

## ***SOBRE LA INTERPRETACIÓN***

**Silvio Juan Maresca**

Voy a comenzar con una breve reseña de la historia de la hermenéutica, disciplina que se constituyó antiguamente como ciencia de la interpretación, para luego centrarme en la cuestión de por qué se hace necesaria, en un sentido más general, la hermenéutica, es decir, de por qué, en cuanto existentes humanos, estamos condenados a interpretar.

Lo que expondré no está referido específicamente al psicoanálisis, yo no soy psicoanalista sino filósofo, pero supongo que algunas cosas de las que vamos a hablar tienen sugestivos puntos de contacto con el psicoanálisis.

Recordaremos, a modo de sumario, algunos capítulos fundamentales de la ya más que milenaria historia de la hermenéutica en cuanto ciencia de la interpretación.

*Hermeneúo* significa en griego “interpretar”. Pero también -y esto nos interesará especialmente más adelante- “expresar en palabras”, “declarar”. Cabe decir que la hermenéutica, como metodología, nace fundamentalmente con la lectura de las Sagradas Escrituras. Esto no es casual, tiene que ver con la naturaleza en cierto modo escondida del dios para el judaísmo y el cristianismo. Así, se diferencia entre la interpretación literal, la interpretación doctrinal, la interpretación simbólica.

Al hacer referencia a la historia de la hermenéutica debemos mencionar a Schleiermacher, que en el siglo XIX elaboró una hermenéutica aplicada a los estudios teológicos, pero sobre todo tenemos que evocar a Dilthey, quien a principios de este siglo plantea la hermenéutica como método fundamental de las ciencias del espíritu, oponiéndolas en su metodología a las ciencias de la naturaleza, en una época de pleno auge del positivismo.

Dilthey distinguía la *comprensión*, como método de las ciencias históricas, de la *explicación*, método propio de las ciencias de la naturaleza.

Decía Dilthey: “La hermenéutica permite pasar de los signos a las vivencias originarias que les dieron nacimiento”. Cuando se trataba, por ejemplo, de considerar un determinado

período histórico, de nada valía establecer puras relaciones causales de tipo mecánico sino que era necesario retroceder de los signos o símbolos a las vivencias.

Sobre la base de lo propuesto por Dilthey se desarrolla el neokantismo, un movimiento de principios del siglo XX muy importante, con muchas ramificaciones. En el contexto del neokantismo se consolidan las ciencias del espíritu, como se llamaban en ese momento, estableciendo las verdaderas bases de lo que sería una filosofía de la cultura, poco estudiada hoy, pero importante. Vale la pena mencionar aquí a Rickert y a Windelband.

La corriente hermenéutica, enriquecida, se continúa a través de Martín Heidegger, que se formó, entre otros, con Dilthey. Dentro del poderoso despliegue actual de la hermenéutica, inocultablemente deudor de Heidegger, se destacan autores como Gadamer, cuya obra más importante sigue siendo, creo yo, *Verdad y método* de 1960; Vattimo, uno de los filósofos más célebres de la llamada posmodernidad e, incluso, Rorty, el pensador pragmatista norteamericano. Y en esta pequeña historia de la hermenéutica es imposible dejar de nombrar al infaltable Paul Ricoeur.

Sin embargo, y ha sido Heidegger quien lo ha planteado en nuestro siglo con envidiable claridad, sin embargo, *digo, la hermenéutica como metodología se basa en cualquier caso en una condición hermenéutica del hombre (Dasein)*. Es a esto adonde apunto.

La obra fundamental de Heidegger, *Ser y Tiempo*, de 1927, abandona la terminología tradicional utilizada para referirnos a nosotros mismos -hombre, sujeto, persona, etc.- y habla del *Dasein* (que se traduce aproximadamente como *ser ahí*), en el sentido de que el hombre sería de alguna manera el “ahí” del ser. Heidegger desde el comienzo piensa a lo que nosotros llamamos hombre en relación al ser, es decir, a la cuestión fundamental de la Ontología. Dice que el *Dasein*, que se caracteriza fundamentalmente por la existencia (de ahí que se considere a Heidegger uno de los padres del existencialismo, cosa que él siempre negó), consiste en una *relación de ser*. Es decir, para nosotros hombres, *ser* es comprender el ser, nuestro propio ser y, al mismo tiempo, ambigualmente, el ser en general. El *Dasein* consiste en una relación de ser, donde ser es para nosotros comprender el ser. Nuestra “sustancialidad” -mal dicho- no consistiría en otra cosa que en esa relación de ser, en este irnos a nosotros el ser comprendiéndolo, mientras somos.

No somos ni cuerpo, ni alma, ni espíritu, ni sujeto, ni ninguna de las otras determinaciones que se han establecido en Occidente respecto de lo que llamamos hombre, todavía hoy.

La cuestión de la interpretación está a flor de piel, porque esa comprensión del ser en que se agota mi ser, dice Heidegger, es en cada caso mía, no como una propiedad privada, sino mía porque en definitiva es una comprensión *singular*, no particular, que no es lo mismo.

Lo particular es siempre un caso y ejemplo de lo universal, mientras que lo singular es único en su especie. La propiedad privada se vincula con los particulares, no con las singularidades. Únicamente aquéllos pueden ser sujetos de derechos.

Esta condición hermenéutica del *Dasein*, ya que comprender el ser es interpretarlo, no es una característica peculiar que él deba a sí mismo, a su propia decisión autoconsciente, sino que le ha sido destinada. No podemos sino ser interpretando nuestro propio ser, el ser en general, y por supuesto esto incluye el ser o no ser de todas las cosas.

Dentro del vasto campo que abarca el término “interpretación”, me parece más fructífero -al menos en esta oportunidad- detenernos en esta condición humana de la cual las metodologías hermenéuticas, al margen de sus diferencias recíprocas, no serían más que una consecuencia inevitable.

Para reflexionar sobre esto partiremos de un célebre y conocido fragmento de Nietzsche, que figura bajo el n° 276 en esa obra que se llamó *La Voluntad de Poder*, obra no del mismo Nietzsche, como es sabido, sino recopilación que armó su hermana con textos del filósofo, luego de que este cayera en la demencia.

El fragmento dice: “Frente al positivismo, que se detiene en los fenómenos -‘no hay más que hechos’- diría yo que precisamente no hay hechos, sino tan sólo *interpretaciones* (...) Vosotros decís: ‘todo es *subjetivo*’; pero incluso esta tesis es ya una interpretación”. Esto es importante porque no habría posibilidad, al menos en principio, de acceder a un lugar que no fuera ya producto de la interpretación.

Sigue Nietzsche: “El ‘sujeto’ no es dado, sino que es una instancia inventada, puesta tras las cosas. ¿Es necesario, por último, poner el intérprete tras de la interpretación? Esto

es ya invención, hipótesis”. Hablamos del sujeto cartesiano, moderno; quizás en el psicoanálisis lacaniano hay un concepto de sujeto que va mas allá de ello o que podría resistir esta observación de Nietzsche...No lo sé. Aquí, estamos hablando del sujeto tal como lo concibió la filosofía hasta no hace tanto, aún hoy, diría yo.

La segunda afirmación es tan importante como la primera porque nos libera de todos los equívocos del subjetivismo. La condición hermenéutica del hombre no tiene nada que ver con el “subjetivismo” como posición gnoseológica, con sus secuelas inevitables de “relativismo”, “escepticismo”, etc., todo lo cual es consecuencia de suponer que cada uno de nosotros es un sujeto consciente que interpreta pero sin ser a su vez producto de una interpretación. Más bien se trata de una paradójica situación ontológica o, al decir de Heidegger, preontológica. Me explico: que no haya más que interpretaciones y nada por detrás, en principio, que las sustente, nada del tipo de la sustancia como sería el sujeto pensado de manera tradicional de la filosofía, nos lleva a un *perspectivismo radical*, digamos un *perspectivismo ontológico*. Es decir: toda perspectiva es perspectiva sobre perspectiva sin que haya nada fuera de este juego. Al involucrar al sujeto dentro del vértigo hermenéutico, Nietzsche radicaliza la cuestión de la interpretación porque quita toda instancia de fundamentación. Sólo hay interpretación y, en todo caso, en el límite, también la planta o la piedra interpretan a su manera.

La estructura y radicalidad de la hermenéutica como metodología -incluso el reconocimiento de toda metodología posible como hermenéutica- dependerá de la relación que se establezca entre la interpretación y un posible fundamento de la interpretación, o la falta de ese fundamento, porque podemos sospechar que por estar como hombres a ella condenados, la interpretación se relaciona más con la sustracción de todo fundamento que con un fundamento.

Pero, en el fragmento que hemos leído, ¿de dónde arranca Nietzsche para sostener que “todo es interpretación” (debemos inferir, aún la proposición que afirme todo lo contrario)? Si continuamos leyendo obtendremos una respuesta. Dice Nietzsche: “En la medida que la palabra ‘conocimiento’ tiene sentido, el mundo es cognoscible; pero éste *puede ser interpretado* de manera distinta, no encierra un sentido determinado sino innumerables sentidos. ‘Perspectivismo’. Nuestras necesidades son la *instancia que interpreta el mundo*,

nuestros impulsos y sus pros y contras. Cada impulso es una especie de afán de dominar; cada uno tiene su perspectiva propia, que quiere imponer como norma a todos los demás impulsos”.

Dicho rápidamente: el cuerpo es para Nietzsche un haz impulsional, un conjunto de innumerables impulsos, no sólo sexuales, cada uno de los cuales es una perspectiva. Por eso Nietzsche no acepta la unidad de un sujeto. Nietzsche habla de un “alma múltiple”, porque cada uno de estos impulsos tiene su propia perspectiva. Por supuesto, los impulsos son inconscientes, al menos en principio, y cada uno de ellos aspira a imponerse sobre los otros. Aquí encontramos el famoso tema de la *voluntad de poder*, que acompaña a cada uno de los impulsos. Cada impulso trata de imponer por sobre los demás sus propias valoraciones, sus propias evaluaciones, de manera que hay allí un conflicto permanente entre lo que los distintos impulsos aspiran a imponer como valor. Se presenta aquí el tema de los valores, pero no vamos a profundizar en eso.

De acuerdo a este texto, la omnipresencia de la interpretación devendría, sin remitirse a un fundamento, porque los impulsos no revisten en Nietzsche carácter de fundamento, sino que advienen de su falta; la omnipresencia de la interpretación devendría entonces, repito, de la pluralidad de impulsos y de su naturaleza de voluntad de poder.

Pero para mayor comprensión del enunciado “todo es interpretación”, quiero referirme ahora al trabajo juvenil de Nietzsche, redactado en 1873, que se llama *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Allí Nietzsche se pregunta como pudo haber surgido la idea de verdad como adecuación, la idea de verdad bajo la cual se desenvuelve todavía nuestra vida cotidiana. Como ustedes saben, adecuación significa concordancia entre lo que se dice y lo que es. Pues bien: Nietzsche se pregunta cómo se pudo haber llegado a esta noción de verdad.

Comienza diciendo que el hombre no está constituido para decir la verdad, sino para engañar en función de su propia subsistencia. Lo que Nietzsche se propone en este texto es mostrar el carácter derivado y mentiroso de la verdad como adecuación. Con este fin, desarrolla una posible génesis del lenguaje, una genealogía del lenguaje que patentiza a la vez varias cosas.

En principio, por su naturaleza, el lenguaje es incompatible con la verdad en su sentido aristotélico, la verdad como *homóiosis* o adecuación. ¿Por qué? Porque el lenguaje, según Nietzsche en este trabajo, es *esencialmente retórico*. La retórica no es un accidente del lenguaje, como podría serlo el uso circunstancial de la metáfora, la metonimia, la sinecdoque, sino que el lenguaje es esencialmente retórico por el hecho de que de ninguna forma ni jamás refleja la realidad.

No podemos desarrollar ahora la totalidad del texto, pero el camino que sigue Nietzsche para mostrar la inconmensurabilidad entre lenguaje y realidad pasa por señalar que, ante todo, una *x* (digamos, la cosa en sí kantiana) afecta al sistema nervioso. La primera metáfora que se produce, trabajo del intelecto artista, según expresa Nietzsche, es la *imagen*, trasposición que nada tiene en común con la excitación nerviosa. Entre la estimulación nerviosa y la imagen no hay nada en común, entonces hay allí una trasposición artística que realizamos (o que se realiza en nosotros), una primera metáfora. La metáfora implica una cosa por otra: en lugar del estímulo aparece la imagen. Una segunda trasposición igualmente ilegítima, es la de la imagen en *palabra*. Tampoco la palabra tiene nada en común con la imagen.

En realidad, hace muchos siglos, había hablado de esto un sofista, Gorgias, pues decía: “Nada existe; si algo existe, no podría ser conocido; y si algo pudiese ser conocido, no podría ser comunicado”, porque al pasar de un nivel al otro damos un salto. Si aplicamos rigurosamente el principio de identidad no hay posibilidad de pasaje de un nivel al otro. En realidad, lo que se viene a decir aquí es que la génesis del lenguaje es imposible; lo que hay son trasposiciones o saltos, no continuidad. En otro texto, Gorgias señala que lo que es para la vista no puede ser para el oído, y lo que puede ser para el oído no puede serlo para el tacto, y así sucesivamente. Por lo tanto, no tiene nada que ver la palabra con lo visto, con lo oído, etc.

Pero volvamos a Nietzsche. Luego de la trasmutación de la imagen en palabra hay todavía una nueva trasposición que es la conversión de la palabra en *concepto*. Tenemos imagen, palabra, concepto, y en este último pasaje interviene otra fuerza, según dice Nietzsche: el olvido ¿Qué se olvida acá, todavía no olvidado completamente en la palabra, o recuperado en la palabra poética?

En su pasaje al concepto, la palabra olvida, justamente, su carácter metafórico. Sólo a partir de este olvido queda habilitada la construcción de la ciencia como enjambre de conceptos, lo que posteriormente Nietzsche llamará “la tela de araña de la razón”. La posibilidad de pensar científicamente supone esta enajenación total respecto de la cosa. Finalmente surge entonces, en el plano de concepto, la noción de verdad. Por eso afirma Nietzsche que “las verdades son metáforas que han olvidado que lo son”. El concepto se instituye sobre la base del olvido del carácter retórico de la palabra.

¿Cómo es posible el conocimiento científico? Dice Nietzsche: “Si alguien esconde una cosa detrás de un arbusto y la busca y la encuentra en el mismo lugar, esta búsqueda y este encuentro no presentan muchos elementos de admiración: esto es lo que sucede justamente con la búsqueda y el descubrimiento de la ‘verdad’ en el ámbito de la razón”. Primero llamamos arbitrariamente a esto una mesa y después decimos: “¡Uy!, una mesa”.

Es así como puede surgir, según el Nietzsche de *Sobre verdad y mentira...*, la noción convencional de verdad.

A la luz de este texto, diremos: el que sólo nos sea dado interpretar, el carácter hermenéutico de la existencia humana, se sigue de que el existente habla y de la radical incapacidad del lenguaje para reflejar una realidad supuestamente dada. Por lo demás, no tiene por qué pensarse que la función principal del lenguaje sea comunicar (algo a alguien). ¿Quién nos dijo eso? Toda una tradición socrático-platónica, gnoseologista, que imperó durante siglos -hoy estamos cuestionando eso-. Si la función principal del lenguaje fuera comunicar, sería el lenguaje muy fallido. ¿Pero quién dijo que su función fundamental es comunicar? Quizás sean funciones más importantes del lenguaje nombrar, persuadir, o consumir bellamente lo existente, proporcionándole un acabamiento ilusorio pero bello. Existe alguna mitología griega que testimonia esto último. Seguramente también en la buena poesía se encontrará algo de las otras funciones del lenguaje que no se relacionen con la comunicación. El privilegio de la comunicación quizás tenga que ver con el apresamiento del lenguaje en funciones utilitarias vinculadas con nuestras necesidades primarias.

La irreversible enajenación del hablante respecto de cualquier supuesta realidad dada y con ello de todo presunto fundamento, es lo que lo constituye como hermeneuta.

Interpretamos y no podemos sino interpretar porque estamos separados de la realidad, escindidos de lo real, pero esto remite a la naturaleza del lenguaje si lo concebimos en términos parecidos a lo que Nietzsche plantea, o sea, como esencialmente retórico. Entonces, hablamos porque estamos separados del fundamento, porque al menos para nosotros hombres, el fundamento es abismo, algo en lo cual uno se hunde irremisiblemente. Pero hablar es también una manera de no hundirse, es como una respuesta; sin embargo, a la vez, el abismo se constituye en el mismo acto de habla. Esa sería la paradoja de esta situación, una de las paradojas.

Retomemos algo señalado más arriba a propósito de la relación entre hermenéutica y fundamento y digamos ahora, pues ambas cosas están profundamente ligadas: la radicalidad de la hermenéutica como metodología dependerá de la teoría del lenguaje que se profese.

La hermenéutica será banal y probablemente ni siquiera se presente como tal, si se considera que el lenguaje es capaz de reflejar fielmente la realidad en sí misma o cualquier fundamento (positivismo).

Por su parte, la concepción y la práctica de la hermenéutica será insuficiente si se piensa que el ser es sin más lenguaje, se agota en él o se disuelve en él. Este es el caso de Rorty, pensador sin embargo muy interesante, que toma de Nietzsche la concepción del lenguaje, caracterizándolo entonces como un ejército móvil de metáforas. Lo único que existe con efectividad y poder en una comunidad son las metáforas consensuadas. Los creadores o poetas (en un sentido amplio) son quienes logran cambiar las metáforas vigentes. Esta es la versión del lenguaje de Rorty y de su forma de ver el mundo. Según Rorty, esto es más o menos todo y no habría nada más de lo cual hacerse problema. Pero hay en él una identificación entre ser y lenguaje, entre abismo y lenguaje, entre lo otro y lenguaje, ajena al pensamiento de Nietzsche. Si llegamos a ese punto arribamos a un idealismo lingüístico, donde se acepta que “todo es interpretación”, pero donde no hay más problema. Todo se reduciría, en definitiva, a la cuestión de quienes reúnen más poder para imponer una interpretación. También es insuficiente la concepción de la interpretación o la hermenéutica, si se cree que el lenguaje es expresión de una subjetividad autosuficiente.



No en vano Heidegger siempre se negó a identificar lenguaje, hombre y ser, a pesar de insistir permanentemente en que es imposible concebir cualquiera de estos tres términos sin los otros.

Ninguno de ellos es una sustancia separada de las otras, lenguaje, hombre y ser se reclaman recíprocamente, no son autosuficientes, pero no por ello es lícito identificarlos. Hay que recordar una vez más esa famosa frase en la *Carta sobre el Humanismo*, donde Heidegger dice: “el lenguaje es la casa del ser y en su morada habita el hombre”. Allí hay tres términos, inescindibles pero inidentificables también.

Por eso, mayor será la hondura de la interpretación y de la metodología hermenéutica, y sobre todo su aptitud para abrir mundo, cuanto más sea capaz de sostenerse en y mantener abierta la dimensión donde misteriosamente confluyen escindiéndose abismo y lenguaje.

En definitiva: la interpretación sólo exhibe acabadamente su naturaleza e imperiosa necesidad en el contexto de una filosofía de la sustracción, del resto; de una filosofía que rompa la ecuación socrática razón=realidad, de una filosofía trágica. Preguntar qué es la interpretación equivale a preguntar qué es lo trágico, tal como lo concibe Nietzsche.

En la modernidad, semejante filosofía trágica irrumpió con Kant, a partir de su célebre “cosa en sí”. Todo lo que contemporáneamente se puede concebir con radicalidad bajo el rótulo de “interpretación”, “hermenéutica”, parte de la distinción kantiana entre “cosa en sí” y “fenómeno”. Esta “cosa en sí”, ya la hemos nombrado de distintas maneras a lo largo de esta charla.

Interpretamos porque lo real está perdido: se trata de lo que Lacan -inspirándose en Freud y en Heidegger- llama *das Ding*.

El último punto que abordaré está referido a los *límites de la interpretación*, tema que me preocupa particularmente. Hemos aceptado que no hay otra posibilidad que interpretar: lo que suponemos que no es interpretación es porque son interpretaciones consolidadas culturalmente a lo largo del tiempo, metáforas que han olvidado que lo son.

Pero sin embargo las posibilidades de la interpretación no son tan ilimitadas o arbitrarias, contrariamente a lo que podría parecer si interpretamos la afirmación “todo es interpretación” desde el subjetivismo, cosa que ya habíamos intentado descartar. En primer

lugar, hay un condicionamiento histórico cultural, dictado ante todo por el idioma, que impone a la interpretación ciertas pautas, acotando su no obstante profusa variabilidad.

Seguramente desde la lengua griega clásica se pueden hacer múltiples interpretaciones, acotadas por la estructura de ese idioma. Lo mismo nos pasa a nosotros y seguramente las interpretaciones van a ser bastante diferentes. Entonces, al menos por este lado, no hay una posibilidad ilimitada de interpretar.

Esto se relativiza un poco porque el nihilismo, hoy imperante a escala planetaria, implica el borramiento de todos los horizontes culturales, lo cual disminuye el peso del condicionamiento cultural de las posibles interpretaciones, o lo que es más importante aún, lo altera significativamente.

Este panorama del nihilismo, es decir, la posmodernidad, transforma profundamente los marcos culturales que limitan la variabilidad indefinida de la interpretación.

Otra cosa que pone límites a la interpretación es que aquello que se sustrae nunca es totalmente ajeno a las pautas culturales vigentes.

Esto, ni en cuanto al modo en que se elide (letra que cae de una palabra), ni en lo referente a cómo el lenguaje en cada caso lo contornea. Siempre el lenguaje de una cultura contornea lo abismal, lo que el lenguaje justamente no puede recoger. El modo en que se sustrae lo que se sustrae y el modo en que es contorneado por el idioma en cada caso, por cada cultura, es distinto, y esto también pone límites a la interpretación. Claro que vale también lo inverso: la modalidad del sustraerse determina a su vez los rasgos fundamentales de una cultura.

Esta acción recíproca nos lleva al punto final. La interpretación es limitada porque la naturaleza de lo que se sustrae no es inerte, ni incapaz de producir efectos.

