

Acerca de la hermenéutica en la Grecia antigua*

Recibido: febrero 26 de 2009 | Aprobado: marzo 18 de 2009

Mauricio Vélez Upegui**

mavelez@eafit.edu.co

Resumen

A partir de la idea de que la hermenéutica en la Grecia antigua admite ser considerada como una actividad esencialmente práctica, el texto, primero, indaga y expone los diversos matices de sentido que entraña la palabra *hermenéuein* (a saber, como expresión, como elucidación y como traducción); segundo, fusiona los tres matices en dos y determina el modo como ambos resuenan en los poemas homéricos, algunos diálogos socráticos y ciertos tratados aristotélicos; y finalmente, sugiere una serie de conexiones entre la hermenéutica antigua y determinados conceptos que hacen parte de un análisis pragmático contemporáneo.

Palabras clave

Hermenéutica antigua, expresión, elucidación, traducción, lenguaje, análisis pragmático.

On hermeneutics in antique Greece

Abstract

From the idea that hermeneutics in Ancient Greece admits to be considered essentially as a practical activity, the text, first, explores and explains the diverse nuances of meaning that the word *hermenéuein* entails (as an expression, as an elucidation and in translation). Second, the text fuses the three traces into two and determines the way in which both resonate in homeric poems, some socratic dialogs and certain aristotelic treaties. Finally, the text suggests a series of connections between the old hermeneutics and some concepts that make part of the contemporary pragmatic analysis.

Key words

Old hermeneutics, expression, elucidation, translation, language, pragmatic analysis.

* Este artículo deriva de la investigación *Discurso y efectos de recepción*, que se desarrolló durante el año 2008 en el marco del grupo *Estudios sobre Política y lenguaje*, del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT.

** Profesor del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT.

De no ser por el ánimo de reflexión de un sinnúmero de estudiosos que han consagrado su vida a aprehenderla y por la interminable cantidad de publicaciones que año tras año continúan siendo dedicadas a ella, la Grecia antigua nos resultaría hoy quizás enteramente indescifrable. El alejamiento temporal que la caracteriza y los complejos problemas que la conciencia del mismo no cesa de relevar, constituirían obstáculos casi insalvables para encontrar fecundas perspectivas de comprensión. Por fortuna, o por desgracia (arguirán otros), Grecia constituye una civilización, o, si se quiere, una cultura, que todavía se resiste a enmudecer. Vidal-Naquet, en su momento, señalaba que una de las características más destacadas de esta civilización “consiste en poner a disposición del investigador las parejas de oposiciones que han sido explícitamente suyas” (1983: 20). ¿A qué hacía referencia? Sin duda, a dicotomías tales como *cháos-kósmos*, *phýsis-nómos*, *díke-hýbris*, *lógos-érgon*, *óikos-pólis*, por mencionar sólo cinco de un abultado catálogo. En efecto, tales expresiones y otras más que no necesariamente se oponen entre sí aparecen una y otra vez, insinuando dobles -y, a veces, múltiples-sentidos, en los numerosos y dispares materiales escritos que han llegado hasta nosotros. Escuchar, hasta donde tal cosa sea posible, lo que esas y otras palabras parecen querer decirnos es la tarea que aguarda a cualquier hombre que quiera dirigir desapasionadamente su mirada al pasado griego.

Pues bien, reparando en algunos de los materiales aludidos (en particular, los poemas homéricos, algunos diálogos platónicos y ciertos escritos aristotélicos) es posible comprobar, una vez hemos tomado conciencia de que aquello que observamos depende de la intención que da comienzo al proceso de observación, que términos como *hermenéuein/hermenéia/hermenéus* a menudo sobresalen en el conjunto de tales materiales. Pero no porque afirmemos que pueden ser captados inmediatamente en su relevancia expresiva, estamos obligados a aseverar que ellos develan al punto sus postulados de significación. Muy al contrario, lo propio de su calidad de signos verbales pertenecientes a un sistema lingüístico que no es el nuestro, que nunca lo ha sido y que nunca lo será, es su constitutiva extrañeza formal y sustantiva.

Por consiguiente, nuestro propósito al escribir este texto, no es otro que indagar y exponer algunas de las regularidades semánticas y referenciales que entraña el uso de los términos *hermenéuein/hermenéia/hermenéus* durante el período clásico griego, es decir, el período comprendido temporalmente

entre el amanecer y el ocaso material y espiritual de la *polis*¹. Por lo demás, como es usual que un propósito principal vincule otros propósitos asociados, conviene entonces decir que en la medida en que vamos dando cumplimiento a aquél, sugeriremos una serie de conexiones entre la hermenéutica antigua y algunos conceptos que hacen parte de un análisis pragmático contemporáneo. Obvia para muchos, y desapercibida para otros, la razón que nos mueve a perseguir la segunda pretensión es ésta: pese a sus diferencias (de punto de anclaje, concepción teórica y finalidad práctica), la hermenéutica antigua y el análisis pragmático participan de un elemento común: los dos presuponen la mediación del lenguaje, y, más, del discurso -en cuanto lenguaje realizado-.

Una última acotación antes de entrar en materia: si en este doble empeño intentamos agenciar una conciencia hermenéutica que desde el presente dirija su mirada al pasado, no es para buscar nuestros orígenes, el grado cero de nuestras más caras filiaciones (en espera de encontrar ilusoriamente un presunto *in illo tempore* en que todo no era más que claridad y perfección), sino para reflexionar sobre las derivas y contradanzas existenciales, a veces irreconciliables, que ha seguido el linaje de los hombres. Y qué mejor forma de hacerlo que aguzando la conciencia lingüística que está a la base de toda comprensión. Apelar en este sentido a una indagación y exposición del término hermenéutica en el mundo griego, pese a la lejanía temporal que lo caracteriza, no equivale a suscribir la convicción de que en dicho mundo podemos encontrar la explicación definitiva de los problemas con los que, siglos después, hubo de enfrentarse la hermenéutica como teoría y práctica de la interpretación. Más bien, equivale a hacer notar, de un lado, que si el término hermenéutica es nuevo, aquello que significa y la “cosa” a la que alude, hallan una primera manifestación práctica entre los griegos del pasado clásico (del pasado relativo a la *pólis*) y, de otro, equivale a rastrear los indicios de una actividad humana cuya ulterior teorización será objeto de innumerables controversias literarias, religiosas, jurídicas, filosóficas y, acaso también, pragmáticas.

¹ En ocasiones los límites temporales son también límites espaciales. Si nos restringimos a unas cuantas consideraciones generales relativas al período clásico griego, comprendido, según convención aceptada casi sin discusiones entre el 500 a.c y el 338 a.c, es porque tenemos conciencia de que el denominado período helenístico, regido en buena medida por la figura de Alejandro Magno, merecería un tratamiento aparte. El cosmopolitismo de la nueva ciudad de Alejandría durante esta época, animado por el afán colonizador del conquistador, será testigo del afianzamiento de la filología crítica así como de la hermenéutica alegórica, fundamentales ambas a la hora reconstituirse, siglos después, el cristianismo primitivo. Véase, al respecto, (Ferraris, 2007: 13-26).

Ahora sí, entrando en materia, ¿qué podemos decir del término hermenéutica? Que, como muchos otros términos del griego antiguo cuyas formas de expresión y contenido fueron traducidas al latín, y de éste a las lenguas romances, abarca diferentes acepciones y “cubre muy diversos niveles de reflexión” (Gadamer, 1994: 95). En efecto, cuando partimos del verbo griego *hermenéuein* tres campos semánticos admiten ser tenidos en cuenta (Grondin, 2002: 44-45):

a) *hermenéuein* equivale a *decir algo*, a emitir vocablos que, articulados entre sí, conforman oraciones, enunciados. Enunciados como los cantados y recitados, respectivamente, por los aedos y rapsodas ambulantes cuyo magisterio mnemotécnico, ejercido en el seno de sociedades que ignoran la escritura y por ende que hacen del registro oral un factor de cohesión colectiva, los convierte en creadores y reproductores simbólicos de ideales heroicos aristocráticos; enunciados como los de los poetas líricos (*poietés*), en tanto figuras nuevas que, aparte de cumplir funciones litúrgicas -por ejemplo, escribir la letra y música de himnos dedicados a una deidad, o de epitalamios que celebran los esponsales entre un hombre y una mujer-, dan salida por vez primera a la expresión sincera de sentimientos y reflexiones personales; enunciados sacros, no exentos de familiaridad y ambigüedad religiosa, como los prorrumpidos por los sacerdotes del culto cívico o los funcionarios al servicio de la institución del oráculo y demás fiestas sagradas; enunciados políticos formulados en la asamblea por los ciudadanos libres, como antesala de la concreción de la escritura de leyes en las cuales se apuntala el deseo de fomentar una cultura común, etc. La cobertura, pues, de este primer nivel de sentido indica que importa por igual la acción misma de decir que los tipos de enunciados emitidos.

b) *hermenéuein* equivale a *traducir*, a trasladar un conjunto de enunciados, expresados por alguien, a otro conjunto de enunciados, recibidos por alguien. La acción de trasladar, que presupone la de expresar, bien puede implicar agentes cuya condición existencial es radicalmente diferente (dioses y hombres), y cuyo emplazamiento en el reparto (*moira*) del cosmos separa el Cielo de la Tierra, como agentes cuya condición y emplazamiento es semejante. Hermes, representación de lo masculino asociado a Zeus, e Iris, representación de lo femenino asociado a Hera, ilustran en la tradición griega el primer tipo de agente y emplazamiento, y los hombres, considerados en su género, el segundo. En aquél ámbito algo hay -si no mucho o incluso todo- del orden del mandato, de la comunicación que aconseja y, más, de la palabra que aguarda cabal observancia y recto cumplimiento; en éste, antes que ordenanza (lo que no significa que no pueda producirse), lo que importa

es la traducción como tal. Y en dos sentidos: inter-lingüística, de lengua a lengua, e intra-lingüística, de signo a signo en una misma lengua. En ambos la finalidad es la misma: permitir la comprensión, cuando inicialmente es inexistente, o restituirla, cuando posteriormente desaparece o se altera. Entendida en términos muy sencillos (que no simples)² la traducción entonces cumple una función hermenéutica: acortar el distanciamiento que media entre dos instancias de comunicación de manera tal que haga sentir a una y otra instancia que es posible establecer (se) comunidad.

c) *hermenéuein* equivale a *elucidar*, a volver claro lo oscuro, darle luz (no necesariamente brillo) a lo que aparece o se insinúa como ensombrecido, ya sea una expresión aislada, un complejo de expresiones que conforman un enunciado o un conjunto de enunciados que forman un texto. En esa medida, la *hermenéuein* como elucidación, y en cierto modo como relación especular que se establece con el primer nivel de sentido arriba expuesto, no consiste tanto en tornar inteligible lo que es inmediatamente comprensible, cuanto en volver comprensible aquello que de partida o en el curso de una interacción comunicativa es o deviene ininteligible (Gadamer, 1994: 182-183) La elucidación se impone en consecuencia cuando se hace necesario intentar convertir lo extraño (lo hermético, por qué no) en familiar, lo lejano en cercano, lo indeterminado en determinado, para todo lo cual es menester hablar, saber hablar, y por ende, contar con aptitudes naturales que se pueden cultivar sirviéndose de técnicas elaboradas *ad hoc* -y de ahí la importancia que para los griegos tendrá el arte de la retórica-.

Pese a sus diferencias de sentido, los campos acotados comportan dos rasgos comunes. Primero: expresar, traducir y elucidar constituyen actividades prácticas (*práxis*). Y prácticas en sentido griego, esto es, entendidas no como acciones cualesquiera, fruto del automatismo humano que responde a estímulos del entorno exterior o a patrones de producción repetitiva que derivan de la educación, sino como acciones en las que subyace un saber propio, que no necesariamente teórico, aunque así se le parezca por momentos, del tipo “estar en ello” o del tipo “un poder con las cosas”

² Quien traduce bien no es tanto aquel que conoce a cabalidad la gramática y la sintaxis de las dos lenguas que se confrontan en el acto de la traducción, sino aquel que es capaz de penetrar en el sentido originario de los enunciados que se han de verter a la lengua de destino. Si todo traductor es traidor, la traición es menos formal que sustantiva. Por eso, cuesta trabajo en este punto ponderar la relevancia paradigmática que la noción de traducción tendrá en la hermenéutica filosófica de Gadamer. Al respecto, baste retener lo siguiente: “Por mucho que el traductor haya logrado introducirse y recrear los sentimientos del autor, la traducción no es una simple resurrección del proceso psíquico original del escribir, sino una recepción del texto realizada en virtud de la comprensión de lo que se dice en él. No cabe duda de que se trata de una interpretación y no de una simple co-realización...” (Cfr., Gadamer, 1977: 464).

(Gadamer, 2002: 21), que se manifiesta sobre todo cuando el contenido mismo de la actividad se hace visible. Segundo: expresar, traducir y elucidar son actividades prácticas atravesadas de cabo a rabo por el lenguaje. Sin el lenguaje, el habla no podría servirse de los signos auditivos que representan las palabras para decir algo (con sentido y referencia) acerca del mundo, de los otros o de sí mismo; sin el lenguaje, la traducción misma sería, además de impensable, impracticable; y sin el lenguaje, la elucidación se vería en serias dificultades para llegar a cabo las faenas de discernimiento, clarificación y exposición de lo comprendido. En consecuencia, esta compleja función del lenguaje contribuirá a desarrollar una concepción de la hermenéutica ligada a una clara dimensión mediadora.

Ahora bien, si la actividad de hablar constituye una suerte de traducción (pues alguien al decir algo hace que *lo que está por decirse* pase, se traslade, se transfiera de un nivel a otro, al nivel de lo dicho explícita y materialmente), y si traducir es una actividad semejante al acto de elucidar, pues en buena medida quien funge de traductor obra como un sujeto que aclara, que procura hacer comprensible lo que se muestra lingüísticamente extraño en una lengua que no es la lengua materna, y todo ello pese a las ineluctables indecisiones y renunciaciones semánticas en las que se ve envuelto todo traductor, por no mencionar el hecho de que siempre habrá un fondo originario del término original que nunca podrá ser restituido ni completa ni inequívocamente, entonces cabe afirmar, para simplificar, que los tres campos se pueden reducir a dos (Grondin, *ibid.*).

Puesto que el infinitivo de cualquier verbo significa gramaticalmente una posibilidad de acción, una acción en potencia, ésta sólo se torna acto cuando un agente -el *hermenéus*, en nuestro caso- la materializa de una manera particular. De suerte que una inferencia se impone: el *hermenéus*, el agente que lleva a cabo la actividad hermenéutica (*hermenéuein*), puede ser tanto aquel que expresa algo, que comunica algo, como aquel que interpreta, que elucidada, que aclara, que hace inteligible lo que alguien más ha expresado o comunicado. Si es cierto que quien interpreta lo hace para sí, y, más importante, para otro, lo cual es un modo de decir que la expresión es el vehículo de la interpretación (y ello vale lo mismo para la expresión verbal que para la no verbal), no es menos cierto que quien expresa algo, para otro o para sí -en ese “diálogo interno del alma consigo misma” del que habla Platón cuando define el pensamiento (*Teeteto* 189e)-, inevitablemente

“interpreta”, lo cual es una manera de decir que, en muchos casos, la interpretación es el destino de la expresión³.

Demorémonos un poco en considerar la variante de sentido (a) del término *hermenéuein*. En Platón, *hermenéuein* significa acto de enunciar, de expresar algo (*Politikos*, 260d-e; 290c); pero no se trata de una expresión cualquiera, de una manifestación de pensamientos ordinarios, sino, antes bien, de la expresión del rey, o, en su lugar, del mensajero del gobernante; expresión que implica un mandato de poder, y, por ende, una orden sin posibilidad de réplica ni contestación. No en vano, Platón intenta establecer si es tarea del político comportarse o no como se comporta un pastor. En este sentido, la tarea del *hermeneus*, más práctica que teórica, se nutre de tres elementos integralmente vinculados entre sí: la recepción del mensaje enunciado por el rey (llámese *basileus*, legislador o político), la comprensión plena de su significación por parte del heraldo o mensajero y la tarea de comunicación -de la expresión comunicada y comprendida- a un destinatario individual o colectivo. Atención, comprensión y fidelidad son las virtudes que debe comportar en consecuencia un buen *hermenéus*, uno que no sólo realiza obedientemente la acción que se le ha encomendado sino que además comprende la actividad que ejecuta. Las tres virtudes mencionadas nada serían sin el concurso de la memoria (*mnéme*). Por tal razón, la palabra emitida a su vez por el *hermenéus* es inseparable de la disciplina de la memoria, de la mnemotecnia. Y esto se comprende aún más, si tenemos en cuenta que la civilización griega se torna civilización de la palabra escrita sólo a partir del siglo VII A.c., cuando adopta y transforma para sus propias necesidades el alfabeto fenicio.

¿Qué modelo parece tener en mente Platón cuando precisa de este modo la dimensión hermenéutica del habla? ¿Por ventura el modelo homérico? La pregunta no parece ser del todo descabellada, si tenemos en cuenta,

³ Quizás convenga hacer notar que, en la historia del término, Occidente ha conocido otra expresión con valor sinónimo respecto de la palabra hermenéutica: la expresión *exégesis*. *Exégesis* y hermenéutica serían entonces sinónimos, y valdrían como substitutos significantes de *interpretación*. Aunque en el uso cotidiano actual las tres expresiones son empleadas para designar un arte, una teoría o una ciencia de la interpretación, en el uso antiguo las tres comportan diferencias de sentido y de filiación lingüística. De sentido y de filiación, porque algunos señalan que los griegos reservaron la primera, hermenéutica, para nombrar “la enunciación de pensamientos”, esto es, la variante (a) arriba señalada, y la segunda, *exégesis*, correspondiente a la variante (c), para indicar “el movimiento de entrada en la intención de un texto o mensaje”; en cambio, la segunda, de filiación latina (*interpretatio*), aparte de constituir el término adoptado por los romanos para traducir el vocablo griego hermenéutica (dejando por fuera el vocablo *exégesis*), quedó fijada al ámbito específicamente jurídico. (Cfr., Romo Feito, 2007: 37). En la misma página se lee: “el *fidus interpres* es el intérprete autorizado y fiable de un documento, y la palabra, desde luego, subraya el aspecto de la interpretación”.

primero, que Platón, en la *República* (X, 6006e), llama a Homero el gran educador de Grecia, pese a las críticas que no deja de formularle, y, segundo, que la actuación de Hermes en un texto como la *Odisea* al parecer se corresponde con las características arriba descritas. Hermes⁴ literalmente comunica, en distintos pasajes del poema épico, no sólo lo que Zeus le ordena comunicar sino también aquello que de no ser comunicado literalmente alteraría el curso de los acontecimientos. Con todo, ¿estamos ante un mero artificio de composición de la intriga? ¿Cómo decidir si esta constatación no es más que el producto del procedimiento material que está a la base de la denominada *técnica formularia* en la que asienta la composición de un poema épico oral, y no el modo como a la sazón habría que entender esta primera vertiente semántica del término *hermenéuein*? Hermes hace lo que se le ordena, comunicar, aconsejar, persuadir, etc.; para ello va de un lado a otro, desplazándose por los aires o tomando rutas terrestres; diríase que, como divinidad de los comerciantes, comercia con la palabra, pues es el portador y anunciador de los dictámenes divinos; pero ¿tiene *noticia* de la actividad que practica? ¿Podemos afirmar que comprende su actividad o que sólo la realiza? He aquí un asunto que merece ser estudiado con detenimiento (Ya veremos que en el *Ión* (535a), Sócrates hará notar a su interlocutor que el arte del cual aquél se vanagloria es menos el producto de un conocimiento técnico que de un arrobamiento divino, pues no en vano Ión presume de ser ante Sócrates un ser *entheos*, un ser “lleno de dios”)

Por su parte, Aristóteles, en una de las seis obras que componen el denominado *Órganon*, es decir, en su *Peri Hermenéias* (traducido al latín como *De interpretatione*, “Sobre la interpretación”), comienza distinguiendo qué es un nombre (*onóma*) y qué es un verbo (*rhéma*) (16a), para hacer notar, luego de distinguir los nombres simples de los compuestos y de definir y clasificar el verbo y las clases de verbos, que de la relación entre un nombre y un verbo surge el *lógos*, esto es, la primera unidad significativa de lenguaje

⁴ Ardua cuestión la que yace contenida en la comprensión de la noción de deidad entre los griegos. Si algunos, entre ellos C. Castoriadis (2006), han querido ver en las divinidades preolímpicas y olímpicas modos imaginarios de la captación primaria de lo sagrado por parte de los griegos, otros, entre ellos L. Gernet (1960), quieren ver en los dioses, no tanto representación de potencias sobrenaturales, cuanto un “sistema de nociones”. La escasa o múltiple funcionalidad de una deidad determinaría la inferioridad o superioridad de la misma. Bajo esta perspectiva, una deidad como Hermes, equivalente al Thoth del mundo egipcio, inventor de la escritura, y al dios romano Mercurio, ha sido ligada a la función de mensajería. Y de esta explícita función ha derivado la conexión de Hermes con la actividad de la hermenéutica. Pero, en verdad, ¿Hermes y la hermenéutica están indisolublemente ligados? ¿Hay constancia de que los griegos de la antigüedad establecieron explícitamente esta conexión? ¿Es la efectiva o presunta conexión más bien el producto de una interpretación moderna? La disputa, al respecto, sigue sin ser zanjada definitivamente.

y pensamiento (16b-17a). Ya en la *Poética*, en la parte dedicada a definir la tragedia y a explicar cada uno de sus elementos esenciales, define la “elocución”, en cuanto que medio de la imitación de la acción esforzada y completa, como “la composición misma de los versos” (1450a). Y líneas más adelante escribe: “Y [llamo] pensamiento, a todo aquello que, al hablar, [los que actúan] manifiestan algo o bien declaran su parecer”. Al margen de que la primera parte del texto aristotélico *Peri Hermeneias* esté orientado a estudiar las condiciones lógico-semánticas que ayudan a determinar el carácter verdadero o falso de los enunciados asertivos, sean éstos simples o compuestos, lo que importa retener aquí es que el tratado mismo, antes de emprender cualquier consideración ulterior, comienza definiendo la noción de *phonei*, voz, es decir “el sonido articulado”: “Así, pues, lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones <que hay> en el alma, y la escritura (*ta graphonema*) <es símbolo> de lo <que hay> en el sonido” (*ibid*, 16a).

Echando mano de palabras de uso actual, bien podríamos decir, si no nos equivocamos, que lo que es común al acto de hablar, vale anotar, al lenguaje articulado o realizado como discurso, y al acto de escribir, vale decir, al lenguaje fijado por escrito, son símbolos (*symbola*), o, si se quiere, signos lingüísticos, entidades que están a mitad de camino entre el pensamiento y la realidad, no sin cumplir la función de entidades mediadoras entre los individuos que se disponen a un diálogo o a un ejercicio de lectura. El verbo *hermenéuein*, en Aristóteles, significaría, en este orden de ideas, tanto como “expresar mediante símbolos compuestos”. ¿Cómo interpretar tal significado? Vaya esta respuesta: salvo que padezca alguna disfuncionalidad o atrofia expresiva, nadie habla o escribe emitiendo o registrando palabras sueltas, independientes unas de otras. Aun en el caso de los textos literarios, y, particularmente, de los textos poéticos, en los que una licencia puede hacerse valer por norma, la aparición de expresiones aisladas detenta una intención que sobrepasa su mero carácter lexical. El contexto, léase, la totalidad textual en que aparece la expresión suelta o aislada, es el espacio que dota de sentido a aquélla. Justamente este es uno de los predicamentos aristotélicos que ha sido recogido y reconsiderado por la pragmática. Si alguien objetara la idea aduciendo que en la vida ordinaria no hacemos otra cosa que emitir palabras sueltas (del tipo “Adelante”, “Salud”, “Adiós”, etc.), la pragmática haría saber, uno, que tales expresiones no constituyen locuciones aisladas sino enunciados contextualmente situados, dos, que su significación, en tanto que realizaciones o actuaciones lingüísticas, no depende de las certidumbres que proporcionan los diccionarios o los estereotipos conversacionales sino de la situación

comunicativa en la que se emiten, y, tres, que más importante que estimar su naturaleza gramatical es analizar su efecto “perlocutivo” sobre aquellos individuos ante los cuales se emiten los enunciados. Conforme a la pragmática, en suma, aún las expresiones aisladas hacen parte de una situación comunicativa cuyas condiciones de tiempo, espacio, agentes comprometidos, intencionalidad comunicativa, etc., hacen que se las considere como enunciados.

Que todo lo anterior es razonable, parece confirmarlo Grondin cuando afirma que “esta concepción griega del enunciado -[los *sýmbola* constituidos por el entrelazamiento entre los nombres y los verbos]- culmina en la distinción estoica entre el *lógos apophántikos* (el *lógos* expresado) y el *lógos endianethós* (el *lógos* interior). El primero sólo se refiere a la expresión (*hermenéia*), mientras que el último apunta a lo interior de ella, lo pensado (*dianoia*). La *hermenéia* no es más que el *logos* puesto en palabras, su irradiación hacia fuera. Quien quiere interpretar, en cambio, la palabra expresada, ha de intentar recorrer el camino inverso, hacia el interior, hacia el *logos endianethos*. El *hermenéuein* se muestra así como un proceso de mediación de sentido, que retorna de un exterior a un interior de sentido” (*ibid.*: 45-46). ¿Late, pues, en el concepto de *hermenéia*, entendido como el producto enunciativo del proceso de *hermenéuein*, la noción de acto ilocutivo de Austin (1998: 56), e incluso la noción de acto proposicional de Searle (2001: 33)? Responderíamos concluyentemente que sí, si no fuera porque en Platón y Aristóteles, más que importar el carácter afortunado o infortunado de los enunciados, esto es, el carácter que incluye las determinaciones temporo-espaciales de la situación comunicativa, importa el carácter verdadero o falso de los mismos, pero con independencia de las determinaciones temporo-espaciales (lo cual explica la expresión estoica de *logos apophántikos*).

Por lo que atañe a la variante (b) del término *hermenéuein*, tal y como arriba lo diferenciamos, es decir, como actividad de interpretación que ayuda a elucidar algo, Platón será el encargado de hacer notar la vecindad entre la *praxis* de la interpretación y el arte de la adivinación (*mantiké*). ¿Cuánto hay de adivinación en un ejercicio de interpretación? ¿Quién adivina en cierto modo interpreta, y quien interpreta en cierto modo adivina? Pero, ¿en qué modo, a sabiendas de que la tanto la adivinación cuanto la interpretación, si parafraseamos al Estagirita, se dice, y, más, se practica artificialmente de muchos modos? Si se da un modo específico, ¿éste entraña un saber-hacer en particular, una especie de *techné*? Tendremos que aguardar a que transcurran veintitrés siglos para que F. Schleiermacher retome el

tema de la interpretación como acto adivinatorio, y lo ligue, en el marco de la llamada hermenéutica romántica, con los intercambios verbales interpersonales que motivan la comparación comprensiva entre individualidades diferentes.

Es el breve pero significativo diálogo de Platón, conocido con el nombre de *Ión*, en el que conversan Sócrates y el mismo personaje que da nombre al diálogo, el que plantea el asunto.

El diálogo se inicia, pues, con un “discurso de victoria” por parte de Ión: como rapsoda que es, no sólo ha salido vencedor en el certamen dedicado al dios Asclepios, sino que él, ante Sócrates, convierte su victoria en un mal valor de lenguaje, diríase, en una muestra de arrogancia. En efecto, Ión se lisonjea de “explicar” a Homero mejor que cualquiera de cuantos –rapsodas– han existido hasta entonces (la teoría moderna de la argumentación afirmaría que Ión empieza su discurso encarnando el tópico de la modestia simulada). Como sea, Sócrates no acaba de congraciarse, pero no se intimida: pronto reconoce la máscara de la apariencia en la arrogancia de Ión, y, de inmediato, con la saña propia de toda ironía, lo invita a que demuestre su ciencia, es decir, lo invita a que, sin saberlo, personifique una cosa intolerable para los griegos de la antigüedad, la contradicción lógica.

Una vez entramos en el diálogo, asistimos a una serie de callejones sin salida. Sin espacio para describirlos en detalle, baste con decir que a pesar de las aporías en las que Ión incurre ante las preguntas insidiosas de Sócrates, sigue asegurando que él, “entre todos los hombres, es el que mejor habla y con más facilidad sobre Homero, mientras que nada puede decir sobre los demás poetas”. Si atendemos con detalle a estas palabras de Ión, el lector moderno repara en el hecho de que él ha dicho “[que puede] hablar sobre Homero” y “[que nada puede hablar]] sobre los demás poetas”. Ya no se afirma que Ión, en cuanto rapsoda, recita a Homero pero no recita a los demás poetas; ahora se nos dice que, en la concepción platónica, el arte del rapsoda, además de recitar, supone otra función: la de dar dictamen, juiciosa elucidación, sobre lo que se recita.

Pero, ¿cuál es la concepción platónica en virtud de la cual el rapsoda adquiere esta otra función? Podría ser expuesta así: si hay alguien que puede juzgar la excelencia de un poeta pero no la de otro, lo hace no por efecto del arte, sino por una cierta virtud divina que lo arrebatara, virtud semejante a una piedra imantada. Aquí el discurso socrático muestra la composición excelsa de un metálogo, es decir, de un género a caballo entre la narración y la reflexión teórica: así como el imán atrae ciertos anillos de hierro y éstos

a otros, de suerte que se forma una larga cadena de anillos imantados, así la musa inspira a los poetas, éstos comunican a otros su entusiasmo, quienes a su vez lo transmiten a terceros, de manera que se configura una larga cadena de imantados (Cf. 534a-e).

Con otros términos: así como los poetas son intérpretes (*hermenéues*) de los dioses, los rapsodas (ante el auditorio que los escucha) son los intérpretes de la interpretación de los poetas, es decir, los rapsodas son intérpretes de intérpretes.

¿Qué puede significar que el rapsoda sea un intérprete de la poesía? Si no fuera porque, para la finalidad que persigue este escrito, hemos querido permanecer en el interior del diálogo sin acudir al contexto del *corpus* platónico en general, diríamos que interpretar es ante todo una tarea de lenguaje, una tarea que concierne al rapsoda y que desde el comienzo del diálogo Sócrates ya había sancionado: “Porque jamás será buen rapsoda el que no tenga el conocimiento de las palabras del poeta, puesto que para los que le escuchan él es el intérprete del pensamiento de aquel; función que le es imposible desempeñar si no sabe lo que el poeta ha querido decir” (530c)

Por ende, queda advertido que, al tenor de este “debate” sobre las personas que conforman esa cadena de anillos imantados de la que habla Sócrates, el rapsoda ocupa una posición equidistante del primer anillo (el poeta) y del tercer anillo (el auditorio); y que, en cuanto agente intermediario entre el poeta y el auditorio, la tarea del rapsoda es doble: de un lado, ha de declamar los versos del poeta ante un auditorio, y, de otro, ha de procurar que su declamación, que su interpretación (ahora en el sentido poético y, por qué no, musical del término), sea ella misma una interpretación determinada por el decir (*léxis*) del poeta y por lo expresado por él (*to legómenon*).

No es casual que el problema de la técnica interpretativa sea plasmado por Platón por la vía del diálogo. Si la dialéctica, en la filosofía platónica, se define no solo como la figura espiritual que adopta el diálogo sino también como la auténtica sabiduría (*sophía*), entonces diríamos que Ión carece de la sabiduría no porque no sepa discutir mediante argumentos cuanto porque practica un oficio regulado menos por el saber que por la *manía*. Y como quiera que en Platón decir sabiduría equivale a plantear el asunto de la verdad (*alethós*), el maniático, el maniatado por la posesión de la divinidad, el arrobado por la inspiración de la Musa, aquél que se sabe en estado de trance, en últimas, el hombre enajenado por una pasión que lo arrebató, es justamente, dirá Platón en el *Timeo* (71a-72c), el menos indicado para acceder a la sabiduría.

Si no es el rapsoda, o, mejor, un rapsoda como Ión, ¿quién es el llamado a obtener aquellos esclarecimientos racionales que conducen a la obtención de la verdad? ¿Quién es el indicado para acometer la función de la *hermenéuein*, en su variante de interpretación? ¿El poeta, pero sólo a condición de pensarlo como un “maestro de la verdad”, es decir, como aquel que, a juicio de Detienne, tiene por función evitar que el olvido y el silencio (*lethé*) se enseñoreen sobre el guerrero ejemplar allí donde debería primar la verdad asertórica, y por ende, la verdad no discutida de la alabanza que se asienta en la gloria (*Kléos*) y la gracia divina (*kudos*)? (2004: 72 y ss.). Si tampoco es el sofista, que como Eutidemo (o Dionisodioro) está interesado más en la victoria verbal sobre su interlocutor que en la verdad y el conocimiento, y ello mediante el empleo de trampas de razonamiento y atajos dialécticos inconducentes, cuando no mediante una serie de sofismas relacionados con las connotaciones semánticas que arrostran ciertos complementos una vez se agregan a la palabra saber (saber algo, saber algo mediante algo, saber algo precisamente, saber siempre, saber todo -*Eutidemo* 283a-), ¿será acaso el sabio mismo (el *sophoi*)? ¿El sabio que, a juicio de Vernant, se denomina así tanto por el género de vida que lleva -ascética, retirado de la vida pública, consumiendo sólo una dieta vegetariana, practicando una suerte de regla de silencio y privándose de cualquier acto sexual-, cuanto porque constituyen una suerte de “demiurgos, de adivinos públicos, y de ahí que tengan trazos de profetas inspirados, de músicos, de cantores, de médicos, purificadores y curanderos”? (1992: 70) ¿Es el filósofo quien está llamado a realizar la labor hermenéutica? Por citar un sencillo ejemplo, ¿modelo de *hermenéus* sería Sócrates, cuando, en el Libro I de la *República*, quiere entender qué significa el verso del poeta Simónides – “Justicia es devolver lo debido a alguien” (332a)-, aducido por Polemarco para definir el concepto de justicia? La cuestión es tan compleja, que la prudencia obliga a dejarla abierta.

Ahora procuremos establecer una relación entre Aristóteles y la vertiente (b) del término *hermenéuein*. Ya hicimos notar que fue gracias a la interpretación de los representantes de la *stoa* como en el *Peri Hermeneia* la tradición occidental supo de la distinción existente entre el *lógos* interior y el *lógos* expresado. Pues bien, si el *lógos* expresado es en cierto modo expresión del *logos* interior, pues no en vano éste es *dianóia*, pensamiento, entonces el objeto de la hermenéutica son los enunciados manifestados, vale anotar, los enunciados que se hacen manifiestos al hablar y los enunciados a través de los cuales las cosas expresadas se manifiestan. Apuntalándose en dicha distinción Agustín de Hipona, cinco siglos después,

según Grondin, acuñará su noción de *verbum interius* es decir, “aquella concepción pasada por la lectura de Heidegger de que la enunciación hablada siempre se queda atrás con respecto al contenido de la enunciación, esto es, de la palabra interior, y que sólo se puede comprender algo hablado si se reconstruye y verifica el hablar interior que está al acecho detrás de lo dicho” (*ibid.*: 16), pero no sin apercibirse de una serie de problemas inherentes a dicha concepción: por ejemplo, ¿cuánto de lo pensado se hace manifiesto en la expresión y cuánto de ello hace que las cosas se manifiesten? ¿Qué decir de lo pensado que no se hace manifiesto a través de lo expresado? Lo que se “queda atrás con respecto al contenido de la enunciación”, ¿podría ser objeto de interpretación? ¿Cómo? Por lo demás, los enunciados expresados, las proposiciones, como aserciones o negaciones simples y compuestas, ¿caso son expresión del mismo tipo de razonamientos o más bien son expresión de tipos de razonamientos diferentes?

En *An Pr.* 24^a10 y ss, Aristóteles distinguirá, en el marco de una reflexión retórica que incluye con mucha fuerza -entre otros componentes-una teoría de la argumentación (Ricoeur, 2001: 15), dos especies de razonamientos: los analíticos y los dialécticos. Mostrará que si los primeros se rigen por determinaciones lógicas impersonales, los segundos se rigen por determinaciones *eulógicas* (en las que queda comprometida la dimensión personal del hombre). Son determinaciones lógicas asuntos tales como la validez o invalidez de las inferencias conseguidas a partir del establecimiento de la verdad o falsedad de las premisas (*prótasis*) introducidas. En esa medida, el fin de esta especie de razonamientos es la demostración lógica. En cambio, son determinaciones *eulógicas* asuntos tales como el grado de aceptación o no aceptación de las opiniones que conforman las premisas en las que se asientan esta clase de razonamientos. En esa medida, el fin no es la demostración, sino la controversia que puede o no conducir al mantenimiento de una convicción, a su eliminación o a su transformación⁵.

Encadenando lo uno con lo otro, cabe señalar lo siguiente: si el *lógos* expresado por alguien en un momento dado puede dar salida tanto a razonamientos analíticos como a razonamientos dialécticos, y si el fin de los primeros es la demostración de su validez lógica, entonces el tipo de *hermenéuein* que ellos reclaman sería menos dialéctica que formal. Lo cual no implica por fuerza que en una labor de naturaleza lógico-demostrativa esté definitivamente ausente la actividad mediadora de la *hermenéuein*. La

⁵ “Un razonamiento es dialéctico -nos dice Aristóteles (*Tópicos*, 100^a, 30-31)- si sus premisas están constituidas por opiniones generalmente aceptadas: él define así las opiniones aceptadas por todos, por la mayor parte o por los filósofos; es decir, por todos, por la mayoría o por los más notables e ilustres entre ellos”. (Cfr. Perelman, 1977: 20).

sola intelección de las variedades silogísticas y sus formas de combinación operativas exige el concurso de aquélla. Por su parte, los razonamientos dialécticos, al servirse más de expresiones ordinarias (enunciados, en sentido pragmático) que de entimemas puros en los cuales se daría la auto-manifestación de lo afirmado o declarado, demandan un tipo de *hermenéuein* correspondiente. Lo cual no implica necesariamente que en el agenciamiento de la controversia a que ella da lugar el rigor formal deba brillar por su ausencia. Al revés, una interpretación persuade o convence tanto más cuanto más soporte argumentativo ofrece.

Concretando, ¿cuáles serían los enunciados que demandarían un tipo de *hermenéuein* dialéctica? No precisamente aquellos que se nos revelan inmediatamente en su significación, ni tampoco aquellos cuya elocución es incompleta pero de cualquier manera comprensible. Los enunciados que exigen ser atendidos y comprendidos por parte del intérprete son más bien los que interrumpen la comprensión, los que la cortan, los que producen estupefacción (bien por su estructura sintáctica, bien por su oscuridad semántica, bien por su reaccionario carácter polémico). En una palabra, los enunciados a los cuales los griegos nombraban con una expresión genérica; a saber: *átupon*. ¿Qué significa? Enunciados cuyo contenido da cuenta, según Gadamer, de “algo a-tópico, i-localizado, algo que no encaja en los esquemas de nuestras expectativas de comprensión y que por eso nos desconcierta... Todo ese desconcierto, asombro e incompatibilidad en la comprensión invita siempre a avanzar, a un conocimiento más profundo” (1970: 182).

Sin ocuparnos extensamente del problema que representa intentar responder el modo como podrían encararse interpretativamente los enunciados que cortan o paralizan la comprensión, baste con decir que todo horizonte hermenéutico adoptado por los seres humanos cuando quieren comprender -o cuando se disponen a la comprensión-, a menudo enseña la pretensión de alcanzar el entendimiento o la restitución del entendimiento alterado. Esto hace referencia, qué duda cabe, a la necesidad de contar con un saber sin el cual el mero interés arrojaría resultados modestos o, al extremo, ningún resultado. Es parte de ese saber el comenzar a tratar los enunciados (que constituyen -en el caso de la conversación y de los textos- el objeto de un acto hermenéutico), atendiendo a su realización pragmática antes que a su compostura gramatical y semántica. De ahí que sea más importante, a la hora de emprender un esfuerzo hermenéutico, intentar llevar a cabo, no tanto “procesos de descodificación semántica”, cuanto “procesos de descodificación pragmática”. Si los primeros presuponen un mero conocimiento lingüístico, los segundos, sobre la base de éste, buscan

combinar la información lingüística con una “información contextual” (Escandell Vidal, 2005: 79-92), a fin de formular implicaciones e inferencias razonables.

Finalmente, si *hermeneúein* equivale a decir interpretación, y si interpretar es una manera de establecer implicaciones e inferencias razonables a propósito de enunciados equívocos, entonces un modo de adelantar el proceso de la interpretación consiste en partir del supuesto de que todo enunciado que arrostra consigo las señas de la equivocidad obedece a una intencionalidad. Con otras palabras, “no hay enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, si se quiere comprender en su verdad. Cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia. Sólo quien medita también sobre estos presupuestos, puede sopesar realmente la verdad de un enunciado. Ahora bien, mi tesis es que la última forma lógica de esa motivación de todo enunciado es *la pregunta*. No es el juicio, sino la pregunta la que tiene prioridad en la lógica....Pero la prioridad de la pregunta frente al enunciado significa que éste es esencialmente una respuesta. No hay ningún enunciado que no sea fundamentalmente una especie de respuesta. *Por eso la comprensión de un enunciado tiene como única norma suprema la comprensión de la pregunta a la que responde*” (Gadamer, 1994: 58-59). ¿Resuena o late en la noción de *hermeneúein* como interpretación la idea de motivación enunciativa hermenéutica, y, más la categoría de intencionalidad o fuerza ilocutiva con que trabaja la pragmática? Responderíamos tajantemente que sí, si no fuera porque en Platón y Aristóteles la *hermeneúein* es más una *techné* (hermenéutica), y como tal un tipo de saber-hacer secundario respecto de la sabiduría o que de la ciencia (*episteme*), que una teoría y práctica de la interpretación a que dan lugar los usos ordinarios del discurso oral y escrito.

Probemos, si no a concluir, a cerrar el texto. Cambio lingüístico y estado lingüístico confluyen entre sí para permitirnos ver (léase, para permitirnos volver un poco más cercano, un poco más familiar, un poco más determinado aquello que en el tiempo -los griegos de la antigüedad- está a distancia de nosotros), dos sentidos esenciales de la palabra *hermeneúein*. El sentido de la comunicación y el de la comprensión o interpretación de lo comunicado. Antes que excluirse, estos dos sentidos se complementan entre sí: al comunicar algo a alguien sirviéndonos de los signos (de los *sýmbola*) que la lengua nos ofrece encarnamos una “*inclinación del alma*” (incluso, “*una dirección del alma*”) que consiste en ir, dicho en palabras de Pepin

(Citado por Grondin, 2002: 45), de “adentro hacia fuera”. En cada acto de comunicación, bien sea oral, bien sea escrito, algo del ser de otro o de nuestro ser (“palabras que se van del vallar de nuestros dientes”, diría Homero, “pensamientos”, podría apuntar Platón, y “afecciones razonadas”, podría comentar Aristóteles) aparece plasmado, fijado, transmitido, en las expresiones que empleamos. Vaya a saberse si en cada caso tenemos conciencia de lo dicho. Algo del ser de otro o de nuestro ser, sin embargo, no alcanza a manifestarse (tal es la idea de Agustín), ora porque no conseguimos expresarlo con claridad y suficiencia, ora porque el lenguaje se nos revela insuficiente para apresar y liberar el contenido de lo que queremos expresar. Ser, en este sentido, consiste en *darse a conocer discursivamente*. Pero, ¿damos a conocer algo del ser del otro o de nuestro ser en el vacío? Dar a conocer es una suerte de demanda, de requisitoria, que dirigimos al otro, cuando nos comunicamos. Si no hubiera una especie de apelación al otro, no nos comunicaríamos. Optaríamos por el silencio y la mirada. Interpelamos al otro porque aguardamos de él que encarne un movimiento del alma cuya dirección sea contraria: “de afuera hacia adentro”. Contraria no para contrariarnos (aunque eso podría ocurrir) sino para responder con su *lógos*, para co-responder con su palabra, con su expresión, la demanda que le hacemos: comprender lo que decimos, lo que intentamos decirle (a veces sin conseguirlo), e interpretar toda vez que la comprensión no es evidente o inmediata **C**

Bibliografía

- Aristóteles. (1995) *Tratados de lógica (Órganon). Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos*. Madrid: Gredos.
- _____. (2002) *Poética*. Madrid: Ágora.
- Austin, J. (1998) *Cómo hacer cosas con palabras*. Madrid: Cátedra.
- Castoriadis, C. (2006) *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983. La creación humana. II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Detienne, M. (2004) *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*. México: sextopiso.
- Escandell Vidal, M. V. (2005) *La comunicación*. Madrid: Gredos.
- Ferraris, M. (2007) *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI.
- Gadamer, H-G. (1977) *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (1994) *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (2002) *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- Gernet, L. (1960) *El genio griego en la religión*. México: Uteha.
- Grondin, J. (2002) *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Perelman, C. (1977) *El imperio retórico. Retórica y argumentación*. Bogotá: Norma.
- Platón. (1980) *Teeteto*. Caracas: Universidad Central de Venezuela
- _____. (1981) *República*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- _____. (1982) *Ion*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- _____. (1998) *Timeo*. Madrid: Clásicos Planeta deagostini.
- _____. (2002) *Eutidemo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ricoeur, P. (2001) *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.
- Romo Feito, F. (2007) *Hermenéutica, interpretación, literatura*. Barcelona: Anthropos.
- Searle, J. (2001) *Actos de habla*. Madrid: Cátedra.
- Vernant, J-P. (1992) *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona. Paidós Estudio.
- Vidal-Naquet, P. (1983) *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Barcelona: Península.