

# EL INTERPRETAR EN EL CAMINO DE LA COMPRENSIÓN HACIA UNA SEMIOHERMENÉUTICA DESDE CH. S. PEIRCE Y H. G. GADAMER<sup>1</sup>

**Pedro Agudelo Rendón**

Magíster en Estudios Humanísticos. Áreas de actuación: artes visuales, literatura y semiótica. Miembro del Grupo de Estudios Literarios, GEL

Email: pagudel3@gmail.com

## RESUMEN

Uno de los aspectos fundamentales al abordar la comprensión como método es la pregunta por el interpretar. Lo que el interpretar es y significa está definido por lo que se pone en juego en la comprensión. Este texto muestra una ruta semiótica, siguiendo a Peirce, y otra hermenéutica, desde Gadamer, para definir dicho concepto y mostrar su vital importancia en el método de la comprensión. Así, el concepto de signo, que es el interpretar mismo, es su aspecto más definitivo. Para lograr este objetivo se sigue una metodología descriptiva y contrastiva que describe la concepción del interpretar en los filósofos y muestra sus puntos de encuentro.

**Palabras clave:** Comprensión como método, filosofía gadameriana, interpretación semiohermenéutica, semiótica peirceana.

## ABSTRACT

One of the fundamental aspects when approaching comprehension as a method in the question of interpretation. What interpretation is and means is defined by what is in question regarding comprehension. This work presents a semiotic route, following Peirce, and a hermeneutic route, following Gadamer, in order to define the concept of interpretation and demonstrate its vital importance for comprehension as a method. Thus, the concept of sign —interpretation itself in its most definitive aspect. In order to achieve such objective we follow a descriptive and contrastative methodology which describes the notion of interpretation for both authors and presents their points of convergence.

**Keywords:** Comprehension as a method, gadamerian philosophy, semiohermeneutic interpretation, peircean semiotics.

---

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido desarrollado en el ámbito del proyecto “De la comprensión como método”, y se vincula con el proyecto “Semiótica y hermenéutica del iconotexto” del Doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Grupo de Investigación Epimeleia.

# EL INTERPRETAR EN EL CAMINO DE LA COMPRESIÓN HACIA UNA SEMIOHERMENÉUTICA DESDE CH. S. PEIRCE Y H. G. GADAMER

*Para determinar la tarea y el límite de nuestro hacer interpretativo, nos vemos devueltos a la pregunta por el ser del interpretar. Pues ¿qué es un signo? ¿No será que, tal vez, todo es signo?*

H.-G. Gadamer

## 1. La interpretación semiótica: Peirce

La relación entre hermenéutica y semiótica tiene su fortín, sin lugar a dudas, en la interpretación. Esta última, en el sentido que le da Ricoeur, es un proceso complejo constituido por la explicación y la comprensión, que establecen sus momentos relativos (Ricoeur, 2006, p. 150), a la vez que constituyen, para el filósofo francés:

Los emblemas de dos campos enfrentados. En este duelo, el término ‘explicación’ designa la tesis de la no diferenciación, de la continuidad epistemológica entre ciencias naturales y ciencias del hombre, mientras que el término ‘comprensión’ anuncia la reivindicación de una irreductibilidad y de una especificidad de las ciencias del hombre (Ricoeur, 2006, p. 149).

Lo que hace Ricoeur es reformular la relación entre la comprensión y la explicación a partir de las teorías del texto, la acción y la historia. Con esto, le otorga el carácter metodológico a las ciencias humanas, a las que se les ha cuestionado su carácter meramente subjetivo. Dentro de las disciplinas que Ricoeur reiteradamente cita para sustentar su plan de argumentación se encuentra la semiología, la cual constituye un modelo para una teoría de la interpretación. Si bien el término que usa es el de “semiología”, también se referirá a Charles Sanders Peirce al hablar del concepto de interpretación.

La semiótica de Peirce tuvo lugar en medio del pensamiento filosófico del pragmatismo norteamericano. La tradición pragmatista tiene una concepción no dicotómica de la experiencia, la vinculación entre conocimiento y acción, y el rechazo de la concepción clásica de verdad<sup>2</sup>. Esta perspectiva abre un espacio de reflexión que tiene su asiento en la filosofía, y que contrasta con el carácter lingüístico, sistémico y estructural de la semiología.

---

<sup>2</sup> Para ampliar, véase: Rossi (2005) y Barrena (2014).

La semiótica de Peirce no sigue una línea filológica o lingüística sino una de corte lógico y filosófico. No define los códigos culturales y sociales, ni se centra en la función comunicativa del signo; se encarga, más bien, del carácter lógico y de las explicaciones de los hechos. Su inscripción en la lógica incluye todo otro estudio, que es el de los signos. Vista así, la semiótica adquiere un carácter abarcante que comprende un amplio espectro de fenómenos naturales y humanos. Su objeto de estudio es el signo, lo que este genera o produce, como la significación y, en última instancia, el sentido. Esto es lo que más la distingue y distancia de la mirada estructuralista:

Se le reconocerá a Peirce la superioridad de la semiótica de haber dado por fundamento a esta última una filosofía fenomenológica o, más exactamente, faneroscópica y pragmática, cuyo carácter icónico e indicial no logran captar los lógicos de hoy, fascinados como están por el símbolo. Pero llegará el momento en que la filosofía retome su poder de jurisdicción y atribuya a la lógica nuevas fronteras y nuevas funciones. (Deledalle, 1996, p. 21)

Estas nuevas fronteras revisten hoy frutos valiosos e importantes, puesto que en la actualidad se han desarrollado proyectos que hacen énfasis en los estudios del signo indexical e icónico, como los de Pere Salabert (2003) en el campo del arte contemporáneo y los de Elena Oliveras (2007) en las artes visuales.

La semiótica no se reduce al estudio del significado como ocurre en la semántica o en otras teorías de corte lingüístico. Su basamento es la representación, toda vez que las operaciones mentales, su expresión y su comunicación son de carácter representativo. De ahí también el carácter interpretativo del signo, pues en la medida en que algo transmita a la mente una idea sobre otra cosa, esto será considerado un signo o representación (Peirce, 2012, p. 54). En tal sentido, el mundo natural, humano y ficcional son signos; y en cualquier caso el mundo que nos rodea o, para ser más precisos, el mundo pensado, es un mundo de signos. Y dado que la semiótica se inscribe en la perspectiva pragmatista, el signo no solo es algo que representa algo para alguien, sino que además es aquello que el signo hace.

De modo que la interpretación tiene que ver, por un lado, con la concepción semiótica, con lo que esta estudia —que es el signo— y con los efectos —pragmatistas— que el signo tiene. Peirce sabe que requiere un modelo de explicación de la realidad fundamentado en generalizaciones y no en particularizaciones, esto es, un sistema de pensamiento que busque explicaciones razonables que permitan construir un conocimiento científico. El conocimiento para él tiene la base en los signos, y consiste en la mediación de una relación consciente y consistente sobre lo real. Lo cognoscible está dado por los signos, pues es a través de ellos que el ser humano configura la realidad en su mente, que es también signo; pero el conocimiento no es algo que opere como una mera abstracción mental, sino que, antes bien, tiene sus inicios en la percepción.

El conocimiento nuevo deviene en los procesos de inferencias o en la relación que hacemos entre unos y otros conocimientos a través de procesos sígnicos o semióticos. En tal sentido, si solo es cognoscible aquello que el signo muestra, entonces lo que se produce es una cadena de signos que se suceden y que, en consecuencia, generan la interpretación. Lo que interpreta, por tanto, no es el sujeto, sino el signo mismo; y esto es así, porque si la mente y el pensamiento mismo son signos, entonces eso que es signo interpreta a otro signo, *ad infinitum*.

De acuerdo con lo precedente, el signo es en sí mismo instrucción para la interpretación, un mecanismo que lleva un estímulo inicial a sus más lejanas consecuencias ilativas, y esto no significa que este proceso conduzca a la feliz interpretación de la verdad, aunque apunte a ella, pues puede ocurrir que un signo apunte en una dirección y termine en otra, como ocurre regularmente en el arte, en la literatura y en la escritura en general. Se parte de un signo para recorrer la semiosis, para llegar al punto en el cual un signo puede engendrar un sentido más completo o dar origen a su propia contradicción. De ahí que el signo, desde el punto de vista de la interpretación que él mismo activa, es una proposición en germen.

En tal sentido podemos definir el *interpretar* como una operación semiótica que implica la relación de signos, unos con otros, en una ilación continua donde un signo interpreta al signo que le antecede y es interpretado a su vez por el signo que le sucede. Así, el interpretar tiene una dimensión que podríamos llamar cognitiva o, para ser más precisos en los términos peirceanos, representativa; y tiene, también, una dimensión denotativa. Esta última se refiere al hecho de que el signo está ligado físicamente a su objeto, y por tanto es real; mientras que la otra es simbólica ya que plantea una relación con el pensamiento. Entonces, interpretamos lo que interpretamos porque el signo tiene una relación material con el mundo, pero también porque ese signo se conecta con el pensamiento — que es otro signo— y permite su interpretación.

Según se ha expuesto hasta aquí, la interpretación es un efecto de la cadena de signos, y es en esa cadena que tienen lugar los procesos efrásticos, es decir, las representaciones verbales de representaciones visuales (Agudelo, 2017) que suponen una doble interpretación. Esto se explica en el hecho de que toda efrasis resulta, finalmente, de una interpretación o relación de signos. En términos más preclaros, la interpretación es la relación de un signo con otro y con otro, *ad infinitum*:

En su acepción global, la interpretación es una operación que pone en contacto dos signos o dos lenguajes entre sí, siendo tomado el primero, explícitamente, en su función de *signo* y el segundo, en posición de *objeto* referencial. Esta operación cristaliza en un signo (o en un lenguaje) tercero, que puede ser denominado, con Peirce, el *Interpretante*. (Almeida, 1989, p. 186)

El interpretar se define por la relación triádica del signo (Medio, Objeto, Interpretante) y los efectos prácticos que este tenga, es decir, la creación de nuevos signos interpretantes. El interpretar se puede definir, por tanto, como el efecto significativo del signo que resulta múltiple y ambiguo, a la vez que retrospectivo y prospectivo, pues se extiende a los espacios que el signo señale. El interpretar es un señalar, toda vez que el signo mismo es instrucción de interpretación e interpretación en sí mismo.

## 2. El interpretar en la hermenéutica: Gadamer

Si en Charles Sanders Peirce encontramos una filosofía que sienta sus bases principalmente en la semiótica y en la fenomenología, en Hans-Georg Gadamer estamos ante una hermenéutica filosófica que sienta sus bases en la senda heideggeriana. Es cierto que Peirce no centró sus intereses en el arte —cosa que sí vemos en Gadamer—, pero sí dejó importantes reflexiones filosóficas sobre estética y algunos comentarios sobre arte y literatura que sirven de base para muchas de los estudios que se adelantan en la actualidad sobre estos temas. Otro aspecto que resulta de particular interés en ambos autores es la pregunta por la interpretación, de un lado, y por los signos, de otro. La teoría de los signos es una semiótica de la interpretación; y la hermenéutica filosófica constituye una teoría general de la interpretación. Estos aspectos comunes permitirán pensar, definir y sentar las bases para una semiohermenéutica cuya finalidad es fundamentar el método de la comprensión, así como establecer un marco conceptual que sustente una reflexión filosófica de la relación entre arte y literatura en el campo de los estudios ecfásticos.

Las confluencias entre estos filósofos permite pensar en una semiohermenéutica que recoge aspectos sustanciales de ambos autores. En Peirce tenemos un aparataje conceptual semiótico y en Gadamer uno de carácter hermenéutico. Parafraseando a Paul Ricoeur, podríamos decir que la semiótica peirceana es el aspecto metodológico de la semiohermenéutica, mientras que la hermenéutica gadameriana es el aspecto no metodológico. La razón de esto último es que la hermenéutica de Gadamer no puede entenderse como una reflexión sobre el método o un método de interpretación, ya que, como señala Garagalza (2002, p. 25), lo que busca el filósofo alemán es poner en cuestión la primacía del pensamiento moderno, de ahí que su fundamental pregunta sea “¿qué es lo que realmente (nos) ocurre cuando interpretamos?”.

Esta pregunta por la interpretación es definitiva en una semiohermenéutica filosófica. A diferencia de lo que encontramos en Peirce como una preocupación por la manera en que pensamos y aclaramos nuestras ideas, la interpretación en Gadamer no es constitutiva de un método que busca definir un modo de conocimiento. De hecho, una de las cosas que quedan claras en *Verdad y método* es que el sello distintivo de las ciencias humanas no está en el método. La

hermenéutica inquiriere “el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital” (Gadamer, 2005, p. 12). La interpretación, así, es parte constitutiva del ser humano: el hombre vive en la interpretación y tiene necesidad de ella, en tanto sus dimensiones humanas más características son la semiótica, la lingüística y la hermenéutica, es decir, su capacidad para construir mundo a través del signo y del lenguaje, y su necesidad de interpretar ese mundo e interpretarse a sí mismo.

También en su concepción de la estética encontramos una particularidad que subvierte la forma en que se concebía el arte. Ya no se trata, como en Kant y Hegel, de observar al arte como un objeto que es conceptualizado por la filosofía; sino, más bien, de pensar la filosofía desde el arte. Se trata de la experiencia hermenéutica y del acontecer de la verdad (Almarza, 1996, p. 327). Este acontecer tiene lugar en el presente, no solo porque la obra de arte habla en un tiempo actual sino también porque el arte es aquello que hoy se nombra como tal. Algo parecido encontramos en el texto que, como la obra artística, requiere que sea asimilado y aprehendido. Ambos contienen un sentido que solo se revela en la medida en que se oculta. En esto radicaría buena parte de lo que una semiohermenéutica tendría como tarea, y buena parte de la intercepción entre semiótica, estética y hermenéutica desde el punto de vista filosófico.

Allí también hay puntos de encuentro entre Gadamer y Peirce, ya que para este último la estética “tiene que ver con los fines últimos del ser humano, con los ideales que actúan como fines” (Barrena, 2007, p. 199); para el primero, el arte tiene que ver con la existencia misma, pues la implica. Es en la obra de arte que el ser puede reconocer lo que en él hay de humano (Gadamer, 2006). Ni la semiótica filosófica peirceana (impregnada de la toda la influencia fenomenológica, ontológica y metafísica), ni la hermenéutica filosófica gadameriana (que arrastra consigo las ideas de Heidegger) tienen como tarea únicamente la decodificación del texto o su interpretación metódica, sino que supone algo que va más allá de la obra o el texto, es decir, algo que está entre la obra (o el texto) y el intérprete.

La interpretación se convierte en el núcleo de la reflexión hermenéutica y aún si se llega al punto en el cual la relación entre racionalidad y hermenéutica —o entre esta última y ciencia— está en la manera de hacer la pregunta por la verdad, no deja de lado la evidencia de los hechos y su relación con la interpretación. Según Peirce, los hechos están en la realidad y los conocemos a través de los signos; según Gadamer, la hermenéutica busca una comprensión de la manera en que hemos llegado a ser aquello que somos.

La hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión, y no quedarse en la mirada tradicional en la que la autocomprensión tenía un carácter preceptivo. Toda interpretación debe orientarse a la cosa misma, sin desviarse de ella. Sin embargo, esta perspectiva heideggeriana es para Gadamer una abreviación simplista, puesto que:

Toda revisión del primer proyecto estriba en la posibilidad de anticipar un nuevo proyecto de sentido [la posibilidad de ser en Peirce]; es muy posible que diversos proyectos de elaboración rivalicen unos con otros hasta que pueda establecerse unívocamente la unidad de sentido; la interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados (Gadamer, 2005, 333).

Siempre está el error previo, la opinión anterior. Comprender, por tanto, es elaborar proyectos correctos y adecuados a las cosas. En este proceso, la objetividad se relaciona con la convalidación de las opiniones previas. El lector llega al texto o a la obra de arte con opiniones de contenido que constituyen su preconcepción, por lo cual no se puede asumir que lo que le es dicho deba ser integrado. Por el contrario, la exigencia que se hace al escucha, al lector o al espectador, es la de estar abierto a la opinión que es presentada. Así, “el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto” (Gadamer, 2005, p. 335). Esto no implica, en ningún caso, neutralidad, sino una relación dialógica entre el texto y el lector, relación a la que se incorporan las opiniones previas y prejuicios de este último. De ahí que la pregunta sea fundamental, pues la “estructura lógica de la experiencia hermenéutica es el diálogo” (Berti, 1994, p. 42), en él se ponen en juego los interlocutores al subvertir una mera relación representativa.

No se trata solamente de un poner sobre la escena las palabras que se suceden unas a otras en la forma lógica y racional del diálogo, sino poner en acción la experiencia del ser que es presente y que se reafirma en aquello que fue, en aquello que todavía no es, en lo que “munde” y en su preguntar por el más allá del presente, abriéndose a lo que, en Peirce, es la posibilidad de ser, y que tiene lugar en su signar el mundo —en su “palabrear”, diría Gadamer—. Por eso la relación con la obra de arte es un conversar, como lo es la relación entre arte y literatura, como lo es el vínculo afectivo entre el lector y el texto. De ahí que una hermenéutica filosófica que apunta hacia el método de la comprensión, sea un feliz encuentro también entre fenomenología y metafísica<sup>3</sup>:

La conciencia es también aquello que motiva que toda conversación se convierta en lenguaje. Todo hablar dirigido al otro —al presente, ausente, determinado o indeterminado—, sea en forma de pregunta sea en forma de respuesta, es al fin y al cabo consciente de que no ha dicho lo que en realidad hubiera querido decir. Solo en esas ocasiones felices en que se logra verdaderamente una conversación, donde el otro nos sale al encuentro y co-responde realmente, todo intento pasa del fracaso al logro. Esto vale tanto para la conversación del alma consigo misma, a la cual Platón denominó “pensar”, como para cualquier forma de aproximarse a un texto, sea un poema, sea un pensamiento. La fenomenología, la

---

<sup>3</sup> Como lo vemos también en Peirce, para quien la fenomenología es una base fundamental de la semiótica, y la metafísica la base de la filosofía: “a diferencia de muchos de sus contemporáneos, pensaba que la metafísica no solo tenía una importancia primordial para la filosofía, sino que era la base de todas las ciencias, por lo que merecía la pena dedicarle tiempo y esfuerzo” (Mayorga, 2006, p. 121).

hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo. (Gadamer, 2001, p. 37)

### 3. A modo de cierre: interpretar los signos \ los signos interpretantes

El interpretar solo tiene lugar en aquello cuyo sentido no se ha establecido con anterioridad (Gadamer, 2006, p. 76). Este es el juego hermenéutico que permite que la obra —literaria o visual— hable siempre en presente. En la obra de arte el signo está ahí, pero remite fuera de sí. Una semiohermenéutica se encarga no solo de describir lo que el signo es en la obra de arte, cualquiera que esta sea, sino en interpretar aquello que el signo determina, cualquier cosa que esta sea. Este planteamiento, que resulta de un carácter semiótico, tiene un sustento en una de las descripciones que hace Gadamer cuando distingue dos sentidos del interpretar:

Señalar algo (*auf etwas deuten*) e interpretar algo (*etwas deuten*). Es claro que ambos están mutuamente conectados. Señalar algo significa “mostrar, enseñar” (*zeigen*), y tal es el sentido propio del signo (*Zeichen*). Interpretar algo se refiere siempre a un signo tal que indica o señala (*deutet*) desde sí. Entonces interpretar algo significa siempre “interpretar un indicar” (*ein Deuten deuten*) (Gadamer, 2006, p. 75).

Uno de los aspectos fundamentales del signo es que apuntan hacia algo, señalan algo fuera de sí, indican otra cosa que no son ellos. El otro aspecto es que el signo es para alguien, es decir, para un interpretante, que es a su vez signo. De acuerdo con esto es claro que lo que dice Gadamer tiene un sentido tanto hermenéutico como semiótico: “interpretar un indicar” es interpretar un signo que señala algo, un signo que activa inferencias y abre la interpretación.

Hay en esta reflexión uno de los puntos de encuentro, quizá la principal correspondencia, entre el filósofo alemán y el estadounidense. El mismo Gadamer se pregunta lo que ya es una certeza para Peirce: “¿No será que, tal vez, todo es signo?” (Gadamer, 2006, p. 75). Por eso el signo hay que verlo como una totalidad, según él, es decir, como un “indicar-interpretar” o, en palabras de Peirce, como una relación de tres: un Medio que se refiere o indica algo (el Objeto) para un Interpretante. El interpretar semiótico está en la capacidad que tiene un signo de conectarse con otro, en la capacidad de un signo interpretante aprehender un signo, es decir, en interpretar un indicar, como en el caso en que una obra literaria habla o interpreta a una obra artística, que es a su vez una interpretación de una situación, un rostro o un paisaje.

La pauta, para Gadamer, está en el hecho de que un interpretar quiere “sacar en claro aquello a lo que el ente mismo indica (*deutet*)” (Gadamer, 2006, p. 76). De este modo, el semiotizar como operación y el interpretar como un señalar una dirección, tienen en el poetizar su nicho semiohermenéutico: el poeta semiotiza un mundo, trae un mundo al mundo de los signos, y en ello hay ya una interpretación de ese mundo.



Por eso el interpretar resulta, en última instancia, un habitar el mundo, pues a medida que lo habito, lo comprendo mejor.

## REFERENCIAS

- AGUDELO, P. 2017. *Las palabras de la imagen*. Ecfraasis e interpretación en el arte y la literatura. Medellín: Fondo Editorial ITM.
- ALMARZA, J. 1996. La experiencia hermenéutica del arte según H.-G. Gadamer (fundamentación filosófica de la Teoría Estética de la Recepción). *Estudios filosóficos*, v.45, n. 129, p. 319-378.
- ALMEIDA, I. 1989. *Semiótica e interpretación* (Pierce-Greimas-Ricoeur). México: Centro de Investigaciones Lingüístico Literarias. Universidad Veracruzana.
- BARRENA, S. 2007. *Crecimiento y finalidad del ser humano según C. S. Peirce*. Madrid: RIALP.
- BERTI, E. 1994. ¿Cómo argumentan los hermeneutas? En: *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Norma, p. 31-59.
- GADAMER, H-G. 2001. *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- GADAMER, H-G. 2006. *Estética y hermenéutica*. Madrid: Editorial Tecnos.
- GADAMER, H-G. 2005. *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme.
- GARAGALZA, L. 2002. *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Cultura, simbolismo y sociedad. Barcelona: Anthropos Editorial.
- MAYORGA, R. 2006. Peirce y la metafísica. *Anthropos*, n. 212, p. 121-131.
- OLIVERAS, E. 2007. *La metáfora en el arte*. Retórica y filosofía de la imagen. Buenos Aires: Emecé Editores.
- PEIRCE, Ch. 1974. *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- PEIRCE, Ch. 2012. *Obra filosófica reunida* (1893-1913). Tomo II. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- RAMÍREZ, M. 1998. Ciencia y hermenéutica según Gadamer. *Revista de filosofía*, n. 92, p. 115-153.

RICOEUR, P. 2006. *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

ROSSI, P. 2005. Dos pragmatistas, dos pragmatismos. *A parte Rei*. Revista de filosofía, n. 40. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/page50.html>

SALABERT, P. 2003. *Pintura anémica, cuerpo succulento*. Barcelona: Laertes.