, para aceptar lo

ineludible que nos es, en cuestiones normativas, participar de las interpretaciones propias del campo intersubjetivo del lenguaje y las prácticas sociales³².

Miguel Angel Quintana Paz

ma conceptual/contenido dado preconceptual» (J. McDowell, «One Strand in the Private Language Argument», *op. cit.*) pierden su relevancia pasada al adoptarse un pensamiento postmetafísico. Acerca del procedimiento retórico de la «disociación» como generador de dicotomías o «parejas filosóficas» de opuestos como éstos, véase C. Peirلمان y L. Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhétorique: Traité de l'argumentation*, París: P.U.F., 1958, § 90-92. Ambos detectan que el diseño de estos «pares de opuestos» es esencial a toda filosofía, pero reconocen que «la técnica de disociación de parejas filosóficas puede provocar el rechazo de los dos términos de la pareja, la negación del punto de vista que el recurso a esta pareja presupone, en nombre de otra visión» (*ibid.*, § 92). Tal sería exactamente lo que ocurre en el caso de la postmetafísica, que niega el punto de vista que lleva a recurrir a las parejas de opuestos señaladas, por reputarlas propias del «punto de vista» de la metafísica (lo que hinduístamente podríamos denominar su peculiar *dvandva*). Con todo, uno puede, como por ejemplo está siendo recientemente el empeño de R.B. Brandom (*Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge: Harvard U.P., 1994), tratar de reinterpretar esas dicotomías desde «un punto de vista» pragmático, diferente al de la historia de la metafísica. Así se mostraría cómo funcionan esos pares en las prácticas humanas para evaluar, conceder y denegar compromisos y permisos epistémicos, sin necesidad de instancias metafísicas que subyagan a esos pares; y se mostraría tal cosa mediante complejos artilugios de filosofía del lenguaje (tal que la «sustitución», la «anáfora», etcétera). Para ampliar esta posibilidad, véase M.A. Quintana Paz, *Normatividad, interpretación y praxis*, *op. cit.*, 0.4.2. (especialmente las notas 66-68 de dicha Introducción).

³¹ Sueño quizá no muy diferente de aquel al que alude Heráclito (DK 22 B 89): «Para los despiertos el *kósmos* es uno y común, mientras que cada uno de los durmientes se vuelve hacia el suyo propio» (trad. de C. García-Santos, «Antología de textos presocráticos», en T. Oñate, *El nacimiento de la filosofía en Grecia*, Madrid: Dykinson, 2004, 155-235, aquí 201. Véase asimismo DK 22 B 1 y 73 (*ibid.*, 193 y 203). El ámbito o mundo de lo intersubjetivo se opone en todos estos casos al ámbito privado, particular, incomunicado, que cree aún en relaciones privadas y directas con el mundo.

³² Es decir, el campo del *lóγος* común, de que habla precisamente Heráclito en DK 22 B 1 como alternativa al sueño referido en su cita de la nota anterior; campo que intentamos aquí reivindicar como suelo inevitable de todas nuestras interpretaciones concernientes a asuntos normativos. Ya S. Weil (*Carta a un religioso*, trad. de M. Tabuyo y A. López, Madrid: Trotta, 1998, 27) observaba que en el *Himno a Zeus* del estoico Cleantes asomaba cierta afinidad entre este logos intersubjetivo de Heráclito y el espíritu, en el sentido preciso en que se ha referido a este mismo espíritu como campo común de nuestras interpretaciones G. Vattimo —en textos como «El espíritu como futuro de la razón», *Anales de la Cátedra F. Suárez*, 29 (1989), 97-107; *Dopo la cristianità*, Milán: Garzanti, 2002; véase asimismo, para un tratamiento más intensivo de este asunto, M.A. Quintana Paz, «Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar)», *Azafea*, 5 (2003), 237-259—. En torno a Heráclito y Wittgenstein es recomendable D. Stern, «Heraclitus' and Wittgenstein's River Images: Stepping Twice into the Same River», *The Monist*, 74 (1991), 579-604.