
ELEMENTOS A CONSIDERAR EN LA METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA

*Rodolfo Mauricio Bicocca**

Universidad Nacional de Cuyo

El presente trabajo se propone indagar en la metodología de la investigación filosófica. Por una parte, se intenta mostrar las particularidades que presenta la investigación filosófica y, por otra, se sugieren algunos elementos nucleares que pueden hacer más efectiva la pesquisa en este saber. No obstante, el trabajo señala sólo algunos lineamientos esenciales en la metodología de la investigación.

Palabras Claves: investigación en filosofía, método, tradición, problema, interpretación.



ELEMENTS TO BE CONSIDERED REGARDING THE METHODOLOGY OF THE PHILOSOPHICAL INVESTIGATION

The purpose of this paper is to investigate the method of research in philosophy. A second purpose is to show some specific characteristics of this methodology. Nevertheless, the present article suggests some essential elements in philosophical inquiry.

Key Words: research in philosophy, method, tradition, problem, interpretation.

* Mendoza, Argentina. Correo electrónico: bicoccam@logos.uncu.edu.ar

«*Quien desee comprender el texto debe hallarse
dispuesto a que éste le diga algo*».

Hans-Georg Gadamer

Introducción

EL PRESENTE ESTUDIO NO TRATA de desarrollar la cuestión del método filosófico en su totalidad, sino que intenta identificar y esclarecer cuáles son las cuestiones cruciales a tener en cuenta en la investigación filosófica. Asimismo, se propone una reflexión sobre aquellos principios e instrumentos esenciales que especifican la metodología de investigación en este saber.

Si bien la inteligencia humana trabaja con ciertas operaciones comunes que se realizan en todo proceso de investigación, hay principios y lineamientos que son particulares de la investigación filosófica, e impuestos por su objeto propio de estudio. Por lo cual, se torna necesario indagar en dichos principios, medios y formas de investigar que han desarrollado los filósofos en la búsqueda de la verdad, lo que permite establecer ciertos lineamientos y principios comunes de la pesquisa filosófica.

El problema y su estado actual

Son diversos los trabajos que han tratado el tema de la metodología de investigación en filosofía¹, los cuales, en general, abordan distintos aspectos del método, como por ejemplo: su ubicación en el ámbito de la lógica, su carácter instrumental o de camino (*μέθοδος*), su sentido y relación con las ciencias, etc. No obstante, y sin desmerecer estos aportes de suyo valiosos, se considera que no responden a la cuestión central del problema aquí planteado, que se lo puede sintetizar en las siguientes preguntas: ¿hay una metodología de investigación específica del saber filosófico? y si la hay ¿en qué consiste la misma?

Respecto de la primera pregunta, hay que señalar que se puede hablar de una metodología de investigación propia y específica de este saber, que es utilizada con exclusividad en la búsqueda del conocimiento filosófico. Así, se considera infructuoso e inapropiado que la filosofía utilice los métodos de indagación y búsqueda de otras ciencias – por ejemplo:

¹ Entre esos trabajos se pueden mencionar por ejemplo: *La vida intelectual* de A. D. Sertillanges, *El trabajo intelectual* de Jean Guitton, *El taller de la filosofía* de J. Nubiola, *Los métodos actuales del pensamiento* de I. M. Bochenski, entre muchos otros.

la estadística, el método experimental, los métodos cualitativos, etc. – porque esto significaría su propia destrucción². Si bien es cierta la presencia de elementos comunes en la metodología de una y otra ciencia, es igualmente cierto que hay elementos distintivos de la indagación filosófica.

En cuanto a la segunda pregunta, se la intentará responder a lo largo del desarrollo de este trabajo.

El acceso al conocimiento de lo real

El filósofo en su actividad especulativa tiene que enfrentarse necesariamente con la realidad. Pero el modo en que éste lo hace no es el mismo en que lo hace el físico o el químico, es decir: no es la misma disposición ni la pretensión cognoscitiva la que caracteriza al filósofo en comparación con la del científico en su laboratorio de física o química. No obstante, se puede afirmar que tanto uno como otro parten del mismo espontáneo y natural movimiento cognoscitivo, en el cual las cosas se imponen y se manifiestan a sus respectivas inteligencias. En este sentido, tanto el filósofo como el científico aceptan la novedad de lo real que se les presenta con una riqueza y sobreabundancia de inteligibilidad nunca abarcable en su totalidad.

Por otra parte, este deseo de conocer y comprender el mundo, presente en uno y otro, impone en sus respectivos ámbitos de investigación formas diversas de proceder, diversidad que enraíza su sentido y razón de ser en una exigencia entitativa de respeto básico para acceder al conocimiento de las cosas³.

En este sentido, Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* ofrece un primer principio esclarecedor del problema, cuando afirma que los hombres «nos contentamos con dilucidar un problema en la medida en que lo permite su materia; porque no se ha de buscar el rigor por igual en todos los razonamientos [...]. Por lo que hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando sólo de lo que ocurre por lo general y partiendo de tales datos [...]. Del mismo modo se ha de aceptar cuanto aquí

² «La conciencia metodológica de las ciencias históricas que aflora desde el romanticismo y la presión que ejerció el modelo de las ciencias naturales hicieron que la reflexión filosófica redujera la generalidad de la experiencia a su forma científica. Ni en Wilhelm Dilthey, que buscó en la continuación de las ideas de Friedrich Schleiermacher y de sus amigos románticos la fundamentación de las ciencias del espíritu en su historicidad, ni entre los neokantianos, que persiguieron una justificación epistemológica de las ciencias del espíritu en forma de filosofía trascendental de la cultura y de los valores, estaba aún presente toda la amplitud de la experiencia hermenéutica fundamental. Esto se produjo quizá con mayor intensidad en el país de Kant y del idealismo trascendental que en países en los que *les lettres* revisten cierta importancia en la vida pública. Pero la reflexión filosófica tomó al final una dirección similar en todas partes». GADAMER, Hans-Georg, *Texto e interpretación*, en *Antología*, traducción de Olasagasti, Manuel, Sígueme, Salamanca, pp. 189-190.

³ En idéntica dirección, J. Pieper afirma que «el conocimiento presupone el abandono total a la cosa por parte del sujeto. Cuando el contenido del conocimiento es definido o co-definido por alguna otra cosa que no sea el objeto, entonces no se da en absoluto ningún conocimiento. Si el sujeto no es capaz de callarse y hacerse invisible frente al objeto del conocimiento, entonces, en la misma medida, es incapaz de conocer», PIEPER, J., *Kümmert euch nicht um Sokrates*; citado en SCHUMACHER, B. N., *Una filosofía de la esperanza: Josef Pieper*, Astrolabio, Eunsa, Pamplona, 2005, p. 23.

digamos: porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto»⁴.

En la medida en que la naturaleza de la realidad que estudia la filosofía lo permite es que ha de buscar el mayor rigor y exactitud posible en sus conocimientos. A partir de este principio es que se puede establecer este otro igualmente válido: *el método de estudio o de investigación, en tanto que estrategia e instrumento para conocer la realidad, se encuentra determinado por la naturaleza o modo de ser de su objeto de estudio*. Este principio establece que es el método el que debe adecuarse al objeto que se quiere conocer, lo que implica necesariamente un respeto debido a la cosa para poder acceder a la inteligibilidad de sus aspectos y dimensiones, es decir, a la *total riqueza de su ser*. Pensar lo contrario, implica pensar que el método impondría su forma y estructura a la realidad, lo que significa reducirla, es decir, no conocerla en forma íntegra sino parcialmente.

En el marco de estos principios es que la metodología adquiere su justa relevancia y posición en el saber. Así, N. Hartmann se pregunta ¿por qué es infructuosa una discusión meramente metodológica? Porque presenta un problema secundario, porque quiere comenzar donde la investigación vital termina. No hay conocimiento anticipado del método antes del conocimiento de la cosa. Básicamente aquí hay que decir que el método está siempre condicionado, por un lado, por el objeto y, por otro, por la estructura del acto complejo que llamamos conocimiento. No podemos modificar arbitrariamente ambos factores, sino que debemos aceptarlos como son. Así, en el conocimiento de un determinado objeto nunca se procede de manera arbitraria⁵.

De aquí se sigue que no hay, en sentido estricto, ninguna generalización ni transposición del método de un grupo de objetos a otro. Cada tipo de objetos exige su propio método. La opinión popular de la universalidad de los métodos del conocimiento es errónea y ha causado daño. Sólo en lo más superficial hay una tipología general del procedimiento. Ésta se halla en los conceptos muy explicados de la inducción, la deducción, el análisis y algunos más. Pero precisamente éstos nunca aparecen aislados en el auténtico avance de la investigación, no lo constituyen; sólo la manera específica de su aplicación, sus puntos de partida, su entrelazamiento en un contexto mucho mayor constituyen el método. Cada ciencia – agrega Hartmann – trabaja ininterrumpidamente en su método, pero no reflexionando sobre él ni convirtiéndolo en objeto de la investigación. Antes bien, toda ciencia trabaja en su método en tanto que se entrega a su objeto. Su progreso es un continuo comenzar, probar, fracasar, volver a empezar, hasta que se consigue un progreso⁶.

De allí, la necesaria *flexibilidad y perfectibilidad* que caracteriza la estructura y el uso de todo dispositivo metodológico en la filosofía y en las ciencias particulares. Porque no es éste el que tiene en sí el sentido de su forma y marcha en el proceso investigativo, sino que

⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L. I, 3, 1094 b; ed. bilingüe, traducción de Araujo, María y Marias, Julián, Centro de Estudios Constitucionales, Clásicos Políticos, Madrid, 1994.

⁵ HARTMANN, N., *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1930, pp. 25-28 (*Einleitung 14*), traducción por Dalmasso, Mateo.

⁶ *Ibidem*.

es la misma realidad la que se le otorga a través de sus múltiples posibilidades de inteligibilidad. A partir de lo cual se puede afirmar que el método surge casi en forma inadvertida en el trabajo del investigador con la cosa. Es por ello que se afirma que el investigador se vale de una metodología adecuada a su objeto de estudio, es decir: «como el que sabe usar una herramienta no la convierte en objeto, sino que trabaja con ella»⁷.

La necesidad de una tradición intelectual

No se puede empezar a pensar en filosofía, como en ninguna otra ciencia, desde la nada, desde cero, sino que siempre es necesario ubicarse en el ámbito de una tradición o escuela de pensamiento especulativo para el tratamiento filosófico de los temas. Como lo ha sintetizado bien Giuseppe Abbà, «ningún filósofo comienza a pensar desde cero; antes bien, se encuentra enfrentando a los problemas filosóficos que resultan planteados por la lectura que él ha hecho de las obras de otros filósofos [...]. Esto que vale para un filósofo individual, vale también para un conjunto de filósofos que adoptan, en tiempos diversos, la misma filosofía elaborada por el fundador de una estirpe o escuela filosófica. Continuando su desarrollo, defendiéndola, de nuevas objeciones, de nuevas críticas, de nuevas figuras, ellos dan vida a lo que se llama una *tradición de investigación*»⁸.

Así, se puede afirmar que hay en la actualidad una pluralidad de tradiciones filosóficas a partir de las cuales los diversos pensadores se han enmarcado para desarrollar sus ideas, lo cual hace que resulte particularmente dificultoso establecer criterios comunes para una metodología de investigación específica de este saber.

En nuestros días, son numerosos los pensadores que han puesto de relieve ese carácter «tradicional» del pensamiento filosófico, es decir: la existencia de un «horizonte de comprensión»⁹ y de inevitables «prejuicios» que condicionan el inicio y la consecución de una empresa de pensamiento; baste mencionar entre ellos a Hans-Georg Gadamer y Alasdair MacIntyre.

Este carácter «tradición-dependiente» de la indagación filosófica debe ser entendido adecuadamente, ya que, de lo contrario, se abocará a la imposibilidad de realizar cualquier confrontación y diálogo entre las diferentes propuestas, y cada pensador permanecerá encerrado en su tradición de pensamiento y en su horizonte de comprensión. Y tanto el diálogo entre las diferentes tradiciones como la valoración crítica de sus contenidos resultarán en absoluto imposible. Ésta ha sido la opinión de A. MacIntyre, al menos en la primera obra de su última etapa de pensamiento, en su obra *After Virtue*, en la cual se habla de la «inconmensurabilidad» de las diversas propuestas éticas actuales y de la consiguiente imposibilidad de diálogo crítico entre las diferentes tradiciones de pensamiento¹⁰.

⁷ GADAMER, Hans-Georg, *Texto e...*, op. cit., pp. 190-191.

⁸ ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma, 1996, p. 27.

⁹ Cfr., GADAMER, H. G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 30.

¹⁰ MASSINI CORREAS, C. I., *Filosofía del Derecho. Tomo II: La Justicia*, Lexis Nexis, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2005, p. 191.

Asimismo, es esclarecedora la distinción de Joseph Boyle¹¹ que establece diversos grados en que un pensador puede estar condicionado cognoscitivamente con una determinada tradición intelectual. El autor afirma que quienes desarrollan ideas sobre la moralidad, o cualquier otro tema, pueden ser críticos de las contingencias culturales y los particularismos que informan sus teorizaciones. Pero el esfuerzo por ser críticos, aun cuando resulte exitoso, no alcanza a ser lo mismo que un punto de vista desencarnado como sería el de los hombres en cuanto tales, y mucho menos el de un observador objetivo que contemplara el tema desde fuera del mundo¹².

En el contexto de estas ideas, se puede afirmar que a lo largo de la historia de la filosofía se identifican grandes tradiciones filosóficas que han tenido sobresalientes precursores –por ejemplo, el aristotelismo, el platonismo, el tomismo, el idealismo, el existencialismo, etc.– dentro de las cuales filósofos posteriores han desarrollado su pensamiento e investigaciones situados como en un horizonte de comprensión. El testimonio de H. G. Gadamer es ilustrativo de esto cuando afirma: «Yo soy conciente, sobre todo al enfrentarme con los continuadores franceses, de que mis propios intentos de ‘traducir’ a Heidegger delatan mis límites y muestran especialmente hasta qué punto yo mismo estoy arraigado en la tradición romántica de las ciencias del espíritu y del legado humanista. Pero justo ante esta tradición de ‘historicismo’ en la que estaba inmerso adopté una actitud crítica»¹³.

Ese tipo de condicionamiento «tradicional-cultural» es inevitable, pero de ningún modo impide la crítica de las ideas desde principios universales o por parte de investigadores pertenecientes a otras lenguas y culturas. Por supuesto que los puntos de partida, las suposiciones intelectuales, las formas de expresión, los modos de argumentar, etc., resultarán diversos y reflejarán la riqueza de las diferentes culturas, pero ello no hace imposible el diálogo acerca de los principios universales, aunque los condicionan y modalizan¹⁴.

El no superar estos condicionamientos imposibilita la realización de la empresa filosófica, ya que, por su propia naturaleza, está abierta a los principios universales de toda la realidad, es decir: no circunscripta a límites temporales, espaciales o culturales. En este sentido afirma J. Pieper que el todo de la realidad al que apunta la filosofía no se identifica con la suma obtenida por adición, suma que contiene todo sin que le falte nada; por ello se entiende más bien el verdadero *Totum*, la estructura articulada del mundo, en la que se da una jerarquía, en la que hay mayor o menor plenitud de ser, y sobre todo algo sumo, que al mismo tiempo es la última razón y fuente de todo, tanto de lo particular como del conjunto en su totalidad¹⁵. Sólo en la medida en que se trasciende ese contexto «tradicional-dependiente» es posible alcanzar esa búsqueda de totalidad.

De esta manera, no obstante los diversos niveles en que una tradición filosófica puede condicionar el pensamiento y la perspectiva de los problemas filosóficos, lo que cabe

¹¹ BOYLE, J., «Natural Law and the Ethics of Tradition», en AA.VV. *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, GEORGE, R.P. (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 3-30.

¹² *Ibidem*, p. 6.

¹³ Cfr., GADAMER, Hans-Georg, *Texto e...*, op. cit., p. 193.

¹⁴ MASSINI CORREAS, C. I., *Filosofía...*, op. cit., p. 192.

¹⁵ PIEPER, J., *Defensa de la Filosofía*, traducción de Lator Ros, E., Herder, Barcelona, 1970, p. 101.

señalar aquí es que, justamente, este elemento es una pieza integrante a considerar en el proceso metodológico de investigación en Filosofía. La identificación de esa «tradicición-dependiente» en la que cada filósofo se sitúa, y desde la cual desarrolla su pensamiento, constituye una instancia metodológica fundamental para la realización de una adecuada investigación. Y como tal, algo a lo cual el investigador debe atender y descubrir, ya que se manifiesta a lo largo del itinerario intelectual de un filósofo.

La aporética o el estudio de un problema

En una primera aproximación, se puede decir que *aporía* (ἀπορία) significa literalmente *sin camino* o *camino sin salida*; y por derivación *dificultad*¹⁶. El estudio de las *aporías* o *dificultades* que presenta un pensamiento es lo que dio lugar al surgimiento de la *aporética*, la cual vendría a ser la descripción e investigación de todos los elementos *aporéticos* descubiertos en el proceso de conocimiento de lo real. En buena parte el pensamiento filosófico es de carácter aporético o, mejor dicho, el pensamiento aporético es una de las formas fundamentales del pensamiento filosófico.

Esta forma aporética de estudio en filosofía tiene sus precedentes en los pensadores griegos. Así, ya en Platón se manifiestan indicios de aprovechar los elementos teóricos aportados por los pensadores precedentes para esclarecer las aporías o problemas que surgen del conocimiento filosófico del mundo. Pero el que lo establece como método propio de investigación y análisis de lo real es Aristóteles. Esta forma de investigación es retomada posteriormente en la Filosofía Medieval, en su forma de exponer los problemas teológicos y filosóficos a través de *cuestiones* que buscaban una resolución especulativa. Para su esclarecimiento, el maestro, además de su propia especulación racional, recurría a la opinión y el parecer de los antiguos.

Este acudir a los antecesores para resolver una cuestión se torna necesario porque es natural a la razón humana avanzar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto. Y así, se ve en las ciencias especulativas, que los primeros investigadores sólo lograron hallazgos imperfectos, que luego fueron perfeccionados por sus sucesores. El tiempo parece ser como un descubridor o un buen colaborador en cuanto a aquellas cosas bien dispuestas para delimitar algo. Esto no significa que el tiempo por sí mismo haga algo para ello, sino que su colaboración es según las cosas que se van dando en él. Si alguien, procediendo a través del tiempo, investiga la verdad, el tiempo ayuda a encontrarla. Y esto no sólo en cuanto a un mismo hombre, que después de un tiempo verá lo que no veía al principio, sino también en cuanto a diversos hombres, como cuando uno capta las cosas que descubrieron sus predecesores y añade algo¹⁷.

¹⁶ FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Ariel Filosofía, Vol. I, Barcelona, 1999, p. 205.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In Eth. expositio*, I, 11, 133; citado en GILSON, É., *Realismo Metódico*, ed. bilingüe, traducción de García Yebra, Valentín, Editorial Encuentro, Madrid, 1997, p. 12.

Así como en los tribunales no se puede dar sentencia sin que hayan sido oídas las razones de ambas partes, así también el que se ocupa de la filosofía llegará más fácilmente a formar un juicio científico definitivo, si conoce las opiniones y las dudas de los distintos autores¹⁸.

De esta manera, la *aporética* o el *estudio de problemas* a través de la investigación filosófica constituye otro de los elementos claves que hay que señalar en la metodología de investigación filosófica. Esa forma de enfrentar lo real obliga a que el investigador tenga que recurrir, en forma necesaria, a lo que han dicho sobre la cuestión otros autores, o a expresar en sus líneas generales en qué estado de conocimientos, tanto avances cuanto posibles perspectivas, se encuentra el problema que se intenta indagar.

En forma complementaria a lo dicho, hay que agregar que en ese afán de totalidad que busca la filosofía se hace necesaria también la recurrencia, en torno a una cuestión, a una diversidad de visiones, de tal modo que puedan captarse las múltiples aristas que presenta un tema, es decir: recurrir al aporte que ofrece la mirada de otros autores con el fin de alcanzar una visión de totalidad del problema. Ese tratamiento «circular» enriquece la comprensión del investigador por el contraste de perspectivas y señala sus posibilidades de estudio. Esto es, en definitiva, lo que un investigador avezado hace: poner en diálogo diversos autores en torno a una misma cuestión que necesita ser investigada.

Texto e interpretación

El que se apresta a la pesquisa filosófica tiene que partir de la consideración de lo real, de lo que han pensado ya otros filósofos sobre la realidad y sus problemas y, en consecuencia, del estudio de sus pensamientos plasmado en textos escritos. Ese estudio requiere, además de una cuidadosa lectura, un necesario *momento interpretativo*, del cual no queda librado ni la elaboración teórica del filósofo ya maduro que posee y comunica un pensamiento propio y original.

Se limitará este análisis al *texto escrito* como elemento material a través del cual se ha comunicado a lo largo de siglos el pensamiento filosófico, es decir: se considera la palabra escrita como una variante más de una *expresión cargada de significado*, y, por lo tanto, objeto de *interpretación*, así como lo son otros signos o gestos humanos y de la Naturaleza. Estos, al igual que la palabra escrita, forman parte de ese amplio ámbito de las expresiones cargadas de sentido.

La lectura de la *palabra escrita*, sin duda, no se puede limitar a la sola decodificación de los signos grabados en el papel, sino que expresa una *significación* que su autor ha querido transmitir. Así, el texto filosófico —el manuscrito— es el documento inmediato con lo que el estudioso tiene que enfrentarse¹⁹. Y es a partir de la correcta *comprensión* de su *contenido* que se plantea el problema de su *significado e interpretación*.

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In Metaph. expositio*, III, 1. citado en GILSON, É., *Realismo...*, *op.cit.*, *Idem*.

¹⁹ La importancia que en este tema tiene el estudio del pensamiento filosófico a través de ediciones críticas de la obra de cada autor, es uno de los elementos claves que asegura la seriedad del trabajo que se afronta. El acceso a este tipo de fuentes, no obstante su dificultad y la formación en idiomas que esto exige, es lo que colabora a una adecuada interpretación del pensamiento de los distintos autores; así como, a evitar los malos entendidos lingüísticos que los respectivos casos ocasionan.

Así, los problemas que la hermenéutica tuvo en su origen en algunas ciencias, especialmente la teología y la jurisprudencia²⁰, al final se extendieron a las ciencias históricas; pero ya el romanticismo alemán vio con profundidad que la comprensión y la interpretación no aparecen sólo, como dijeran Dilthey y Schleiermacher, en manifestaciones vitales fijadas por escrito, sino que afectan a la relación general de los seres humanos entre sí y con el mundo. La capacidad de comprensión es así facultad fundamental de la persona que caracteriza su convivencia con los demás y actúa especialmente por la vía del lenguaje y del diálogo²¹.

Pero, para algunas de esas corrientes filosóficas la tarea de la filosofía quedaría reducida a lo puramente interpretativo, sin referencia alguna a lo real. No obstante estos excesos, hay que señalar que el quehacer filosófico necesita de los textos y de una tarea interpretativa que posibilite alcanzar el sentido y la significación de su contenido. Así, hay que señalar la relevancia que tiene para esta forma de investigación la utilización del texto. Ya que en él es donde el investigador encuentra vertido el conocimiento filosófico alcanzado. De allí, su importancia y su carácter nuclear en la indagación filosófica.

En el marco de estas ideas, se entiende por *texto* aquello que un autor expresa en forma escrita, ya sea una obra manuscrita o impresa. Y los enunciados que integran el escrito están constituidos por un conjunto de signos o palabras que expresan un contenido que necesita ser interpretado. Así, cabe preguntarse ¿qué significa *interpretar*? A lo que se puede responder diciendo que *interpretar* consiste en expresar lo que significa algo ya expresado por otro²².

De este modo, lo expresado en el texto encierra en sí una *significación* o un *sentido* que es necesario desentrañar y esclarecer. Como dice Gadamer, «el texto debe entenderse aquí como un concepto hermenéutico. Esto significa que no se contempla desde la perspectiva de la gramática y la lingüística, es decir, como producto final al que apunta el análisis de su producción con el propósito de aclarar el mecanismo en cuya virtud funciona el lenguaje como tal, prescindiendo de todos los contenidos que transmite»²³. Y, por lo tanto, la activi-

²⁰ «La complejidad de la interpretación jurídica se incrementa y se potencia a raíz de su carácter práctico u operativo, dirigido a la regulación o dirección de la conducta humana jurídica, caracterizada por una riqueza, variabilidad y multiplicidad extremas. Esta complejidad, negada o infravalorada por el positivismo exegético y por sus sucesores, los positivismo legalista y analítico, ya había sido asumida por la jurisprudencia romana, que recurrió, a los efectos de resolver esa complejidad, a la formulación de ciertas directivas o reglas de interpretación jurídica, denominadas *topoi*, que hicieran posible reducir conjuntos de problemas a categorías unitarias y proponer modelos de argumentación relativamente simples y habitualmente aceptados para cuestiones de una complejidad extrema. Estas reglas fueron perfeccionadas por los juristas medievales del *ius commune*, y conservadas y enriquecidas por la tradición jurídica occidental. Pero a pesar del desarrollo y del uso habitual de estas reglas o directivas de interpretación jurídica por parte de la jurisprudencia, no se alcanzó hasta hace pocos años una sistematización u ordenación de estos *topoi*, que eran utilizados sin mayor orden ni jerarquía, esgrimiéndose unos contra otros según las conveniencias o las particularidades de cada caso»; MASSINI CORREAS, C. I., *Determinación del derecho y directivas de la interpretación jurídica*, en Revista Chilena de Derecho, Vol. 31, N° 1, Santiago de Chile, 2004, pp. 155-168.

²¹ GADAMER, Hans-Georg, *Texto e...*, *op. cit.*, p. 189.

²² PIEPER, J., *¿Qué significa interpretación?*, en *Obras, Tomo 3: Escritos sobre el concepto de filosofía*, Ediciones Encuentro, traducción de Hernández-Pacheco, Javier, Madrid, 2000, p. 214.

²³ GADAMER, Hans-Georg, *Texto e...*, *op. cit.*, p. 201.

dad interpretativa implica descubrir o develar el significado o el sentido que ese *contenido* encierra.

De lo que se sigue que interpretar válidamente una expresión cargada de sentido, significa sacar a la luz y mostrar lo significado por quien se expresa, es decir, entenderlo y transmitirlo, lo que significa: hacerlo comprensible²⁴, y en lo posible en un sentido unívoco. Esto, porque un texto, así como otras manifestaciones humanas, puede dar lugar a una multiplicidad de interpretaciones, a veces contrapuestas. Así, «el intérprete –sostiene H. G. Gadamer– indaga en un texto lo que hay propiamente en él. Esta indagación podrá tener siempre una respuesta no exenta de prejuicios y parcialidad. Pero en esa remisión a lo que hay en el texto, éste aparece como el punto de referencia frente a la cuestionabilidad, arbitrariedad o pluralidad de posibilidades interpretativas que apuntan a él»²⁵. Razón por la cual, el principio de *literalidad* del texto es una clave fundamental para alcanzar su recta interpretación.

Toda vuelta al texto remite a una «noticia primitiva», a lo notificado o informado originariamente, que ha de valer como algo idéntico dotado de sentido. Lo que encomienda una tarea en relación con todas las fijaciones por escrito, es justo que esta «noticia» deba ser comprendida. Y el texto fijado ha de fijar la información originaria de tal manera que su sentido sea comprensible unívocamente. A la tarea del escritor corresponde aquí la tarea del lector, destinatario o intérprete de lograr esa comprensión, es decir, de hacer hablar de nuevo al texto fijado²⁶.

El intérprete –en este caso: el filósofo– en su labor interpretativa necesita arribar, de alguna manera, a la comprensión del significado originario que el autor del texto quiso expresar con su escrito. No le puede hacer decir al texto lo que a él se le ocurra, sino que debe limitarse a lo que allí se expresa a través de los términos fijados. Cuando esto no ocurre se produce «una precomprensión, o sea, la expectativa de sentido y circunstancias de todo género ajenas al texto y que influyen en su comprensión»²⁷. Asimismo, también la complejidad o dificultad para la comprensión de un texto hace necesaria esta tarea interpretativa²⁸, tarea que es obligatoria cuando el contenido de lo fijado es incierto y hay que alcanzar la recta comprensión de la «información»²⁹.

En la medida en que el intérprete o simple lector se acerque más a esta intencionalidad del autor se puede afirmar que es *más auténtica* o *más verdadera* su interpretación. Así, leer y comprender significan restituir la información a su autenticidad original³⁰. Conforme esto, es que se torna necesario señalar ciertos principios para una recta interpretación del texto filosófico.

²⁴ *Ibidem*, p. 217.

²⁵ GADAMER, Hans-Georg, *Texto e...*, *op. cit.*, p. 200.

²⁶ *Ibidem*, p. 205.

²⁷ *Ibidem*, p. 202.

²⁸ «La traducción es, de hecho, una de las formas fundamentales de interpretación; y en cierto sentido toda interpretación puede ser entendida como traducción»; PIEPER, J., *¿Qué significa...*, *op. cit.*, p. 213.

²⁹ GADAMER, Hans-Georg, *Texto e...*, *op. cit.*, p. 205.

³⁰ *Ibidem*.

Así, una primera tarea que impone la interpretación es la de *descifrar* el significado de los términos que integran los enunciados o afirmaciones contenidas en un documento. Esto implica necesariamente la búsqueda, si fuera necesaria, de las acepciones que las palabras poseen en la estructura de la proposición. No obstante, en ocasiones esto resulta insuficiente, por lo que numerosas veces, el significado de los términos se descubre por su recurrencia al *contexto*. En este sentido, J. Ferrater Mora, afirma que se entiende por *contexto* de algo una estructura dentro de la cual figura algo que sin el contexto resultaría ininteligible o menos inteligible³¹.

Así, se pueden señalar dos contextos de interpretación de un texto filosófico: el *lingüístico* y el *sistémico*. El primero, se refiere al contexto de un lenguaje dado, tal y como es utilizado en la vida de una comunidad, a partir del cual ciertos términos son tomados y precisados por el filósofo para expresar con mayor precisión su pensamiento. Pero, a veces este contexto interpretativo no es suficiente para encontrar el significado de un término, por lo que es necesario recurrir al contexto *sistémico*. Éste permite conocer con mayor precisión lo que un conjunto de términos significan en la totalidad de un pensamiento determinado.

El filósofo alemán Schleiermacher recoge esta importante exigencia en una breve frase: «toda comprensión de lo particular está condicionada por la comprensión de la totalidad»³². Una expresión con sentido está incluida en un contexto conceptual más amplio. Y es ya casi un lugar común, por supuesto acertado, que si no se quiere malinterpretar una sentencia no podemos «sacarla de contexto»³³. De esta manera, el todo en el que se sitúa la proposición a interpretar puede abarcar más allá que un contexto conceptual. El pensamiento de un autor se encuentra influido por contextos lingüísticos, valorativos, históricos, idiomáticos, culturales, religiosos, etc.

Por último, hay que subrayar que una adecuada interpretación, más allá de alcanzar el recto significado del contenido de un texto, requiere que el intérprete valore la realidad de lo que en él se sostiene. Una expresión cargada de sentido objeto de una interpretación, remite esencialmente a la realidad. Esa referencia es algo que el intérprete agudo tiene que tener a la vista; y tiene que intentar reproducir, con lo cual se quiere significar que el intérprete tiene que sopesar la pretensión de verdad de la expresión que se trata de interpretar³⁴. De esta manera, la interpretación es otro elemento clave en la investigación filosófica.

Conclusiones

A partir de lo expuesto se puede concluir que no sólo es posible una metodología propia y específica del saber filosófico sino que, también, es necesaria su presencia en la inves-

³¹ FERRATER MORA, J., *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 675.

³² SCHLEIERMACHER, FR., *Hermeneutik*, ed. por Kimmerle, H., Heidelberg, 1959, p. 467; citado por PIEPER, J., *¿Qué significa...*, *op. cit.*, p. 218.

³³ PIEPER, J., *¿Qué significa...*, *op. cit.*, *Idem*.

³⁴ *Cfr.*, PIEPER, J., *¿Qué significa...*, *op. cit.*, pp. 222-223.

tigación filosófica. Igualmente, se pueden señalar algunos elementos esenciales de una propuesta metodológica en este saber.

Así, entre dichos factores hay que mencionar primero, la necesaria identificación de la tradición filosófica en la que el autor, o conjunto de autores, en estudio se ubica y desde la cual desarrolla su pensamiento como desde un horizonte de comprensión.

En segundo lugar, y en orden a una delimitación del campo de estudio, la necesidad de indagar a partir del planteo de aporías o problemas, lo que supone la posibilidad de un diálogo filosófico entre diversos pensamientos, pertenecientes o no a distintas tradiciones-dependientes y momentos históricos, y que han centrado su atención y aportes en torno a una cuestión. Esta posibilidad de diálogo transhistórico es lo que permite un cierto avance y progreso del conocimiento filosófico.

Por último, ese diálogo o recolección de aportes sobre un problema es realizado por el investigador indefectiblemente a través del texto filosófico, que necesita ser rectamente interpretado para su comprensión. Para esta tarea se señalaron algunos lineamientos claves, que no implica se agoten en los aquí identificados. Asimismo, se puede afirmar que el método interpretativo es una pieza nuclear de la metodología de investigación filosófica, y se muestra como una instancia necesaria y común a las distintas formas de acceso al conocimiento de lo real.*

Bibliografía

ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma, 1996.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe, traducción de Araujo, María y Marías, Julián, Centro de Estudios Constitucionales, Clásicos Políticos, Madrid, 1994.

BOYLE, J., *Natural Law and the Ethics of Tradition*, en AA.VV. *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, GEORGE, R.P. (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1994, pp. 3-30.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Ariel Filosofía, Vol. I, Barcelona, 1999.

FORMENT, E., *Introducción a Gilson, É. Realismo Metódico*, ed. bilingüe, traducción de García Yebra, Valentín, Encuentro, Madrid, 1997.

GADAMER, HANS-GEORG, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1994.

GADAMER, HANS-GEORG, *Texto e Interpretación*, en *Antología*, Sígueme, traducción de Olasagasti, Manuel, Salamanca, 2001.

* Artículo recibido: 2 de junio de 2008. Aceptado: 14 de julio de 2008.

GILSON, É., *Realismo Metódico*, ed. bilingüe, traducción de García Yebra, Valentín, Encuentro, Madrid, 1997.

HARTMANN, N., *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, pp. 25-28 (*Einleitung 14*), traducido por Dalmasso, Mateo, 1930.

MASSINI CORREAS, C. I., *Determinación del derecho y directivas de la interpretación jurídica*, en *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 31, Nº 1, Santiago de Chile, 2004, pp. 155-168.

MASSINI CORREAS, C. I., *Filosofía del Derecho. Tomo II: La Justicia*, Lexis Nexis, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2005.

PIEPER, J., *Defensa de la Filosofía*, traducción de Lator Ros, E., Herder, Barcelona, 1970.

PIEPER, J., *¿Qué significa interpretación?*, Obras, Tomo 3: *Escritos sobre el concepto de filosofía*, Encuentro, traducción de Hernández-Pacheco, Javier, Madrid, 2000.

SCHLEIERMACHER, FR., *Hermeneutik*, ed. por Kimmerle, H., Heidelberg, 1959.

SCHUMACHER, B. N., *Una filosofía de la esperanza: Josef Pieper*, Eunsa, Astrolabio, Pamplona, 2005.