

4

Las concepciones exegéticas de la filosofía

Por Sebastián TRIAS MERCANT (*)

Formulado un esquema de comentario de textos filosóficos (1) conviene fundamentar las ideas allí esbozadas con la exposición de las principales concepciones exegéticas de la filosofía.

Tres grandes concepciones podemos considerar.

1. LA CONCEPCION HERMENEUTICA

Concebida la hermenéutica originariamente como el arte de la exégesis —Platón en el *Teeteto* decía que la «razón» (de lo dicho) era la interpretación (*hermeneia*) de la diferencia—, se entiende hoy como una teoría epistemológica. Conjugando ambos aspectos podemos vertebrar la hermenéutica según tres direcciones históricas básicas:

1.1. La línea bíblico-teológica

Hermenéutica significa aquí interpretación de un texto escrito. Pero la interpretación del texto sagrado exige la elaboración de una serie de conceptos que sirvan de esquema teórico de intelección. Son los conceptos de analogía, de alegoría, de sentido simbólico y literal. El predominio de unos u otros diferencia u opone escuelas de interpretación (Escuela de Antioquía, Escuela alejandrina, San Agustín).

Superada la teologización medieval, la reforma protestante vuelve a plantear la idea básica de la hermenéutica bíblica: la necesidad de un retorno a la palabra escrita. Según el principio de la «sola scriptura», la Biblia no puede ser entendida a partir de una doctrina teológica —de la vida o de la concepción de la Iglesia católica—, sino que ha de entenderse por sí misma.

Pero el concepto de la «sola scriptura» es un concepto que, dadas las dificultades que encierra, ha sido ampliado por el movimiento hermenéutico moderno. Se trata de acercar el mensaje divino de revelación (*interpretación teológica*) a un mundo de comprensión humano (*interpretación antro-po-lógica*). Esta lógica de la traslación de sentido divino a la comprensión humana implica traducir las expresiones del texto a un nivel de intelección antropológico-existencial (*desmitologización*). Sin embargo, este avance metodológico encierra, a la vez, el mayor obstáculo para una neutralidad exegética. Implica constituir la auto-comprensión en principio de interpretación, reduciendo el sentido del texto a lo que «me dice a mí» en relación a mi comprensión de la existencia.

Con el fin de superar los subjetivismos de la hermenéutica moderna, la hermenéutica actual se fundamenta en la objetividad del lenguaje y en el carácter social de la lengua. Se busca la comprensión del texto sagrado en una introverificación del lenguaje religioso (*hermenéutica existencial*), en la reelaboración de ese lenguaje religioso sobre la base de uso lógico del lenguaje mundano (*hermenéutica lingüística*) o de su traducción a un lenguaje pragmático y profano al estilo del que caracteriza a la ciudad actual (*hermenéutica política*).

(*) Catedrático de filosofía del IB «Antonio Maura» de Palma de Mallorca.

(1) *Teoría y práctica del comentario de textos filosóficos*; Revista de Bachillerato 5 (1978), p. p. 25-33.

1.2. La línea lógico-lingüística

Esta línea arranca del *Peri Hermeneias* de Aristóteles, donde interpretación es aquí toda voz dotada de significado y, más rigurosamente, la enunciación con sentido completo.

La proposición declarativa, que es un decir de algo después de haber observado la realidad, es una interpretación significativa del mundo de las cosas. La palabra es referida al concepto, el lenguaje a la esencia de las cosas. Este es el aspecto lógico de la *hermeneia* de Aristóteles. Pero Aristóteles, al discutir la proposición enunciativa, descubre que otras expresiones, usadas por los escritores trágicos, pueden tener un carácter hermenéutico en contextos no metafísicos. Junto al carácter lógico del lenguaje, señala Aristóteles también su sentido retórico, el que proporcionará los criterios formales analíticos y constructivos de un texto.

Será, sin embargo, la tradición lógico-conceptual la que se dejará sentir posteriormente en las *gramáticas especulativas* del Medioevo. En torno a ellas la hermenéutica se concibe como un consenso racional. Partiendo de la discusión de las propiedades de las palabras (*propietas vocum*) y discutiendo por la formulación de opiniones (*enuntiatio consequentiarum*), favorables y en contra (*sic et non*), se termina buscando, por encima de una y otras, el acuerdo doctrinal. Tendremos que llegar hasta Humboldt y Herder, en el siglo XVIII, para superar el exclusivo aspecto lógico de la hermenéutica en una lucha por la comprensión viva del lenguaje. Porque cada uno habla su lengua, pero a la vez por ella es introducido en una comunidad lingüística, el lenguaje es la unidad en oposición al espíritu individual y objetivo. Porque no afrontamos una objetividad subsistente en sí misma y dada previamente ya completa, sino que descubrimos el mundo por mediación del lenguaje, éste constituye la unidad en la oposición de sujeto y objeto. En el lenguaje se ofrece la totalidad de una visión del mundo y la objetividad se da por primera vez en esa totalidad transmitida lingüísticamente. Pero esta totalidad y objetividad incluyen, sin separaciones, los aspectos lógicos y retóricos del lenguaje.

1.3. La línea filosófico-literaria

La línea filosófico-literaria formula una hermenéutica que, sin confundirse con la interpretación al estilo aristotélico, tampoco queda reducida a la aclaración de un texto escrito. Para ello es necesario ampliar el concepto de *texto* más allá de la escritura. Se trata de enfrentarse a un texto simbólico que es preciso descifrar. Todo lo que puede convertirse en objeto de interpretación pertenece a la hermenéutica. Más que un problema de texto escrito es un problema de lenguaje. La hermenéutica es, pues, un método común a las disciplinas que tienen que interpretar un lenguaje (ahí su afinidad con la retórica) o que luchan con las dificultades de la interpretación (ahí su vinculación con la dialéctica).

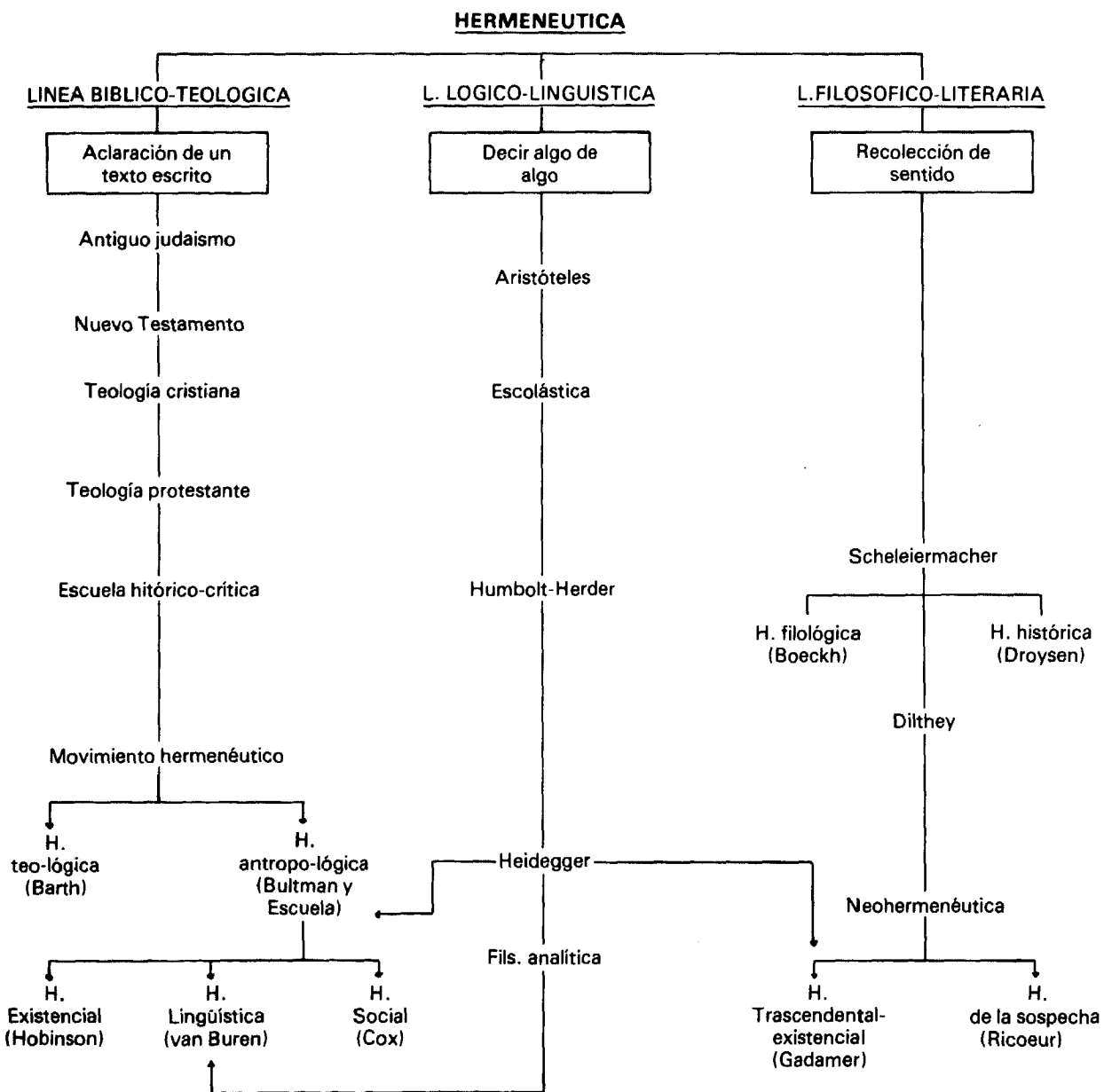
Los orígenes de la hermenéutica filosófica se remontan a Scheleiermacher, quien concibe la hermenéutica como una

comprensión en dos fases: explicación gramatical, que se vincula al sentido objetivo de las palabras, e interpretación, que capta la particularidad significativa que se da a cada uno de los términos. Pero interpretar no es repetir lo dicho, sino entender el texto a base de reconstruir críticamente las partes a partir del todo. No se trata de entender la lengua del texto únicamente, sino también de entenderlo integrado en la mentalidad y espíritu del autor como miembro de una comunidad lingüística (*hermenéutica filológica*, de Boeckh). No se trata tampoco de una heurística o de una analítica documental, sino de una interpretación pragmática, psicológica o ideológica, que recoja el desarrollo de los acontecimientos, el acto de voluntad merced al cual surgieron y las ideas, creencias y prejuicios dentro de los que se ha desarrollado la existencia del texto (*hermenéutica histórica*, de Droysen). Dilthey recogerá todas estas directrices y buscará la forma de comprender los significados, conservando la singularidad y la originalidad de la experiencia (subjetividad), en los conceptos precisos y necesarios para describirlos y analizarlos (objetividad científica). Pese a es-

tos esfuerzos, la hermenéutica de Scheleiermacher y Dilthey no llega a superar su carácter psicologizante, labor que intentará llevar a cabo la *neohermenéutica*. Sin embargo, aun disponiéndose en un frente común contra las hermenéuticas psicologizantes, discurre en dos líneas paralelas: la línea Heidegger/Gadamer, llamada «vía corta» o hermenéutica trascendental-existencial, y la línea Ricoeur, calificada de «vía larga» o hermenéutica de la sospecha.

La hermenéutica de Gadamer recoge de Scheleiermacher y Dilthey la hermenéutica del conocimiento, entendida como autocomprensión del hombre en su mundo, y llevada a su coronamiento por el primer Heidegger al formular la hermenéutica fenomenológica como un entender algo como algo, como perteneciente al ser que se revela en la propia autocomprensión de ser-en-el-mundo. Asimila, por otra parte, del segundo Heidegger la ontología del lenguaje, entendiendo ésto como horizonte histórico de comprensión.

Para Gadamer la hermenéutica es entendimiento, interpretación, histórica; en definitiva, lenguaje. Comprender es traducir un lenguaje (un texto) a nuestro lenguaje



(nuestro texto), cuando ambos textos se incluyen en la «dirección de sentido» que impone la historia. (Veamos las analogías de esta concepción con las últimas hermenéuticas bíblico-teológicas que hemos señalado anteriormente.) La historia es lenguaje, historia lingüística, «entendimiento lingüístico» que acontece. Interpretar es, para Gadamer, un «dejar hablar al lenguaje lo que nos dice», siempre que ese lenguaje sea el lugar del desvelamiento de la verdad y la forma que garantice nuestro entender. Esto supone hacer entrar en juego, frente a la concepción de una razón aséptica, como defendía la ilustración, la autoridad de la tradición, la tradición como ámbito de pertenencia de la filosofía hermenéutica. El núcleo de la tesis gadameriana está en evidenciar que la garantía de la verdad no se asienta en el género de seguridad que proporciona el uso de métodos científicos, objetivos, sino que se revela como acontecimiento del ser en la tradición o lenguaje (ver cuadro I).

La «vía larga» de Ricoeur empieza por distinguir dos direcciones hermenéuticas. Una, la hermenéutica como «recolección de sentido», resume la exégesis tradicional y concibe la interpretación como una restauración del sentido, explicándolo por las causas (psicológicas, sociales), por la génesis (individual, histórica), por la función (afectiva, ideológica). La otra dirección es la de la hermenéutica como «ejercicio de la sospecha».

La hermenéutica de la sospecha, que hinca sus raíces en Marx, Nietzsche y Freud, centra la interpretación, no en un deletrear la conciencia del sentido, sino en descifrar sus expresiones, en descifrar un lenguaje que esconde siempre dos clases de sospecha. La sospecha de que no dice lo que dice, pero transmite el sentido que está por debajo (volvemos al concepto de «alegoría», de la primitiva hermenéutica, como hemos señalado), y, por otra parte, la sospecha de que el lenguaje rebasa la forma verbal, advirtiendo de que hay muchas cosas que hablan y que no son lenguajes en un sentido restringido (nos movemos en torno al concepto griego de «semaion» y a la renovación del principio de la «sola scriptura», que ya hemos considerado antes).

Lo importante es recuperar el sentido original. Para ello la hermenéutica de la sospecha propone una interpretación de

un espacio de n dimensiones en el que una serie de cortes hacen que cada interpretación, aun siendo en sí misma completa, se corrija con la consiguiente superior. Ricoeur lee a Freud en una serie de planos o lecturas distintas que se van superando, negando dialécticamente, a medida que se enfrentan a nuevas regiones de sentido.

El lugar común del ser del lenguaje en que coinciden todas las hermenéuticas actuales permite correlacionar las dos grandes formas de análisis: interpretación y formalización. Esto convierte la interpretación, desde el ángulo de la interpretación, según expresa Foucault, en la «pretensión de hacer hablar el lenguaje por debajo de él mismo y lo más cerca posible de lo que se dice de él, sin él; «y desde la formalización, en el intento «de controlar todo el lenguaje eventual y de dominarlo por la ley de lo que es posible decir».

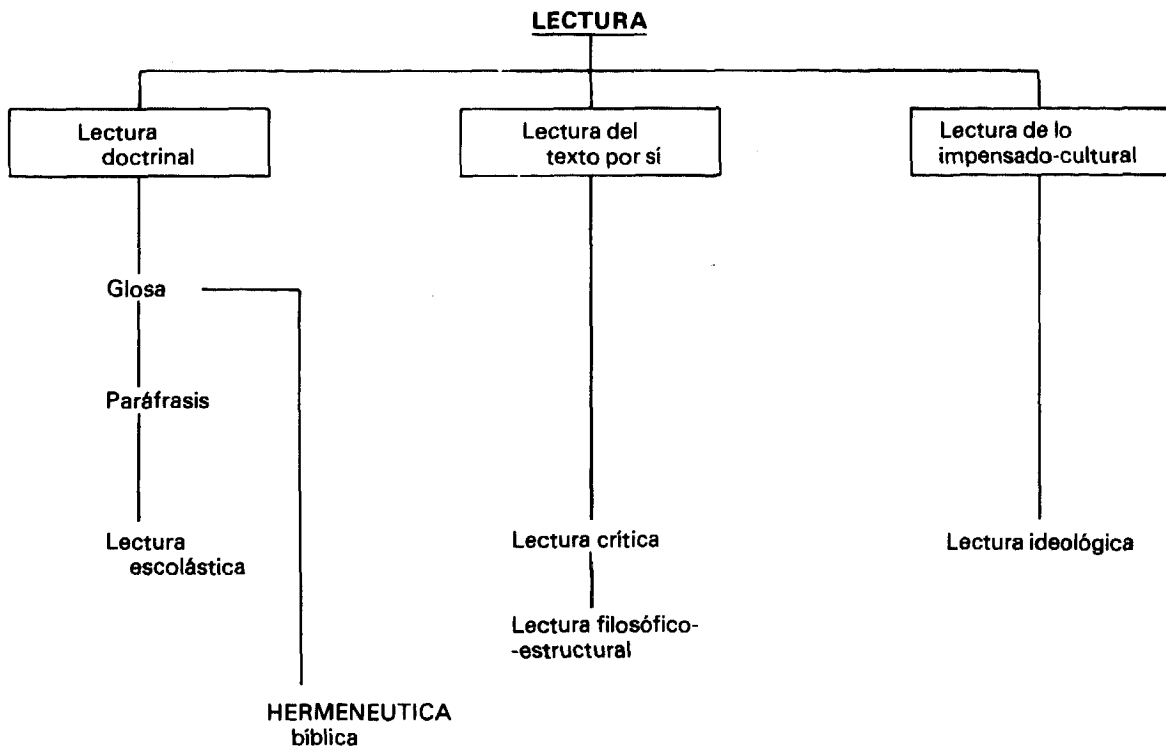
2. CONCEPCION LECTIVA

Leer, escribe Althusser, es plantear a un texto la cuestión de la naturaleza del discurso para tratar este objeto. Ambos aspectos, al ser atendidos diferentemente, han dado lugar a tipos distintos de lectura.

2.1. La lectura escolástica

Superada la fase inicial de la *glosa* a la *Sacra pagina*, breve paráfrasis interlineal o marginal al texto, y la explicación de frases o *litterae* y las *sententiae* u opiniones de las autoridades, la lectura pasa a una *paráfrasis teológica* de las sentencias, con el fin de descubrir lo dogmático en el fondo de ellas.

Nacidas al servicio de una enseñanza, la lectura no tiene otra finalidad que el adiestramiento dialéctico para hacer triunfar una fe fundada en principios no demostrables analíticamente. Leer es, pues, tomar un texto como pretexto para contrastar opiniones. Leer es *cuestionar un texto*. Pero un texto puede ser cuestionado de diferentes maneras según muestra el esquema que sigue:



Cuestionar un texto consiste en una exposición (*expositio*) del texto a dos niveles de lectura.

Ante todo es preciso determinar el significado de los términos porque la contradicción radica en la misma significación del lenguaje. Para ello los escolásticos aplicaron dos técnicas lógico-lingüísticas. La primera consistía en buscar palabras y relaciones formales dotadas de un valor constante y a cuyo respecto las lenguas y los nexos reales utilizados asumían significados accidentales. Esta es la concepción de los universales lingüísticos como estructuras racionales idénticas (*una et eadem apud omnes*) con las que deben contrastarse las variables accidentales idiomáticas (*diversificata solum secundum diversas figurationes vocum, quae sunt accidentales grammaticae*). La segunda técnica tiene en cuenta la variación de las palabras en el tiempo y en las situaciones, considerando el lenguaje en su historicidad. Pero esta fue una solución posterior y que nos sitúa ya dentro del ámbito de la dialéctica de la última escolástica y del humanismo.

El segundo nivel de lectura atiende al contenido de los enunciados mediante la contrastación dialéctica de argumentos favorables y en contra. El cuestionamiento significativo de los términos se completa con el cuestionamiento de las ideas. Leer es ahora contrastar las opiniones doctrinales del texto con las autoridades teológicas o filosóficas pertinentes. Estas se convierten así en esquemas conceptuales de lectura.

Conviene advertir no obstante, que dicho cuestionamiento comporta unos límites estructurales: los que impone la contradicción fundamental en razones de verdad. Una *quaestio*, insistían los escolásticos, no es cualquier contradicción. «Pues cuando la otra (parte de la contradicción) nos parezca que ya no contiene argumento alguno de verdad... o también ninguna de las partes pueda contener argumentos de verdad o falsedad, entonces la contradicción tampoco es una cuestión.»

La *cuestión* era concebida como una parte de la lectura, siendo ésta una amplia exposición (*expositio*). Paulatinamente la cuestión fue organizándose como una contraposición exclusiva de sentencias diversas. En este momento adquiere independencia respecto a la lectura y se convierte en un método dialéctico nuevo.

2.2. La lectura crítica

La formulación teórica de la lectura crítica viene esbozada en el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza. Althusser ha escrito que Spinoza ha sido el primero en plantear el problema de una auténtica lectura en la que, por primera vez, ha unido la esencia del leer a la esencia de la historia en una teoría.

La teoría spinoziana de la lectura se desarrolla según dos criterios fundamentales.

El primer criterio insiste en una lectura de la escritura por sí misma. Spinoza piensa que tanto una lectura alegórica como una lectura literal deforman el texto sagrado, por introducir preconcepciones desviacionistas o por aceptar acriticamente la historia del texto y las incoherencias literales.

La lectura del texto por sí mismo comporta implicaciones negativas y positivas.

Negativamente, la lectura del texto por sí mismo lee el texto a partir de él, sin referencia alguna a ningún sistema de ideas extraño. Positivamente, la lectura es una lectura comparada. Leer un texto por sí mismo es realizar una serie de aproximaciones parciales al mismo y a distintos niveles.

El segundo criterio spinoziano de lectura implica la aceptación de unos conceptos esquemáticos.

Los conceptos esquemáticos no son estructuras preimpuestas, sino el resultado de un método comparativo. Se trata de determinar unas estructuras básicas de sentido en

el texto mismo y hacerlas servir luego como modelos esquemáticos de lectura. Los conceptos esquemáticos son conceptos-clave sacados del texto mismo y constituidos en formas metodológicas de una lectura ulterior. Sobre la base del concepto de «lectura del mundo», formulado por Descartes en el *Discurso del método*, Spinoza propone la lectura de la Escritura a la medida de la interpretación de la naturaleza. Una primera aproximación a la Escritura determina un conjunto de conceptos-clave (conceptos de «reino de Dios», de profecía, de revelación, de «pueblo judío», etcétera), que se convierten en esquemas intelectuales, unos *a priori* históricos, para explicar desde ellos el contenido del texto, la doctrina universal de la Escritura.

La lectura crítica no es una lectura cerrada, sino una opción a la libertad de filosofar, una oportunidad de hacer avanzar el pensamiento e, incluso, de sacar lecciones históricamente prácticas. Es este valor histórico, puesto entre paréntesis, el que posibilita derivar conclusiones actualizadoras. En el *Tractatus*, sobre el ejemplo del Estado de los hebreos, Spinoza construye unas conclusiones respecto a la mejor organización de un régimen político y respecto a los peligros de la intromisión del clero en los asuntos del Estado, teniendo presentes las diferencias históricas.

2.3. Lectura filosófico-estructural

Althusser recoge, junto con otros estructuralistas a los que se llama «maestros en la lectura» (G. Bachelard, J. Cavallés, G. Canguilhem, M. Foucault), la herencia de Spinoza y la reconsidera desde otras perspectivas y con la ayuda de nuevos supuestos.

Althusser se pregunta al comienzo: ¿Qué es leer? Leer supone siempre un doble enfrentamiento textual. En Principio, la aproximación inmediata de un texto-visible y, después, la construcción conceptual de un segundo texto a partir de las ausencias del texto inicial.

Contestada la pregunta inicial, perfila Althusser varios tipos de lectura.

Una es la *lectura de contenido*. Comporta el discurso del texto con un objeto determinado fuera de él. Es una lectura que parte de una ideología o de una cosmovisión y contrasta conceptos ideológicamente diferentes o afines. Hay un doble discurso, pero el segundo no es un discurso construido, sino un discurso abstraído.

Otra es la *lectura lógica*. Atiende a los métodos de expresión y demostración de un texto, marginando la cuestión del objeto.

Tanto una como otra lecturas responden al mito del «texto-establecido» y la lectura se reduce, por tanto, a una mera comparación entre el texto-establecido y el discurso del lector.

Por último, señala Althusser la *lectura filosófica*. En principio, Althusser recoge y repite la formulación spinoziana de la lectura. Posteriormente reelabora unos principios estructurales que confieren a la lectura filosófico-estructural un nuevo matiz. Uno es el principio de la prioridad metodológica de la estructura oculta. Se quiere descubrir las relaciones entre los elementos del texto a partir de un sistema estructural subyacente. Leer un texto es formular otro discurso sobre la base de lo-impensado o, como dice Althusser, de los «invisible-visible». La aplicación de este principio constituye una crítica a toda lectura empirista —extracción del objeto real dado (el texto concreto), su esencia (su esquema significativo)— idealista-imposición simbólica de un modelo al texto—. Se pretende resaltar, frente a lo objetivo y a lo ideal, el reino de lo inobjetivo-estructural, que es un sistema de elementos y de relaciones diferenciales.

El segundo principio por el que se rige la lectura filosófico-estructural es el de prioridad del invariante sincrónico. No interesan ni los contenidos del texto ni su desarrollo, ya

que éstos reducen la lectura a una interpretación. Interesa la homología estructural (sincronía, relaciones, distorsiones, rupturas). La lectura es la búsqueda de sentido del texto entre las relaciones sincrónicas, con la exclusión de toda interpretación histórica e ideológica. Aplica una perspectiva científica, mientras que la interpretación es una hermenéutica dominada por un criterio subjetivo-ideológico.

Althusser lee a Marx desde este esquema científico. Lee *El Capital* desde *El Capital* como filosofía objetivada en una obra y desde *El Capital* como hermenéutica lectiva. De esta forma, surge la propia lectura en la que «la aparición de una nueva respuesta, en potencia en el texto discutido, ejerce una acción retroactiva sobre la pregunta, de la cual cambia los términos y revoluciona y reestructura completamente el campo de la problemática».

2.4. La lectura ideológica

La lectura ideológica se justifica por la dependencia de las formas mentales respecto a los intereses de clase en un contexto de relaciones socioeconómicas. El pensamiento expresado en un texto, como toda construcción intelectual, es apenas comprensible —en su motivación profunda— si se lo aísla de la compleja urdimbre histórico-cultural en la que ha surgido. Leer ideológicamente un texto filosófico es alcanzar el pensamiento después de haber franqueado el horizonte cultural y socioeconómico en que se inserta.

Un texto filosófico se produce y se lee siempre en una época y en un determinado marco socio-cultural. La filosofía de los estoicos, por ejemplo, es el producto teórico de la política helenística de Alejandro Magno, como el pensamiento filosófico de Santo Tomás es fruto de la sociedad feudal. Por este motivo, la lectura ideológica de un texto filosófico no es nunca un comentario a pie de página, sino recreación de la filosofía que contiene, porque desarrolla, desde otro contexto influyente, doctrinas e ideas que, si bien están contenidas en el texto primitivo, no podían ser explanadas por el propio autor. Se trata de reconstruir el «espíritu de la época», en la expresión idealista; el horizonte de la praxis como unidad comprensiva, en la formulación socialista, y desde él entender el contenido del texto.

Kosik insiste, contra todo idealismo, que la filosofía no puede explicarse sólo —aunque tampoco puede negarse su dependencia— por las condiciones de una época determinada. La filosofía romántica, por ejemplo, no se explica *exclusivamente* por la debilidad económica en Alemania, ni por la importancia de la burguesía teutona en la época de la Revolución Francesa ni por la fragmentación y el atraso de la Alemania del momento. La filosofía objetivada en los textos, los factores culturales, sociales, políticos y económicos se vinculan según una «causación recíproca», que permite que las circunstancias de la vida determinen la filosofía y, viceversa, ésta condicione a aquellos.

Una lectura ideológica de un texto filosófico es la lectura que descubre y resalta esta causación recíproca.

La lectura ideológica de un texto filosófico quiere descubrir y reconstruir las perspectivas recíprocas (conjunto de ideas y creencias, de mitos y prejuicios, en la medida que forman la textura de todo lo que «se dice», «se cree» o «se piensa» cuando el se expresa la impersonalidad colectiva) y prevalecientes (permite que el conocimiento potencial comunitario tome grados reales de captación, gracias a los rasgos y roles diferenciales) que conforman socioculturalmente el texto y que subyacen a él.

La vinculación del pensamiento a la historia hace posible unir el conocimiento de un espacio epistémico con una estructura genética del mismo.

Por último, la lectura ideológica debe atender a las formas lingüísticas en que viene expresado el texto en la medida que son patrimonio cultural. Por esta razón, el pensamiento filosófico puede sufrir un bloqueo lingüístico, fijando

significados y cerrándole posibilidades de manifestación. En este sentido Adorno ha hablado de «ideología como lenguaje». Una determinada jerga lingüística ha fijado para siempre la dirección conceptual de la filosofía existencialista.

Actualmente la teoría crítica intenta no sólo reconstruir el horizonte socioeconómico del texto, sino, además, desmascarar los intereses del conocimiento. Para Habermas la tradición —contrariamente que para la hermenéutica de Gadamer— es el ámbito de la ideología, de un texto distorsionado por un interés y que ejerce una acción represiva. Y si, mientras para Gadamer las distorsiones del lenguaje, provenientes del mal uso, pueden superarse hermenéuticamente, para Habermas sólo se superan por la vía explicativa capaz de retornar al texto a la primitiva escena en un proceso de desimbolización.

3. LA CONCEPCION ANALITICA

La concepción analítica del comentario de textos incluye tres componentes básicos —el lenguaje, una dimensión lógico-matemática y una orientación empírico-científica— y adopta tres actitudes analíticas —crítica, lógica, estructural—.

3.1. El análisis crítico

Para el empirismo crítico el lenguaje filosófico es, respecto al pensamiento, una trampa, un *abuso* lingüístico, ya que desborda los límites del uso de cualquier palabra. Es un abuso lingüístico creer en la existencia de un primer motor por el sólo hecho de haber expresiones correspondientes. El pensamiento filosófico está estructurado sobre el uso dudoso e incierto de las palabras.

Buscar el sentido de un texto filosófico es clarificar el pensamiento mediante la crítica del lenguaje en que viene expresado.

Locke se refiere a las «vagas formas» y al «uso de términos ininteligibles» en filosofía. La crítica denuncia los abusos del lenguaje en la filosofía, rompe con las equivocaciones lingüísticas, elimina las cuestiones controvertidas. La posibilidad o imposibilidad de penetrar el pensamiento no es tanto un problema de conocimiento cuanto una cuestión de análisis de las palabras.

Locke resalta el mal planteamiento filosófico de los problemas a causa del «uso dudoso e incierto de las palabras». Pero también subraya que la solución debe buscarse en aclarar el funcionamiento de los «términos teóricos», sobre todo si éstos expresan sustancias abstractas.

3.2. El análisis lógico-formal

El ideal de un lenguaje riguroso, propugnado por Condiillac, únicamente tiene cumplimiento cuando el empirismo, de la mano de B. Russell, une a los presupuestos de la ciencia positiva el rigor lógico del lenguaje matemático.

Para Russell análisis es análisis lógico, descubrimiento de la estructura formal de los enunciados y de las series de enunciados.

El análisis lógico tiene como función fundamental clarificar las expresiones engañosas del lenguaje natural, sustituyendo éste por un lenguaje técnico formal. Este tipo de análisis puede, según los casos, disolver problemas o resolverlos. Estudiar un texto filosófico consiste en clarificar, mediante el análisis lógico del lenguaje, los problemas y pseudo-problemas que contiene el texto.

Wittgenstein, continuador y crítico de Russell, advirtió la falta de conexión entre lógica y experiencia. Para subsanar esta falta escribió el *Tractatus logico-philosophicus*.

Para Wittgenstein el lenguaje es un «mapa» (*picture*) de la realidad. Pero, además, en el fondo del lenguaje, constituyendo su naturaleza esencial, existe un «esqueleto lógico»

co» que hay que mostrar. El lenguaje históricamente desarrollado —Wittgenstein lo llama «lenguaje corriente»— ha adoptado una forma aparente que disfraza su forma lógica, que debe ser desvelada. En opinión de Wittgenstein el mejor ejemplo de análisis lógico es el análisis russelliano de proposiciones.

El empirismo lógico ha pretendido desarrollar las tesis del *Tractatus*, principalmente las tesis de la lógica como análisis del lenguaje y de la filosofía como actividad de análisis. Pero esta actividad analítica deja de centrarse en el análisis de un lenguaje con vistas a aprehender su velada forma lógica para centrarse en la construcción del lenguaje que más adecuado resulte de cara a sus fines determinados. La construcción de ese lenguaje adecuado permite trasladar oraciones pseudo-objeto de un lenguaje natural a oraciones sintácticas de un lenguaje ideal artificial. De esta manera el análisis lógico resuelve los problemas filosóficos, como problemas del abuso del lenguaje.

3.3. El análisis lógico-lingüístico

La filosofía del lenguaje ordinario nació, en parte, como una reacción al fracaso del empirismo lógico. Su punto de partida, no obstante, radica en aquel. Las confusiones conceptuales que originan la especulación metafísica son debidas a deficiencias del lenguaje. Pero, a diferencia del empirismo lógico, establece que los lenguajes naturales están perfectamente tal como se encuentran, mientras se emplean con propiedad, de manera ordinaria.

En las *investigaciones lógicas*, Wittgenstein lleva a cabo una autocrítica de la teoría pictórico-figurativa y critica al empirismo lógico su lenguaje artificial. Subraya la necesidad de acometer un examen descriptivo de los modos en que los hablantes *usan* realmente expresiones en el empleo ordinario del lenguaje natural.

El análisis se ocupa, no de usanzas, sino de la manera de operar, de manejar los términos. Las palabras tienen unas reglas de uso. Atenerse a estas reglas es lo que confiere significado a los términos. El lenguaje es una «caja de herramientas» y cada palabra, una herramienta que se usa para realizar alguna tarea en la comunicación. Conocemos el significado de una palabra cuando sabemos exactamente qué tarea desempeña, qué función tiene en el lenguaje. Sabemos qué función tiene cuando conocemos la regla que señala las condiciones de uso.

Si los problemas filosóficos surgen cuando el «lenguaje está de vacaciones», en expresión de Wittgenstein, el tratamiento de ellos consiste en una correcta descripción de los usos ordinarios de las palabras y expresiones encaminadas a anular los problemas filosóficos, causados por el mal uso de ellas. Se trata, ante un texto filosófico, de devolver a las palabras su uso cotidiano. No se considera ya como tarea esencial del análisis el retrotraer las proposiciones a su correcta forma lógica. Las proposiciones, dice Wittgenstein, «están en orden como están». Lo que importa no es corregirlas, sino comprenderlas y comprenderlas es penetrar la función que cumplen.

La tarea del análisis es de naturaleza descriptiva: describir y constatar cómo funcionan las proposiciones y expresiones. «Toda explicación, afirma Wittgenstein, debe desaparecer y su lugar ha de ser ocupado por la *descripción*», dilucidando en qué juegos lingüísticos se usan efectivamente aquellos términos, enunciados y expresiones.

En Oxford las ideas de Wittgenstein se injertaron en un tronco filológico-aristotélico. Oxford admite que muchos problemas filosóficos son debidos sólo a malos usos y que, por tanto, muchas soluciones filosóficas son terapéuticas. Pero también los filósofos de Oxford desean dejar sitio para una *filosofía constructiva*, abriendo una perspectiva de *descubrimiento* de nuevos conceptos y de relaciones conceptuales.

Para los representantes de Oxford el análisis no queda en mera terapia ni en simple descripción de estructuras lingüísticas: El análisis terapéutico se complementa con la *explicación*. Incluso, la explicación puede perfeccionarse con una tarea imaginativa: la *construcción de alternativas conceptuales*, o, como escribe Strawson, mostrando «cómo se ligan entre sí las categorías fundamentales del pensamiento, cómo éstas se vinculan a su vez a nociones formales, como existencia, identidad, unidad, que se emplean en todas las categorías».

3.4. El análisis estructural

Con el término «descripción estructural» se pueden significar hoy varios tipos de análisis. No obstante, todos ellos tienen un denominador común: la descripción de la subunidades que componen un todo y de sus interrelaciones. Esto diferencia el análisis estructural de cualquier otro sistema analítico de carácter atomístico y de cualquier método de comprensión simbólica.

Si consideramos el texto como la unidad analítica máxima, la tarea del análisis es de fijar los límites y las interrelaciones de las subunidades textuales.

El análisis estructural toma como punto de partida una realidad concreta —un texto, nuestro caso—, y se eleva al ámbito formal para regresar a una más completa comprensión de lo concreto, considerado, al final de este proceso, como realidad reconstruida. Se trata de conseguir un punto de partida objetivo mediante el inventario de los elementos del texto para reestructurarlos lógicamente en un conjunto semántico.

4. ALGUNAS CONCLUSIONES

Un breve repaso a los conceptos fundamentales esquematizados anteriormente descubre que el esqueleto conceptual del comentario filosófico de textos, sugerido en nuestro artículo anterior, queda fundamentado en las grandes concepciones exegéticas de la filosofía. Los conceptos que éstas subrayan son: *comprensión del texto*, *explicación del mismo* y *redacción* de un nuevo texto.

Todas las corrientes filosóficas están de acuerdo en que lo primero y fundamental es la comprensión del texto. El comentario viene orientado, en nuestro caso, por la aplicación del principio de la «sola scriptura», entendiendo por «escritura» el texto como objeto de conocimiento. Este conocimiento es considerado como *lectura* del texto por sí mismo.

La comprensión del texto desde sí mismo exige un horizonte histórico de inteligibilidad y un contexto lógico-lingüístico de significación. Ambos orientan el comentario hacia un doble cuestionamiento textual. Por una parte, interesa comprender el texto desde una vertiente terminológica, penetrando la función de sus términos (lectura escolástica, crítica; analítica lógico-formal, lingüística). Por otra parte, es conveniente alcanzar el texto a nivel de las ideas, con el fin de esclarecer sus determinaciones por pautas socioculturales o de esclarecer el discurso del texto desde el mundo mental del autor (lectura ideológica).

Este doble cuestionario supone un análisis del texto a distintos niveles, cuya comprensión, sin embargo, sólo es posible en una totalidad de sentido, sea ésta lenguaje (Heidegger) o espíritu ambiental (Hermenéutica filológica). En cualquier caso, inteligencia unitaria y simultánea de las partes en el todo y de éste desde las partes (Hermenéutica de la sospecha).

La lectura, hermeneútica y análisis del texto no acaban con su comprensión. Se proyectan hacia la *explicación* del mismo, llámese ésta crítica (Hermenéutica filológica), sistemática (Hermenéutica histórica), o discernimiento (Spinoza) de lo filosófico de lo que no lo es.

La explicación es una explanación de la unidad de sentido del texto. Esta unidad es a la vez estructura profunda de la



bitácora
biblioteca del estudiante

Libros de bolsillo con comentario de textos

- Jean Heffer:
LA GRAN DEPRESION. 465 ptas.
- René Dumont:
¿CUBA SOCIALISTA? 395 ptas.
- Antonio Domínguez Rey:
ANTOLOGIA DE LA POESIA MEDIEVAL ESPAÑOLA
T. I: Desde los orígenes hasta el siglo XV. 580 ptas.
T. II: Siglo XV. 580 ptas.
- Rosa Aparicio:
CULTURA Y SOCIOLOGIA. 350 ptas.
- Antonio Buero Vallejo:
CASI UN CUENTO DE HADAS
Comentado por C. González Martín. 325 ptas.
- Sergio Rábade Romeo:
METODO Y PENSAMIENTO EN LA MODERNIDAD. 350 ptas.
- Tirso de Molina:
POESIA LIRICA. DELEITAR APROVECHANDO
Comentado por Lois Vázquez. 455 ptas.
- Manuel Machado:
LA GUERRA LITERARIA
Comentado por F. Blasco Pascual. 385 ptas.
- MARTA PORTAL:
ANALISIS SEMIOLOGICO DE «PEDRO PARAMO». 350 ptas.



NARCEA, S. A. DE EDICIONES
Dr. Federico Rubio, 89 - Teléf. 254 61 02
Madrid-20

intencionalidad del texto y criterio metodológico de su entendimiento, califíquese bien como «conceptos esquemáticos» (Spinoza), bien como espacio envolvente superior que corrige y subsume los niveles de significación (Hermeneútica de la sospecha) o bien como sistema estructural subyacente de todas las relaciones textuales (análisis estructural).

Pero, además, algunas escuelas exegéticas apuntan también la posibilidad de una *creación filosófica*. Comprendido y explicado un texto cabe una opción a la libertad de filosofar, haciendo avanzar el pensamiento expresado en el texto (Spinoza, Lectura estructural de Althusser), descubriendo nuevos conceptos al contraponer relaciones conceptuales y distintas alternativas (Filosofía analítica), al plantear recientes cuestiones desde distintos contextos analíticos (lectura y análisis estructural) al construir un nuevo texto, traduciendo un lenguaje dado a nuestro lenguaje (Gadamer).

También de los principios teóricos de las grandes líneas de exégesis filosófica podemos descubrir las bases metodológicas del comentario de textos y las líneas maestras de las técnicas analíticas para llevarlo a cabo. Pero este es un tema de amplio alcance que debe ser pospuesto para ulteriores consideraciones.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, L.: *Para leer El Capital*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1969₂.
- AYER, A. J.: *El positivismo lógico*, FCE, México, 1978.
- BARTHES, R.: *Introducción al análisis estructural del relato*, Comunicaciones, 8, Ed. Tiempo Contemporáneo, 1970.
- BETTI, E.: *Teoría generale della interpretazione*, Giuffré, Milán, 1955.
- ESPINOZA B.: *Tratado teológico-político*, Tecnos, Madrid, 1966.
- FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1973.
- FOUCAULT, M.: *Nietzsche, Freud, Marx*, Anagrama, Barcelona, 1970.
- GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977.
- GOLDMANN, L.: *Las ciencias humanas y la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
- GOLDMANN, L.: *El concepto de estructura significativa en historia de la cultura*, Paidós, Buenos Aires, 1968.
- HABERMAS, J., y otros: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt am M., 1971.
- HABERMAS, J.: *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt am M., 1973.
- Ricoeur, P.: *Le conflit des interpretations. Essais d'hermeneutique*, Paris, 1969.
- RICOEUR, P.: *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970.
- RICOEUR, P.: *Hermeneutique et critique ideologies*, Arch. Filos., 1973, pág. 25.
- STRAWSON, P. F.: *Los límites del sentido*, Alianza Universidad, Madrid, 1976.
- URMSON, J. O.: *El análisis filosófico*, Ariel, Barcelona, 1978.
- VATTINO, G.: *Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica*, Arch. Filos., 1974, págs. 264-271.
- VARIOS: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1973.
- WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 1976.
- WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México, 1974.
- ZAC, S.: *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, PUF, Paris, 1965.