

Expresión y revelación en la semántica ontológica de Luigi Pareyson

Ure, Mariano E. (Instituto de Comunicación Social, Universidad Católica Argentina)

0. Simultaneidad de expresión y revelación en la interpretación (de la verdad)

Fuera de sus estudios históricos y de las contribuciones a la estética, el filósofo italiano, maestro de Eco y Vattimo, logró dar a pensar a partir de la distinción entre dos tipos de pensamiento: el expresivo y el revelativo. Fue en 1971 con la publicación de *Verità e interpretazione* donde formalizó su intención de asumir la historicidad del pensamiento conservándole el privilegio de alcanzar la verdad. El pensamiento expresivo consiste en el conocimiento del propio tiempo, de los acontecimientos de una época, sus características y sus transformaciones. El pensamiento revelativo (también llamado especulativo, filosófico u ontológico), en cambio, nace del anclaje en el ser y del consentimiento abierto a su presencia. Ambos son similarmente históricos y personales, en cuanto operan en sujetos que pertenecen a una tradición interpretativa, pero mientras el *expresivo* se agota en la descripción fiel del tiempo, el *revelativo* rescata los modos en que lo originario se manifiesta históricamente. Sólo en este último, para Pareyson, puede hablarse legítimamente de verdad.

Hasta allí Pareyson no hace más que continuar la herencia heideggeriana, que él mismo acepta con naturalidad en varias de sus obras: el ser en cuanto acontecer se comprende en la historicidad de los acontecimientos. Sin embargo, con la pretensión de contrarrestar la tendencia a la inefabilidad que le reprocha a Heidegger, el filósofo italiano enfatiza el valor revelativo del lenguaje objetivo. El pensamiento revelativo, en efecto, es simultáneamente expresivo, “porque la verdad se ofrece dentro de cada perspectiva particular: la verdad es accesible sólo mediante una insustituible relación personal y es formulable sólo a través de la personal vía de acceso a ella”¹.

No es entonces el lenguaje poético sino el filosófico, con sus esquemas y argumentaciones, el que más se ajusta a la tarea de remitir la existencia a lo originario. Esto no implica, sin embargo, que la verdad sea asequible por fuera de la interpretación histórica y de manera acabada. De la verdad, a causa de su misma infinitud, se pueden tener perspectivas pero ninguna de ellas, ni siquiera la suma de ellas, agota su manifestación. De ahí que la pluralidad de la interpretación sea para Pareyson el signo de la riqueza del pensamiento y de la inagotabilidad del ser.

1. El significado (ontológico) de lo dicho: lo implícito

Planteada como ontología de lo inagotable, la hermenéutica pareysoniana concibe a la palabra como expresión de una objetivación cognoscitiva que, al mismo tiempo, es capaz de manifestar la verdad. La palabra, profundiza Pareyson en *Estetica: teoria della formatività* (1954), expresa una forma, que de por sí es abierta y comunicativa². Una forma, en su filosofía, es un ente autónomo y ejemplar que encierra un infinito³. Hay entonces dos tipos de palabra: la expresiva y la revelativa. Mientras en el pensamiento expresivo la palabra significa de manera explícita, la palabra del pensamiento filosófico “revela mucho

¹ *Verità e interpretazione*, Mursia, Milán, 1971, p. 17.

² Cf. pág. 281.

³ *Ibíd.* pág. 7.

más que lo que dice”⁴. El verdadero significado de lo dicho está, precisamente, en lo no dicho, lo implícito jamás explicitable.

Lo implícito no es aquí lo sugerido o lo dado a entender por el hablante, como supone la teoría de las implicaturas de P. Grice, pues allí lo no dicho bien podría decirse a requerimiento del interlocutor para evitar malentendidos. En Pareyson, la referencia óptica de la palabra actúa como soporte para la comprensión de lo inobjetable: el ser y su presencia como verdad. Si bien la verdad reside en la palabra no se reduce a ella: “la verdad no tiene otro modo de entregarse a la palabra que el de evitarla para refugiarse en el secreto, y sólo mediante este retiro la palabra se hace elocuente”⁵.

En el plano del pensamiento expresivo, comprender es anular lo no dicho, llevándolo a su completa explicitación. En el plano revelativo, en cambio, comprender es darse cuenta de que la verdad no se posee sino en la forma de tener que buscarla. El hecho de reconocerla en cuanto inagotable es la manera de estar más cerca de ella. La experiencia de la infinitud del ser es, por defecto, experiencia de la propia y humana finitud y reconocimiento del otro como igual.

En esta clase de semántica con connotaciones ontológicas hay una referencia al ser como lo otro del ente. En lo dicho se revela aquello que para el intérprete, el hombre, es su relación constitutiva, su sentido y su norma. A través del lenguaje de la filosofía los hombres clarifican su carácter de *iniciativa iniciada*, como lo llama Pareyson en *Esistenza e persona* (1950), es decir, la carencia originaria que los obliga (sin forzarlos) a saldar su deuda ontológica a través de la apropiación de la verdad. Y es a través del diálogo que busca la verdad que cada hombre hace experiencia de aquella alteridad con el ser (o lo irrelativo, como también suele denominarlo) que lo configura como ser-ahí.

Sin embargo, no toda expresión lingüística es revelativa. Lo es aquella que surge de la disponibilidad, la humildad, la atención, el respeto y el interés y de una actitud interrogante y al mismo tiempo de escucha, permitiendo por un lado una aproximación cognoscitiva e instrumental a la realidad pero, de manera más auténtica, dando lugar a una apropiación ontológica de la verdad que transforma radicalmente los propios modos de pensar, valorar y actuar, apropiando a cada persona a su sí mismo.

2. El plano pramático-lingüístico y su semántica óptica

La tesis de la simultaneidad de revelación y expresión, de lo inobjetable que se entrega en una objetivación, aparece como alternativa a aquella oposición radical entre el Heidegger de *De camino al habla*, quien afirma que el habla no es la exteriorización fónica de los estados de ánimo ni la representación simbólica y conceptual del mundo, y las filosofías analíticas, las cuales se vuelcan a resolver los problemas ontológicos a través del análisis de un lenguaje con carácter convencional, configurado y empleado por los hombres para interactuar de manera ordenada entre sí.

También Ricoeur suaviza la postura heideggeriana al sostener que el lenguaje no es la casa del ser ni una actividad sobrehumana, sino una herramienta de significación que permite tres niveles de relación: con uno mismo (dimensión psicológica), con los otros (dimensión moral) y con el mundo (dimensión ontológica)⁶. Y lo hace sobre todo al explicar que la interpretación consiste en pasar de la referencia al mundo en sentido lógico, por medio de

⁴ *Verità e interpretazione, op. cit.*, p. 22.

⁵ *Id.* pág. 26.

⁶ Cf. P. Ricoeur, “Philosophie et langage” (1978), en *Filosofia e linguaggio*, Guerini, Milán, 1994.

proposiciones descriptivas, a una referencia de segundo grado, hermenéutica-existencial, que abre distintos modos posibles de habitar el mundo. Sin embargo, Ricoeur entiende la función ontológica del lenguaje a la manera clásica, es decir, desde una semántica óptica que significa refiriendo a realidades externas al cogito, más allá de que éstas sean actuales o posibles. De hecho, si, como señala el filósofo francés, la tarea primaria de la hermenéutica es comprender el mundo que el texto despliega delante de sí, comprender es entonces explicitar un sentido existencial que queda en manos de cada lector darle vida o prescindir de él.

Salvo por este acento en el aspecto vital del texto, Ricoeur se acerca a las teorías analíticas, las cuales, asumiendo al lenguaje como sistema de signos (*langue*) y/o como el uso del mismo (*parole*), definen el significado por la referencia a cosas o situaciones y por la fuerza de las palabras para generar acciones. De un modo u otro, a autores como Frege, Morris, Wittgenstein, Grice y Austin los une la idea de que la conversación entre dos hablantes acontece como intercambio de contenidos simbólicos, que no son otra cosa que representaciones ópticas. La comunicación es, allí, emisión y recepción de información, atribución negociada de significados e interacción. Los fines de la conversación son, en consecuencia, primordialmente pragmáticos, para lo cual se requiere una base lingüística común. Los bienes obtenibles cuando se la lleva a cabo se ubican en un plano estrictamente lógico y social: el conocimiento y la cohesión comunitaria. Y, en correspondencia, los criterios de su éxito o felicidad son el entendimiento y la eficacia.

3. La palabra como testimonio y donación

En Pareyson la concepción del lenguaje es diferente, pues además de un código que posibilita la transmisión de datos y la ejecución de acciones conjuntas es, sobre todo y apoyado en su misma función pragmático-lingüística, donación de uno mismo frente al otro. La comunicación, entonces, se realiza como vínculo ontológico (o interdonación según la fórmula de Martin Buber) entre los hablantes, clarifica sus respectivas vocaciones y constituye su propio yo.

Tal función ontológica, que excede la simple referencia óptica, se fundamenta en la constitución de la persona como relación con el ser. El hombre, para Pareyson, no *tiene* sino que *es* relación con el ser. De allí deriva la tesis de que la formulación de la verdad no es una copia sino “una real encarnación y una efectiva posesión”⁷ y, al mismo tiempo, que la afirmación del ser es singular, puesto que la personalidad es el órgano revelador de la verdad.

La palabra, por lo tanto, deja de ser mera exteriorización del pensamiento. La palabra es don, da el ser, que es esencialmente donación y no causa del mundo. Significar el ser es entregar el ser como lo otro del ente. Aquí abre el juego a la trascendencia: “La plenitud del ser en la que consiste la irrelatividad de Dios es un puro darse, y el darse se coloca como interior a la relación que él mismo constituye. La esencia de la relación es el don. Dios, dándose, constituye a aquel a quien da, y la relación que lo liga a sí [...]”⁸. Ahora bien, puesto que en el esquema pareysoniano la verdad es poseída antes que conocida, la comunicación de una interpretación es entonces entrega de la trascendencia mediante la entrega de uno mismo.

⁷ *Verità e interpretazione, op. cit.*, p. 63.

⁸ *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Génova, 2002, p. 161.

En efecto, revelar la verdad es también expresión de uno mismo, ya que el acceso a ella es sólo personal. El acto de habla se convierte, así, en puesta en común y disposición, en donación de sí a través del testimonio de la propia perspectiva sobre la verdad y del vínculo irreplicable con lo originario. Esta tesis continúa la tendencia del autor italiano a concebir la filosofía como testimonio. La filosofía, explica Pareyson, no es una ciencia traducible en enunciados despersonalizados, sino un compromiso personal con la búsqueda de la verdad⁹. Dado que la verdad no es objeto y que habla a todos pero “a cada uno en su personal e irreplicable lenguaje”¹⁰, su formulación es más bien un testimonio que el resultado de un descubrimiento racional o demostrativo.

Comunicada de este modo la interpretación cada interlocutor reduplica su ser. La condición para que esto suceda es el mutuo reconocimiento en tanto personas. A partir de allí el diálogo se resuelve en solidaridad en el proyecto común de realizar la humanidad¹¹.

4. La hermenéutica filosófica: una mirada complementaria sobre la comunicación

En su versión pareysoniana, la hermenéutica sienta las bases para la edificación de un modelo filosófico-ontológico sobre la comunicación que complementa el modelo pragmático-lingüístico propio de las ciencias de la comunicación y de las filosofías analíticas. La mirada hermenéutica precisa fenomenológicamente el acontecimiento comunicativo descubriendo la inseparabilidad de donación y expresión lingüística. ¿Qué es lo que efectivamente acontece cuando alguien dice “aquí estoy” (sólo por parafrasear el sentido del yo según Lévinas)? Por un lado, se está empleando un código, componiendo los términos de un lenguaje común, con un adverbio de lugar, un sujeto tácito y un verbo conjugado en primera persona. Por otra parte, como propone Austin, se está cumpliendo el acto de pronunciar un discurso, el cual genera cierta respuesta. Pero, además y de manera sustancial, se está poniendo a disposición del otro, ofreciendo sus recursos, confirmando al otro en su libertad y en su ser, interesándose por él y atendiendo a sus necesidades. Y, así, se cumple, según la fórmula de J.-L. Nancy, el sentido del ser, que está precisamente en el *nosotros*¹².

Por esta razón, lejos de ser un paradigma agotado, la hermenéutica ostenta una riqueza con importantes espacios de provecho. Especialmente en la consolidación de una nueva ontología regional, la filosofía de la comunicación, que hasta ahora no ha encontrado una articulación que la legitime como tal. Pero, también, para integrar una aproximación multidisciplinaria sobre un fenómeno complejo como es la comunicación social.

El aporte teórico más importante de la mirada hermenéutica filosófica sobre la comunicación es, quizás, destacar que los efectos de los *mass media* no se reducen al plano social (cognitivo y comportamental), tal como suponen la sociología y la semiótica entre otras integrantes de las ciencias de la comunicación, sino que también poseen un alcance ontológico. Si esto es así, tanto el estudio de los contenidos de los medios como el diseño de políticas de comunicación deberán incorporar la dimensión filosófica para tener una visión integral sobre sus bondades y defectos.

⁹ Cf. *Verità e interpretazione, op. cit.*, p. 202.

¹⁰ *Ibíd.* pág. 69.

¹¹ Cf. *Esistenza e persona, op. cit.*, p. 199.

¹² Cf. J.-L. Nancy, *Ser singular plural*, Arena Libros, Madrid, 2006.