

INTERPRETACIÓN Y RELATIVISMO.
OBSERVACIONES SOBRE LA FILOSOFÍA
DE GÜNTER ABEL*

*Interpretation and Relativism: Observations regarding
the Philosophy of Günter Abel*

LUIS EDUARDO GAMA B.**
Universidad Nacional de Colombia

RESUMEN

Se busca presentar y analizar críticamente la filosofía interpretacionista de Günter Abel como una de las reflexiones más recientes y originales sobre el fenómeno de la interpretación. Al recoger atisbos provenientes de diversos horizontes teóricos (Nietzsche, Wittgenstein, Goodman, Davidson), Abel considera que la actividad interpretativa es inherente de manera esencial a todos los procesos del espíritu humano, e identifica tres formas fundamentales de su realización. Se examina hasta qué punto la postulación de estos niveles de la interpretación, y de los mundos interpretativos asociados, logra dar una respuesta diferenciada al reproche de relativismo que se suele esgrimir contra todo planteamiento que confiera a la interpretación un lugar ontológico y epistemológico central.

Palabras clave: G. Abel, interpretación, relativismo.

ABSTRACT

Günter Abel's interpretationist philosophy is one of the most recent and original reflections on the phenomenon of interpretation. Gathering insights from various theoretical horizons (Nietzsche, Wittgenstein, Goodman, Davidson), Abel believes that the interpretative activity is essentially inherent to all processes of the human spirit and identifies three fundamental forms of its realization. The introduction of these levels of interpretation and of the interpretative worlds associated with them allows for a differentiated response to the accusation of relativism that is often raised against any approach that confers a central ontological and epistemological position to interpretation. This article is a presentation and a critical evaluation of such an approach.

Key words: G. Abel, interpretation, relativism.

.....
Artículo recibido: 9 de febrero de 2010; aceptado: 26 de octubre de 2010.

* Este artículo recoge los resultados del proyecto de investigación "Interpretación y relativismo", adscrito al Grupo de investigación en Hermenéutica del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, y desarrollado por el autor con el apoyo de la Vicerrectoría de Investigación de la misma institución.

** *legamab@unal.edu.co*

Pocos conceptos tienen tanta presencia dentro de la diversidad de tendencias filosóficas actuales como el de *interpretación*. Referida durante mucho tiempo a la actividad específica de la exégesis de textos de difícil comprensión, y desplazada por ello a ser una instancia secundaria con respecto a las formas objetivas de aprehensión de sentido, la interpretación ha ganado en los últimos tiempos un lugar central en diversos debates filosóficos que ven en ella no sólo un elemento constitutivo de la praxis humana, sino incluso una dimensión universal del ser mismo de la realidad. En el origen de esta nueva valoración de la interpretación, habría que ubicar la consideración crítica con que Kant puso en entredicho el anhelo metafísico por alcanzar el conocimiento definitivo de la verdadera estructura de lo real, al reconocer que la conciencia humana configura desde sus propios esquemas la realidad que le es manifiesta, y que por ello no corresponde al ser en-sí de las cosas. Situado en la perspectiva trascendental de las condiciones universales de la experiencia, Kant no llegó a considerar este rendimiento de la conciencia como un proceso interpretativo, pero su planteamiento de una realidad fenoménica que se constituye desde la subjetividad humana allanó el camino por el que luego Nietzsche –quien ya descrea de toda posible instancia trascendental– podrá afirmar, sin vacilaciones, que la “apariencia es el verdadero ser de la realidad”, y que no hay hechos últimos e inapelables que no hayan sido ya configurados desde interpretaciones individuales. Nietzsche representa así el punto de ruptura de la constelación filosófica de Occidente que llamamos metafísica, de su ideal de verdad, objetividad y conocimiento universal, y, a la vez, el tránsito hacia una época y un pensamiento que asume de manera cada vez más creciente el carácter interpretativo de todo esfuerzo humano por develar los verdaderos ejes del mundo y de la praxis.

Pese a esta posición decisiva de Nietzsche en la raíz de este proceso de revaloración de la interpretación, hay que reconocer que los impulsos más recientes de este desarrollo provienen más bien del llamado giro lingüístico, que tuvo lugar en la filosofía a mediados del siglo xx. Sea desde su vertiente continental y hermenéutica, sea desde la variante analítica de cuño anglosajón, este giro tuvo como consecuencia una renovada consideración sobre el lenguaje, que fue acompañada a la vez de una nueva visión sobre la interpretación. En efecto, para el pensamiento metafísico tradicional, el lenguaje humano constituía una especie de herramienta imperfecta que habría que corregir mediante los esquemas lógicos puros, para ponerlo al fin a la altura de una razón universal, apta para captar la esencia definitiva de lo real. Por el contrario, para los planteamientos del giro lingüístico hay que renunciar a este ideal de un lenguaje de la razón, y examinar

las posibilidades de conocimiento y de acceso al sentido que están realmente presentes en las formas naturales del lenguaje humano. Es en este esfuerzo donde se ha puesto de relieve el lugar central que ocupa la interpretación en nuestra experiencia y comprensión del mundo, ya sea a través de los resultados de una semántica empirista de los lenguajes naturales (como en Donald Davidson), o bien en el dimensionamiento ontológico del lenguaje como horizonte último de toda comprensión (como en la hermenéutica contemporánea). Lo que dejan atrás estos enfoques propios del giro lingüístico es, pues, el sueño de un lenguaje “que no necesitara de interpretación”, de un lenguaje “en el cual la realidad, tal y como ella es, viniera a expresarse en sí misma”, y en el que se superara definitivamente tanto “el componente subjetivo-constructivo, como la parcialidad de toda descripción” (Angehrn 144). Lo que se acepta aquí es que el sentido, que podemos aprehender de lo real, no es uno que brote sin mediación del fondo último de las cosas, sino uno que se forja constantemente desde los lenguajes concretos en los que tiene lugar la experiencia de mundo, y está por ello moldeado por una interpretación particular.

El propósito de dejar atrás el anhelo metafísico por lograr la descripción última del ser, la puesta en evidencia del carácter situado y perspectivístico de la existencia y el conocimiento humano, así como el reconocimiento de que ese aspecto interpretante de nuestro ser permea hasta el suelo más profundo de nuestro lenguaje, enmarcan el nuevo horizonte filosófico en que se despliega el tema de la interpretación. Esta deja, entonces, de ser la actividad específica del espíritu humano, susceptible de ser protocolizada en lógicas más o menos establecidas, y por la cual se ganaría acceso a un saber y comprensión definitivas sobre un dominio en particular de lo real, para convertirse en la forma siempre renovada de realización de la experiencia humana, que es ante todo experiencia comprensiva. La interpretación no es ya la actividad que se pone en práctica cuando fracasa la comprensión de sentido de algún fenómeno, y que desaparece por tanto cuando este sentido se restaura, sino un ejercicio que acompaña toda experiencia humana de comprensión, aun en sus formas más básicas y elementales, como las que tienen lugar en nuestro empleo cotidiano de las lenguas naturales. En otras palabras, la interpretación no es ya una actividad sólo anexa, y por ello prescindible, a las funciones cognitivas más altas del espíritu humano, sino parte integral de ellas mismas. Un vínculo indisociable se establece así entre comprensión e interpretación, y este vínculo es el presupuesto esencial en todos los enfoques contemporáneos sobre el tema.

Por supuesto, a esta comprensión, que ya no puede separarse de la interpretación, ya no es posible equipararla con una explicación

definitiva de la realidad, tal como fue idealmente planteada por la metafísica o por la ciencia moderna, que en buena medida le es subsidiaria. Al poner en evidencia el elemento interpretativo que le pertenece, la comprensión no puede ya postular la meta última de un saber absoluto o de una experiencia inapelable y universal de verdad. El comprender que se realiza en estrecha cercanía con la interpretación tiene siempre lugar al interior de marcos y situaciones históricas y culturales que lo determinan irremediamente, y es por ello siempre variable, temporal y referido a contextos y circunstancias particulares, y, en general, tiene que ver menos con un desarrollo puramente cognitivo que con la experiencia comprensiva general que constituye la existencia humana. La puesta en relieve del vínculo esencial entre comprensión e interpretación tiene así consecuencias que podemos agrupar en dos órdenes diferentes: de un lado, ella motiva el abandono de todo modelo fundacionalista o universalista del conocimiento humano, que insista en la necesidad de recurrir a una instancia definitiva de verdad, sea como base o como meta del saber humano; del otro, ella deriva en una revisión del lugar del comprender y el interpretar en el conjunto de actividades propias del espíritu humano, pues estos ganan ahora un estatuto universal, no sólo en cuanto formas esenciales de realización de la existencia humana, sino en cuanto prácticas fundamentales desde las que se generan y mantienen el mundo y la realidad. En otras palabras, si por una parte se renuncia a toda forma de conocimiento y de verdad absolutas, por otra se reconoce que la experiencia humana tiene que ver de manera fundamental con un ejercicio comprensivo-interpretativo, sin el cual la existencia en un mundo propiamente humano no sería una posibilidad genuina; si de un lado se renuncia a la universalidad de un fundamento del conocimiento, del otro se afirma la universalidad de la experiencia del comprender en todas las facetas de la praxis humana y del interpretar, que configuran y sostienen lo que llamamos mundo.¹

.....

1 Estos dos grupos de consecuencias, que definen aquí los aspectos epistemológicos y ontológicos de la interpretación, no se encuentran siempre necesariamente interrelacionados. Por supuesto que en muchos enfoques es justamente el reconocimiento de la universalidad existencial u ontológica de la comprensión-interpretación lo que fundamenta la imposibilidad de una verdad o saber universal en el plano epistemológico. Existen, sin embargo, planteamientos teóricos donde esta correlación no se cumple. El falsacionismo epistemológico de Karl Popper, por ejemplo, acepta la imposibilidad de alcanzar una verdad de orden universal sin sustentar esto en el reconocimiento de la universalidad de la interpretación en la existencia humana. Más adelante se hará clara la importancia analítica de separar estos dos aspectos. Por ahora quiero destacar que esta distinción contribuye a responder la objeción de autorreferencialidad que se suele formular contra la pretendida universalidad de la

Evidentemente, estas consecuencias representan también el punto crítico al que deben hacer frente estos enfoques sobre la interpretación. En efecto, aquí no sólo se le niega al espíritu humano la posibilidad de acceder a un conocimiento universal y definitivo sobre la realidad de las cosas, sino que se niega también la posibilidad de una realidad en-sí que subsistiera de alguna manera más allá del entendimiento del hombre, pues lo que ahora se llama realidad es sólo algo que se genera en la acción interpretativa que constituye la experiencia fundamental de la existencia humana. La amenaza que se cierne sobre estas posturas es la de un relativismo a ultranza, que no sólo se funda en la variedad irreductible de las formas de experiencia humana –frente a las cuales aún podría subsistir una realidad definitiva–, sino que toma pie en una postura ontológica más honda, para la cual no existe una única realidad substancial. Este relativismo va de la mano de una destrucción radical de la noción de verdad, ya que no se trata solamente de que es imposible establecer cognitivamente correspondencias verdaderas entre nuestros juicios y el mundo, sino, ante todo, de que ya no hay verdad de manera absoluta, al menos en el sentido ontológico y metafísico tradicional del término, que lo equipara con la estructura última de las cosas. Las nuevas posturas sobre la interpretación –al conferir al fenómeno el estatuto ontológico superior de ser a la vez la forma de realización de la existencia humana y la actividad constitutiva de la realidad– parecen derivar en un relativismo intolerable que cuestiona de manera decisiva nuestra concepción usual de la noción de verdad. Una suerte de relativismo ontológico (no hay una única realidad) y epistemológico (no hay una única verdad) parecerían, pues, ser inherentes a estos nuevos enfoques interpretacionistas.

El propósito general de buscar elementos para responder a este tipo de objeciones determina el marco teórico más amplio en el que debe incluirse el presente artículo. Como parte de este propósito, aquí propongo examinar la respuesta que da la reciente filosofía interpretacionista del pensador alemán Günter Abel al problema del relativismo y escepticismo, que parece ser concomitante del reconocimiento de la naturaleza interpretativa de la realidad y de la experiencia. Me propongo presentar, en sus líneas generales, la estrategia de Abel, y evaluar luego sus alcances y limitaciones. Pero antes de ello quisiera

interpretación. Críticos de diversa índole señalan, en efecto, que todo enfoque teórico que defienda la universalidad de la interpretación se autodestruye. Si todo es interpretación, argumentan, entonces también este aserto es interpretación y no es posible afirmar para él un carácter universal. Por mi parte, sostengo que la universalidad de la interpretación contenida allí sólo hace referencia a la universalidad en la experiencia humana, y no implica para nada la universalidad de una instancia epistemológica.

demarcar, en sus grandes rasgos, la constelación básica de problemas que engloba las nuevas teorías sobre la interpretación y determinar el lugar de la propuesta de Abel dentro de este amplio panorama.²

Con los elementos ganados antes, pueden trazarse las líneas de referencia que enmarcan la diversidad de planteamientos filosóficos actuales en torno al tema de la interpretación. De manera general, he afirmado que lo característico en todos ellos consiste en la postulación del nexo indisoluble entre comprender e interpretar; la interpretación no es así un aditamento prescindible, necesario tan sólo cuando la comprensión fracasa, sino, al revés, la forma misma de realización de toda experiencia de comprensión. Ahora bien, esta vinculación admite diferentes grados e intensidades, según que este interpretar se entienda como experiencia de captación del sentido de lo real o como la actividad de constitución de este sentido. En otras palabras, la problemática fundamental consiste en determinar si la interpretación *restituye* un sentido de lo real que no nos es directamente explícito, o, más bien, si lo *constituye* activamente por vez primera. Además de esto, sobre esta primera línea de referencia debe luego decidirse si el análisis hace más énfasis en las implicaciones *epistemológicas* (para el conocimiento, el método, la verdad) o en las consecuencias *ontológicas* (sobre la realidad y el ser) de la respuesta dada a la primera pregunta. Se tienen así dos ejes de referencia y cuatro puntos cardinales que determinan el marco general dentro del cual se elaboran las diversas teorías de la interpretación. Así, por ejemplo, el planteamiento semántico de Donald Davidson trata la interpretación en el marco de una filosofía empirista del lenguaje, no como instancia de constitución de sentido, sino como actividad inherente a la comprensión de significados de la lengua, y en todo esto hay un marcado interés por explicitar las consecuencias anti-fundamentalistas para el conocimiento que de aquí se derivan. Algo distinto ocurre en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, pues si bien ella refiere también la interpretación a la acogida de un sentido que vive en el lenguaje, este fenómeno del lenguaje rebasa los límites de la semántica de los enunciados y adquiere en cambio la significación ontológica de ser el lugar de la apertura del ser. Por otra parte, existen enfoques como los de Nietzsche, Nelson Goodman o el del mismo Abel, que optan más claramente por una versión constructivista de la interpretación y combinan elementos tanto epistemológicos como ontológicos en sus análisis.

Con todo, no parece conveniente tratar de determinar para cada enfoque particular sobre la interpretación las coordenadas que le

2 Además de Abel, esta investigación considera también la filosofía de la interpretación de Nietzsche y del joven Heidegger.

corresponden en el marco de referencia identificado. En realidad, resulta bastante simplista etiquetar las posiciones. Mucho más interesante resulta, en cambio, reconocer que los puntos de referencia identificados (*restitución* o *constitución* de sentido, consecuencias *epistemológicas* u *ontológicas*) definen los contornos de una problemática al interior de la cual se ubican los diferentes planteamientos, no de un modo estático y definitivo, sino atravesando, en mayor o menor medida, las distintas zonas de esta constelación de preguntas. En ese orden de ideas, resulta simplista etiquetar las posiciones y afirmar, por ejemplo, que la postura de Davidson sobre la interpretación es esencialmente epistemológica, mientras que la de la hermenéutica se mueve en un orden más propiamente ontológico, o reducir los planteamientos de Abel a los de un constructivismo sin restricciones que hace recaer en los rendimientos interpretativos del individuo la tarea de la elaboración del sentido y la constitución del mundo.

Con base en lo anterior, puede afirmarse que el renovado interés con que la filosofía actual vuelve su mirada al tema de la interpretación ha significado un ensanchamiento de la problemática que está aún pendiente de estructuración. En esa medida, resulta necesario conjugar en plural la noción de interpretación y, en lugar de mantener la apariencia de que con este concepto se designa un fenómeno unitario y homogéneo, hablar más bien de los diversos “procesos interpretativos” que el espíritu humano despliega en su existencia, y que van desde las experiencias más fundamentales propias del simple estar en el mundo, hasta las actividades más especializadas de orden cognitivo; desde el ejercicio de interpretación que se limita a restituir los entramados significativos usuales del ámbito cotidiano de la praxis, hasta aquellas formas de interpretación que generan aperturas de sentido inéditas en el marco familiar de una realidad habitual. Me parece que esto justifica la posibilidad de plantear la existencia de diversos niveles de realización y desarrollo de la actividad interpretativa. Este planteamiento constituye el elemento de análisis que orienta este artículo.

En efecto, la idea según la cual los procesos interpretativos se desenvuelven en diversos niveles de realización ha sido formulada recientemente por Günter Abel. No cabe duda, sin embargo, que el atisbo central de este planteamiento puede encontrarse ya en las observaciones sobre la interpretación de Nietzsche, en la hermenéutica de la facticidad del joven Heidegger o en el tratamiento hermenéutico sobre el tema en la filosofía de Hans-Georg Gadamer. Siguiendo este hilo conductor, será posible ganar una visión panorámica que permita determinar las convergencias y deslindes entre estos diferentes enfoques sobre la interpretación; de esta forma se dará un primer paso hacia la estructuración de este amplio campo de trabajo de la filosofía

contemporánea. Pero más allá de esta labor urbanizadora, el recurso a la teoría de los niveles de interpretación permitirá abordar, desde una perspectiva novedosa, la objeción de relativismo que, como vimos, se hace presente en cada intento por dignificar la interpretación con el estatuto de una actividad ontológica universal, y que, por lo tanto, debe resolverse al comienzo mismo de una filosofía interpretacionista. En efecto, al abordar el fenómeno de la interpretación desde diversos horizontes o planos de realización, se logra una visión más discriminada de esta temática, que permite entonces tratar las cuestiones concernientes al relativismo y a la verdad de una forma más precisa y diferenciada. Para Günter Abel, se trata de mostrar que el virus del relativismo actúa con grados variables de intensidad, según cuál sea el nivel de realización interpretativo del que se trate. Por mi parte, intentaré valorar en su conjunto este despliegue de la interpretación en diferentes horizontes de realización y la respuesta que desde allí se cree dar al problema del relativismo y de la verdad. Comenzaré revisando los planteamientos generales de Abel.

1. Los niveles de la interpretación en Günter Abel

Uno de los enfoques contemporáneos que confiere a la noción de interpretación un estatuto central se encuentra en la filosofía interpretacionista de Günter Abel.³ El punto de partida de este planteamiento yace en la idea de que “los estados, procesos y fenómenos fundamentales del espíritu humano en un sentido amplio (como sentir, representar, tener sentimientos, recordar, percibir, hablar, pensar, actuar) pueden ser caracterizados como eventos que se realizan *significativa e interpretativamente*” (Abel 2004 28). Esto quiere decir, ante todo, que en ellos no tiene lugar al modo de un proceso o acción neutral, que simplemente se superpusiera a un mundo ya acabado para aprehender pasivamente su sentido; más bien, “en muchos de estos procesos se trata de desarrollos en los cuales ‘algo’ es sentido, discriminado fenomenalmente, percibido, identificado, re-identificado, clasificado, o sometido a otras tantas operaciones, *‘en tanto un algo determinado’*” (*ibid.*).

De lo que se trata, entonces, es de que el ser humano no se encuentra en el mundo de una manera meramente receptiva, sino que, aun en sus formas más básicas de experiencia, tiene lugar una actividad configuradora de la realidad que introduce sentido en los fenóme-

3 Habría que incluir también dentro de esta corriente de pensamiento al filósofo alemán Hans Lenk, quien reelabora los planteamientos centrales del interpretacionismo desde la teoría de la ciencia y no tanto desde el ámbito del lenguaje y el significado, como ocurre en Abel (*cf.* Lenk).

nos y en el acontecer experimentado, al determinarlos *en tanto* un algo dotado de significación para el hombre. En este orden de ideas, lo que se llama realidad es algo que depende “de la gramática y de las reglas de los sistemas conceptuales simbólicos empleados en estos procesos del espíritu” (Abel 1995 13), con lo cual no existe una única realidad, inmodificable y substancial, sino muchas “concepciones de la realidad”, que no deben, sin embargo, entenderse como diversas versiones de lo real elaboradas sobre el substrato de un mundo en-sí, existente aunque incognoscible; más bien, cada una de estas concepciones representa un mundo diferente, un “mundo de interpretación”, ajeno en principio a otros posibles mundos. Con esto es evidente que la propuesta de Abel representa tanto una ampliación como una radicalización del tema de la interpretación (Angehrn 189): interpretación no mienta tan sólo la actividad específica del desciframiento de un sentido oculto en textos o en otros productos culturales, sino que está presente en toda forma de relación del individuo con su mundo, con sus semejantes y consigo mismo, y, además, determina esas relaciones de modo que en ellas tiene lugar un genuino ejercicio de construcción de sentido, y no la mera recepción de un significado ya dado.

El interpretacionismo de Abel se concibe así como un enfoque que acentúa radicalmente “el carácter interpretativo y perspectivístico de la comprensión humana del mundo, del otro y del sí mismo” (Abel 1995 13). Para destacar el carácter extremo de este planteamiento, Abel afirma que lo que aquí entra en juego es una “interpretatividad no reductiva”, es decir, una que no se detiene en un “substrato cósmico o naturalista” que ya no podría ser objeto de interpretación, y que, eventualmente, se desempeñaría como la causa de los procesos interpretativos (*id.* 438). No se trata, pues, de buscar las causas naturales (evolutivas o neurobiológicas) de nuestra actividad interpretativa; tampoco de postular una entidad sustancial o esencia última a la que haría referencia toda interpretación, como a su criterio objetivo de medida. Más bien, se trata de afirmar, con Nietzsche, que “el interpretar mismo tiene ser”, y que por tanto “no hay una causa de la interpretación” (*ibid.*)⁴ ni un principio o estado mental o natural que sirviera de soporte a esta. Siguiendo a Nietzsche, Abel considera la interpretación, en su sentido radical, como un proceso o un devenir, pero no uno que fuera reductible a una entidad agente de tipo sustantivo, sino como el proceso elemental de la praxis del existir humano, como “el

4 El texto completo de Nietzsche dice: “Uno no debe preguntar por ‘quién’ interpreta, sino que el interpretar mismo, como una forma de la voluntad de poder, tiene ser [*Dasein*] (pero no como un ‘ser’ sino como un proceso, un devenir) como un afecto” (KSA 12, 2[151], 140).

acontecer continuo y no desarticulado de las relaciones y contextos vitales” (Abel 2004 23).

La puesta en evidencia de este proceso elemental es lo que distingue principalmente el enfoque interpretacionista de Abel de otros planteamientos teóricos que se ocupan también de la interpretación, como la hermenéutica o como ciertos desarrollos más recientes de la filosofía analítica del lenguaje, por ejemplo, Davidson. En efecto, este acontecer interpretativo vital resulta más fundamental que el tipo de interpretación que acompaña, según Davidson, la comprensión de los enunciados de una lengua extraña, y en todo caso se sitúa en un horizonte más amplio que el de la simple relación hablante-oyente (Abel 1995 16). Por otra parte, tampoco es equiparable con la interpretación hermenéutica que, para Abel, tiene lugar tan sólo como desciframiento del sentido de una instancia ya constituida (un texto, una obra de arte), y por ello comporta un carácter secundario y a veces prescindible en el todo de la praxis humana (*ibid.*). La interpretación, en la filosofía de Abel, se sitúa en una dimensión previa a todos estos procesos, pues hace referencia al carácter mismo del ininterrumpido acontecer de la praxis de la vida humana que se realiza en esencia como un hacer frente a instancias significativas que permanentemente exigen ser incluidas en nexos de sentido. Esas instancias significativas son signos en el sentido amplio del término, es decir, no signos meramente semánticos o entidades adoptadas convencionalmente para simbolizar algo externo a ellas mismas, sino objetos o eventos propios de los contextos de la vida, intrínsecamente ligados con el devenir del actuar humano. En el transcurso de nuestras prácticas más corrientes nos encontramos continuamente con estos signos, por ejemplo, cuando comprendemos “qué quiere decir el tío Paul con este movimiento de la mano, qué significa esta botella roja, este ruido, esta mirada, este olor, esta luz en el cielo” (Abel 2004 21). Como es claro, estos signos no tienen necesariamente un carácter lingüístico, ni la interpretación que allí acontece tiene en principio la forma de una actividad teórica objetivadora de sentido. La interpretatividad a que aquí se hace referencia no mienta tan sólo “un proceso ulterior de conocimiento, sino el carácter básico de la praxis vital, así como del uso mismo de signos que simbolizan” (Abel 1995 16). Por eso, para Abel, su propuesta filosófica se entiende mejor como una pragmática vital de la interpretación que como un planteamiento propio de la semiótica o la semántica.

De acuerdo con lo anterior, la tarea central de esta filosofía pragmática de la interpretación toma la forma de un análisis genealógico, que refiere las múltiples formas de signos, o instancias significativas, al acontecer vital e interpretativo del que han surgido. Se trata enton-

ces de una reconstrucción de este acontecer donde se hacen explícitas, “en actitud reflexiva, las prácticas corrientes del sentir, representar, percibir, hablar, pensar y actuar, en las que normalmente nos movemos y nos entendemos de manera evidente y exitosa” (Abel 2004 29). Sólo esta reconstrucción genealógica permitirá justificar la tesis que anima y guía toda la empresa, a saber, la idea de la interpretatividad irreductible que es inherente al acontecer de la existencia humana en la amplia variedad de sus prácticas vitales. En este sentido, el interpretacionismo de Abel no postula el *factum* de la interpretación como un hecho inapelable, o como una verdad incuestionable de la razón, a partir de la cual pudieran luego derivarse y explicarse todos los procesos del espíritu, sus productos y sus realizaciones. La reflexión toma más bien el sentido inverso, pues parte de las múltiples interacciones del espíritu humano en su praxis vital, para reconstruir la diversidad del ejercicio interpretativo que allí está contenido. A la tesis de la interpretación sólo se la cimienta, pues, desde dentro, esto es, poniendo en evidencia genealógicamente –es decir, interpretativamente– el fondo de interpretación latente en cada experiencia de mundo. Se trata, pues, de una filosofía de la interpretación que se realiza, consecuentemente, de manera interpretativa, o, como dice Abel:

[De una] filosofía crítica que no pretende cimentar principios de manera definitiva, sino más bien alcanzar una comprensión adecuada de la particularidad de nuestro ser humano, que desde siempre se encuentra en relaciones con el mundo, con los otros y consigo mismo, que pueden ser caracterizadas y concebidas como relaciones signico-interpretativas. (2004 29)

Es en la realización de esa reconstrucción que Abel identifica tres niveles distintos de la actividad interpretativa. De nuevo, no se trata aquí de una tesis en sentido fuerte, que pretendiera, digamos, describir el proceso real de constitución del mundo en la articulación de estos tres planos de interpretación. Los niveles de interpretación tienen, según Abel, sólo un carácter “heurístico”, con lo cual quiere decir que sólo se identifican en el marco de la estrategia reconstructiva genealógica que caracteriza a su filosofía. Abel quiere, así, mostrar que todo acto del espíritu y toda experiencia de mundo pueden reconstruirse como resultado de procesos interpretativos, e identifica tres formas distintas de realización, tres funciones distintas que desempeñarían estos procesos. En este sentido, los tres niveles identificados no pretenden ser definitivos, ni explicar exhaustivamente la estructura del devenir interpretativo a la base de la realidad.

El primer nivel de interpretación (*interpretación-1*) hace referencia a la categorialización básica que organiza y posibilita la experiencia

en general, y que está presupuesta en procesos tan elementales como la localización espacio-temporal de un evento o en la individuación de un objeto (Abel 2004 30). Esta interpretación-1 también opera en el uso de conceptos básicos con los que determinamos el marco primario de lo que sea la realidad; nuestro empleo de nociones como *objeto*, *existencia*, *acontecimiento*, *persona*, ya supone este ejercicio interpretativo. Abel indica, recurriendo a Kant, que sólo sobre la base de la praxis de la interpretación-1 podemos experimentar algo como “en el tiempo”. En general, se trata aquí de la interpretación originaria, que en la práctica resulta casi incambiable, desde la que se fija el “mobiliario” del mundo y lo que en él cuenta como una cosa, un evento, etc. La *interpretación-2* hace referencia a los procesos interpretativos inherentes a las prácticas sociales usuales que se apoyan en modelos o patrones de significado anclados en las costumbres y vueltos habituales por una larga práctica: convenciones y usos culturales que se incorporan en los lenguajes históricos concretos y se transmiten entre generaciones, creencias religiosas, valoraciones morales, formas de socialización, convenciones estéticas, etc. Estas prácticas son interpretativas porque allí también se determina algo como algo (un gesto no es un simple movimiento físico o un hecho natural desnudo; en una cultura puede ser un signo de inconformidad, y en otra, muestra de agrado).

Finalmente, en la *interpretación-3* se recoge lo que Abel llama interpretaciones apropiadoras [*aneignende Deutungen*]. Se trata en ellas de procesos como la construcción de hipótesis y de teorías, de descripciones, fundamentaciones o justificaciones, esto es, de procesos conscientes que buscan apropiarse de algo al otorgarle un sentido determinado. Se incluyen aquí todas las hipótesis científicas y, en general, toda teorización sobre un fenómeno determinado. Son estos procesos los que con más frecuencia solemos llamar interpretaciones, por cuanto se trata de interpretaciones de un algo dado y ya constituido (un texto, una oración, un experimento científico).

Evidentemente no debe considerarse que estas diversas formas de realización de la interpretación representen procesos autónomos e independientes. Un mismo fenómeno puede involucrar realizaciones interpretativas en las tres dimensiones. Piénsese, por ejemplo, en el lenguaje. El empleo más corriente del lenguaje incluye un uso objetivo de él, por el cual describimos y nos referimos a cosas, delimitamos un grupo de fenómenos o preguntamos por el sentido de un acontecimiento novedoso. Aquí se hacen efectivas interpretaciones-3. Al mismo tiempo, es evidente que a todo lenguaje le es inherente una concreción histórica y cultural que preforma sus posibilidades significativas mediante moldes interpretativos que se han encarnado en la vida social y que constituyen la genuina riqueza de las lenguas.

Este aspecto revela rendimientos interpretativos del tipo 2. A manera de ilustración, podría señalarse que la expresión colombiana “Esto es un camello”, rara vez funge como la descripción tipo 3 del animal nombrado, sino que, más frecuentemente, allí se expresa una peculiar interpretación, socio-culturalmente determinada, que considera una actividad determinada, una tarea particularmente onerosa y pesada, como las que suele realizar un camello. Por último, y a un nivel más básico que los anteriores, es evidente que el hecho mismo de disponer de un lenguaje ya implica contar también con un mundo en general: mucho antes de poder usar el lenguaje para referir y comunicar algo, y en un plano más básico que el de la impronta cultural e histórica de las lenguas naturales, la lenguajidad propia del espíritu humano trae consigo una fijación de las referencias primarias de sentido que abren e instauran lo que contará como realidad. El uso mismo de nombres está asociado, por ejemplo, con la organización de la experiencia de un mundo conformado de objetos. Estos procesos son los que se recogen en el nivel de interpretación-1.

El ejemplo anterior no sólo ilustra un caso paradigmático en el que confluyen en un mismo fenómeno las tres formas de realización interpretativa, sino que deja entrever también la manera como estos tres procesos interactúan y se condicionan recíprocamente. Cambiar la frase resaltada por esta otra: En efecto, es evidente que el uso denotativo del lenguaje y la interpretación-3 que este hace posible, toman pie y están condicionados por patrones y moldes interpretativos de tipo 2, que han sido incorporados a una comprensión cultural de mundo, y que estos dos niveles, a su vez, se encuentran determinados por las categorializaciones de la realidad de tipo interpretativo-1. La idea de que aquí tenemos que ver con “niveles” de interpretación muestra ya que Abel no sólo descubre en su tarea reconstructiva diversas realizaciones interpretativas, sino que además las vincula en relaciones de dependencia y condicionalidad, según el nivel de profundidad en que se sitúen. El segundo nivel determina al tercero, y estos dos son a su vez “fundamentados” de manera más básica por el primero. Por otro lado, y aunque Abel no lo mencione, es evidente que esas relaciones de determinación pueden también invertirse: los patrones culturales condicionan la manera como “objetivamente” vemos un fenómeno, pero también estas fijaciones objetivas de significado pueden incorporarse, con el tiempo, en los usos corrientes de la lengua y modificar a largo plazo los esquemas habituales de interpretación; incluso las categorializaciones básicas de la realidad, en apariencia inamovibles, pueden ponerse en cuestionamiento –piénsese, por ejemplo, en la manera como algunos productos estéticos introducen modificaciones en nuestra manera de aprehensión del tiempo o el espacio–.

De esta forma, el planteamiento reconstructivo de Abel gana el aspecto genealógico anunciado, pues no sólo se identifican las diversas formas interpretativas ocultas tras la aparente objetividad de los fenómenos, sino que estas se correlacionan entre sí, develando el proceso de génesis de sentido en la base de estos. En esta medida, podría considerarse que las interpretaciones de nivel-1 representan las condiciones trascendentales de posibilidad de la comprensión humana en general, que las estructuras interpretativas de nivel-2 brotan de la situación hermenéutica que condiciona las formas histórico-culturales de comprensión de mundo, y que las realizaciones interpretativas de nivel-3 dan cuenta del pensamiento actual e individual que objetiva el sentido de manera consciente. Al distender la interpretación en esos tres niveles (trascendental, hermenéutico y objetivante),⁵ Abel pretende conferir a la cuestión una amplitud que falta en otros enfoques teóricos contemporáneos, y al vincular los niveles en relaciones de dependencia y mostrar sus correlaciones, se propone superar la unilateralidad de planteamientos que sólo se concentran en uno de los niveles: de un trascendentalismo que olvida la dimensión histórica y real de la comprensión humana, de una hermenéutica sólo ocupada de la comprensión de la tradición, o de una semántica filosófica centrada en el fenómeno de la aprehensión individual y objetiva de sentido.

Pero la identificación de las diversas formas de estructurar interpretativamente el mundo, abriéndolo al sentido, no sólo tiene la ventaja de ampliar la perspectiva usual de los análisis filosóficos en torno al problema de la interpretación. Más importante resulta ser que, desde esta diferenciación en niveles del fenómeno, se ganan elementos para hacer frente a la objeción de relativismo que, como vimos, se suele lanzar contra una filosofía interpretacionista. En efecto, en cada nivel de interpretación postulado es posible identificar una distinta relación entre el acto interpretativo mismo y lo que allí se considere el mundo o la realidad objetiva. Con esto se consigue un tratamiento analítico diferenciado del problema del relativismo, que permite medir de forma discriminada el verdadero alcance de sus efectos nocivos. Examinemos esto con más cuidado.

En los procesos interpretativos de tercer nivel tiene lugar la descripción o teorización de fenómenos que concluye adscribiendo un

5 Simon ve en los tres niveles de Abel el esquema tripartita tradicional de la lógica de *lo universal, lo particular y lo singular*, y con ello el esquema del silogismo clásico (1996 858). Simon acentúa el aspecto trascendental del primer nivel interpretativo de Abel pero, persiguiendo un atisbo presente ya en Kant, se propone repensar esos elementos trascendentales desde la óptica del signo, con lo cual ese nivel trascendental no queda desligado de su concreción en lo particular histórico y en la singularidad de la comprensión individual (cf. Simon 1994 73s).

sentido objetivo a estos. Se trata de procesos que se realizan mediante conceptos inequívocamente determinados y siguiendo, en algunos casos, protocolos establecidos con claridad. El acto interpretativo aquí tiene como objeto una realidad cuyos referentes significativos son firmes y reconocidos por todos. La interpretación sigue entonces un curso regulado y libre de arbitrariedades, y la adjudicación de sentido que de ella resulte puede y debe verificarse con los parámetros objetivos propios de la realidad misma. En palabras de Abel, si una interpretación-3 fracasa, entonces no cambiamos la comprensión del mundo que ella trató de determinar, sino que modificamos la interpretación (1995 16). Las interpretaciones de nivel-2 tienen lugar en horizontes de sentido propios de mundos históricos y culturales. Interpretar no significa aquí determinar un sentido unívoco para un fenómeno de un mundo objetivado, sino ampliar la comprensión de una realidad histórica al actualizar posibilidades de significación ya latentes en la cultura. La propuesta de una constitución política para una comunidad, por ejemplo, no pretende pasar por la única forma verdadera de organización social, sino que se presenta como la alternativa más adecuada a la realidad histórica y espiritual de un pueblo en un momento dado. En ese sentido, las interpretaciones-2 no modifican radicalmente la realidad que interpretan, como tampoco, al revés, una variación radical de nuestro mundo cultural histórico (debida, por ejemplo, a un fenómeno social inesperado) suscita de inmediato un cambio en nuestros modos habituales de otorgar sentido. Lo que tiene lugar aquí son más bien correspondencias mutuas o coordinaciones equilibradas y recíprocas entre la interpretación-2 y el mundo interpretado (Abel 2004 31). Finalmente, los procesos interpretativos-1 son de una naturaleza tan básica que cualquier modificación en ellos conlleva una modificación del mundo donde ellos se articulan. Abel lo expresa de una manera radical: “[c]uando las interpretaciones categorializantes-1 se desplazan, es decir, cuando nuestra praxis interpretativa-1 deviene otra, entonces tenemos que vérnosla con otra constitución del mundo de tal y tal forma, y en ese sentido estrictamente con otro mundo” (1995 16). En este nivel fundamental de la interpretación se inscriben los procesos elementales desde los que se instaura lo que llamamos realidad: el uso de los conceptos lógicos básicos con que se determinan los referentes primarios de lo que hay, la actividad sensorial que imprime a lo sensible sus formas fundamentales, la corporalidad como dimensión precognitiva que hace posible el conocimiento (Abel 2004 30). El resultado de esta práctica interpretativa no es otro que la apertura y fijación de los puntos de referencia que configuran lo real y organizan la experiencia del ser humano. Por ello, todo cambio en su funcionamiento equivale a una alteración de

la matriz de la realidad y, con esto, a la estructuración de otro mundo. Evidentemente, la posibilidad de que un cambio tal ocurra es prácticamente nula, y en todo caso no es una posibilidad disponible para el ser humano. Los procesos de tipo 1 tienen lugar a un nivel tan profundo y preconscious que no es posible prescindir de ellos ni modificarlos a voluntad. Por lo demás, aun si esto fuera posible, no sería deseable, pues la elaboración del mundo que de allí resulta es la condición fundamental de la existencia humana, por cuanto constituye el horizonte de estabilidad sobre el que toma pie la praxis del hombre. Como en la fábula de Nietzsche, podemos despertar a la conciencia de esa interpretatividad básica que conforma nuestro mundo, pero no para desprendernos de ella en un estado de vigilia consciente, sino sólo para darnos cuenta de que es necesario seguir soñando.

En resumen, se puede afirmar que, mientras en el nivel-3 las interpretaciones se justifican y se confrontan con un mundo hecho objetivo que determina su alcance y su validez, en el nivel 1 esta relación parece invertirse, pues aquí son las interpretaciones las que determinan y fijan la forma general del mundo. Podemos ahora revisar en vertical la naturaleza del acto interpretativo y del mundo que le es correlativo. Lo que Abel llama interpretatividad hace referencia al proceso que atraviesa los tres niveles, pero cuanto más superficial sea ese nivel, más consciente es la interpretación, y por tanto el espíritu humano dispone de ella con más libertad; por otro lado, cuanto más ascendamos desde las interpretaciones preconscious tipo 1 hacia el ejercicio explícito del interpretar tipo 3, el mundo que corresponde resultará más pleno de determinaciones objetivas, y por tanto menos común y compartido: así, el mundo-1 representa sólo la estructura básica y general de lo real, que luego, en el nivel-2, es llenada con referencias sociales y culturales para configurar un mundo histórico humano, que luego, a su vez, se determinará en sus elementos significativos más específicos mediante las interpretaciones de nivel-3. Abel no trata de decir, por supuesto, que toda experiencia de mundo exija la realización de un proceso en esta dirección; la identificación de los niveles no tiene un sentido prescriptivo, sino reconstructivo: no nos dice cómo debemos interpretar y en cuáles etapas, sino que nos muestra todas las capas de ejercicio interpretativo que están implícitas aun en las experiencias más corrientes. La experiencia de usar una taza para servir y tomar el café supone, por ejemplo, poder hacer descripciones de los elementos empleados (i-3), pero también ciertas convenciones socialmente establecidas (i-2), y, de manera más básica, la capacidad de identificación y discriminación de objetos y cierto grado de adaptabilidad de mi cuerpo en el espacio (i-1). En el fondo, el interpretacionismo no dice cómo debe llevarse a cabo la interpreta-

ción, sino que muestra toda la interpretatividad que ya se ha realizado en la praxis de nuestro simple estar en el mundo. En este sentido, ya desde siempre estamos en un mundo-1, que resulta prácticamente inmodificable en su estructura; habitamos como seres históricos mundos-2 que podemos llegar a modificar a largo plazo, y actuamos corrientemente en mundos-3 preformados en esquemas significativos consabidos que nos facilitan nuestra praxis diaria. Inmersos, como usualmente estamos, en cursos de acción inmediata, nuestra pertenencia a los dos primeros horizontes de interpretación suele pasar desapercibida. El interpretacionismo se propone llamar la atención sobre estas capas profundas de la interpretación. Pero sobre todo se propone mostrar que la afirmación de la interpretatividad, inherente a la experiencia humana, no equivale sin más a la postulación de un relativismo radical.

La identificación de diversos niveles de realización permite un análisis diferenciado de las distintas maneras en que el acto interpretativo se pone en relación con la realidad, y de esta forma consigue matizar el aserto simplista según el cual, si todo es interpretación, entonces todo es relativo. Como debe quedar claro del análisis precedente, en los procesos de nivel-3 no hay lugar para el relativismo, porque precisamente se trata en este plano de realizaciones objetivas de la interpretación, esto es, de procesos que siguen protocolos establecidos y cuentan con criterios más o menos fijos de verificación. Por supuesto, la fijeza y objetividad de estos parámetros no procede de una esencia inmutable de las cosas, sino que resulta de la sedimentación de todo el trabajo interpretativo previo 1-2, esto es, del endurecimiento de esquemas de categorías y de patrones histórico-culturales de sentido con los que se cimienta una realidad cuya firmeza permite ahora determinar la corrección o incorrección de una interpretación-3. Por otra parte, las interpretaciones-2, forjadas a partir de constructos socio-históricos de sentido, apenas dan lugar a un relativismo cultural bastante matizado, por cuanto todas ellas se elaboran en el marco de un mundo que es compartido por ser el resultado de las categorizaciones más generales de nivel-1. Sólo a nivel-1 podría entonces hablarse en algún sentido más o menos estricto de relativismo, y sin embargo la esquematización básica del mundo que en este plano tiene lugar se realiza en un ámbito de la experiencia inaccesible al arbitrio de la voluntad humana, y resulta por ello prácticamente inmodificable. Los mundos-1 son, pues, relativos a las interpretaciones-1, pero al final este es sólo un relativismo de tipo teórico, pues en la práctica la experiencia humana, tal como la conocemos, está condicionada por el horizonte de un mundo-1, instaurado antes de toda actividad

intencional consciente, de modo que la alteración de este horizonte equivaldría al derrumbe del suelo que hace posible nuestra existencia.

Para examinar con más detalle esta respuesta al problema del relativismo, conviene entonces detenerse en este nivel-1, que resulta sin duda el plano filosóficamente más interesante en la propuesta de Abel. Se ganan elementos de análisis si se considera que sólo en los procesos interpretativos de nivel-1 se supera la oposición constitutiva de la metafísica y la epistemología moderna entre sujeto y objeto, entre interpretación y realidad. Este dualismo es, en cambio, la marca constitutiva de los procesos de nivel-3. En efecto, estos representan actividades como describir, teorizar o justificar, que en la práctica no consideramos como interpretaciones, precisamente porque parecen referirse a aspectos objetivos del mundo que simplemente la subjetividad humana aprehendiera en su esencia intrínseca. Por otra parte, en el nivel-2, la distancia entre el acto interpretativo y el mundo que constituye su correlato, que en el nivel-3 es la distancia que media entre el sujeto de la experiencia y el mundo objetivo, comienza a cerrarse. El mundo-2, que es aquí tema de nuestra praxis, no es un mundo de hechos sólidos e inapelables, sino el mundo histórico de la cultura, a cuya constitución han contribuido también, con toda evidencia, las interpretaciones que los seres humanos hacen permanentemente de su mundo social y moral, y de su propio ser histórico. Es claro que aun allí hay un grado de objetividad, pero se trata tan sólo de la que proviene de la consolidación de las costumbres y las tradiciones históricas, y no de una que surgiera de un fondo en-sí de las cosas. Pues bien, el nivel-1 resulta ser el más interesante, pues allí la brecha entre el acto de interpretación y su mundo correlativo parece cancelarse definitivamente, con lo cual se pone en evidencia un plano en el que la antigua oposición filosófica entre sujeto y objeto (representación y mundo, o esquema conceptual y contenido) ya no operaría. En efecto, para Abel, en esta dimensión-1 el mundo no preexiste a la interpretación, sino que más bien brota de esta de manera inmediata; ya no se trata, pues, de una instancia de mundo más o menos objetiva, sobre la cual recayera el ejercicio interpretativo para determinar o indagar su sentido, sino que ahora la interpretación parece ser lo primero, la fuente de la que surgen las más originarias referencias del mundo, que serán la base para la objetivación ulterior de la realidad y su deslinde con la subjetividad del espíritu humano. En este nivel básico, “no se presenta ninguna ruptura entre interpretatividad y facticidad, entre interpretación y mundo. Más bien en los procesos de interpretación-1 se delimita lo que va a contar *como* un mundo y *como* verdadero o falso” (Abel 1995 176).

El carácter basal de este nivel-1 hace de esta instancia primera de la interpretatividad el ámbito más profundo y problemático en el planteamiento de Abel. En efecto, aquí se reúnen procesos que a primera vista no parecen tener que ver con lo que usualmente llamamos interpretación. Si Abel tiene razón, y no hay en este plano distancia entre la interpretación y el mundo, entre el sujeto y el objeto de la interpretación, ¿quién realiza entonces la interpretación?, y ¿qué es lo que aquí resulta ser interpretado? Como seres humanos no tenemos nunca ni recuerdo ni conciencia de un acto interpretativo tan elemental como el que aquí se mienta. Considerar, como a veces parece hacer Nietzsche, que esta fijación de las categorías de referencia fundamentales del mundo se remonta a la interacción de los primeros organismos con su entorno deriva en una suerte de naturalismo infundado, que el enfoque de Abel quiere evitar. Por otra parte, resulta extraño llamar interpretación a un proceso en el que no hay propiamente un objeto a interpretar, sino en el que, más bien, este objeto se constituye por vez primera. Por lo demás, ¿no se convierte así esta filosofía interpretacionista en un constructivismo radical para el cual la realidad en su conjunto es un producto de los procesos del espíritu humano, si bien muchos de ellos operarían en una dimensión preconsciente y no intencional? ¿Y un constructivismo así no reedita una posición relativista radical, como la que Abel justamente quiere evitar?

Comencemos por esta última pregunta. Para darle respuesta, conviene recordar el carácter genealógico y reconstructivo del análisis de Abel. Según él, una de las tareas centrales de la filosofía interpretacionista consiste en poner en evidencia los procesos interpretativos que subyacen a las prácticas humanas más corrientes. No se trata de un planteamiento fundacionalista que postule como punto de partida una verdad indiscutible de la que derivaría toda una teoría sobre la naturaleza interpretativa de la relación del ser humano con el mundo. En ese sentido, la puesta en evidencia del nivel-1 de interpretación no debe entenderse como la postulación de un plano de realización del espíritu humano que representaría el ámbito fundacional y primario a la base de toda realidad y de toda conciencia. Más que un punto de partida incondicionado, el nivel-1 es el resultado último al que llega el análisis reconstructivo de Abel en su intento por remover toda presunta objetividad y sacar a la luz las más profundas capas interpretativas que le subyacen. Por eso no hay aquí un constructivismo que postule la soberanía absoluta del espíritu humano sobre la realidad.

Todo esto no implica, de ninguna manera, que no exista nada, no significa que el mundo que nos rodea sea un mero producto de la fantasía, y en especial no significa que nosotros estuviésemos en capacidad

de una *creatio ex nihilo*. Pero el punto hasta el cual nosotros, espíritus finitos, somos capaces de penetrar, es precisamente este de las funciones categorializantes de la interpretación-1. Querer retroceder aun por detrás de ellas sería un sinsentido. (Abel 1995 177)

Los procesos de nivel-1 dan cuenta de los actos interpretativos que abren e instauran el mundo en sus coordenadas básicas de referencia; pretender ir por detrás de ellos es pretender acceder a un punto de vista previo a la constitución de la realidad, es decir, a una perspectiva divina que nos es vedada en tanto “espíritus finitos”. Y es sobre esta finitud sobre la que recae aquí el acento. No se trata, pues, de reeditar una forma de idealismo que haga de la conciencia subjetiva la instancia constituyente de la realidad, ni tampoco de un constructivismo que haga del mundo algo dependiente de nuestra versión del mundo.⁶ Poner en evidencia el carácter de interpretación que subyace aun a las instancias más elementales de la experiencia (nuestra percepción de objetos, el sentido del espacio o del tiempo, por ejemplo) significa, por el contrario, reconocer que el mundo en que vivimos y del que hacemos experiencia no es el mundo en sí, sino ya siempre una perspectiva de mundo, pero una tan inherente a nuestra forma de existencia, que por fuera de ella ni hay mundo ni hay experiencia. No existe, pues, una preeminencia del sujeto sobre el objeto, ni siquiera una de un devenir interpretativo acerca del mundo, sobre la cual tomara pie una postura relativista. A lo que llega el análisis es a mostrar que, en la forma de realización interpretativa más elemental y profunda, ya no nos es posible separar el acto interpretativo de la realidad que le es correlativa. Para Abel, aquí se da más bien una “relación de puerta giratoria: nuestras interpretaciones-1 llenan nuestros mundos, y estos instancian de manera inmediata [...] aquellas” (Abel 1995 177). En esta copertenencia entre mundo e interpretación, que no da prioridad a ninguna de estas instancias, consiste la genuina superación del dualismo a nivel-1; con ella se niega, a la vez, la posibilidad de equiparar el interpretacionismo con una postura constructivista, vulnerable entonces a la objeción del relativismo.

En sus últimos escritos, Abel trata de hacer énfasis en esta postura antidualista y anticonstructivista recurriendo a la noción de signo. Se trata, como vimos antes, de una noción amplia que, más allá de las convenciones semánticas o de los signos propiamente lingüísticos, incluye bajo este término toda instancia significativa que tiene lugar en

.....
6 Circunstancia que para Gunnarson constituye una de las diferencias fundamentales entre el interpretacionismo de Abel y el constructivismo de Nelson Goodman (cf. Gunnarson 868s).

el acontecer de lo real y en la experiencia humana. Según esta acepción más primaria, los signos no son ni reflejos de una realidad subyacente que en ellos saliera a la luz, ni herramientas con las que el entendimiento humano configure el mundo de su experiencia; en ellos, más bien, se abre un espacio lógico que antecede a la oposición entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el esencialismo y el relativismo (Abel 2004 14), pues los signos son cosustanciales tanto al acto interpretativo, que evidentemente sólo tiene lugar en medio de signos, como a la realidad que le es correlativa y que, en efecto, no se muestra nunca de manera absoluta e independiente de estos. Con ayuda de la noción de signo, Abel quiere precisar la relación de puerta giratoria entre el mundo y la interpretación anunciada antes. Los signos no deben concebirse como una tercera instancia que medie entre la esfera (subjetiva) de la interpretación y la esfera (objetiva) de la realidad. No se trata, pues, de que conozcamos la realidad mediante o a través de signos, ni de establecer relaciones de subordinación entre estas dos instancias; los signos y la realidad se presentan más bien en una relación “a-dualística, directa y de puerta giratoria” (*id.* 15), y vinculan por ello, en un mismo proceso continuo, el acto de interpretar una realidad signica, por un lado, con el acaecer de la realidad que sólo tiene lugar por el *poder* [*Kraft*] que le confieren nuestras interpretaciones y nuestros signos, por el otro. Si la realidad misma es vista como un acontecer signico, si ya no existe un abismo lógico insalvable entre los signos y la realidad (*id.* 14), entonces toda postura esencialista, que presupone la existencia de una realidad en-sí, pierde fundamento; pero, al mismo tiempo, en tanto esa realidad me impone de cierta manera su acontecer significativo, no hay lugar tampoco para un relativismo que deje al arbitrio subjetivo la configuración del mundo y su sentido.

Consecuente con este carácter no relativista, la filosofía interpretacionista de Abel no abandona la noción de verdad, si bien esta se deslinda ahora de todo enfoque metafísico esencialista y se reformula en el marco de la interpretatividad general en la que acontece la realidad. Desde esta perspectiva, el problema de la verdad ya no consiste en indagar por una verdad en-sí última, irreductible a una base anterior de explicación, y que sería el criterio definitivo para evaluar la adecuación de todo juicio y de todo concepto. De lo que se trata ahora es de justificar las pretensiones de verdad que se elevan permanentemente en la praxis corriente de los seres humanos, refiriéndolas a los procesos interpretativos que tienen lugar en los distintos niveles identificados. En este sentido, la indagación por la verdad no conduce a una esencia metafísica universal de la verdad, sino a un tratamiento diferenciado de los conceptos y enunciados, según el nivel interpretativo en el que se encuentren. En las prácticas propias del nivel-3 y

el nivel-2 se suelen considerar como verdad enunciados o tesis que se ajustan a criterios establecidos y aceptados, sea mediante parámetros técnicos de verificación, concepciones e imágenes usuales de mundo, o bien mediante prácticas históricas y culturales sancionadas como válidas por una larga tradición. Si se quiere sobrepasar estos niveles e indagar a su vez por la verdad de estos criterios, debemos entonces referirlos a las prácticas interpretativas-1, que constituyen el horizonte primario desde el que se determinan las nociones y categorías básicas de nuestra experiencia de mundo. En este sentido, la interpretatividad propia del nivel-1 constituye el horizonte del que surge el concepto mismo de verdad, y al que en últimas debe reconducir toda su problemática asociada.

Todo lo que nos representamos o tomamos por verdad, así como la forma como comparamos representaciones, imágenes mentales o palabras con otras representaciones, imágenes mentales o palabras, tiene lugar en y bajo las limitaciones de los horizontes de interpretación-1. Incluso la pregunta por la verdad de un juicio se mueve al *interior* de un horizonte de interpretación-1 que, antes que todo, encierra lo que *puede* valer por verdadero o falso [...] La interpretatividad-1 es lógicamente anterior a la verdad discursiva. (Abel 1995 515)

En otras palabras, la estabilidad prácticamente inamovible de las categorizaciones de nivel-1 asegura un horizonte de referencia que sirve para evaluar y justificar las pretensiones de verdad de interpretaciones asentadas en niveles superiores (Angehrn 202). Abel conserva de esta forma la idea corriente de que la verdad es una relación de correspondencia o de adecuación, pero ya no se trata de una correspondencia entre las palabras o las representaciones con los hechos inapelables de una realidad en sí, sino de una adecuación al interior de los horizontes y las prácticas de interpretación; una adecuación a la que subyace una diferencia, ya no entre el concepto y el mundo, el sujeto y el objeto, sino una entre los juicios interpretativos 2 y 3, por un lado, y los “objetos” de las interpretaciones-1, por el otro (Abel 1994 35). Resultado de todo esto es una peculiar “trivialización” del problema de la verdad, que se deriva del abandono de toda posición esencialista, pero que, por otra parte, no banaliza la cuestión, ya que, al contrario de lo que ocurriría bajo el signo de un relativismo radical, las pretensiones de verdad que asociamos constantemente a nuestros juicios y prácticas siguen teniendo sentido y pueden aún ser evaluadas y justificadas, si bien ya no con el baremo de una única verdad, sino desde “la red de condicionalidades normativas, evaluativas y perspectivísticas” (Abel 1995 515) que se teje en la interacción de los horizontes de interpretación donde tiene lugar la praxis humana.

La reconstrucción de la interpretatividad humana que emprende la filosofía de Abel encuentra su límite último en este horizonte primero, donde confluyen la actividad interpretativa y el acontecer de la realidad. Allí se instauran los signos primarios con que se abre el mundo, pero estos no proceden de una subjetividad que se vale de ellos como instrumentos para configurar su realidad, ni emanan tampoco de un núcleo sustancial de las cosas. A este nivel todo dualismo ha sido superado y no hay ni una realidad que preexista a los signos ni una que sea un mero constructo de ellos, sino más bien una que sólo es como acontecer sígnico que acoge a la interpretación y es a la vez actualizado por ella. El resultado último de este análisis es, pues, la negación de toda forma de objetividad metafísica, y por ello una conciencia de la perspectividad inherente a la experiencia humana. Como hemos visto, este perspectivismo no equivale a un constructivismo o relativismo extremos. No es que el mundo sea el producto de una perspectiva individual; más bien, todo punto de vista meramente individual brota de un mundo-perspectiva ya abierto y hecho efectivo, que funge como horizonte de la experiencia. No obstante, si bien esto soluciona las objeciones relativistas, cabe preguntarse aún, como lo hicimos antes, qué justifica seguir llamando a esto interpretación. En los procesos de nivel-1 no es posible identificar, en efecto, ni una instancia dada que sea objeto de la interpretación, ni una propiamente interpretante. Dicho de otra forma, cabe preguntarse por qué seguir llamando signos a los resultados de estos procesos (categorías, conceptos lógicos, la corporalidad, etc.) si en realidad no hay nada detrás de ellos de lo que sean signos. Unas indicaciones de Abel nos ofrecen pistas para responder esta pregunta:

Cada mundo categorializado e individuado, es decir, cada mundo determinado, es *ipso facto* un mundo de interpretación. Esto se muestra reconstructivamente también en el hecho de que, tanto los conceptos categorializantes, como los principios de individuación, hubieran *podido* resultar *otros*. Por regla general uno no es consciente de esta posibilidad; y una vez que los principios de individuación han sido establecidos, entonces ya no se es tampoco ilimitadamente libre en todos los pasos ulteriores de nuestro trato con un lenguaje y un mundo. (Abel 1994 18)

En otras palabras, Abel considera que incluso las categorías y referencias básicas de nuestra realidad, que incluso los ejes fundamentales alrededor de los cuales se instala el mundo concreto y que en la práctica son inmodificables, son también signos y productos de procesos de interpretación, pero no porque por detrás de ellos pudiéramos aún acceder a una realidad sustancial en sí, sino porque, al final, nos damos cuenta –aunque de esta posibilidad no se

es casi nunca consciente— de que ellos hubieran podido ser diferentes. Por cuanto existe ese margen de variación, se abre un umbral de significaciones posibles para estas categorías y conceptos básicos, que en esa medida son también signos e interpretaciones. El mundo de nuestra experiencia, podemos señalar a modo de ejemplo, es un mundo de objetos y de eventos que existen en un espacio tridimensional y en un tiempo irreversible. Todo eso es tan inmediato que se suele tomar por la realidad sustancial de las cosas. El interpretacionismo no sólo reconstruye el proceso interpretativo a la base de nuestras experiencias corrientes, sino que muestra que incluso las categorías básicas que las determinan, o sea, las nociones de *objeto*, *evento*, *existencia*, *espacio* o *tiempo*, son también interpretaciones, y no un marco objetivo dado. Pero esto se muestra no refiriendo estos conceptos a una praxis interpretativa previa, sino señalando su naturaleza contingente, es decir, la posibilidad lógica —que no fáctica— de comprenderlos de otra forma, o de que no hubieran tenido lugar en absoluto. El interpretacionismo refiere primero toda experiencia humana al mundo interpretativo-1 básico que la hace posible; de este mundo no podemos escapar, pero al menos podemos tantear desde su interior los límites que lo enmarcan y que lo separan de otras posibilidades interpretativas-1, es decir, de otros mundos que ya no podemos habitar, pero que podemos intuir.

Pero justo en este punto —en donde Abel puede creer que ha salvaguardado a su planteamiento de la objeción del relativismo, al tiempo que asegura la continuidad sin fisuras del proceso de interpretatividad que subyace a toda experiencia— podemos señalar las limitaciones de este enfoque. Para nosotros, la trama comienza a destejarse en la recién citada observación de Abel. Según esta, el ser humano puede llegar a darse cuenta de que las nociones y categorías básicas que articulan las coordenadas primarias de su mundo *hubieran podido ser otras*, si bien él nunca puede llegar a actualizar, mediante la configuración de otro mundo, una de estas otras posibles interpretaciones. Pues bien, la pregunta decisiva que Abel no aborda es la de por qué esto es así y cómo se garantiza esta posibilidad de aprehender la contingencia de los elementos básicos del mundo de interpretación-1, que podrían llegar a ser otros y por eso elaborar mundos esencialmente distintos al de mi propia experiencia. La tarea reconstructiva del interpretacionismo reconduce todo juicio y toda praxis hasta las categorías y nociones constitutivas del mundo de la experiencia humana. Llegado a ese punto, Abel, que claramente no quiere reeditar una suerte de trascendentalismo kantiano, no sustancializa ni universaliza estos elementos, sino que, de nuevo, les otorga el estatus de interpretaciones, sólo que para hacerlo tiene que abrir la posibilidad de que existan

otras formas de categorización, es decir, otros mundos, y el problema que quiero señalar reside en que esa posibilidad ya no hace parte de nuestra experiencia, y por ello adolece de todo sustento. La genealogía interpretacionista puede hacernos llegar consistentemente hasta los límites últimos del mundo-1 que delimita también los límites de la experiencia humana. La posibilidad de que desde este borde de mi mundo yo pueda atisbar otros mundos vecinos no queda sin embargo asegurada.⁷ Por supuesto que podemos tener la intuición de otros posibles mundos estructurados desde referencias básicas de sentido radicalmente distintas a las nuestras. Es claro que podemos imaginar, por ejemplo, los mundos de otras especies como realidades distintas conformadas desde otra corporalidad y desde otra lógica. La posibilidad de una intuición de esta naturaleza es innegable, pero el punto es que a ella ya no llegamos con los medios reconstructivos y genealógicos que sigue el interpretacionismo de Abel. Aquí se introduce algo distinto, algo que no resulta ya de develar las capas interpretativas que subyacen a la praxis, algo que sobrepasa el propio ejercicio del interpretacionismo y requiere otro nivel de argumentación, otra forma de justificación. En lo que sigue, me detendré sobre estas limitaciones internas del proyecto de Abel. En el examen de estas se pondrán en evidencia las tensiones inherentes al enfoque interpretacionista, tensiones que sólo se resolverán desde otra perspectiva teórica, esto es, desde otra manera de concebir la actividad interpretativa, sus niveles de realización y la ontología que está en la base.

2. Dificultades con el interpretacionismo

En lugar de abordar directamente la dificultad que acabo de enunciar, quisiera enmarcarla dentro de otro grupo de críticas que se suelen formular al proyecto interpretacionista de Abel. Mi propósito es evaluar la pertinencia de estas objeciones para, de esta forma, ir delineando los verdaderos alcances de su propuesta. La primera dificultad a la que aluden varios comentaristas tiene que ver con el concepto mismo de *interpretación* que utiliza Abel. Si para él la interpretación acompaña de manera esencial todos “los estados, procesos y fenómenos fundamentales del espíritu humano”, y en este sentido está presente en actividades tan diversas como la identificación de un objeto, la valoración estética de una imagen o la realización de un experimento científico, entonces parece evidente que aquí nos encontramos ante un uso sobredimensionado del término, que resulta en una indeterminación del fenómeno mismo. En palabras de Lueken:

.....
7 Con relación a esta objeción, cf. Lueken (898).

[S]i todo tener que ver con signos, si todo conocer, comprender y actuar es un “interpretar”, o al menos incluye un “interpretar”, entonces se impone la pregunta sobre si este muy amplio uso del término no le hace perder su poder discriminador. En ese caso ya no podría hablarse realmente de un *concepto* de interpretación. (892)

Para este crítico resulta irritante no sólo que se use el término en una forma tan ajena a nuestra manera habitual de emplearlo, sino también el que Abel cobije bajo el mismo dominio de la interpretación actividades tan diversas como la construcción de teorías, la clasificación de la historia en épocas o los procesos corporales involucrados en la constitución de objetos. Evidentemente Abel utiliza aquí la noción en su sentido más básico de “determinación de algo *como* algo”, donde el acento recae no en el primer “algo” –pues esto presupondría que siempre contáramos con un objeto determinado para la interpretación–, sino en el “como”, que indica un proceso de determinación, es decir, de clasificación e inclusión en órdenes y categorías, si bien uno que no obedece a parámetros lógicos, sino precisamente a parámetros interpretativos (Angehrn 195). Desde este uso elemental y primario del término, se comprende por qué, para Abel, todos los distintos procesos que él menciona pueden ser considerados como formas de realización de la interpretación. Ahora bien, por el mero hecho de “que se de a todas estas cosas el nombre común de ‘interpretación’, no se las hace más similares entre sí” (Lueken 893).

Resulta curiosa esta crítica, que no parece tomar suficientemente en cuenta la distinción que realiza Abel de los tres niveles de realización de la interpretación. En ese sentido, esta objeción podría relativizarse, alterando simplemente la perspectiva desde la que se considera el planteamiento de Abel. Así resultaría que lo que desde una mirada vinculada en algún grado a un punto de vista objetivista parece un exceso y una hiperinflación de la noción de interpretación resulta, desde un horizonte antirrealista, constructivista o hermenéutico, una saludable diferenciación del fenómeno en diversas esferas, y un necesario contrapeso a la presunta unicidad del término, que se agradece. Pero quizás esta objeción puede también reformularse en otra dirección. Según esta, el problema no sería que una noción extremadamente amplia de interpretación pierda en capacidad para delinear los contornos y las aristas al interior del fenómeno, sino que, en la expansión ilimitada de su uso, ella no encuentra ya un límite exterior, un contraconcepto que, por contraste, la dote de un significado preciso. En pocas palabras, “si todo es interpretación, pierde sentido el concepto de interpretación. El uso con sentido de la palabra ‘interpretación’ incluye algo que yace más allá de la interpretación”

(Demmerling 100).⁸ A lo que aquí se apunta es al estatuto científico de la propia teoría de Abel: si ella quiere afirmar la universalidad de la interpretación, debe estar en condiciones de justificar este aserto, debe poder mostrar en qué punto de referencia ella se sostiene para considerar todo el vasto campo de acción del espíritu humano como un ejercicio interpretativo, y, por supuesto, este punto de referencia no puede, él mismo, ser parte del ámbito del interpretar. Un desarrollo ulterior de esta objeción llevaría a denunciar, en el planteamiento de Abel, la presencia de una circularidad lógica viciosa: si todo es interpretación, entonces también el discurso que afirma esto lo es; ahora bien, si ese discurso no quiere ser mera interpretación, y pretende demostrar que brota de un suelo objetivo, entonces no es verdad lo que él afirma, o sea, que todo es interpretación.

¿Cómo hacer frente a esta objeción? ¿Logra Abel identificar un elemento no-interpretativo desde el cual pueda cimentar con justicia las tesis de su interpretacionismo? ¿O resulta en verdad su enfoque contaminado de una circularidad viciosa que socavaría irremediablemente su estatuto científico? Una posible respuesta al problema es negar los presupuestos sobre los que este se monta, por ejemplo, negando que el interpretacionismo pueda equipararse sin más con la tesis de que “todo es interpretación”, aunque, por supuesto, aún habría que mostrar qué es aquello que queda por fuera de la interpretación. El mismo Abel desarrolla un argumento similar, si bien él no parece utilizarlo como estrategia de defensa frente a la objeción arriba planteada. Como vimos antes, en sus últimos escritos, la idea de la interpretatividad como el proceso elemental de la praxis básica de la existencia humana se reformula desde la categoría de signo. Desde esta perspectiva, la realidad misma es un acontecer de signos vinculado esencialmente, sin fricciones ni rupturas, a nuestro ejercicio interpretativo, que se realiza también desde signos. Pues bien, al caracterizar este amplio uso de la noción de signo, Abel subraya, como un primer aspecto, que “*de ninguna manera todo es por antonomasia y ya desde siempre signo*”, y aclara esto con un ejemplo:

[U]na mirada puede primero simplemente errar sensorialmente en torno a una región, y luego observar explícitamente un paisaje en el cual la atención se dirige entonces a un constructo individual, digamos a un árbol, con respecto al cual pueden ser planteadas cuestiones específicas

8 También Lueken menciona este punto sin desarrollarlo: “Si esta manera de hablar de la ‘interpretación’ quiere tener sentido, ella debe ciertamente diferenciar ya desde siempre algo, a saber, el interpretar del no-interpretar” (Lueken 892); cf. también Andreas Graeser.

conexas y formularse juicios. En estas transiciones, el árbol ha devenido signo en un sentido amplio. (Abel 2004 21)

Afirmar que no todo es signo es afirmar que existen instancias que no entran aún en el proceso de interpretatividad sgnica que vincula en un mismo movimiento nuestro activo interpretar y el surgir de lo que llamamos realidad. En otros términos, afirmar que no todo es signo es afirmar que no todo es interpretación. Por su parte, el ejemplo parece querer indicarnos qué es aquello que quedaría por fuera de la interpretación, a saber, esa mirada que simplemente registra su entorno sin ser aún perturbada por un signo, ni obligada a interpretar. De esta forma se respondería a la objeción que nos ocupa y se evitarían los riesgos de introducir en la teoría interpretacionista una indeseada circularidad lógica.

Pero esta respuesta a la objeción parece deformar la esencia misma de las tesis de Abel, y de esa forma el interpretacionismo parece poder esquivar este ataque sólo al precio de desnaturalizarse. En realidad, resulta sorprendente este pasaje de Abel (del que no se adivina claramente su motivación) si se tienen en cuenta todas sus observaciones previas. Consideremos el ejemplo. Aquí parece defenderse una especie de percepción no interpretante, como un modo posible de ser del ser humano en una capa de la realidad en la que aún no se han constituido signos. Vistas más de cerca las cosas, sin embargo, una experiencia como la que aquí se plantea no parece posible: en efecto, el paisaje, del que luego destaco el signo-árbol, es ya en sí mismo un signo –el signo paisaje–; yo lo percibo de inmediato *como* paisaje y no en cuanto mero caos de impresiones sensibles; en esa medida, el “errar sensorialmente”, del que aquí se habla, no es mera captación y registro de simples datos sensibles desnudos, sino que ya determina lo que observa desde una interpretación de sentido específica. Por lo demás, la postulación de esta experiencia no interpretativa y de esta capa de la realidad anterior a los signos contradice abiertamente tesis centrales de Abel, como aquel postulado básico según el cual estados fundamentales del espíritu humano (incluida la percepción sensible) se caracterizan por ser procesos que se realizan sgnica e interpretativamente.

En resumen, si este pasaje de Abel se ofrece como una respuesta a los críticos que le reprochan la expansión sin límites de la actividad interpretativa y la ausencia de un criterio de demarcación entre lo que es interpretación y lo que no es, resulta una muy mala respuesta, pues ella corroe los supuestos básicos de su teoría. Pero entonces, ¿cómo responder a estas críticas? A mi modo de ver, un buen punto de partida es comenzar por no temer a enunciados tales como “todo es signo”

o “todo es interpretación”. Lo peligroso en ellos no es la formulación en sí, sino la manera como esta se glosa. En efecto, si tomamos estos enunciados como descripciones objetivas de la realidad o de los procesos del espíritu humano, entonces sí estaremos obligados luego a señalar desde qué punto de referencia se realizan estas descripciones, so pena de caer en una posición arbitraria o en una circularidad contradictoria. Ahora bien, como ya hemos señalado, estas formulaciones de Abel no tienen ese estatuto de descripciones objetivas de un estado de cosas, sino que son el resultado de un análisis genealógico reconstructivo. Esto es lo que había destacado antes: la tesis de la interpretatividad básica, así como la distinción de tres niveles de realización de la interpretación, no se presentan como hechos inapelables de los que se derivara luego la naturaleza interpretativa de los procesos del espíritu; al revés: el análisis llega a ellos luego de detectar la cantidad y variedad de ejercicio interpretativo que está presente en las más múltiples prácticas e interacciones humanas en el mundo.

Una defensa más contundente contra aquellos que reprochan a Abel un uso inflacionario del término interpretación y la ausencia de un contraconcepto para este proviene, pues, de insistir en la naturaleza reconstructiva de este enfoque. Si se tiene eso en cuenta, se comprenderá que las tesis del interpretacionismo no son descripciones externas al proceso de interpretatividad, que debieran entonces justificar su propia posición. Todo lo que hace esta filosofía es indagar por las capas interpretativas que subyacen a la praxis humana, pero esta misma reflexión hace parte de esa praxis. En esta medida, el pensamiento de Abel no abandona el terreno de la interpretación, ni se asegura a sí mismo desde una posición firme invulnerable al interpretar, sino que prolonga este devenir interpretante, sólo que ahora lo vuelve sobre sí mismo para recorrer a la inversa el camino interpretativo ya transitado. En otras palabras, la teoría interpretacionista es también una interpretación (de nivel-3, según su propia categorización), pero una que revisa genealógicamente todo el proceso de interpretación del que ella hace parte. Abel no mira el mundo desde fuera de su interpretatividad, sino que radicaliza la interpretatividad volviéndola sobre ella misma para examinarse reflexivamente. Su filosofía no es metafísica, ni asume un punto de vista incondicionado; es más bien interpretación hecha consciente, una etapa del proceso de interpretatividad en el que este se revierte sobre sí mismo para develar su estructura y su devenir. Y con esto se estaría entonces en capacidad de contestar la objeción planteada. La puesta en evidencia de la interpretatividad de la experiencia no necesita tomar pie en un ámbito por fuera de la interpretación, no se requiere de un criterio de demarcación que separe las esferas de lo interpretativo y de

lo no-interpretativo, porque el proceso de interpretatividad puede volverse sobre sí para examinar su propia naturaleza y detectar sus modos de realización. La filosofía interpretacionista de Abel gana así un estatuto científico, pero no porque se apoye en un fundamento absoluto, sino porque queda justificada desde esta capacidad del pensamiento interpretativo de revertirse sobre sí mismo y autoexaminarse. En realidad, hace parte de una lógica dualista pretender que sólo se puede acceder a un fenómeno desde su contrario, desde fuera de él; pretender que sólo puedo decir qué es interpretación si ya sé qué no es interpretación. Pero una filosofía interpretacionista debe estar más allá de este dualismo metafísico o logocentrista que separa sujeto y objeto (pensamiento y mundo, esquema y contenido), y se realiza más bien como una forma de reflexión que se introduce en el movimiento interpretativo que estudia, esto es, que se pliega sobre su objeto porque tiene su misma estructura.⁹

Ahora bien, lo que en todo caso queda aún pendiente es la justificación de esta posibilidad autorreferencial de la interpretación. Uno puede afirmar, en efecto, que el estatuto científico del interpretacio-

9 En este sentido, el interpretacionismo de Abel comparte rasgos estructurales con enfoques hermenéuticos de los que paradójicamente se quiere tomar distancia. En particular la hermenéutica temprana de Heidegger ha identificado en el fenómeno de la interpretación una estructura circular que en parte da cuenta de esta posibilidad autorreferencial que he querido señalar en el planteamiento de Abel. En efecto, según Heidegger, la vida fáctica, que es siempre vida interpretante, tiene también la posibilidad de volverse sobre sí y develar los ejes constitutivos de su propia facticidad, tal como, según afirmo, el discurso de Abel es interpretatividad que se revela a sí misma. Por otra parte, es posible también detectar semejanzas formales entre el interpretacionismo, reformulado en mis términos, y teorías de corte posestructuralista. Derrida, por ejemplo, toma pie en los análisis sobre el mito de Lévi-Strauss para formular la posibilidad de un discurso sin centro que no se distancia de aquello que estudia, sino que se sabe parte de ello mismo. El discurso de Lévi-Strauss sobre los mitos, por ejemplo, no es un discurso objetivo: “Por oposición al discurso *epistémico*, el discurso estructural sobre los mitos, el discurso *mito-lógico* debe él mismo ser *mito-morfo*. Debe tener la forma de aquello de lo que habla” (Derrida 420). En este sentido se habla de un nuevo estatuto del discurso, uno que “ha abandonado toda referencia a un *centro*, a un *sujeto*, a una *referencia* privilegiada, a un origen o a un arke absoluto” (*id.* 419). Podría prolongar esta comparación con Derrida señalando la semejanza estructural entre lo que Abel llama el proceso de la interpretatividad y la *différance* derridiana. En ambos casos se trata de un devenir no sólo anterior a todo dualismo, sino la fuente misma que genera las diferencias (sujeto-objeto, verdad-falsedad). Aquí sólo dejo insinuada esta posible zona de convergencia. Lo que sí podemos destacar con lo dicho hasta ahora es la posibilidad de hacer confluír un enfoque como el de Abel, que se apoya fundamentalmente en elementos de la filosofía analítica, con formas de pensamiento filosófico que en el papel le son ajenas, como la hermenéutica o la deconstrucción.

nismo no debe buscarse en una forma de discurso objetivo, sino que se apoya en la naturaleza del proceso de interpretación que por su propio movimiento hace posible develar él mismo su propia estructura, pero entonces hace falta mostrar en qué se funda esta posibilidad. Nada de esto encontramos en los análisis de Abel. Como hemos visto, a la objeción justificada que pide aclarar la base no-interpretativa desde la que elabora sus tesis, él sólo puede contestar exponiendo una experiencia preinterpretativa de una realidad preségnica, que en el fondo termina contradiciendo sus propios planteamientos. Por mi parte, he querido ver en el interpretacionismo una forma de pensamiento no logocentrista, cuyo estatus científico se sustentaría en una particular concepción del discurso como elemento inserto en la interpretatividad; pero esta versión de la teoría no es sustentada en ningún momento por el propio Abel. En realidad no existe en sus planteamientos una consideración sobre el estatuto científico de su propio discurso, ni una autorrevisión crítica de sus supuestos tácitos y de sus consecuencias epistemológicas. Desde mi punto de vista, el reproche que se formula a Abel por no demarcar claramente entre la interpretación y la no-interpretación deriva más bien hacia una objeción mucho más profunda, que le critica la ausencia de una mirada evaluativa sobre la naturaleza de su propio análisis. Abel cree poder dispensarse de esto con la simple advertencia de que lo suyo es un estudio genealógico y reconstructivo, y que los niveles de interpretación sólo se identifican heurísticamente, esto es, con miras a dar respuesta al problema del relativismo. Pero también las reconstrucciones deben justificar su punto de partida, y la formulación de los niveles debe apoyarse en una consideración sobre el ser mismo de la interpretación. Careciendo de esta apoyatura epistémica y eludiendo toda consideración ontológica profunda sobre el interpretar, siempre será posible preguntarle a Abel cómo sabe lo que sabe, y acusarlo, con razón, de no blindar sus tesis contra posibles inconsistencias lógicas.

Sobre estas observaciones se puede elaborar un segundo grupo de objeciones al interpretacionismo de Abel. Estas conciernen al esquema de los tres niveles de realización que se plantea para el ejercicio interpretativo. Abel dice que este modelo tripartito no tiene pretensiones teóricas, y que en realidad surge de una especie de reconstrucción reflexiva de lo que ocurre cuando hablamos, pensamos o actuamos como lo hacemos, e insiste por ello en que no se trata de afirmar en un sentido realista que existan esos tres niveles (Abel 2001 36). Ya hemos visto que este reconocimiento del carácter sólo heurístico e interpretativo de su esquema no se acompaña, en Abel, con una reflexión sobre sus implicaciones epistemológicas, ni sobre sus supuestos ontológicos. Pero la cuestión se complica aún más cuando parece atribuírsele

a uno de los niveles un carácter cualitativamente diferente al de los otros dos. Me refiero al nivel-1, que hace referencia al trabajo interpretativo por el cual se fijan las categorías y conceptos básicos que constituyen el marco elemental de lo que llamamos realidad. Tomado así, el rendimiento interpretativo de este nivel parece consistir en establecer las condiciones de posibilidad de la experiencia en general, con lo cual la reflexión de Abel se movería aquí en un plano de carácter trascendental, o por lo menos de una cualidad ontológica distinta a la que exhiben los otros dos niveles de realización interpretativa. En efecto, mientras que en las interpretaciones-3 se determina un sentido preciso para un fenómeno concreto ya recortado de su contexto social e identificado por todos, y mientras que en las interpretaciones-2 se determinan los nexos de significado histórico-culturales que se hacen luego vigentes en las interacciones sociales, la interpretación-1 elabora de manera más básica los conceptos y puntos de referencia de la realidad en general –es decir, no de una realidad ya objetivada, ni de una realidad histórica–, y por ello se constituye en el nivel interpretativo elemental sin el cual no podrían tener lugar la interpretación en los otros dos planos. En otras palabras, en el nivel-1 tienen lugar los procesos donde se fijan las condiciones universales para la realización del interpretar en los niveles subsiguientes. Con esto, el modelo en niveles de Abel resulta seccionado por un *clivage* irreparable, que separa el nivel-1 de los niveles 2 y 3, del mismo modo como lo trascendental se separa de lo empírico-histórico, o lo ontológico de lo óntico. De esta forma, el enfoque de Abel reintroduce por esta vía las oposiciones dualistas, que, por otra parte, afirma explícitamente haber superado.¹⁰

En efecto, el interpretacionismo pretende mostrar que la oposición entre sujeto y objeto, o entre esquema conceptual y contenido, que es determinante de nuestra experiencia en los mundos interpretativos 2 y 3, es en realidad una oposición sólo aparente. Esto se hace claro, como vimos antes, cuando estas prácticas son reconducidas, por el análisis reconstructivo, hasta el horizonte 1 de la actividad interpretante, en el cual ya no se presenta ninguna ruptura entre interpretación y mundo, sino que se hace evidente la copertenencia esencial, o relación de “puerta giratoria”, entre estas dos instancias. De esta forma, el trabajo genealógico de Abel lleva a develar, en un último esfuerzo, el plano de interpretatividad más básico, donde la contraposición sujeto-objeto pierde toda justificación. El problema está en que la deconstrucción

10 De hecho es en el marco de esta oposición entre lo trascendental y lo empírico que Josef Simon interpreta el planteamiento de Abel: “En las interpretaciones de primer nivel se pueden ver los presupuestos o ‘condiciones’ de ‘posibilidad’ del comprender humano ‘en general’, que pueden ser entendidas como ‘trascendentales’” (1996 859).

de esta dualidad parece lograrse al costo de introducir otra, pues de hecho a esta interpretatividad de nivel-1 se le otorga un carácter claramente superior al de las otras dos; en ella no sólo se devela el carácter ficticio de las oposiciones y rupturas que caracterizan la experiencia en los otros niveles, sino que además se fija y se configura el marco básico del mundo que será luego rellenado de significaciones por la actividad interpretativa subsiguiente. En esa medida, es también aquí donde se decide la pregunta por la verdad, pues las categorizaciones básicas que se logran a este nivel son las referencias y criterios desde las que se evalúan las pretensiones de verdad que se elevan en los otros mundos interpretativos. Si además se tiene en cuenta que esta praxis interpretativa básica no es nunca objeto de una experiencia consciente e intencional, resulta entonces fácil considerar que en ella se describe ya no simplemente una forma más del ejercicio interpretativo, sino la constitución del horizonte trascendental del ser. Así, se rompe la continuidad de las etapas de este camino reconstructivo, pues en ese momento el análisis de Abel realiza un salto desde una dimensión empírica e histórica concreta a una situada más allá de toda conciencia intencional, pero donde se deciden las formas básicas de la experiencia humana.

Podemos medir la justeza de esta crítica si comparamos el análisis reconstructivo de Abel con la genealogía de Nietzsche, en la que ciertamente se inspira. También esta quiere mostrar que las determinaciones objetivas de las cosas, así como las diferentes valoraciones (morales, religiosas, etc.) con las que caracterizamos la realidad, son en verdad interpretaciones trazadas por los seres humanos, y, en general, por toda forma orgánica de vida, con el fin de mantener y acrecentar su poderío vital. Con este propósito, Nietzsche desarrolla una estrategia reconstructiva que va develando todas las capas interpretativas que se ocultan tras la presunta objetividad de los fenómenos, y que en último término muestra cómo las categorías básicas de nuestra experiencia (identidad, objeto, causalidad, temporalidad, etc.) son en realidad interpretaciones que las formas más elementales e instintivas de vida han trazado sobre un acontecer caótico de impresiones sensibles. Como es claro, la genealogía nietzscheana arriba aquí a un plano primario de la interpretación que correspondería al nivel interpretativo 1 en el enfoque de Abel. Sin embargo, a diferencia de lo que pasa en este último, no es posible acusar a Nietzsche de instaurar en este punto un horizonte trascendental primario. En efecto, la reconstrucción nietzscheana del ejercicio interpretativo que configura y determina la realidad se hace siempre siguiendo el hilo conductor de la “vida”, entendiendo esta no en su carácter biológico, sino como un principio ontológico que impulsa la praxis interpretante propia de

todo organismo, como medio por el cual se configura un horizonte de estabilidad para la acción vital en el acontecer informe. Gracias a este principio guía se asegura la continuidad de la actividad interpretativa en sus diferentes escalas, desde las elevadas valoraciones espirituales de la cultura humana, hasta las formas primarias en que aun los organismos más simples fijan las coordenadas centrales de su mundo y hábitat. No se accede, pues, en este nivel-1 a una esfera trascendental, porque, para Nietzsche, sigue siendo la experiencia de la vida, si bien en su forma más instintiva, la que aquí interpreta. Y de hecho lo que en este ámbito resulta no son categorías universales, sino arreglos instintivos, diferentes y multiformes, por cuanto son elaborados según las necesidades específicas de cada especie orgánica. Algo muy distinto ocurre en la genealogía de Abel. Aquí se realiza una reconstrucción que devela las diversas formas de praxis interpretativa, implícitas en las experiencias habituales, pero como no se postula un principio que oriente esta reconstrucción, la continuidad de las etapas de esta praxis no queda asegurada. El análisis podría advertir un tipo de interpretación, luego otro y luego otro, pero no podría justificadamente articular estos horizontes entre sí. Por esta razón, resulta fácil ver aquí no una sucesión ordenada de formas de interpretación, sino un quiebre entre una esfera cuasitrascendental del interpretar y otra donde tiene lugar la experiencia concreta de la interpretación. En otros términos, el interpretacionismo de Abel quiere hacer una reconstrucción a secas del interpretar, una que no tenga que recurrir a un criterio de orientación que luego deba justificarse sobre una base ontológica; Nietzsche, por el contrario, desarrolla su genealogía al hilo del principio unificador de la vida, y consecuentemente apoya este principio en la ontología de la *voluntad de poder*. Sin compromisos ontológicos aparentes, la estrategia de Abel parecería más sobria y mesurada; pero en realidad esa prudencia oculta más bien una falta de claridad sobre su propia estrategia argumentativa, con lo cual todo el planteamiento que se declara a sí mismo como meramente reconstructivo termina deslizándose hacia una postura trascendentalista de cuño metafísico.

De esta manera, las dos objeciones que hemos revisado parecen confluír hacia un mismo punto. Con relación a la primera, concluyo que sólo si Abel presenta su postura teórica como una forma de interpretación sobre la interpretación, esto es, si elabora el ser de la interpretatividad como un proceso que, en último término, puede flexionarse sobre sí mismo para evidenciar su propia estructura, sólo entonces, digo, se dejará en claro que no es necesario apoyarse en un criterio o punto de vista objetivo, externo a la interpretatividad, para fundamentar este análisis. Con respecto a la segunda objeción, vimos que si el modelo teórico de Abel puede llegar a confundirse con una

forma de trascendentalismo, es precisamente a causa de la precaria elaboración de su enfoque genealógico-reconstructivo, el cual no identifica un criterio ontológico definido que oriente la reconstrucción y sirva de enlace entre los niveles postulados. En ambos casos lo que se echa de menos es la elaboración de un horizonte ontológico para la interpretatividad. Abel define la interpretación como la ‘determinación de algo como algo’, y elabora luego una tipología de las diversas formas de realización de esta actividad que pretende abarcar el amplio espectro de la experiencia humana. Pero esta tipología sigue siendo sólo contingente si no se inscribe dentro de un marco que dé sentido y orden a los tipos señalados; porque el estatus científico de una teoría que afirma que toda la experiencia es interpretativa resulta confuso si no identifica su lugar al interior de este mismo marco. Este marco general del proceso de interpretación es de naturaleza ontológica, en el sentido en que, más allá de la vaga indicación de que “algo se determina *como* algo”, indica el lugar de este interpretar en el ámbito más profundo del ser de la realidad y de la existencia humana. Para este propósito, la filosofía interpretacionista de Abel podría tomar como paradigmas otros modelos de la interpretación, como el de la hermenéutica de Heidegger o el ya citado de Nietzsche; en ellos también se identifican distintas formas del ejercicio interpretativo y se afirma el carácter esencialmente interpretante de la experiencia humana, pero todo esto queda integrado y justificado al interior de un marco donde se vincula la existencia, la conciencia, el mundo y la interpretación como las coordenadas últimas del ser de la realidad. Tal es el sentido más profundo de la ontología de la vida como voluntad de poder en Nietzsche, o de la ontología fenomenológica de la facticidad en el joven Heidegger.

Estas indicaciones permiten ahora sí evaluar la objeción a Abel que había dejado pendiente al final de la sección anterior. Como vimos, pese a lo forzado de la denominación, Abel sostiene que los procesos de nivel-1, lejos de apuntar a una esfera trascendental, pueden ser caracterizados como interpretativos porque los conceptos, categorías y esquemas básicos de la realidad que de ellos resultan “hubieran *podido* resultar *otros*”. En otros términos, estos nodos de referencia, alrededor de los cuales se configura el mundo primario de la experiencia, pueden ser también considerados como productos de una interpretación, pero no porque haya “algo” previo de lo que ellos sean interpretación, sino porque, de alguna forma, somos conscientes de que ellos hubieran podido ser diferentes. Así, el acceso a este mundo interpretativo 1, que gana el análisis reconstructivo de Abel, va acompañado, en última instancia, de la intuición de que la estructura de esta realidad más fundamental es sólo una posibilidad entre

otras muchas, si bien nos es también claro que estas otras configuraciones de sentido resultan inalcanzables desde nuestra experiencia. El interpretacionismo retrocede entonces hasta la praxis de interpretación más elemental que configura nuestro mundo, y atisba desde allí la posibilidad sólo lógica de otros mundos. El problema con esto, como veíamos, es que ese atisbo o intuición clarividente, según la cual nuestra experiencia podría ser otra, ya que otras formas de categorización del mundo no pueden excluirse por principio, esa intuición, digo, proviene de una forma de pensamiento que no es ya la reflexión sólo heurística y reconstructiva defendida por Abel. El mero pensamiento genealógico del interpretacionista sólo alcanza para detectar los rendimientos interpretativos que han participado en la configuración del mundo de nuestra experiencia, pero para sustentar la posibilidad de otras formas de experiencia y de mundo se requiere otra manera de argumentación y de justificación.

Y con esto volvemos a la matriz de mi crítica fundamental a la filosofía de Abel, pues esto que ahora se requiere, tal como lo hemos venido indicando, no es otra cosa que un análisis ontológico del interpretar, esto es, uno que considere este fenómeno como vinculado intrínsecamente con el ser de la existencia humana. Esta dimensión ontológica del interpretar deberá mostrar entonces no sólo que la experiencia humana en general se realiza interpretativamente, sino también que esta praxis interpretativa puede también revertirse sobre sí y poner en evidencia su estructura y forma de realización. Debe mostrar, además, que esta praxis determina de manera tan esencial nuestro ser que no podríamos salir de ella sin cancelar nuestro mundo y nuestra experiencia. Y finalmente debe mostrar que en este iluminarse a sí de nuestro propio pensar interpretante alcanza a destellar el misterio que lo rodea, y con este la posibilidad de otros mundos y otras experiencias. Sólo desde este andamiaje ontológico la reflexión filosófica sobre el fenómeno del interpretar se hará consciente de sus supuestos y de sus tareas más profundas, y estará entonces en camino de convertirse en una genuina filosofía interpretacionista.

Bibliografía

- Abel, G. "Was ist Interpretationsphilosophie?". *Zeichen und Interpretation*, Simon, J. (ed.). Frankfurt: Suhrkamp, 1994. 16-35.
- Abel, G. *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
- Abel, G. "Zeichen- und Interpretationsphilosophie. Ein Gespräch mit Günter Abel", *Information Philosophie* 29/4 (2001): 36-44.
- Abel, G. *Zeichen der Wirklichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.

- Angehrn, E. *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*. Weilerswist: Velbrück, 2004.
- Demmerling, C. "Im Dickicht der Zeichen. Zur Kritik der Zeichen- und Interpretationsphilosophie", *Philosophische Rundschau* 50/2 (2003): 97-123.
- Derrida, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Du Seuil, 1967.
- Graeser, A. "Interpretation, Interpretativität und Interpretationismus", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21 (1996): 253-260.
- Gunnarsson, L. "Jenseits von Gegebensein und Machen. Interpretationspluralistischer Monismus als Alternative zu Abels Weltenvielfalt", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996): 867-878.
- Lenk, H. *Interpretation und Realität. Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.
- Lueken, G-L. "'Alles, was so ist, könnte auch anders sein'. Zu Günter Abels Interpretationswelten", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996): 889-901.
- Nietzsche, F. *Kritische Studienausgabe* [KSA], Colli, G. & Montinari, M (eds.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
- Simon, J. (ed). "Zeichenphilosophie und Transzendentalphilosophie". *Zeichen und Interpretation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994. 73-98.
- Simon, J. "Welten und Ebenen", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996): 855-866.