

PREFACIO

«Escucho con mis ojos a los muertos»: el hermoso verso de Quevedo vale por toda una teoría de la lectura. ¿La escritura como suplemento de la voz viva? Puede, pero también la posibilidad de devolver a la letra muerta la idealidad de la voz interior. Presento aquí un aspecto de la historia del pensamiento, constituido por la evolución inconclusa que conduce hacia la hermenéutica literaria. El concepto de literatura propiamente no es anterior a la mirada estética que se define a finales del siglo XVIII, no porque antes no hubiera gusto, sino porque hay que esperar a Kant para que se articule en forma conceptual. Interpretar es una actividad muy anterior aunque de forma consciente y reflexiva, que eso es la hermenéutica, haya que esperar también durante siglos aunque menos. Hace unos años Szondi (1975: 18) reclamaba para poder constituir la hermenéutica literaria «una enseñanza material (es decir, que incluya la práctica) de la explicación de textos literarios», y añadía que «no es posible colmar sin revisión crítica la falta de una hermenéutica literaria en nuestra época sirviéndose de la hermenéutica filológica que los siglos precedentes nos han transmitido; primero porque aquella tiene, pese a que tenga, premisas históricas». Justamente este libro responde a la convicción de que conocer tales premisas no está de más, si se trata de saber dónde estamos y si vamos a alguna parte. Con la diferencia de que nosotros no partiremos de la Ilustración, porque ésta es ya un resultado: hablaremos de interpretación bíblica, que es donde se forma la literaria, tanto o más que de ésta; espero que el lector acabe por encontrarlo justificado. Parte de nuestro recorrido será común con las historias de la hermenéutica existentes; pero también en este caso confío en que se acepte, porque espero que la dirección última que apunta a la interpretación de literatura resulta clara. En rigor, interpretación y lectura vienen a ser lo mismo —con razón afirma Gadamer que las ciencias del espíritu no tienen método—, pero no todo el mundo es capaz de dar forma a lo que ha entendido o se toma la molestia de hacerlo y mucho menos de explicar los supuestos de cómo lo ha he-

cho. De ahí que, si de enseñanza material se trata, haya prestado particular atención a la exposición detallada de las reglas y técnicas de lectura que una tradición de más de dos milenios ha ido configurando. Lo que hoy parece natural, lejos de serlo, ha habido que ganarlo.

Cuanto aquí se dice complementa mi *Hermenéutica, interpretación, literatura*. Entre uno y otro libro expongo un intento de llegar a una visión de conjunto de los problemas de la hermenéutica literaria. Aquél se ocupa de la contemporánea, éste pretende rastrear en el pasado los problemas que iluminan su constitución. Si se nos permite acordarnos informalmente de la *Fenomenología del espíritu* hegeliana, lo que vamos a recorrer es el camino de la conciencia que escucha la poesía y que se examina críticamente en dirección al reencuentro consigo misma. De la fundacional unidad homérica entre cantor y auditorio, a la crítica platónica y el nacimiento de la filología; de ésta a la conciencia desgarrada medieval y el humanismo en el Renacimiento; de la razón de la nueva ciencia a la moderna eclosión del pensamiento de la diferencia... Claro que nosotros sabemos que no se trata *del* espíritu ni de *la* cultura, sino de una tradición cultural: la nuestra. Será un relato que muestre puntos de fractura —el fin del mundo antiguo, la Reforma, el racionalismo, el método contra la ontología—, pero también una continuidad que se ha mantenido, al menos hasta ayer mismo, hasta Gadamer. ¿Y por qué hasta Gadamer y no hasta Ricoeur, por ejemplo? Es que realmente corresponde a Heidegger y Gadamer, creo, la primacía, en cronología y pensamiento, de la hermenéutica filosófica, después de la cual nada puede ser lo que era. No se vea, pues, como un cierre, sino como una —nueva— cesura en el devenir de los estudios literarios, dondequiera que vayan éstos y supuesto que vayan a alguna parte. He querido proseguir, así, el camino iniciado entre nosotros por José Domínguez Caparrós (1993), no hace tantos años.

Hay algunas advertencias que el lector debe tener en cuenta. He acudido siempre que me ha sido posible a las fuentes en sus originales,¹ y, desde luego, recordando el *ad fontes* de los humanistas, las he preferido a la bibliografía muchas veces abrumadora sobre ellas. Me arriesgo en consecuencia a repetir lo ya dicho por otros; este libro tiene en buena parte carácter de síntesis. La frecuente cita extensa de esas fuentes puede hacer algo pesada la lectura, a cambio permitirá oír otras voces. Un esquematismo abstracto sin substancia histórica hubiera dado la impresión de que siempre se haya leído como leemos hoy, lo que dista de ser cierto. Prescindo de la interpretación en el mundo judío y musulmán, aun a sabiendas de que tienen que ver y mucho con nosotros, porque no creo que sean cuestiones que se puedan resolver ignorando las lenguas respectivas. La conciencia de que nuestra cultura no es, sin más, *la cul-*

¹ Para agilizar, salvo en los casos recogidos en la bibliografía, traduzco las citas, a excepción de las expresiones o términos que me parecen relevantes y que incluyo entre paréntesis, transliterados en el caso del griego. Por tanto, las traducciones, salvo que la bibliografía final indique lo contrario, son siempre mías. Se cita en general por la edición que aparece en la bibliografía, el año remite a la primera edición, pero la paginación es la de la edición empleada; los subrayados de las citas son los del original. Los números entre paréntesis que no siguen a un nombre de autor, siempre envían a páginas.

tura, debe llevarnos al respeto de las demás, y una forma de respeto es no despachar a la ligera problemas complejos.

Ha hecho posible, al menos en un principio, este libro el proyecto *Hermenéutica literaria e interpretación textual* (64102H011) de la Universidad de Vigo, así como la ayuda del Vicerrectorado de Investigación, que agradezco muy sinceramente, para sucesivas estancias en la Universidad de Florencia, donde la generosa y reiterada invitación de Maria Grazia Profeti así como la cordial acogida de los colegas del *Dipartimento di Lingue e Letterature Neolatine*, me han permitido el acceso a unos fondos bibliográficos, antiguos y modernos, prácticamente ilimitados (aprovecho para agradecer al personal de la *Biblioteca Nazionale* su paciencia con mi italiano); además hablar en la *Scuola di Dottorato* de Florencia ha sido para mí una experiencia muy útil. No sabría encontrar lugar más apropiado que la hermosa ciudad del Arno para reflexionar sobre algo que tiene que ver con la belleza. Florencia e Italia han transformado mi idea, desde luego, pero recuerdo haber leído en Poliziano que las ovejas no le agradecen al pastor los pastos, le dan leche: confío en que mi trabajo haya mejorado.

Carlos Gallo escuchó una versión primeriza, en aquella época en que se ventilaba mi permanencia en la Universidad de Vigo; José Romo llamó mi atención sobre la *Carta a Cristina de Lorena* de Galileo y sobre bastantes cosas más; la invitación de Luis Beltrán y José Luis Rodríguez a los encuentros de estética y hermenéutica de Zaragoza me ha servido para definir parte de este libro; debo textos, reflexiones y noticias diversos a Helena Cortés, Enrique Prado (un auténtico tesoro de textos griegos), Mario J. Valdés y Giuliano Crifò; tengo una deuda especial con Arturo Leyte por sus clases de filosofía improvisadas en la cafetería de la Facultad usando servilletas de papel como pizarra; y he de agradecer sus muestras de aliento a colegas varios. Pero como en el caso de mi otro libro sobre hermenéutica, me he abstenido de darlo a leer para no retrasar más una aparición ya muy retrasada por avatares diversos, que me han llevado a prácticamente reescribirlo entero en varias ocasiones.

En Vigo, diciembre de 2006

I

EN EL ORIGEN FUE LA INTERPRETACIÓN

1. LA AURORA HOMÉRICA

En el canto VIII de la *Odisea*, Odiseo ha llegado al fin al país de los feacios, y el rey Alcinoos le agasaja con una cena. Homero no ha resistido la tentación de presentar a un aedo cantando, en la que tal vez sea la primera muestra de reflexividad —eso a que se aplica hoy el tecnicismo ‘metaficción’— de la poesía europea. Odiseo le alaba porque le han enseñado Apolo o Musa, «pues cantas tan bien lo ocurrido a los dánaos./ sus trabajos, sus penas, su largo afanar, cual si hubieras/ encontrádote allí o escuchado a un testigo» (VIII 489-491). Ya al comienzo del canto IX, revelará su nombre y sus aventuras a los feacios, pero no sin antes rubricar: «Yo pienso de cierto/ que el extremo de toda ventura se da sólo cuando/ la alegría se extiende en las gentes y están los que comen/ uno al lado del otro sentados en fila, a lo largo/ de la sala, escuchando al aedo» (IX 4-8). El ideal de ese mundo es, pues, el banquete y el canto.

Pero volvamos un momento sobre la escena. Odiseo sabe perfectamente lo que ocurrió en Troya —fue protagonista, mientras que Demódoco de seguro no ha estado allí—, así que no se va a enterar de nada nuevo. Y le pide que cante las aventuras que él mismo ha vivido. Pero hay una diferencia esencial entre lo que él sería capaz de narrar al hilo de su recuerdo, y el decir excelente que es el *épos*, privativo del aedo. En efecto, al oír lo que él ha vivido convertido en el canto que asegura la gloria —Musa es hija de Memoria y Zeus— Odiseo se deshace en llanto. Los hechos de Troya se hubieran olvidado en unas pocas generaciones; transformados en las hazañas del héroe, cantadas éstas como si Demódoco las hubiera visto, el héroe se reco-

noce en ellas. Lo que no le hubiera sucedido mientras actuaba: llorar, ocurre ahora que son poema y canto. Con ese llanto memorable parece apuntar Odiseo a que la conciencia engendra conciencia de sí.

¿De dónde proviene el poema? Su material es lo vivido, filtrado a través del recuerdo, la imaginación, decires diversos... pero ha de ser sometido a forma, cuyo secreto enseñan los dioses. Luego, sólo hay poema cuando se canta y la vida del poema no es más que el hecho de que se siga cantando. Si se prefiere recordar a Kant, a primera vista no es más que fenómeno, aunque sin cosa en sí que lo soporte; si acaso, el evanescente material del canto y el hecho físico de las aladas palabras del cantor, aunque éstas son eso, aladas, y no se las percibe al margen de su sentido o previamente a éste, a la historia que cuentan (al igual que el soporte físico que es el libro lo que hace es soportar). Sin embargo, al escuchar a Demódoco, el elogio de Odiseo y sus lágrimas atestiguan que nada menos que la belleza y la verdad residen en el canto. Dice Hannah Arendt que resulta harto improbable que nosotros, capaces de determinar la esencia de las cosas naturales que nos rodean podamos hacer lo propio con nosotros mismos, porque ello supondría saltar de nuestra sombra. Y sin embargo, la productividad humana, siempre condicionada pero no hasta el extremo de anular por completo su libertad, es capaz de producir imágenes que nos muestran como desde fuera de nuestra sombra. No determinan nuestra esencia pero la *representan*. Esas son las obras de arte, y a ellas corresponde la misión de testimoniar nuestra capacidad de crear cosas perdurables, cosas destinadas a convertir en mundo lo que nos rodea permaneciendo más allá de los estrechos límites de nuestra finitud. Se explica que haya habido desde siempre un cuidado especial de esas cosas a las que hoy llamamos obras de arte.

Así, en los mismos orígenes, el poema, que aísla y da forma a un momento de vida, suscita el comentario. Han aparecido ya varias dualidades, constitutivas e ineludibles. Para el propio Demódoco, entre un material previo y su capacidad de darle forma; para el poema que, como la partitura, no vive sino en su interpretación; para ésta el auditorio que responde de una u otra forma: las palabras y el llanto de Odiseo, la escucha atenta de los feacios. Claro que hay una diferencia entre la interpretación de Demódoco y su auditorio, totalmente comprometidos con el momento de la ejecución y su correlativa apreciación del canto, y la nuestra, distanciada y a cambio reflexiva. Una diferencia que suscitó la conocida de Emilio Betti (1955: §21) entre interpretación reproductiva —la del cantor, en nuestro ejemplo—; *ricognitiva* (no sé cómo podría traducirse) del comentario; y normativa, por ejemplo, la del jurista o el teólogo. Si bien es verdad que, como argumenta Gadamer (1960: 381 ss) toda interpretación presupone comprensión y ejecución, al menos para el oído interno; y que siempre hay un momento normativo, pues siempre pretendemos el *verdadero* sentido, la distinción no deja de ser ilustrativa. En cualquier caso, la reflexión sobre el negocio de la interpretación, que es a lo que llamamos hermenéutica, ha de moverse en el espacio que delimitan esas dualidades. Lo que justifica la definición de hermenéutica como «una fenomenología del entre» (Bruns, 1992: 11).

Hoy leemos la *Odisea* —si la leemos—, no seríamos capaces de cantarla; ni siquiera la situación que revela el *Ion* platónico, muy posterior, se parece a la homérica; no escasean en cambio las versiones cinematográficas. Sin embargo, si se puede razonablemente afirmar que *seguimos* con la *Odisea* —si todavía es posible hoy tal cosa—, es porque de algún modo misterioso la *Odisea* es a la vez una y varias, y la nuestra es y no es la de Homero. Hemos perdido su mundo, pero en cierto modo incluso éste sigue estando ahí para nosotros, siquiera sea como implicación de la obra. Decía Walter Benjamin (1996) que la crítica busca el contenido de verdad de una obra de arte mientras que el comentario su contenido material u objetivo, y que cuanto más significativa sea una obra, tanto más discreta e íntimamente estará ligado el contenido de verdad al objetivo. Así que a lo largo de la vida de la obra «los *realia* se presentan tanto más claramente ante los ojos del observador de la obra cuanto más se van extinguendo en el mundo» (13), de modo que «la historia de las obras prepara su crítica, y por eso la distancia histórica aumenta su fuerza». Claro que la vida de las obras no es otra cosa que un acoger y afanarse en comprender generación tras generación. Nuestra tarea se reduce en realidad a intentar explicar cómo se fue elaborando el comentario de que habla Benjamin, de qué manera se relacionó con la búsqueda de la verdad, qué *diferencia* hay, constituyente, entre uno y otra. No hay, pues, no puede haber, historia y sistema por separado. Si acaso una historia en la que se aprecian elementos sistemáticos, una historia que atraviesa discontinuidades pero también rasgos de continuidad, unos elementos sistemáticos que revelan o implican una historia. Seguramente, si se puede hablar de estos últimos es porque, como ya había visto Schleiermacher, interpretar no es otra cosa que poner en palabras lo comprendido, y estamos en el mundo comprendiendo/interpretando, porque tal actividad es inseparable del tener *lógos* que nos distingue de los demás animales. De modo que la actividad de interpretar descansa sobre un fundamento existencial, y con derecho se puede afirmar que para nuestra disciplina no hay hechos, sólo interpretaciones, o mejor que no hay más hechos que los constituidos por nuestras interpretaciones, o si se quiere, lo que es un hecho es la actividad incesante de interpretar. Y sin dramatismo alguno porque: ¿de qué hechos podemos hablar al margen de la variable figura que dibujan las relaciones entre poeta, canto y auditorio, figura que sólo se constituye y revela cuando empezamos a tener eso que se llama sentido histórico, fruto él mismo de la actividad interpretativa? Lo que no quita, claro está, para que se pueda hablar de un conjunto de hechos a los que designamos ‘mundo homérico’, u otros constituidos por la transmisión de los textos de entonces a nosotros, susceptibles de investigación. Una dualidad más.

Si aceptamos que la hermenéutica, es decir, el reflexionar acerca de la actividad y preceptiva de la interpretación, puede definirse en relación con el «entre» —Demócoco consigo mismo, Demócoco y Odiseo, Homero y su auditorio primero, Homero y nosotros—, ¿cuál sería su lugar justo respecto de lo que hoy llamamos estudios literarios? Pues ni debe tratarse de una teoría más, ni mucho menos de una teoría de la lectura. Las teorías, por definición, se proponen explicar los objetos que ellas mis-

mas construyen y aspiran a la validez, la hermenéutica a la verdad. El ejemplo de Mignolo (1989) es expresivo: la de Jakobson, por ejemplo, no pretende explicar ninguna obra ni conjunto de obras, sino la ‘literariedad’, la propiedad que supuestamente debía diferenciar las obras literarias de las que no lo son. Preguntas del tipo ¿cómo es posible la obra literaria, cómo nos llega en la lectura?, han dado lugar a respuestas como la de Ingarden. No, el nuestro será un *theoreîn* en sentido etimológico, ‘distanarse para ver qué ocurre’, porque nuestro problema no es el de explicar la constitución fenomenológica de la obra, sino algo más modesto, explorar la posibilidad de decir algo significativo en respuesta a las obras de arte literarias, en el bien entendido de que aceptarlas como «de arte» y «literarias» es ya un acto de interpretación. Pues perfectamente podríamos haber tomado los poemas homéricos como testimonio de un mundo desaparecido —se ha hecho—, y emprender excavaciones en busca de restos que lo confirmen (Schliemann lo hizo con buen éxito). Posibilidad, decíamos, que se sigue de nuestra finitud, es decir, de que somos un punto en el tiempo destinado a perderse rodeados de signos en los que reconocemos a predecesores nuestros a los que hemos perdido. Así la hermenéutica no se propone explicar nada, se sitúa en un lugar diferente al de cualquier teoría, y es en todo caso un saber —si lo llega a constituir, recuérdese el *dictum* kantiano de que no es posible aprender filosofía, sólo aprender a filosofar— o mejor, una reflexión sobre la odisea de la interpretación, una odisea sin Ítaca, que pretende mostrar lo que hay, lo que se ha jugado y lo que se juega en ella, por si aprendemos así algo acerca de nuestro interpretar, que es lo mismo que decir de nosotros mismos. Su correlato kantiano, si es lícito acordarse aquí del monumento de la inteligencia que representa la obra kantiana, tendría algo de la doctrina de la crítica y algo de la del método. Aunque no se situaría en lugar trascendental alguno, sino en el espacio entre autores y receptores. Pero crítica tanto más necesaria cuanto que circula hoy como moneda corriente la de que habrá tantas interpretaciones como lectores todas igualmente válidas, o que cada teoría podrá decir algo válido desde su punto de vista.

2. TERMINOLOGÍA DE LA INTERPRETACIÓN

Entendemos por términos palabras que delimitan un espacio discursivo. Interpretar es inseparable de *lógos* y hablar del *lógos* implicaba un vocabulario, es decir, convertir algunas palabras del griego corriente en tecnicismos. Lo primero es pues reconocer que hay toda una familia de palabras, griegas y latinas, que se usan como sinónimas o que están emparentadas entre sí: hermenéutica, exégesis, y luego, ya en latín, interpretación; y otras en una relación con ellas algo más laxa: comentario, glosa, *tractatus*, *expositio*... Algunas manifiestan su origen y un ámbito retórico especializado, otras son de alcance más general.

De todas, la palabra más antigua es *hermeneús*: ‘intérprete de una lengua extranjera’, término técnico sin etimología conocida tal vez originario de Asia Menor. De

ahí deriva el verbo denominativo *hermeneúein*, que tiene que ver con ‘interpretar’ pero también con ‘explicar, expresar’; así como el sustantivo *hermeneía*: ‘explicación’ de donde ‘expresión, estilo’; otros derivados son menos frecuentes (Chantraine, 1968: 373). En las iglesias cristianas *hermeneía* equivaldrá con frecuencia a ‘hacer accesible lo que se halla en una lengua extraña’, y por tanto ‘traducir’ y ‘comentar’, de donde surgirá la equiparación con *exégesis*, que al operar sobre la Escritura, se acerca más al sentido actual.

Desde luego, ni Chantraine ni el *Diccionario* de Liddell Scott mencionan ejemplos anteriores a principios del siglo v. Píndaro dedica en 476 la III *Olímpica* a Terón de Agrigento y dice: «Dispongo de numerosas flechas raudas bajo el codo,/ dentro de mi aljaba,/ dotadas de voz para los inteligentes; pero para el vulgo,/ de intérpretes (*hermaéon*) se necesita» (82-86). Heródoto, que escribe muy poco después de las Guerras Médicas, cuando habla de que hay siete clases de egipcios, una de ellas es la de los *hermenéas* (*Historias* II, 164.3). En la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides, Pericles se dirige a los atenienses: «En mi persona os encolerizáis con un hombre no inferior a nadie, creo, para juzgar lo que hay que hacer y proclamarlo (*hermeneúsai*), amante de la ciudad y que no cede al dinero» (*Historias* II, Ix, 5-6). Ya en el s. IV, en la *Anábasis* de Jenofonte, cuando Ciro quiere pasar revista a su ejército, él, que es persa, envía a Pigres, el *hermeneús*, para que transmita sus órdenes a los generales griegos (*Anábasis* I, ii. 17). Desde luego en los valores de *hermeneúein* se aprecia la dualidad entre a) ‘hacer exégesis’, sentido que se ve en *Ion* (530c), los poetas como intérpretes de los dioses, los rapsodas como intérpretes de intérpretes (534e, 535a), ejemplos a los que se puede sumar otros de Porfirio, Eusebio de Cesárea, Ireneo, o Focio; pero por otra parte b) ‘expresión’, lo que explica títulos como los *Peri hermeneías* de Aristóteles o Demetrio, para quien significa ‘estilo’, y en general ‘acción de decir o hablar’ (Pépin, 1975, 1987).

El otro vocablo griego todavía empleado hoy es *exégesis*: ‘movimiento de entrada en la intención de un texto o un mensaje’ (Pépin, 1975: 291), derivado del verbo *exegéomai*: ‘dirigir, mostrar un camino a; dictar una expresión verbal, por ejemplo, una ley a un heraldo, explicar’; de donde *exégesis* como derivado: ‘juicio, narrativa, explicación, interpretación’. Más en concreto, para *exegeisthai* aduce Pépin (1987): a) ‘interpretar’ en *Ion* (531a); *Crátilo* (407b); *Leyes* VII (802c), donde se aplica a las leyes, incluso se habla de un cuerpo de *exégetas*, ‘intérpretes’ (*Leyes* VI 759c-de)!; b) pero en cambio en *República* IV (427c, 469a) reviste el valor de ‘dar instrucciones’, a lo que se puede añadir ejemplos no platónicos en *Euménides* (595), *Fenicias* (1011), *Bacantes* (185-186).

Así que, en los orígenes, aunque el valor no exegético de ambos términos no coincida exactamente, en ambos se registra una dualidad semejante. Sobre todo en el

¹ De hecho en Grecia se llama *exégetas*, oficiales o extraoficiales, al personal de los templos encargado de exponer oráculos, sueños, que forma en Atenas un colegio oficial para las *patria*, leyes sagradas de los antepasados no escritas, así como para lo referente a materia secular o doméstica pero de posibles implicaciones religiosas (*Oxford Classical Dictionary*, 426).

caso de ‘hermenéutica’, el sentido originario *ad extra* tendría un valor casi inverso al de la actual ‘exégesis’, es decir, ‘expresar’ o ‘proclamar’ en lugar de ‘penetrar en el sentido’. Como si en ese momento fluido en que la rigidez de toda terminología no se ha apoderado aún de las palabras, éstas quisieran expresar el doble movimiento, de ida hacia el otro, de la comprensión; y de cara al auditorio, de la expresión de lo entendido. En otras palabras, sólo posteriormente se habría dado la especialización del término hermenéutica en uno de sus sentidos —y ello por influencia del latín *interpretatio*—, el que va «hacia el interior» del texto, ni el más antiguo ni el más importante (Pépin, 1975: 300).²

Muchos de los ejemplos registrados son platónicos, y, como siempre, merece detenerse en Platón, entre otras cosas por lo que tiene de definitorio. En varios casos coincide con lo que es el uso idiomático del griego de su tiempo, y los términos valen por ‘explicación’, ‘explicar’, con la diferencia de que parecen apuntar mucho más claramente a lo que pudiéramos llamar figuras institucionales, que regentan un arte determinada; además agotan todas las formas posibles de intermediación, hasta desembocar en la teología. Un ejemplo muy significativo es el de la *Carta VIII* (355a 4): «Yo expresaré (*hermeneúso*) lo que aquél [Dión de Siracusa], viviendo todavía y pudiendo hablar ahora, os diría». El sujeto va a transmitir los consejos del desaparecido Dión, lo que presupone que está seguro de comprenderlos perfectamente. En *Leyes* (X, 907d 6) nos encontraremos con la necesidad de anteponer a las leyes unas palabras, que, como intérpretes suyos (*tôn nómon hermeneús*), amonestasen a los impíos; y en XII, 966b 7, con que es preciso que los guardianes de las leyes sean capaces de interpretarlas con su discurso (*kai lôgoi te hikanoùs hermeneúein êfnaì*). En ambos casos está claro igualmente que se trata de un proclamar que presupone el perfecto conocimiento. Las traducciones actuales harán equivalentes siempre hermenéutica e interpretación, pero nótese que podría decirse siempre ‘proclamar’ o ‘expresar’ sin traicionar el sentido y tal vez siendo más fieles al originario que discutimos.

Tal labor de mediación verbal, que si bien se piensa, es tan delicada como susceptible de manipulación, debe tener algo de divino, pero en relación con una divinidad ambigua, con Hermes, señor del *lógos* aunque también de la palabra engañosa, como muestra el *himno homérico* correspondiente. En el *Crátilo* se hace eco Platón de la etimología que la Antigüedad creía correcta: «En realidad, parece que *Hermês* tiene algo que ver con la palabra (*lógos*) al menos en esto, en que al ser intérprete (*hermenéa*) y mensajero, así como ladrón, mentiroso y mercader, toda esta actividad gira en torno a la fuerza de la palabra (*perì lôgou dúnamin*)» (*Crátilo* 407e-408b). Donde por *dúnamis* hay que entender ‘potencialidad’.

² Luca Bianchi (1993: 35 n. 3) nota con razón que la tesis de Pépin de que ‘hermenéutica’ haya especializado su significado en el sentido moderno por contaminación de su habitual traducción latina es polémicamente eficaz pero infundada. Según afirma, carecemos de estudios de la evolución semántica de *interpretatio*.