

del sujeto genérico, fue desarrollada por Hegel y asumida por Marx desde una perspectiva materialista. Tras la experiencia filosófica del positivismo, el retorno inmediato de esta idea podría parecer una cierta recaída en la metafísica. Un único camino legítimo cabría, a su juicio, para evitar esta recaída, a saber, el recorrido por Peirce y Dilthey en su esclarecimiento de la génesis de las ciencias a partir de un contexto vital objetivo, camino que supone la elevación de la metodología a la perspectiva de la teoría del conocimiento. Pero ni Peirce ni Dilthey toman conciencia del alcance de sus investigaciones, de lo contrario no habrían podido hurtarse a la experiencia de la reflexión, a la fuerza emancipatoria de la reflexión que el sujeto verifica en sí mismo, en la medida en que se hace autoconsciente en su propia historia genética.

HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982; HABERMAS, J., *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1987; LAMO DE ESPINOSA, E. et al., *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1994.

Antonio M. López Molina

Interpretación

La interpretación es una operación que aplicamos a múltiples dominios. Interpretamos las emisiones lingüísticas, los textos escritos, las obras de arte o, también, las acciones de nuestros congéneres. De ahí que las teorías de la interpretación sean relevantes para una gran cantidad de disciplinas: desde la filosofía del lenguaje a la antropología filosófica.

Davidson, partiendo de un esquema quineano, ha planteado el tradi-

cional problema del significado lingüístico situándolo en el contexto de lo que él denomina la interpretación radical: ¿cómo podríamos elaborar una teoría que nos diera el significado de las expresiones de un lenguaje que nos fuera totalmente desconocido?

Asumiendo los puntos de vista semánticos de Tarski acerca de la verdad, Davidson invierte en cierta manera los planteamientos de este para resolver su problema. Si el lógico polaco pensaba que podía servirse de la noción de significado para definir la de verdad, piensa el filósofo norteamericano que se puede basar en la noción de verdad para construir una teoría del significado. Una tal teoría, para cualquier lenguaje que nos sea completamente desconocido, nos permitiría disponer de un teorema que, al modo tarskiano, atribuya a cada oración de ese lenguaje unas condiciones de verdad. Si, p.e., el alemán fuera para nosotros un lenguaje absolutamente desconocido, una teoría interpretativa como la que Davidson propone, nos suministraría para cada una de las oraciones componibles en alemán teoremas análogos a este: «*Schnee ist weiss* es verdadera en alemán si y solo si la nieve es blanca».

Para construir una teoría semejante piensa Davidson que bastaría con observar la conducta lingüística de los hablantes germánicos aplicándoles el principio de caridad; principio del que deduce conclusiones radicalmente anti-relativistas: no podemos interpretar las preferencias de un interlocutor como dotadas de significado sin presuponer que la mayor parte de sus creencias son, como las nuestras, verdaderas. De esta manera la teoría de la interpretación, que empezó elaborándose para el ámbito de la teoría del significado, termina desembocando en el de la antropología filosófica donde presenta conse-

cuencias como mínimo sumamente discutibles, pues dependiendo de qué alcance se le dé al principio de caridad, esta posición podría desembocar en un fuerte etnocentrismo.

Muy diferente es la teoría de la interpretación de otras culturas defendida por P. Winch, probablemente porque sus presupuestos semánticos son de raigambre wittgensteiniana y, por tanto, muy alejados de aquellos de los que parte Davidson.

El segundo Wittgenstein entendía que la comprensión del significado de una oración exige su remisión al conjunto integrado de emisiones verbales y manifestaciones conductuales de una comunidad de hablantes donde usualmente se inscribe dicha oración (a tal conjunto integrado de usos lingüísticos y conductas regladas Wittgenstein lo denomina «juego de lenguaje»). En general, puede decirse que en esta concepción el lenguaje es entendido como un conjunto de prácticas verbales y no verbales, de las cuales unas estarán culturalmente condicionadas, si bien otras son comunes y propias de todos los hombres en cuanto especie.

Contra este trasfondo, P. Winch piensa que interpretar una cultura diferente a la nuestra poco tiene que ver con el modelo quineano-davidsoniano de traducción, pues no se trata aquí de aprender a expresar en un léxico y una sintaxis nuevas cosas que ya sabemos, sino que, más bien, interpretar una cultura suficientemente extraña a la nuestra sería un caso análogo, aunque no idéntico, a aquel en el que uno de nosotros ignorante de las matemáticas se dispusiera a aprenderlas. En tal caso, no podemos decir que el aprendiz está aprendiendo a expresar en el lenguaje matemático algo que ya sabía de antemano, sino que al hacerse competente en el uso del lenguaje matemático está aprendiendo *eo ipso*

un conjunto de conceptos y prácticas nuevos. Parece un sinsentido decir que alguien pretende traducir el lenguaje matemático a... (¿?).

De manera análoga, cuando nos enfrentamos a una cultura diferente aquellos elementos recalcitrantemente extraños de la misma solo podremos interpretarlos si los remitimos al conjunto de juegos de lenguaje, a la forma de vida, que los dota de sentido. De este modo el intérprete, como el aprendiz, no sale incólume del proceso interpretativo. Al final de este conoce nuevas prácticas, nuevas formas de vivir la vida con sentido, nuevas concepciones de lo correcto y de lo incorrecto, del bien y del mal.

El proceso de comprensión se articula entonces en dos momentos. En el primero, se trata de dar una descripción o representación sinóptica del juego de lenguaje en que la práctica a ser interpretada se inscribe, para, ya en el segundo, hacer ver que esas prácticas descritas pueden verse como expresión de ciertas constantes, muy generales, de la vida de los hombres. Lo cual supone que establezcamos analogías entre nuestros modos de actuar y los modos extraños de los otros, bajo el supuesto wittgensteiniano de que el modo común de actuar de la especie es el marco de referencia y el apoyo más general de la interpretación. Así, las conductas y actitudes en torno al nacimiento, el sexo y la muerte pueden ser consideradas como pivotes de la interpretación, pero también la norma de hablar sinceramente o con voluntad de verdad, o la norma de la integridad en el sentido de que nuestras acciones nos comprometen en el futuro, normas que no tienen un carácter moral sino lógico, pues la vulneración masiva y sistemática de las mismas haría fracasar la comunicación en cualquier comunidad de hablantes.

De una tradición filosófica todavía más alejada de la de Davidson proceden otros prominentes teóricos de la interpretación como Gadamer. Su crítica se dirige fundamentalmente contra las versiones psicologistas de la hermenéutica que consideraban que el significado de un texto era el que el autor le confería, y que consiguientemente la tarea de interpretación estriba en el desciframiento del mismo.

Frente a esta perspectiva, defiende Gadamer que el significado de un texto no puede residir en ningún proceso mental privado, sino que debe encontrarse en el texto mismo y estar en función de la cosa de la cual este trata. Debe, en definitiva, ser algo compartible entre autor e intérprete.

Ello no impide para Gadamer la posibilidad de una pluralidad de interpretaciones, puesto que inevitablemente a cualquier texto se accede siempre desde el horizonte de los prejuicios del intérprete que son los que le han legado la tradición a la que pertenece. Lo que la interpretación busca entonces es una fusión de horizontes, el del intérprete con el del propio texto, de tal modo que aquel, al llegar a ver la respuesta que el texto propone a la cosa de que trata, pueda ir separando sus falsos prejuicios de los legítimos para, de este modo, modificar y ampliar la tradición de la que partió.

También dentro de la tradición hermenéutica se sitúa la teoría de la interpretación de Ricoeur. Como es bien conocido, un punto fuerte de esta tradición es su oposición al positivismo y a la unidad metodológica de las ciencias que este defiende. Para Ricoeur la especificidad de la historia, en particular, y de las ciencias humanas en general, estriba en la estructura narrativa que tienen los objetos de que tratan: las acciones humanas.

El primer paso en la interpretación

de estas acciones estribará en la fijación de su significado o noema, de sus dimensiones ilocucionarias y perlocucionarias, no menos que de su contenido proposicional. La acción, en cuanto que es objetivada como acción históricamente significativa, adquiere un sentido que trasciende tanto las intenciones del agente cuanto la situación social en que se produjo, pudiendo ser reactivado en nuevos contextos sociales, de manera análoga a lo que ocurre con el discurso hablado cuando queda fijado como escritura.

Objetivada la acción humana se le puede aplicar una metodología interpretativa circular semejante a la que se aplica a los textos. Se trata de proceder mediante la formulación de conjeturas sobre el sentido global que condiciona el sentido de las partes, a la vez que debemos tentativamente identificar e interpretar las partes para construir el sentido global. La validación de este proceso es muy diferente de la lógica de la verificación empírica que rige en las ciencias naturales y más próxima a la lógica de la probabilidad que rige en los procedimientos judiciales.

De manera análoga a como cuando se trata de dictaminar la validez de una acusación debemos elaborar un razonamiento que persigue refutar las excusas y defensas que podrían oponerse a aquélla, la validación de la interpretación es un proceso igualmente polémico donde se argumenta contra las diferentes maneras en que se podría refutar la interpretación propuesta.

La diferencia fundamental entre los procesos judiciales y la interpretación de las acciones es que no hay en esta última nada semejante a la autoridad de un juez que pueda zanjar el conflicto de interpretaciones que puede llegar a plantearse. Solo el consenso entre las partes en conflicto podría poner fin al mismo, lo cual no siempre

es posible, quedando las interpretaciones en conflicto.

DAVIDSON, D., *De la verdad y de la interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990; GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977; HILEY, D. R., BOHAM, J. F. y SCHUSTERMAN, R., *The interpretative Turn*, London, Cornell University Press, 1991; RICOEUR, P., *Du texte a l'action*, Paris, Seuil, 1986; SÁNCHEZ DURÁ, N., «Miradas fulgurantes y traductores caritativos», en J. Marrades y N. Sánchez Durá (eds.), *Mirar con cuidado*, Valencia, Pre-textos, 1994; SÁNCHEZ DURÁ, N. y SANFÉLIX, V., «Interpretación: radical y cultural», en J. J. Acero (ed.), *El lenguaje II. Pragmática*, EIAF 18, Trotta-CSIC, Madrid, 1999, 167-191; WINCH, P., *Comprender una sociedad primitiva y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 1994.

Nicolás Sánchez Durá
y Vicente Sanfélix Vidarte

Intuición

El término «intuición» designa una forma de conocimiento en el cual el objeto está inmediata y totalmente presente a la mente y guarda siempre una relación próxima o lejana con el acto de ver, con la mirada, que designa el latín *intuitus*. La intuición se opone a los conocimientos discursivos o deductivos. Sin embargo, la unidad aparente de la noción no debe ocultar numerosas diferencias semánticas y conceptuales que la historia de la filosofía hace aparecer: los tipos de intuición difieren tanto por los sujetos de la misma como por sus objetos y cualidades. Además de estar asociada a cuestiones teológicas, la intuición es una de las nociones principales de la teoría de la ciencia en el racionalismo y en el empirismo clásicos. Kant distingue entre una intuición intelectual

y una intuición sensible, para atenerse únicamente a esta última, que es una forma de conocimiento incompleto. En cambio, los idealismos de Schelling y de Fichte toman a la intuición intelectual como principio de conocimiento. En la filosofía posterior, la intuición sigue siendo el prototipo de un acceso privilegiado a los objetos. De ahí que bajo el título de intuicionismo se califique a toda doctrina que postule un conocimiento inmediato y no discursivo, bien sea de la realidad sensible o material, de entidades inmateriales y trascendentes, o de principios morales.

Es propio del racionalismo clásico el asociar la intuición a la inteligencia o entendimiento, y no a los sentidos. La función epistemológica del término consistiría en designar un acto intelectual por el cual se accede a una naturaleza simple, o a los primeros principios (Descartes, *Reg.*, III). Esta acepción racionalista recoge la función que Aristóteles atribuía al *nous* para captar los axiomas del saber (*Anal. Post.*, II, 19, 100b 5-16; *Top.* I, 100 b 18 ss.). En la tradición empirista, el conocimiento intuitivo es la percepción de la conveniencia o discordancia entre dos ideas comparadas inmediatamente (Locke, *Ensayo*, IV, XVII), que comporta el grado máximo de evidencia. La oposición entre conocimiento intuitivo y discursivo es tan solo de grado, porque toda demostración necesita una certeza intuitiva entre las ideas intermedias. Además, aunque esta intuición se refiere a ideas provenientes de la sensación, ella misma no debe entenderse exactamente como una intuición sensible. El planteamiento cartesiano de la intuición experimenta algunos cambios en el racionalismo posterior. Para Leibniz, el conocimiento intuitivo de los ingredientes más simples de una noción es infrecuente,

Epistemología

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2000
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infomet.es
<http://www.trotta.es>

© Jacobo Muñoz y Julián Velarde, 2000

© De los autores, para sus colaboraciones, 2000

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-327-0
Depósito Legal: P-282/2000

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	9
<i>Abreviaturas</i>	11
COMPENDIO	13
<i>Nota biográfica de los colaboradores</i>	595
<i>Índice general de conceptos</i>	607
<i>Índice de autores y conceptos</i>	613
<i>Índice analítico</i>	617
<i>Índice de autores citados</i>	627