

INTERPRETACIÓN: ¿ARBITRARIEDAD O PROBIDAD FILOLÓGICA?*

Lucía Piossek Prebisch

I. En trabajos anteriores intenté ir logrando alguna claridad acerca de algo que constituye una *transformación de fondo en la filosofía de nuestro tiempo*: la transformación sobrevenida a raíz de haber pasado a primer plano el problema del lenguaje.

Quiero hacer constar que al hablar de transformación no utilizo el término como sinónimo, sin más, de cambio o de crisis. Es cierto que el término transformación los supone a ambos. Pero acentuar estos últimos incita a permanecer en el momento de quiebre, ruptura de formas y estructuras. Al poner el acento en transformación, en cambio, aludo a la aparición precisamente de formas y estructuras nuevas o renovadas. Pienso, en este sentido –y situándonos en el tema– que, si bien acarrea una crisis con relación a la filosofía metafísica de la tradición de Occidente, el lugar central que ocupa el tema del lenguaje ha permitido la apertura de perspectivas renovadoras para el pensamiento filosófico.

También quiero dejar en claro que no me refiero *en general* al interés indiscutido por el lenguaje en nuestros días. Me refiero a uno de sus modos más específicos. A esa manera de plantear la compleja y conflictiva relación realidad-lenguaje-pensamiento que resulta de un planteamiento radical en la

* Este artículo corresponde a la conferencia dictada en el marco de las *Jornadas nacionales Nietzsche 2000, Nietzsche (no) ha muerto, entre arte, filosofía y política*, realizadas en Buenos Aires entre el 16 y el 22 de octubre de 2000.

consideración del lenguaje, inédito hasta bien entrado el siglo XX. Considero acertada la opinión de Foucault en *Les mots et les choses*, y la comparto, cuando destaca el papel pionero de Nietzsche. Conviene recordar las palabras aquí de Foucault: “La reflexión filosófica se mantuvo durante largo tiempo alejada del lenguaje. [...] prestaba al lenguaje sólo una atención lateral; se trataba sobre todo de eliminar obstáculos que podían oponerse a su tarea; era necesario, por ejemplo, liberar a las palabras de contenidos silenciosos que las alienaban, o liberar el lenguaje y hacerlo, desde su interior, como fluido a fin de liberarlo de las especializaciones de la inteligencia y poder reproducir así el movimiento de la vida y su duración propia. El lenguaje ha entrado directamente y por sí mismo en el campo del pensamiento sólo a fines del siglo XIX. Inclusive podría decirse que en el siglo XX, si Nietzsche, el filólogo [...], no hubiera sido el primero en vincular la tarea filosófica con una reflexión radical sobre el lenguaje.

Y he aquí que ahora, en este espacio filológico-filosófico que Nietzsche abrió para nosotros, el lenguaje surge con una multiplicidad enigmática que sería necesario dominar.”¹

Hasta aquí Foucault. E inclusive comparto el juicio de un reciente estudioso de Nietzsche, Lynch, cuando sostiene que hay un “antes” y un “después” de Nietzsche, en virtud de su develamiento de los problemas del lenguaje como lugar natural de la verdad. Se podría, en este sentido, parafrasear a Ricoeur cuando, tras la aceptación del desafío del psicoanálisis, destaca lo ineludible del conocimiento de la “tipología” del psiquismo para una filosofía de la reflexión, y dice que desconocer tal desafío podría conducir a una “ingenuidad prefreudiana”. Se podría, en efecto, prevenir contra una “ingenuidad prenietzscheana”, consistente en creer que se puede seguir haciendo filosofía con el esquema y las convicciones básicas de la metafísica, sin someternos a ese gran desafío que implica el examen de la metafísica sobre el plano del lenguaje.² Sabemos que dicha crítica, presentada inicialmente por Nietzsche en el póstumo de 1873 *Sobre verdad y mentira en*

1. Foucault, M., *Les mots et les choses*, NRF, Gallimard, París, 1966, p. 316.

2. Piossek Prebisch, Lucía, “Nietzsche: lenguaje y pensamiento”, en *Discurso y realidad*, vol. II, Nº 3, 1987, Tucumán. “Pensar, sujeto, lenguaje y metafísica en un póstumo del año 85”, en Cragnolini, M. y Kaminsky, G. (comps.), *Nietzsche actual e inactual*, vol. II, Oficina de Publicaciones, Bs. As., UBA, 1996.

*sentido extramoral*³ se pregunta: ¿qué es una palabra? Para responder que es una “metáfora”, –en el alcance etimológico de transporte–, es decir, una inadecuación originaria con lo presuntamente designado. Más adelante el examen crítico a la metafísica se extiende desde este plano semántico al plano estructural, gramatical o sintáctico del lenguaje.

Es fácil ver que tras este tipo de exámenes no puede mantenerse sin más la confiada creencia en un realismo lingüístico, de que en las palabras se encuentra el verdadero saber acerca de las cosas, a que se apunta en el aforismo 11 de *Humano, demasiado humano*, “El lenguaje como presunta ciencia”.

II. Como es previsible, estas afirmaciones de Nietzsche, anteriores al Wittgenstein del *Tractatus*, y a las hipótesis de Sapir-Whorf, han suscitado cuestiones que un pensamiento honesto ahora no puede eludir. Una de las formas de pensamiento de nuestro tiempo que las ha aceptado –no sé si en todos los casos de modo consciente– es la actual hermenéutica, que parte de la afirmación de que la realidad está interpretada lingüísticamente.

Mi propósito aquí es plantearme una cuestión. Dejarla abierta. La cuestión de la interpretación, y de la arbitrariedad o no de la interpretación. ¿Es toda interpretación una interpretación arbitraria? Esta pregunta se conecta evidentemente con cuestiones que aquí me rebasan: ¿Es posible distinguir relato ficcional y relato histórico? ¿Es posible conjurar el peligro de que si todo es interpretación estemos condenados a lo arbitrario? Asistimos, me parece, a una especie de “inflación” del concepto de interpretación, en la línea de arbitrariedad.

La palabra interpretación –como noción relacional en el conocimiento– se ha ido imponiendo en reemplazo de esas familias de palabras como adecuación, concordancia, conveniencia, *ortotés*, propias del concepto clásico de verdad. Gadamer dice en un trabajo de sus *Kleine Schriften* que con Nietzsche habría comenzado la carrera triunfal de la palabra interpretación. Yo querría centrarme en un aforismo póstumo,⁴ que tiene a mi modo de

3. Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Piossek Prebisch en *Discurso y realidad*, vol. II, Nº 2, 1987.

4. *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. Colli-Montinari, VIII, I, 7 [60]. (En *Wille zur Macht*, af. 481).

ver especial relevancia. Pero antes quería hacer una observación, que me ha sido sugerido por una extensa reseña de un libro de Figl, *Interpretation als philosophische Prinzip. Friedrich Nietzsches als universale Theorie der Auslegung in spätem Nachlass*.⁵ Figl sostiene que la radicalidad del pensamiento de Nietzsche está apenas descubriéndose. Que, por ejemplo, la actual hermenéutica apenas habría percibido la importancia de la “interpretación como principio filosófico”; que Nietzsche habría sido mucho más radical y más consecuente que Gadamer y que el joven Heidegger en la importancia concedida al tema de la interpretación. Que Nietzsche no habría elaborado una teoría hermenéutica explícita porque “su filosofía en su totalidad fue una reflexión sobre la interpretación como proceso básico y se entendió a sí misma como interpretación [*Auslegung*]”.

Los mismos conceptos ya había expuesto Figl en su trabajo sobre “Nietzsche y la hermenéutica filosófica”, aparecido en el N° 10-11 de los *Nietzsche-Studien*.

“... los grandes teóricos de la hermenéutica prácticamente no tuvieron en cuenta ni recogieron las reflexiones más importantes de Nietzsche en dirección de una teoría de la interpretación.”⁶

Figl destaca sin embargo a Ricoeur, quien ya en su ensayo sobre Freud, y en *El conflicto de las interpretaciones*, reconoce el hecho de que con Nietzsche toda la filosofía ha llegado a ser interpretación.

(Podría mencionarse aquí el libro de Granier, tesis hecha bajo la dirección de Ricoeur, sobre *Nietzsche et le problème de la vérité*, y cuya tesis es que la filosofía de Nietzsche debería designarse como “filosofía del ser interpretado”).⁷

5. Stegmaier, W., reseña del libro de Johann Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches als universale Theorie der Auslegung im spätem Nachlass*, en *Nietzsche-Studien*, Band 14, De Gruyter, 1985, Berlín.

6. Figl, Johann, “Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadammers”, en *Aufnahme und Auseinandersetzung. Friedrich Nietzsche im 20. Jahrhundert*, *Nietzsche-Studien*, Band 10/11, De Gruyter, 1981, Berlín.

7. Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, Du Seuil, 1966.

Pues bien, después de este excursus breve, vuelvo al aforismo, sin por supuesto pretender terciar en la discusión minuciosa sobre la interpretación en general. Recuerdo cuál es mi propósito.

En el mencionado aforismo, temiendo que su crítica a la metafísica tradicional pudiera confundirse con la actitud antimetafísica del positivismo a lo Comte, Nietzsche quiere dejar en claro que lo separa de éste una diferencia radical. Se trata del aforismo que incluye una frase, que, desprendida del contexto, ha alcanzado gran repercusión en nuestros días, no sólo en el campo de los debates filosóficos. Es el siguiente:

“Contra el positivismo que se queda en el fenómeno ‘hay sólo hechos’, yo diría: no, precisamente hechos no hay, sólo interpretaciones [*Interpretationen*]. Nosotros no podemos comprobar ningún factum ‘en sí’: quizá sea un disparate querer algo semejante.

‘Todo es subjetivo’, decís [entonces] vosotros: pero ya esto es una interpretación [*Auslegung*]; el ‘sujeto’ no es algo dado sino algo ficticio, añadido, puesto subrepticamente detrás. ¿Pero es acaso necesario poner el intérprete tras la interpretación? Esto ya es invento [*Dichtung*], hipótesis.

En la medida en que, en general, la palabra ‘conocimiento’ tiene un sentido, el mundo es cognoscible; pero es interpretable [*deutbar*] de distintas maneras, no tiene un sentido tras de sí sino innumerables sentidos. ‘Perspectivismo’.

Nuestras necesidades son *las que interpretan el mundo*; nuestras necesidades y sus pro y contra. Cada impulso es una especie de afán de dominio, cada uno tiene su perspectiva, a la que él desearía imponer como norma a los restantes impulsos.”

Como este aforismo contiene esa expresión que, desgajada del contexto, ha alcanzado gran prestigio en nuestros días, conviene hacer un breve examen del texto completo. (Creo que con esta afirmación desprendida del conjunto ocurre algo parecido a lo que ocurre en *Los hermanos Karamazov*, cuando uno de los personajes saca esta conclusión: Si Dios ha muerto, todo está permitido. En este caso sería: Si todo es interpretación, todo es arbitrariedad.)

En primer lugar, el aforismo tiene un destinatario expreso: el positivismo, el positivismo de la segunda mitad del siglo XIX. Éste opone los “hechos” a las veleidades metafísicas, y con ello da prioridad a una realidad objetiva que vendría a ser la verdad sin el hombre; confía en los hechos, perceptibles por los sentidos, sentidos que proporcionarían la verdadera realidad, frente a la ilusión, por ejemplo, y que permitirían un conocimiento objetivo.

Ante esa convicción el aforismo dice: “*hechos*, precisamente no; sólo *interpretaciones*”. Éste es uno de los pasajes en que “hace su entrada triunfal la palabra interpretación”. Ésta es una palabra que expresó originariamente la relación mediadora de alguien entre dos personas que hablaban lenguajes distintos, función de traductor, por tanto. Después se la aplicó al desciframiento de textos intrincados, difíciles. Y cuando, en nuestro tiempo, el lenguaje muestra su condición de mediación predeterminante, la palabra interpretación ocupa en filosofía una posición central. Es lo que ocurre en Nietzsche.

“La carrera triunfal de esta palabra comenzó con Nietzsche —dice Gadamer— y pasó a ser en cierto modo el desafío a cualquier tipo de positivismo.”

Hago la advertencia que este fragmento póstumo no es en modo alguno el único en que aparece con este puesto la palabra interpretación. Lo he escogido por la expresión que contiene, y que, como dije, alcanzó una difusión inusitada. Y también porque en él se utilizan tres palabras sinónimas: *Auslegung*, *Deutung*, *Interpretation*.

¿Y si no hay objetividad en el sentido de captación de “hechos”, hay que deducir que todo es subjetivo? ¿Que si no es objetivo, es relativo a un sujeto? ¿Que interpretación es, pues, sinónimo de algo meramente subjetivo, y esto, de arbitrario? ¿Es decir, relativo a nuestro modo caprichoso y particular de sentir y pensar y no al “objeto” mismo?

Nietzsche quiere eliminar también de modo radical esta manera de concluir. Esto es indudable si leemos el texto del aforismo desde la óptica de una gran cantidad de fragmentos, sobre todo póstumos, acerca de la realidad y el concepto de sujeto, el nombre moderno de la sustancia. ¿Qué es sujeto? Sujeto o yo, dentro de la tradición moderna cartesiana, es para

Nietzsche precisamente un *no sujeto*, es decir, una no sustancia. El sujeto —dijo antes que Wittgenstein, y con resonancias humeanas— es una “ficción”.⁸ Ficción construida por necesidades de la vida que, siguiendo un movimiento general del pensar o conocer, inmoviliza lo cambiante y simplifica lo múltiple. El yo-sujeto sería, en lo que a nuestra vida interior concierne, un resultado de ese movimiento doble y simultáneo, que da lugar a una interpretación inconsciente. Por otra parte, ese yo estable y uno responde a un esquema lingüístico gramatical, ya señalado por Platón en *El sofista*, consistente en atribuir a una acción un agente. Lo único descubierto por Descartes habría sido, pues, la acción de pensar; el hábito gramatical lo habría llevado subrepticamente a atribuirle a tal acción un agente: el yo, con entidad sustancial.

Estábamos en que no hay hechos, sino sólo interpretaciones. Si no hay yo o sujeto, ¿quién es el intérprete? ¿Pero, este modo perplejo de preguntar ¿no implica ya el mencionado esquema-hábito gramatical en nosotros?

Y aquí tocamos un punto crucial. La expresión “hechos precisamente, no hay; sólo *interpretaciones*”, ha sido entendida espontáneamente de la siguiente manera: No hay hechos, hay sólo interpretaciones, todo es relativo a la actividad arbitraria de un sujeto. Y puedo decir que este modo de ver, como muchos otros procedentes de la filosofía, ha excedido el marco de la filosofía académica. He observado que una de las inquietudes que se están dibujando como propias del pensamiento actual es la de conjurar la acechanza de lo arbitrario.^{8bis} Y no sólo por un interés teórico, sino atendiendo a las posibilidades de convivencia y entendimiento (y hasta supervivencia) en un mundo globalizado.

Pero volvamos al aforismo. Quedó en pie la cuestión. Si no es un sujeto, el yo humano el que interpreta, ¿cuál es el poder interpretante?

8. Rojo, Roberto, “Solipsismo y límite en el *Tractatus*”, en vol. colectivo, dir. R. Rojo, *En torno al Tractatus*, Instituto de Epistemología, Facultad de Filosofía y Letras, UNT, 1997, Tucumán.
8bis. Es lo que, un tiempo después de redactar estas líneas, advierto que es el problema de Umberto Eco, a raíz de la incitación, a que dio lugar su libro *Opera aperta*, para acentuar en exceso la *intentio lectoris* por sobre la *intentio auctoris* y en particular la *intentio operis*. Cf. especialmente *Interpretación y sobreinterpretación*, traducido por Juan Gabriel López Guix, Cambridge University Press, 1995. *Los límites de la interpretación*, traducido por Helena Lozano, Barcelona, Lumen, 1992.

El mundo es cognoscible. Pero esta afirmación debe tomarse con pinzas. Es cognoscible si tomamos conocimiento como interpretación. Y es interpretación porque el conocimiento es una fuerza de la vida destinada básicamente a que nos mantengamos en ella. Es un aparato de simplificación y estabilización de lo múltiple y variable. Y hay innumerables maneras de interpretar, que responden a la perspectiva en que se halla cada viviente y en especial el viviente humano cuya característica es poseer múltiples impulsos, y éstos carentes de una jerarquización dada por la naturaleza. Y no es imprescindible para que ello ocurra –para interpretar– de la actividad consciente.

Nuestras necesidades vitales (*Bedürfnisse*) son las que interpretan el mundo.

Ya sabemos que las dos necesidades vitales o impulsos fundamentales de la vida son las de conservarse e incrementarse. Entre lo a conocer y lo conocido se interponen esas necesidades vitales, que desconocen en principio *la arbitrariedad de la autoconciencia*. Esto revista una fundamental importancia pues atenúa el alcance de la arbitrariedad.

Al vincular interpretación con necesidades vitales, la palabra interpretación deja de ser –como la comprensión en *Ser y tiempo*– un modo contingente de actividad humana. El hombre es en el mundo interpretando.

(Más adelante habría que hacer la distinción entre interpretación inconsciente –similar a la retórica inconsciente que destaca Lynch– y la interpretación consciente. Y luego la consciente de que es interpretación, con todo lo que ésta significa.)⁹

III. Pero en esta labor de interpretación entre una realidad y nuestro conocimiento de ella, se destaca el lenguaje, ese eficazísimo instrumento para unificar y estabilizar el caos de nuestras experiencias del devenir. “Cuando el lenguaje se explicita como tal, aparece como la mediación primaria para el acceso al mundo. [...] El mito de la autocerteza, que en su forma apodíctica pasó a ser el origen y la justificación de toda validez, y el ideal de fundamentación última que se disputan el apriorismo y el empirismo, pierde

9. Lynch, Enrique, *Dionysos dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*, Barcelona, Destino, 1993.

su credibilidad ante la prioridad e ineludibilidad del sistema del lenguaje que articula toda conciencia y todo saber. Nietzsche nos enseñó a dudar de la fundamentación de la verdad en la autocerteza de la conciencia propia. [...] El mundo intermedio del lenguaje aparece *frente a las ilusiones de la autoconciencia* y frente a la ingenuidad de un concepto positivista de los hechos como la verdadera dimensión de la realidad.”¹⁰

Y la hermenéutica de Gadamer ha insistido permanentemente en el hecho de que vivimos en un mundo interpretado, interpretado lingüísticamente.

En esto ha seguido a Nietzsche. Pero conviene recordar que en este último la palabra interpretación tiene una extensión desconocida en la hermenéutica de un Gadamer, por ejemplo.

Nietzsche descubre la interpretación hasta el mismo proceso configurador de lo orgánico. Un aforismo póstumo, que en la edición de la *Voluntad de poder* lleva el número 643, tiene como título “La voluntad de poder *interpreta*”, y allí se dice: “En verdad la interpretación es ella misma un medio para llegar a enseñorearse de algo. (El proceso orgánico supone un continuo *interpretar*.)” Es decir, la expresión interpretación alcanza una extensión similar a la de pensar. Recuerdo aquí aquel aforismo en que se hace retroceder al pensar, en cuanto poder que impone formas, hasta el proceso de constitución geométrica de los cristales...

Pienso que la equiparación “interpretación=arbitrariedad” comienza a desvirtuarse o a perder su aparente simplicidad inicial al tener en cuenta la noción de una actividad interpretante preconsciente, prelingüística, actividad fruto de la necesidad vital, de los poderes mediadores, trascendentes en lo fundamental al capricho y al arbitrio humano individual.

Si de esta noción tan amplia de interpretación nos quedamos con una de sus formas: la consciente; es decir, pasamos a una noción más estrecha, lingüística, y dentro de ésta, más estrechamente aún, a la interpretación como labor de un filólogo ante un texto fijado por escrito, advertimos que esta última, la del filólogo, se erige en modelo del interpretar en su más amplio alcance.

10. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Barcelona, 1994, p. 327.

IV. Creo que aquí vale la pena que nos detengamos un poco en nuestro intento de conjurar una indistinción entre interpretación y arbitrariedad.

Nietzsche nos prevenía en contra de modos de concebir el mundo, todos de manera antropomórfica. El tan conocido párrafo 109 de *La gaya ciencia* nos previene hasta con crueldad acerca de tales modos de comprenderlo como un cosmos, como un organismo, como un mecanismo, como un conjunto regido por leyes fijas...

“¿Cuidémonos! Cuidémonos de pensar que el mundo sea un ser viviente. ¿Hacia dónde se extendería? ¿De dónde se alimentaría? ¿Cómo podría crecer e incrementarse? Nosotros sabemos aproximadamente qué es lo orgánico: ¿y podríamos, entonces, a este fenómeno meramente derivado, tardío, raro, casual, que sólo percibimos en la costra de la tierra, tomarlo como lo esencial, lo universal, lo eterno, como hacen aquellos que llaman al todo un organismo? Esto me disgusta. Guardémonos de creer que el todo sea una máquina; es seguro que no está construido en vistas a un fin; al emplear la palabra ‘máquina’ le hacemos un grandísimo honor. Guardémonos de suponer como algo general y universal lo formalmente perfecto de los movimientos cíclicos de nuestras estrellas próximas; una mirada a la Vía Láctea hace surgir la duda de si allí no habrá mucho de movimientos más groseros y contradictorios, estrellas con cursos rectilíneos y así por el estilo. El orden astral en que vivimos es una excepción; este orden, así como la considerable duración por él condicionada, ha posibilitado a su vez la excepción de las excepciones: la formación de lo orgánico. El carácter total del mundo es, por el contrario, eternamente caos, no en el sentido de que le falte necesidad, sino en el sentido de que falta orden, articulación, forma, belleza, sabiduría, y como quiera que se llamen nuestros modos humanos de configurarlo al percibirlo. [...] ¿Pero cómo podríamos censurar o elogiar al todo! Cuidémonos de atribuirle falta de corazón o de razón o sus opuestos: no es ni perfecto, ni bello, ni noble. Ni quiere ser nada de esto, ni tiende a imitar al hombre. ¡Ninguno de nuestros juicios estéticos o morales tiene nada que ver con él! Carece asimismo de instinto de autoconservación y en general de todo instinto;

tampoco conoce ley alguna. Cuidémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. Hay sólo necesidades: nadie que mande, nadie que obedezca, nadie que infrinja. Si sabéis que no hay finalidad alguna, sabréis que tampoco hay azar; pues sólo con relación a un mundo de fines puede tener sentido la palabra ‘azar’.[...]”

Sin embargo, el mundo no es tan caótico, como señala Nietzsche. (Recordar de paso que caos en su jerga no es ausencia total de necesidad sino de rasgos antropomórficos...)

Pero volviendo al párrafo. El mundo no es ni cosmos de belleza y armonía, ni un todo sometido a una racional legalidad, no un organismo, ni un mecanismo.

Ante tales atribuciones de sentido al mundo, Nietzsche nos alerta con signos de admiración. Pero, me pregunto, no tendría también que precavernos de concebir al mundo como ¿...texto?

¿Texto urdido y tejido por el lenguaje? ¿Fijado y clasificado por las designaciones y los conceptos (cf. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*)? ¿Texto articulado y estructurado dinámicamente por la sintaxis y la gramática? Me permito recordar dos escritos claves de Nietzsche en esta cuestión: el póstumo de 1873 y algunos aforismos de la década del 80, en que se pone de manifiesto un orden en el mundo establecido por el lenguaje, si bien tal orden recibe una valoración negativa como una coacción al pensamiento. De aquí, evidentemente, al mundo como todo lingüísticamente interpretado de Gadamer, no hay sustancial distancia. (Sí, muy grande, en cambio, en cuanto a la valoración del lenguaje o como coacción sobre el pensamiento, o como factor de libertad, como lo señalé en “Pensar y hablar”.)¹¹

Si así fuera, pareciera reaparecer aquí en una nueva versión una vieja y venerable idea: la del “libro” de la naturaleza o del mundo.

Es cierto que explícita y rotundamente no la hallamos en Nietzsche ni en Gadamer. Pero, ¿qué es eso de que el mundo está articulado lingüísticamente?

11. Piossek de Zucchi, L., “Pensar y hablar. Acerca de la transformación de la filosofía a raíz del giro lingüístico”, en *Transformaciones de nuestro tiempo*, Prog. CIUNT, Fac. Fil. y Letras, UNT, 1996, Tucumán.

Que es una idea vieja y venerable, se lo puede apreciar ya en San Agustín. En él tendría su origen la teoría de los dos libros: el de la escritura y el de la naturaleza; el autor de ambos sería Dios. Esta idea reaparece con frecuencia en la tradición agustiniana de la Edad Media, con un sentido eminentemente teológico. Este sentido teológico del libro de la naturaleza experimenta al comienzo de la Edad Moderna un importante cambio. Si bien no pierde del todo el carácter teológico, se subraya más un carácter, en adelante llamado científico-natural. Así, por ejemplo en Bacon; en Galileo, quien sale al encuentro de los averroístas en defensa de un origen único de los dos libros, en la palabra de Dios, a fin de contrarrestar la doctrina de la escisión entre fe y saber. También para Galileo el libro de la naturaleza o del mundo está escrito por Dios, pero en lengua matemática. En el mismo *Discurso del método* se halla claramente la idea. Cuando Descartes, llegado el momento en que quiere desprenderse de la enseñanza de sus preceptores, decide no buscar otra verdad que la que puede hallar en sí mismo y en el "gran libro del mundo".¹² La idea de este libro del mundo se va debilitando a lo largo de la Edad Moderna. El sentido de la idea renacida –a mi modo de ver– en Nietzsche y la hermenéutica no es ya teológico, como en San Agustín y los agustinianos medievales; ni científico-natural –aunque sin perder totalmente su ingrediente teológico– en Descartes y Galileo.

¿Con qué sentido –si es que resulta sostenible lo que digo– se presentaría en un Nietzsche y en un Gadamer la vieja idea del libro del mundo? En un sentido histórico-cultural. Libro, o mejor texto, escrito por las experiencias de los hombres a través del tiempo, no ya por el dedo de Dios (Hugo de Saint Victor), ni en lenguaje matemático, sino por las experiencias histórico-culturales, en un lenguaje básicamente común. Sobre el cual, eventualmente, pueden poner por cierto también su cuota la ciencia y la filosofía con sus especiales jergas.

Y así como arriesgué la idea de que interpretación no es igual a arbitrariedad, por el hecho de ser la interpretación relacionada con "necesidades" vitales, ahora me arriesgo a decir que esta idea del mundo-texto, surgida de una experiencia filológica, nos muestra otras limitaciones de esa ecuación inquietante.

12. Nobis, H. M., "Buch der Natur", en Ritter: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Ed. J. Ritter y K. Gründer, Basel/Stuttgart, t. 2.

¿Qué es el texto? El texto es un momento dentro de un proceso de comprensión, que exige la interpretación. Es algo ininteligible fuera de un proceso de comprensión y recreación interpretativa.

Traigamos a colación nuestra experiencia de profesores, con lo que se llama texto. Texto es algo a lo cual nos remitimos como punto de referencia más allá de glosas, comentarios, explicaciones... A un estudiante que empieza a desvariar en la exposición de un tema se le pide que se remita o se reduzca al texto. De Platón, de Aristóteles... ¿Qué significa esto? ¿No significa acaso que el texto hace las veces de punto de referencia obligado para la interpretación? ¿Que, como el demonio socrático, más es lo que evita decir que lo que incita a decir? ¿Que, como el demonio socrático, nos alerta silenciosamente cuando nuestra interpretación desvaría?

Además no es algo dado y que se sostenga por sí mismo. Es producto humano, y su ser mismo de texto requiere la interpretación. No existe en cuanto texto fuera de un proceso de comprensión y de recreación interpretativa. Está hecho para eso. El eslabón más elemental de tal proceso es la lectura. Es ininteligible sin el proceso de interpretación. O de interpretaciones... de modo necesario, como se muestra más claramente en el texto de una ley que supone e implica una jurisprudencia.

No es algo dado que se valga por sí mismo; pero es algo internamente tramado, entretreído, con coherencia interna, que opone tácita resistencia al capricho de las interpretaciones (a menos que se trate de la interpretación deliberadamente transgresora, por lo general raíz del arte...).

Por otra parte, pasando al texto del mundo. Al mundo fijado e interpretado y estructurado dinámicamente por las designaciones y la sintaxis, ¿quién es el autor del texto? El texto es una obra colectiva, y como tal impone reglas de juego intersubjetivas de interpretación. No sólo, pues, la intersubjetividad dialógica –la lógica de la pregunta y la respuesta de Gadamer, por ejemplo– es la que impone límites a la arbitrariedad e implica la eliminación dialéctica de lo arbitrario. Comienza por imponerlos el tramado mismo del "texto".

Es cierto, "hechos precisamente no; sólo interpretaciones..." Pero interpretaciones requeridas por un texto que, es cierto, se sigue generando, pero que es y sigue siendo el precipitado de una decantación en un proceso histórico colectivo.

(Advertir que hay una indisoluble relación entre texto e interpretación, como no la hay, por ejemplo, entre organismo e interpretación, o

entre máquina e interpretación... Organismo y máquina han sido venerables metáforas del mundo.)

Quizá también, tomando en serio esta idea del mundo como texto, se pueda zanjar la inquietante alternativa dejada en suspenso por Nietzsche: ¿qué es la interpretación? ¿Es una imposición arbitraria de sentido o es un descubrimiento de sentido? ¿Imponemos el sentido? ¿O bien lo descubrimos por la probidad filológica? (*Rechtschaffenheit*). Los escritos de Nietzsche dan pie para responder en favor tanto de una como de otra de las maneras de concebir la interpretación, tanto desde el punto de vista *auctoris*, como desde el punto de vista *lectoris*. Tanto es la imposición de sentido –la *Wille zur Macht* interpreta– como el ejercicio de la “probidad filológica”, que atraviesa las capas de interpretaciones que encubren las necesidades vitales a las que a su tiempo respondieron. Pero la probidad filológica pareciera exigir una “cosa en sí” fuera del lenguaje como pauta de la fidelidad de su modo de proceder.

Pienso, en cambio, que tomar en serio la renovada idea del mundo como texto tiene una gran ventaja frente a las otras concepciones del mundo del párrafo 109 de *La gaya ciencia*. Entre el conocer-interpretar y el mundo como orden y cosmos legal, entre el conocer-interpretar el mundo como organismo, entre el conocer-interpretar el mundo como mecanismo, se produce un salto entre la interpretación y su “objeto”, se produce “un saltar de una esfera a otra”. El mundo como texto, en cambio, resulta ser de la misma sustancia que lo interpretante. Su sustancia misma –para el hombre al menos– es interpretación.

Quiero decir que el concebir el mundo como texto nos permita quizá recuperar una condición de la racionalidad,¹³ y rescatar una diferencia entre interpretación y arbitrariedad: tal condición de la racionalidad sería la naturaleza similar entre lo interpretante y lo interpretado, o, para usar expresiones más convencionales, entre lo “cognoscente” y lo “conocido”.

13. Cf. el importante trabajo de Enrico Berti: “Cómo argumentan los hermeneutas”, en *Hermeneutica y racionalidad*, comp. por G. Vattimo, trad. S. Perea Latorre, Santa Fe de Bogotá, Norma, 1994.

Abstract

Interpretation: arbitrariness or philological competence?

Lucía Piossek Prebisch

Within the context of perspectives opened by Nietzsche's analysis of language and given such a conceptual stretching of the notion of “interpretation”, this paper sets a couple of questions: is every interpretation an arbitrary interpretation? This question is obviously connected to the following: is it possible to distinguish fictional narratives from historical narratives? Is it possible to avoid the danger of arbitrariness resulting from “everything is interpretation”? Starting from an analysis of paragraph 109 of *Gay Science* it is possible to indicate some answers to these questions.