

*UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO*

---

*FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS*

***FLEXIBILIDAD Y LÍMITES EN LA  
INTERPRETACIÓN DE FUENTES HISTÓRICAS:  
REALISMO, RELATIVISMO E  
INTERPRETACIONISMO, EN EL DEBATE SOBRE  
LOS PARADIGMAS DE LA HISTORIA***

*TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
DOCTOR EN HISTORIA PRESENTA*

***ALBERTO BETANCOURT POSADA***

1 de marzo de 2009



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Asesor

Dr. Alfredo Tenoch Cid Jurado

Tutores y acompañantes de esta aventura

Dra. Andrea Sánchez Quintanar

Dra. Evelia Trejo Estrada

Dr. Álvaro Matute Aguirre

Dr. Ambrosio Velasco Gómez

**A mi familia, mis amigos y mis compañeros libertarios, muchas gracias  
por compartir las más arduas y entrañables caminatas por el mundo...**

## **Agradecimientos académicos**

De cada tesis podría uno preguntarse como lo hace Brecht, ¿quién construyó Tebas la de las siete puertas?. En este caso mi lista de agradecimientos debería ser inmensa, y remitirse a las más antiguas y entrañables personas de mi vida personal y profesional. Pido me disculpen por no hacer una lista exhaustiva, pero en todos mis intentos terminaba incluyendo incluso a las personas más importantes de mi temprana infancia, y a pesar de ello, la lista era siempre incompleta. Sin embargo, no puedo dejar de mencionar a algunos de quienes tuvieron que ver directamente con la realización de este proyecto. Cristina Gómez leyó y apoyó una primera versión de este trabajo, antes de que fuera este trabajo. Alfredo Cid, fue mucho más que un asesor, y fungió como representante y puente, hacia los aspectos más gozosos y fértiles de la cultura italiana, por lo que siempre he sospechado que fue enviado por alguna secta goliárdica clandestina, para brindarme la ayuda necesaria para acceder a la semiótica y dotarme de la amistad, las ideas y los instrumentos teóricos, que me permitieron inventar mi propuesta, sobre la aplicación a la historia, de los umbrales de interpretación planteados por la semiótica; Andrea Sánchez, dio abundantes muestras de su gentileza, y de sus dones como maestra, siempre combinó exigencia y motivación, y cuando fue necesario defendió inteligente y firmemente este proyecto sobre nuestras representaciones mentales del mundo; Evelia Trejo fue una amabilísima y brillante interlocutora, sin exagerar, y sin atribuirle ninguno de los errores que pudiera contener esta tesis, puede decirse que en buena medida es el resultado del motivador y riguroso diálogo sostenido con ella, sobre la necesidad de matizar los distintos tipos de relativismo. Ambrosio Velasco jugó, en muchos sentidos, un papel fundamental en la elaboración de estas páginas, pero me remito aquí, a uno de ellos, esa inusual y entrañable mezcla de calidez humana, aunada a su capacidad para convertir en problema filosófico, cualquier cosa que uno diga, sin duda, su acompañamiento ayudó mucho a darle una dimensión hermenéutica y multicultural a mi trabajo. Álvaro Matute tuvo que ver con esta investigación, desde mucho antes de

que iniciara mi proyecto de doctorado, su seminario en el posgrado de historia me brindó un oasis, en el que desde entonces, y de manera ininterrumpida, comenzaron a germinar muchos de los problemas teóricos, las preguntas, las preocupaciones y las polémicas sobre la poética de la historia que me planteo en esta tesis. Debo expresar mi agradecimiento también a Juan Manuel Sandoval, Francisco Javier Guerrero, Antonio Machuca, Ricardo Gamboa, Guadalupe Rodríguez, Maricarmen Huerta, Adriana Eber, Gema Góngora, Leticia Nerya, Libertad Arguello, Angélica González, Tihui Campos, y Juan Campos, por su amistad e invaluable ayuda en la realización de este trabajo, así como en la realización de los seminarios “El historiador frente a los signos”, en los cuales discutimos juntos, como podría sistematizarse una investigación sobre el historiador como lector. En ese sentido también debo agradecer a los coautores de *Historia, representación e interpretación*. Obviamente hay muchas personas entrañables que me ayudaron de diversos modos a emprender esta indagación sobre teoría de la interpretación, que sirve como premisa a la teoría de la comprensión humana. Gracias especialmente a quienes desde la perspectiva del pensamiento libertario y la necesidad del optimismo histórico, insistieron, por ejemplo, en la importancia de imbricar teoría y práctica, en la tarea de construir una postura capaz del optimismo histórico necesario, para imaginar una sociedad dispuesta a ascender un peldaño más en el reino animal. Aunque haya optado aquí por mencionar únicamente a quienes tuvieron que ver de manera directa e inmediata, con este trabajo académico, es obvio que también han sido importantes y vitales, quienes aquí funguen como heroicos, pero entrañables, compañeros silenciosos.

**“El joven poeta murmuró cerrando el libro**

**de Apollinaire**

**‘este sí es un poeta’**

**y Apollinaire, el soldado polaco Wilhelm**

**Apollinaris de Kostrowitzky,**

**enterrado hasta la cintura en el fango**

**de la trinchera cerca de Lyon,**

**mirando la noche estrellada**

**del 4 de agosto de 1914,**

**la tierra reseca, florecida de estacas,**

**y alambre de púas,**

**sembrada de espinas esa noche de 1914,**

**mirando las bengalas azules, rojas,**

**verdes en el cielo envenenado,**

**por los gases,**

**apretó el húmedo librito de Rimbaud,**

**mientras sobre su cabeza pasaban**

**silbando los obuses.**

**Y Rimbaud, haciendo sus maletas,**

**en Charlesville, echó junto a su ropa,**

**los versos de Villón.**

**Y Villon, el doce veces condenado,**

**el apócrifo, el inédito, pensó,**

**ante el patíbulo en las tres cosas,**

**que más había amado; su mujer Christin,**

**su leyenda, la de él, la de Villón,**

**y el borroso recuerdo de unos versos,**

**que hablaban de la noche del 711,**

**en que Taric se apoderó de Gibraltar.**

Y el sombrío poeta árabe que escribió  
aquellos versos la calurosa noche del 711  
apoyándose en la cimitarra  
imitaba los versos que su abuelo le leía  
en la lejana Argel;  
y el abuelo de Argel había leído  
a Imru-Ui-Qais, al que Mahoma  
consideraba el primer gran poeta árabe;  
lo había leído una interminable jornada  
en el desierto del Sahara (más húmedo  
ahora que entonces)  
en la lenta marcha de los camellos  
y las teas encendidas.

Y es probable que Imru-Ui-Qais escribiera  
en la lengua de Alá, imitaciones  
de Horacio,  
y Horacio admiraba a Virgilio,  
y Virgilio aprendió en Homero,  
y Homero, el ciego, repetía, en hexámetros  
los extraños poemas que se susurraban  
al oído los amantes, en las estrechas  
calles de Babilonia y Susa,  
y en Babilonia y Susa,  
los poetas imitaban los versos,  
de los hititas de Bog Haz Keui,  
y de la capital egipcia,  
de Tell El Amarna,  
y los poetas del 4 000 a.n.e.  
Hasta que el hombre de Pekín,

en la húmeda caverna de Chou Tien  
viendo arder lentamente sobre las brazas,  
el anca de un venado,  
gruño los versos que le dictaba,  
desde el futuro,  
el joven que murmuraba,  
cerrando un libro de Apollinaire”.

(Luis Rogelio Noguerras, Eternoretornógrafo)

---

# ÍNDICE

---

## INTRODUCCIÓN.

### Flexibilidad y límites en la interpretación de fuentes históricas

0.0	Quando leer bien es cuestión vital.....	I
0.1	El historiador en la encrucijada.....	XV
0.2	Interpretación y sobreinterpretación de fuentes históricas.....	XX
0.3	Teseo en el laberinto del capitalismo tardío: políticas de interpretación y debate sobre los paradigmas de lectura de la disciplina histórica.....	XXIV
0.4	Cooperación interpretativa y exégesis histórica. Entre el realismo y el delirio.....	XXXIX

## CAPITULO 1.

### Retratos filosóficos del proceso de interpretación. Formas de correlación entre aserciones lingüísticas y estados del mundo

1.1	Repertorio de juegos para historiadores.....	2
1.2	Cristina Corredor: La construcción del paradigma ontológico; subjetividad activa, diálogos racionales y modos-de-decir-el-ser.....	4
1.2.1	Las premisas presocráticas: <i>poética</i> , <i>discordia</i> y <i>reenvío</i> .....	7
1.2.2	La exploración platónica sobre la nominación.....	9
1.2.3	Aristóteles: correspondencia compleja entre enunciados y entidades.....	16
1.3	El paradigma mentalista: el método construye su objeto.....	19
1.3.1	El nominalismo: (re)crear el mundo en latín.....	19
1.3.2	El discurso del método: duendes malignos y torrentes interiores.....	21
1.3.3	La crítica de la razón lógica: conocimiento y experiencia.....	23
1.4	La génesis del paradigma lingüístico; interpretación comunitaria y falible.....	27
1.4.1	Respuestas críticas a la Ilustración: el lenguaje es historia.....	28
1.4.2	Peirce: acuerdos intersubjetivos sobre algo.....	30
1.4.3	Mead: lenguajes y formas de vida.....	42
1.5	Paradigmas semánticos, intencionales y pragmáticos.....	44
1.5.1	Lecturas semantistas: El principio del contexto .....	44
1.5.1.2	Gottlob Frege: en búsqueda del lenguaje perfecto.....	45
1.5.2.1	Primera teoría de Russell: descoordinación entre el lenguaje y el mundo.....	50
1.5.2.2	Segunda teoría del significado en Russell.....	54
1.5.2.3	Russell: Aspectos subjetivos y objetivos del lenguaje.....	57

1.5.3.1	El Tractatus: Palabras, estados del mundo y mundos posibles.....	60
1.5.3.2	Aforismos sobre el Tractatus: .....	72
1.6	Lecturas del primer intencionalismo.....	79
1.6.2	La fenomenología husserliana: el significado, cuestión de vida o muerte filosófica.....	80
1.6.3	Segundo momento de las teorías intencionalistas.....	82
1.6.4	Corredor: observaciones a la teoría de Grice.....	84.
1.7	El paradigma pragmático.....	85
1.7.1.1	Wittgenstein: “Este es el rey”.....	86
1.7.1.2	Wittgenstein on psycho.....	92
1.7.2.1	Putnam: La Tierra Gemela, o como hablar, es algo más que poseer imágenes mentales.	104
1.7.2.2	Putnam: el ojo de dios y las críticas al externalismo .....	110.
1.7.3	Peter Winch, leer-navegar entre Escila y Caribdis.....	112
1.7.4	Olive: Adecuación a la realidad y aceptabilidad racional.....	116.
1.7.5	Austin: “Bautizo este barco Queen Elizabeth”, lo dije y lo hice .....	121
1.7.6	Los actos del habla de Searle.....	124
1.7.7	Jurgen Habermas: Materialismo histórico, teoría del significado y teoría de la acción.....	127
1.7.8.1	Gadamer: aproximación lingüística a lo desconocido .....	132.
1.7.8.2	El diálogo como juego.....	133
1.7.8.3	Gadamer: Cuestiones hermenéuticas .....	135
1.7.8.4	Gadamer: El haz del lenguaje iluminando el universo.....	137.

## **CAPITULO 2.**

### **Hablar del mundo: Según la teoría peirciana de la interpretación**

2.1	Leer el mundo en clave peirciana .....	141.
2.1	Poder y límites del lenguaje: ontologías fuertes y débiles.....	142.
2.2	Eco: del <i>Tratado de Semiótica General</i> a <i>Kant y el ornitorrinco</i> .....	144
2.3	Hablar del ser.....	147
2.3.1	Aristóteles y el anillo en la cera.....	148
2.3.2	La poética de Aristóteles y el nombre de la rosa.....	152
2.3.2.1	Angustia y lenguaje en Heidegger: sortilegios para dotar de existencia.....	155
2.3.2.2	Angustia y resplandor del ser.....	157
2.3.2.3	El ser habita en el lenguaje.....	159
2.3.2.4	Positivistas de día y místicos de noche.....	161
2.4	Las resistencias del ser y las vírgenes de Santo Tomás.....	164
2.5	El concepto de Ground: ¿existen las ilusiones perceptivas?.....	170
2.6.1	Kant, leocornios y ornitorrincos.....	174

2.6.2	Hábitos mentales y schemas kantianos. Moctezuma reconoce algo como venados.....	177
2.7.1	La crítica del juicio y el crecimiento de los bosques.....	180
2.7.2	El Ground y la <i>qualia</i> peirciana.....	184
2.8.1	El campo magnético entre token y type .....	186
2.8.2	Shocks perceptivos y conformación de types.....	187
2.8.3	Contenido nuclear y contenido molar.....	191
2.8.4	TCs, CNs, CMs, procesos referenciales y phantasmas .....	192

### CAPITULO 3.

#### Contar la historia en el modo de lo posible

3.1	El carácter divino del lenguaje.....	201..
3.2	Juegos materialistas del lenguaje y paradojas del contexto.....	209
3.3	Se humilde y serás elevado.....	211
3.4	El nominalismo como <i>experimentum crucis</i> .....	213
3.5	Teoría de la referencia, existencia de dios y hombrecitos jorobados.....	217
3.6	Indicar o nominar el mundo.....	220
3.7	¿Que clase de entidad soy yo?.....	221
3.8	Afasia y sujeto paradójico.....	222
3.9	Denotación en el modo de lo posible.....	225
3.10	Contextos opacos, el afásico y el locutor.....	228
3.11	La imposibilidad de enunciar lo sensible.....	231

### CAPITULO 4.

#### Poética de la historia: Del formalismo relativista a la hermenéutica social

4	Las aportaciones de la hermenéutica social.....	237
4.1.1	Historia y tropología Una conclusión romántica: La historia no produce conocimiento.....	238
4.1.2	La <i>narración</i> como <i>propuesta</i> : la resignación constructivista.....	240
4.1.3	Propuestas inconmensurables y vacío metafórico.....	242
4.1.4	De la explicación a la interpretación.....	245
4.2	Hermenéutica social y formalidad de la representación histórica.....	250

<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	284
---------------------------	-----

---

## Introducción. Flexibilidad y límites en la interpretación de fuentes históricas

---

### 00 Cuando leer bien es cuestión vital

Quizá el presente trabajo debería iniciar en la calle de Corrientes, en Buenos Aires, en los albores de una primavera argentina, arrodillado ante el estante de una librería, abierta a las tres de la mañana, frente a un libro resplandeciente, sobre el infierno, el purgatorio y el cielo. El texto de Borges, discurre sobre el amor de Dante Alighieri a Beatriz Pontinari y ofrece sugerentes inferencias. El genio de Borges no es el único azorado ante un texto interpretable de muchas maneras. *La Divina Comedia* ha sido leída de tantas formas, que ofrece un interesante ejemplo, de los problemas abordados en esta investigación, sobre la legitimidad o ilegitimidad, fertilidad o aridez, de las muchas maneras de aproximarse, a un texto. Muchos lectores se han aventurado en el paraíso dantesco, y han formulado respuestas extraordinarias respecto al significado de la última sonrisa, que Beatriz lanza, a su afiebrado admirador, antes de desaparecer, en la fuente de Luz: ¿su gesto es de quien se sabe inasible, ante un Dante que no la alcanzará nunca? o ¿significa un guiño de complicidad, ante la meta cumplida de su admirador?, ¿representa a la fe guiñando el ojo a la razón?, o ¿más allá de toda teología agradece a Dante haber cumplido su ofrecimiento, de hablar de Beatriz, como ningún hombre había hablado de una mujer? La propia figura de Beatriz, ha sido interpretada de muchas maneras: la razón, la fe, el amor, el amor sublime, el amor carnal, la iglesia, la teología, la belleza, el deseo, lo inalcanzable, la

utopía, o la gracia. Algunas de esas lecturas son bastante frías, otras en cambio, son tan sensuales, que añaden belleza a los esplendidos versos del maestro florentino. El hecho es, que todas las elucidaciones antes citadas, se apuntalan en indicios presentes en el texto, y hacen sistema “entre sí”. Sin embargo, María Pia Pozzato, en la *L'idea Deforme*<sup>1</sup>, se lanza en pos de lecturas aberrantes, cuyos lectores parecen haberse despeñado en el oscuro abismo de la locura, y en ese estado atribuyen significados a la obra, que parecen más, producto de una febril ensoñación, que de algún indicio existente, en el vibrante texto de Dante.

El objeto de esta investigación, lo constituyen, los esfuerzos desarrollados por la filosofía del lenguaje, la semiótica, y la hermenéutica social, para establecer umbrales capaces de conjurar, tanto las lecturas *literales y simples*, como las lecturas *desbocadas*. Sigamos con el ejemplo dantesco. *La Divina Comedia* ha sido leída como una novela teológica, cuyos personajes son prototipos de vicios y virtudes. El texto es vibrante porque no hay erudito capaz de esclarecer con cierto grado aceptable de certeza, si se trata de una obra, católica o hereje, güelfa o gibelina, libidinosa o piadosa, geográfica o metafórica, teológica o filosófica, psicológica o doctrinaria. Pese las serias dificultades para optar entre esa profusión de lecturas posibles, podemos utilizar *L'idea deforme*, para citar tres ejemplos de lecturas demasiado osadas, y muy poco probables (como en el caso 1), o de plano inaceptables (como en los casos 2 y 3):

- 1) Eugéne Aroux, consideró que el Dante personaje, no el que escribe la obra, sino el que recorre los fosos del Infierno y los

---

<sup>1</sup> (Pia. Pozzato, 1989)

cielos del Paraíso, era hereje (rasgo bastante plausible, aunque contradictorio respecto a otras posibilidades que asimismo palpitan en el texto), pero, la confusión surge cuando agrega que Dante era, además de apóstata, socialista, liberal, y revolucionario, propiedades muy poco probables, e incompatibles entre si, incluso definiendo dichos conceptos, de manera extraordinariamente laxa. Supongamos que se aceptara una vaga definición de socialista, y forzando mucho las cosas, aceptáramos una acepción de socialismo, que incluya una suerte de socialismo-medieval, o incluso, torciendo aún más el concepto, de socialismo-franciscano, pero, incluso aceptando esa polémica acepción de socialismo, se presentaría una severa contradicción entre socialista y liberal, etiqueta que además parece inaceptable, y que en todo caso requeriría a su vez, de una definición tan extraña de liberalismo, como *proto-liberalismo-precoz*, y anterior por siglos, al pensamiento propiamente liberal que surge nítidamente, quinientos años después, en la modernidad tardía.

- 2) Gabriel Rosseti, identificó al personaje Dante, como miembro fundador de tres sectas: templarios, rosacruces y masones. Una de las objeciones más serias a esa lectura, es que el testimonio más temprano que tenemos de los masones, data de varios siglos después a la obra florentina. La otra consiste en que el argumento para sostener que Dante es templario es

un solitario pelicano que aparece en uno de los cantos del Paraíso.

- 3) René Guénon leyó al personaje como representante de una especie de culto órfico (esta lectura ha sido muy común, y hace sistema con otros rasgos de la obra) pero, el problema surge cuando a partir de ese rasgo, lo considera como una demostración de la existencia de Agartha, una ciudad subterránea, conectada mediante túneles, a todos los continentes, y desde donde, el Rey del Mundo gobierna al planeta, a través de una secta, cuyos integrantes fungen como operadores políticos de su amo y salen periódicamente a la superficie de la Tierra, para poner en práctica los designios de su amo. La argumentación, consistente en mostrar la omnipresencia en la literatura universal, de oquedades, y cuevas que conducen a reinos mágicos, es tan endeble que no podría distinguirse entre mitos tan distantes entre si como el inframundo mesoamericano o el reino de las hades.

Dante fue sin duda un maestro del encriptamiento poético. Todo parece indicar procedió intencionalmente a engendrar en su texto una multiplicidad de lecturas posibles. Su obra, uno de los más grandes poemas de todos los tiempos, puede ser leída de muchas maneras, pero, no parece haber rasgos en ella, que justifiquen encontrar, al socialismo-liberal-revolucionario, la masonería o la existencia de Agartha, esa misteriosa catacumba cristiana, epicentro de la política planetaria a lo largo demilenios. Las desvariadas lecturas de Aroux,

Rosseti y Guenon sirven de ejemplo, para explicar un poco más detalladamente, uno de los objetivos centrales de este trabajo: la construcción de umbrales, capaces de superar las lecturas pobres, y al mismo tiempo, descartar las más descarriadas.

La historia de los esfuerzos intelectuales, teológicos, filosóficos y teóricos, por construir esos umbrales, es larga, espesa y fascinante. Como todo mundo sabe, los partidarios de la ESCUELA DE ANTIOQUIA plantearon la necesidad de evitar las especulaciones y desviaciones en el acercamiento al texto sagrado. En contrapunto, y con inusitado celo, la ESCUELA DE ALEJANDRÍA, fustigó a quienes pretendían una lectura demasiado simple e incapaz de teorizar teológicamente, sobre las alegorías planteadas en la Biblia. El choque entre ambas escuelas cimbró a la iglesia y ofrece abundante material, no solo para sesudas inquisiciones teológicas sobre la *apocatástasis*, o la anatomía de los ángeles, pero también brinda profusos datos, para electrizantes novelas policíacas. Para la historia intelectual y filosófica de occidente, la colisión entre ambas escuelas es fundamental. La Escuela de Alejandría, se empeñó en desarrollar un método capaz de superar las lecturas simples (literales) y llevó a la naciente *hermenéutica medieval* a formular distintas estrategias de lectura del Antiguo y el Nuevo Testamento. Ese esfuerzo es interesante, incluso, si uno adopta una actitud jacobina, y considera pertinente e importante, eliminar los últimos residuos teológicos, presentes en la filosofía de Wittgenstein<sup>2</sup>, porque los esfuerzos del alegorismo medieval constituyen, la génesis remota, de la *hermenéutica contemporánea*, y en general, porque en términos históricos, es conmovedora la intensidad con que los antiguos cristianos intentaban

---

<sup>2</sup> Ver apartado sobre Paolo Virno.

esclarecer la forma más adecuada de aproximarse al texto bíblico, para inferir el *ethos* cristiano y poder salvar su alma (o en términos contemporáneos, esclarecer en que consiste una *buena vida*).

El esfuerzo por leer correctamente la palabra de dios acumuló una serie de acuciantes problemas. A lo largo de siglos, el texto sagrado fue leído sucesivamente, en clave *giudaica*, *giudaica-cristiana*, *antico-clásica*, *cristiano-primitiva*, *patrística* y *agustiniana*, por citar solo algunos ejemplos, de las lecturas originadas, en los primeros siglos del cristianismo<sup>3</sup>, y dejando fuera todas las lecturas consideradas heréticas como las agnósticas. Todas esas lecturas coincidieron en señalar la necesidad de superar las aproximaciones literales, y se esforzaban, por elevarse más allá, de lo explícito en la superficie textual. Cada *clave de lectura*, producía un *significado distinto* de los libros sacros, y convocaba a diferentes *modos de vida*. Ante esa problemática acumulación de lecturas posibles, la iglesia católica emprendió, en diversos momentos de su historia, un esfuerzo por descartar las lecturas aberrantes e imponer una lectura única, que aún así, osciló entre la visión comunitaria y la institucional (la diferencia entre ambas es notable y ha librado un pulso milenario, entre humildad y soberbia, y entre comunidad y jerarquía, entre el abrazo a los esclavos o la justificación de los amos).

Al inicio del siglo XXI, la moderna *Comisión de Doctrina* de *Citta del Vaticano* reconoció las aportaciones realizadas por numerosas muy variadas lecturas de las Sagradas Escrituras, realizadas desde inicio del siglo XIX hasta nuestros días, entre las que destacan las siguientes: *filológica*, *crítico literaria*, *histórica*, *semiótica*, *deconstruccionista* y *psicoanalítica*. Sin embargo, la Iglesia

---

<sup>3</sup> (Pontificia Commissione Bíblica, 1993)

Católica, se reserva aún, la capacidad de subsumir todas esas lecturas, en la ÚNICA LECTURA capaz de captar el “*espíritu del texto*”, aunque, afortunadamente, la citada comisión, presidida durante mucho tiempo, por el entonces Cardenal, Joseph Ratzinger, empleó en las postrimerías del siglo XX, métodos un poco más sutiles, que su predecesora la *Santa Inquisición*.

El método desarrollado por el alegorismo clásico, (muy anterior y evidentemente distinto al formulado por la *Comisión de Doctrina*) es interesante por muchas razones. Una de ellas, es su carácter, de primer intento ampliamente universalizado, de establecer umbrales para PONER EN JUEGO MÚLTIPLES INTERPRETACIONES, y, al mismo tiempo, ESTABLECER REGLAS INTERSUBJETIVAS para auspiciar, el ESTABLECIMIENTO DE CRITERIOS, para VALORAR LA FERTILIDAD de una INTERPRETACIÓN, y simultáneamente, DESCARTAR INTERPRETACIONES ABERRANTES.

La hermenéutica medieval inventó un dispositivo prodigioso para interpretar un texto. Eco, señala en la introducción a *L'idea deforme* que, primero empeño una gran energía en mostrar que un *texto-podía-ser-leído-de-muchas-maneras*, y, posteriormente empleó, la misma o más energía para *descartar-las-interpretaciones-ofuscadas*. Ese fue el gran *inventio* del “*l'allegorismo clásico, cristiano e giudaico*”, y su *culmen*, “la teoría medieval dei quattro senso delle scrituri”, por ello, debe advertirse:

“La civiltà medievale riconosceva un criterio di multinterpretabilità del testo, ma poneva in opera tutta la sua energia enciclopedica per fissare in

modo intersoggettivo i limiti di tale interpretazione: il testo era interpretabile in diversi modi, ma secondo regole ben definite, non all'infinito"<sup>4</sup>.

La hermenéutica medieval, asevera Eco, se alimentó sin duda del racionalismo antiguo clásico, del cual retomó, varios de sus elementos básicos, para edificar sus criterios *exegéticos*, por ejemplo: la relación causal (si causa A provoca el efecto B no es posible que el efecto explique la causa A), el principio de identidad (A=A), el principio de no contradicción (si algo es A no puede ser no A), y, el principio de tercero excluido (si A es verdadero entonces no puede ser falso). Pero esa misma herencia propiciaba también una tradición de inestabilidad: Hermes el dios de los *mensajes*, era también el dios de los *ladrones* y la *metamorfosis continua*, era al mismo *juvenix et senex*. Bajo su égida, creció la práctica de la *sospecha*, la mirada perspicaz escéptica respecto a la simplicidad de los mensajes superficiales. De esa actitud emergió un paradigma parecido, pero significativamente diferente de la hermenéutica medieval, nos referimos al paradigma del pensamiento hermético, dispuesto a *deslizar el sentido*, realizar *interpretaciones infinitas*, y *establecer conexiones desbocadas*, al que pertenecen Aroux, Rosseti y Guenon, un paradigma de la semejanza, capaz de encontrar lazos entre el macrocosmos, el cosmos y el microcosmos, un *Exceso De Maravilla*, capaz de producir un mundo *alucinante*.

---

<sup>4</sup> (Pia Pozzato, 1989: 20)

La moderna teoría de la interpretación de corte interpretacionista se trenza en batalla a dos flancos, en un frente confronta a los *realistas literales*, a los *símples*, en otro costado, blande la curva hoja de su espada, contra los *relativistas radicales*, practicantes del rito de la interpretación infinita. El interpretacionismo intenta construir un campo magnético, entre lo simple, y lo demasiado rebuscado. La ESCUELA DE ANTIOQUIA, partidaria de los *símples*, fustiga la creatividad interpretativa. El *hermetismo medieval*, practica *El Secreto*, y está dispuesto a encontrar “conspiraciones subterráneas”, o, a considerar, como Carpócrates, que si el texto bíblico muestra, a Judas como traidor, debe ser porque, el texto oculta, que en realidad, es el único “buena onda”. Los ecos de esa polémica llegan hasta los embates del positivismo y el deconstruccionismo. El positivismo late en cada intento por imponer una lectura única, en cada esfuerzo por limitar a los historiadores a meros compiladores de antologías. El secreto hermético, o sus versiones posmodernas, también palpitan en los campus académicos contemporáneos. Por ejemplo, la defensa que Derrida hizo de Paul de Man, cuando éste afirmó que sus artículos, para señalar en un periódico nazi, que Europa no perdería nada si se desvanecía la cultura judía<sup>5</sup>, eran en realidad, y considerando el contexto, una defensa de la cultura judía, suenan tan poco plausibles como la *bonomía* de Judas. No porque que exista algún vínculo, entre el tesorero de los apóstoles y el prodigioso crítico literario, sino, simplemente, porque se trata una interpretación

---

<sup>5</sup> (Evans, 2000).

que contradice todos los indicios presentes en el texto, bajo la argumentación, de que *el texto dice, exactamente lo contrario de lo que dice*.

El presente trabajo estudia el acto de leer, y específicamente el proceso de interpretación, concebido como la actividad humana encaminada a *correlacionar una expresión con un contenido*. En realidad, el texto se ciñe a un tipo específico de lectura, *del mundo como un texto*, o *del texto como un mundo*, pero específicamente en aquellos casos, en los que nos va la vida en la lectura, es decir, cuando necesitamos leer de manera adecuada porque de ello depende nuestra *buena vida*.

Cuando leemos un texto con desgano, cuando no tenemos motivos para empeñarnos en hacer la mejor lectura posible, resulta irrelevante, saber si encontramos, o descubrimos algo en el texto, si aportamos o deliramos respecto a lo que el texto dice, e incluso, resulta fatuo averiguar, si realmente lo hemos comprendido, o hemos tomado al texto, como el equivalente cultural de un poderoso psicotrópico. Si ese fuera el caso, si pensamos en lecturas sin sueño, sin sangre y sin ganas, el presente trabajo no tiene nada que decir. La investigación aquí presentada tiene como tema central, la *lectura vital* y vibrante, surgida de algún motivo poderoso, y esforzada en captar los más sutiles matices, para comprender, a partir del texto, algún problema en el que va en juego, lo que Bajtin llama: el alma humana. Por cierto que el héroe de la crítica rusa, es uno de los dos fantasmas, que junto con Paul Ricoeur, recorren el texto entre líneas, de principio a fin.

Los lectores empeñados en una lectura vital, pueden ser de muy diversos tipos, por ejemplo: el revolucionario que otea la obra de Marx, en busca de un paradigma libertario; el psicoanalista que rebusca en Freud, la

mejor manera de interpretar los sueños, confesados en el diván por sus pacientes; el economista avocado a escrutar a los clásicos, y a los indicadores económicos, en el umbral de una tormenta económica perfecta; el periodista perspicaz, cuando mira con desconfianza el boletín emitido por la fuente; el desvelado juez concentrado en revisar por enésima y penúltima vez, las evidencias sobre la culpabilidad o la inocencia de un procesado al que dictará sentencia mañana; y desde luego, el historiador, absorto ante una fuente, digamos una tableta de arcilla mesopotámica, con escritura cuneiforme, acompañada de una ilustración hecha con incisiones, en la que dos hombres levantan un tarro de cerveza, en la ciudad Ur, hace 3 600 años, para celebrar una transferencia de tierras.

Quizá sería más apropiado que este trabajo comenzara en Ixtapalapa, en vez, de en Buenos Aires. En este erizado territorio que fue una península de ese inmenso mar interior, nuestro lago, que hoy yace sepultado por una lápida de asfalto. Nuestros antiguos, observaban en el lago espejo, como imagen invertida de la bóveda celeste, y asignaban especial importancia, al reflejo en el agua, del ombligo de la luna. De manera similar, el enfoque de este trabajo, también se ocupa de una imagen invertida, y, aborda la descripción y el análisis de los complejos procesos de la interpretación y la comprensión. En qué consiste la imagen especular, en que aún cuando el estudio sistemático de ambos procesos tuvo un momento muy importante en la *hermenéutica medieval*, el enfoque libertario y terrenal de el texto que el lector tiene en sus manos, se avocarán justamente, a la imagen terrenal e invertida, a la conversión laica, de los problemas relacionados con la teoría de la interpretación, así como, a eliminar algunas de las reminiscencias del discurso teológico, en el discurso

filosófico, sobre el lenguaje y la referencia. La idea de buena vida, con la que se solidariza esta investigación, también es *mucho más de este mundo*, y si bien puede considerarse solidaria de algunas manifestaciones del socialismo medieval, se encuentra mucho más vinculado, al esfuerzo altermundista por construir otro mundo posible, empujar una utopía viable, y dar un vuelco a la historia contemporánea hacia un paradigma más humano. El presente trabajo se inscribe explícitamente en la línea del pensamiento crítico y libertario, que en el contexto de la globalización, intenta leer el mundo para ofrecer a Teseo una salida al laberinto del capitalismo tardío, su aliento consiste en explorar detenidamente los problemas lingüísticos, con el afán de potenciar los movimientos contra-hegemónicos encaminados a escapar, en vez de reproducir, *las relaciones entre el amo y el esclavo*. En suma, se trata de abordar los más sutiles detalles filosóficos, sobre la *connotación* y la *denotación*, sobre la correlación entre *el plano de la expresión y el plano del contenido*, con la convicción de que explorar las posibilidades y limitaciones del discurso sobre el mundo, puede potenciar la capacidad de modificar las relaciones humanas reales, reconocer nuestras pulsiones comunitarias, formular un proyecto existencial colectivo, y encaminarnos eternamente hacia una BUENA VIDA JUNTOS.

El presente trabajo se divide en cuatro partes. La primera, continuación de este párrafo, e inmersa dentro de esta introducción o capítulo CERO, realiza varias tareas: expone los conceptos de *interpretación y sobreinterpretación* desarrollados por Umberto Eco; posteriormente, describe algunas de las ideas formulados, por Fredric Jameson, respecto al posmodernismo, como lógica cultural del *capitalismo tardío*, y específicamente, sobre las razones por las

cuales, éste último, ofrece condiciones ideales para la fetichización, el delirio interpretativo, y el surgimiento de políticas de interpretación, que reprimen compulsivamente una lectura política de la historia, y promueven teorías sobre la sociedad desmaterializada, o el vaho de la sociedad post-industrial, en las que está ausente todo vestigio de realidades que duelen y se resisten a la simbolización. En contrapunto con esta atmósfera alucinante, en la que parece que todos los problemas de la historia podrían resolverse a través de la mera autosugestión, el enfoque de este trabajo, se propone una versión actualizada del marxismo, lo cual, supone comenzar como lo propone Junger Habermas, con un claro deslinde respecto a las visiones dogmáticas, que tanto han dañado y desprestigiado a la filosofía de la praxis. Un esfuerzo de esta naturaleza debe incorporar también, a la agenda teórica contemporánea, los problemas emanados de la dificultad para comprender las *novedades históricas*, aquellos hechos que han irrumpido, encabalgadas entre el siglo XX y el XXI, que evidentemente no podrían haber sido contempladas, por los fundadores del materialismo histórico; pero al mismo tiempo, es necesario contener y combatir crítica y creativamente, la compulsión teórica dominante, que paraliza nuestra imaginación histórica y nos propone una actitud, incapaz de imaginar un mundo post-capitalista.

La segunda parte de este trabajo realiza un recuento de las teorías de la interpretación y el significado en el siglo XX, y detalla la manera en que los paradigmas semantista, intencionalista y pragmático han construido umbrales, para superar al realismo, y simultáneamente descartar las lecturas encandiladas. En ese marco se exploran los distintos modelos ofrecidos, desde la filosofía de Charles Sanders Peirce, hasta las propuestas de Hillary Putnam,

Gadamer y Junger Habermas, respecto a la forma en que podemos representar la incardinación entre lo lingüístico y lo extralingüístico, para ser capaces de postular descripciones del mundo, objetivas (casadas en datos compartidos intersubjetivamente) aceptables (por su plausibilidad racional), verdaderas (desde alguna definición inter-esquemática o intercultural) sugestivas (por su poética) y vitales (por su importancia para la buena vida).

La tercera parte de esta investigación, expone la propuesta de coordinación entre *teoría del significado* y *teoría de la referencia* desplegada por Umberto Eco, en *Kant y el ornitorrinco*. Un lenguaje incapaz de distinguir las cosas que nombra, un lenguaje tan bofo, que no logra recortar entidades, o distinguir entre lo oscuro y lo luminoso, sería un lenguaje impotente, e incapaz de jugar su función, de ayudar a orientarnos en el mundo. Pero un lenguaje demasiado sólido, también sería incapaz de captar el mundo vibrante, complejo y confuso en que vivimos. Entre ambos, afirma Eco, existe la posibilidad de construir formas de interpretación susceptibles de auspiciar el complejo proceso de comunicación entre individuos, comunidades y culturas.

La cuarta parte, recoge a manera de conclusión, el esfuerzo por contribuir a la refundación de una teoría de la referencia, que sobre la base del reconocimiento generalizado de los CONTEXTOS OPACOS, y una actitud humilde, al describir el mundo, en el MODO DE LO POSIBLE, ofrezca una prueba *crucis*, de las aportaciones que puede hacer una *hermenéutica de corte libertario*, en la formulación de una *teoría de la interpretación* que permita restaurar problemáticamente, nuestra capacidad de *hablar del mundo* y de *descifrar una sociedad hipercompleja*, para formular un *proyecto existencial colectivo* capaz de *superar lo existente*, en suma, mostrar algunas de las

aportaciones y ventajas del marxismo frente a otras políticas de interpretación y su utilidad política, al proponer como lo hace Jameson, que en “última instancia” el marxismo realiza una aportación decisiva cuando propone que la plenitud comunitaria de significado se desarrolla en nivel de las fantasías políticas, cifradas en el contenido de la forma.

---

## 0.1 El historiador en la encrucijada

---

Cuando el historiador se aproxima a un texto<sup>6</sup> que ha decidido usar como fuente<sup>7</sup>, afronta una serie de dilemas sobre su interpretación: ¿cómo debe leer el documento?, ¿existen una o varias maneras de hacer su exégesis?, ¿la lectura debe realizarse en un nivel semántico<sup>8</sup>, intencional<sup>9</sup>, pragmático<sup>10</sup> o

---

<sup>6</sup> La definición de texto es a la vez crucial y problemática. Yuri Lotman planteó que el texto es una unidad delimitada, básica y cultural, en la cual, se comprenden los enunciados destinados a una determinada función comunicativa. El texto como totalidad supera consecuentemente la suma de oraciones yuxtapuestas, y constituye una compleja red de niveles interrelacionados y con un sentido global, a partir de los sistemas sintagmático (en que se imbrican desde las unidades más simples y pequeñas de la significación, hasta las más extensas y complejas) y paradigmático (constituido como un sistema de interrelaciones y oposiciones entre las partes). Para Hjelmslev, el texto es un objeto de estudio integrado por clases y componentes que constituyen un todo, en el que las partes se interrelacionan entre sí de manera significativa, al respecto ver (Beristain, 1985). Usamos también ese término, en el sentido empleado por Roger Chartier, como uno de los tres elementos de la tríada: texto, libro, prácticas de lectura. La delimitación al texto permite establecer una clara diferencia respecto al libro (como soporte que lo sostiene y lo enmarca de acuerdo a la intención de un editor) y para distinguirlo también de las prácticas de lectura (en voz alta, discusión en comunidades profesionales, carácter sacro, etc.) que pueden acompañarlo.

<sup>7</sup> El carácter de fuente no depende del objeto “en sí”, sino de un tipo de lectura, en el cual, se le asigna a un texto, la posibilidad de brindar información para una investigación histórica.

<sup>8</sup> Gottlob Frege fue el primero en desarrollar una teoría semantista del significado. En *Conceptografía*, Frege se planteó la búsqueda de una lengua (lógicamente) perfecta, común a todas las ciencias y profunda en sus conocimientos particulares. Su objetivo fundamental consistía en evitar oscilaciones de sentido a las que propende la lengua natural. En un segundo momento, la estafeta semantista fue retomada por Bertrand Russell, en *Principles of Mathematics*, donde se desarrollan los planteamientos del atomismo lingüístico y se recuperan los planteamientos de Leibniz, sobre la necesidad de una *mathesis universalis* capaz de conjugar una estructura lógica-semántica, con una estructura ontológica de la realidad. Una interesante y minuciosa historia sobre las teorías semantista, intencionalista y pragmática, la ofrece Cristina Corredor, de quien hemos seguido la estructura de su libro, como ruta de lectura para emprender una aproximación directa a los correspondientes autores. (Corredor, 1999).

<sup>9</sup> El intencionalismo iniciado por Husserl concede primacía a actos prelingüísticos en los que una conciencia individual se propone obtener un cierto resultado a través de la emisión de signos. Cuando Searle, lleva adelante esta teoría, plantea la posibilidad de entender la intención comunicativa de una

semiósico<sup>11</sup>? En cualquier caso, ¿el texto contiene instrucciones, sobre la manera en que debe ser leído, el lector debe producirlas de acuerdo a ciertas reglas, o goza de total libertad para leerlo en la manera que mejor convenga sus intereses?, y, si se opta por la tercera opción, ¿el tipo de lectura determina las reglas de interpretación?<sup>12</sup> Si se acepta la existencia múltiples interpretaciones, ¿cómo ponderar la riqueza o la penuria del conjunto de lecturas consideradas válidas? En suma, ¿es posible realizar infinitas interpretaciones de un texto a condición de seguir ciertas reglas, o cualquier comentario sobre él, puede considerarse como una interpretación?

La lectura de una fuente plantea otros dilemas importantes: en caso de optar por una lectura semántica: ¿el historiador debe buscar, producir o inventar el significado del texto?, ¿debe limitarse a tener en cuenta su significado, o también, debe atender sus referencias a objetos extratextuales? ¿Cómo abordar, la compleja relación entre la función denotativa<sup>13</sup> y la función

---

frase, sin entender su significado. Paralelamente a la fenomenología muchos otros autores han enfatizado la necesidad de desentrañar las *intentio auctoris, operis y lectoris*.

<sup>10</sup> En este ámbito pueden mencionarse la filosofía del segundo Wittgenstein, y el enfoque pragmático de Habermas. En el primer caso el autor del *Tractatus logico philosophicus* emplaza la *teoría de juegos*, al estudio de los procesos de comunicación, en el segundo caso, el autor de la escuela de Frankfurt plantea la teoría de la acción comunicativa, como premisa para entender un texto. (Ibíd: 29).

<sup>11</sup> Lo cual implicaría, como lo sugiere Charles Sanders Peirce, poner el acento en el *proceso semiótico*, en el que algo, funciona para alguien, como sustituto significante de otra cosa,. Para los fines de nuestra investigación lo más importante es el establecimiento de un criterio de rendimiento interpretativo, subordinado a dos variables, igualmente válidas y recíprocamente influyentes: el proceso de intercambio perceptivo con la naturaleza, y el proceso de intercambio interpretativo con la sociedad humana. Desde el punto de vista semiótico, se trataría de desarrollar una observación de los procesos semióticos, a partir de la formulación de cuatro teorías: una *teoría de los códigos* para analizar las convenciones, mediante las cuales, se correlacionan, el *plano de la expresión* y el *plano del contenido*; una *teoría de la comunicación* para explicar el uso de un canal destinado relacionar recíprocamente, un significante y un significado; una *teoría de la referencia o mención* orientada a escrutar las relaciones entre emisión, enunciado, proposición y estados del mundo; y una *teoría de los actos comunicativos* dispuesta a dar cuenta de las posibles formas de coordinación entre emisor, mensaje y destinatario.

<sup>12</sup> Umberto Eco ha realizado interesantes reflexiones sobre la correlación entre tipos de lectura y referencia. Una primera aproximación a la aplicación de sus reflexiones, a la disciplina histórica aparecen en (Betancourt, 2005).

<sup>13</sup> En el presente trabajo, coincidimos con los planteamientos del *Tratado de semiótica general*, de Umberto, Eco, en la definición de la función denotativa, como un proceso de significación primaria, consistente en una primera relación del *plano de la expresión* con el *plano del contenido*, el cual, sirve como punto de partida, para realizar una serie subsecuente de interpretaciones llamadas connotativas, las cuales, funcionarán parasitariamente, a partir de un código precedente. Sin embargo, para abordar el tema

connotativa del lenguaje? Si se opta por aquilatar la función denotativa de las fuentes, deben resolverse otros importantes problemas: ¿cuáles son los tipos posibles de coordinación o disonancia, entre aserciones lingüísticas y estados del mundo?, ¿sus referencias apuntan exclusivamente a las imágenes conformadas en la mente del lector, o incluyen los objetos y estados extralingüísticos? En caso afirmativo ¿cuáles serían las metodologías adecuadas para realizar una verificación referencial?

Por otra parte, si se opta por una estrategia intencional, ¿qué tanto peso deben tener la *intentio auctoris*, la *intentio operis* y la *intentio lectoris*?<sup>14</sup>. ¿El lector está autorizado a *encontrar*, *producir* o *inventar* contenidos imprevistos por el autor?, ¿en cierto tipo de lecturas, es legítimo prescindir de la intención del autor?. Es más, cabe examinar si, ¿el texto puede decir más de lo que el autor quiso decir?, cómo lo sugiere por ejemplo, el deconstruccionismo, cuando plantea, que “el significador [lector] tiene más fuerza que el significado (‘el sentido’) que pretende abarcarlo”<sup>15</sup>. La indagación no se detiene ahí. ¿Se puede decir algo sin contar una intención plenamente definida?. Por ejemplo, Wittgenstein -quien en su segunda etapa detentó una actitud crítica frente al intencionalismo- se pregunta en el aforismo (17) de *Los últimos escritos sobre la filosofía de la psicología*:

“‘tengo miedo’ y alguien me pregunta ‘¿qué es lo que quieres decir con ello?’; ¿Era como una exclamación o estabas aludiendo a tu estado de la últimas horas; querías decirme simplemente algo? ¿Le

---

de la lectura de fuentes históricos, usamos el término denotativo, para aludir, al primer nivel de lectura, de carácter literal, pero agregamos a la definición de Eco, la realización de un acto referencial, que atiende al proceso histórico real. (Eco, 1978).

<sup>14</sup> (Eco, 1979)

<sup>15</sup> (Hartman. 2003)

puedo dar siempre una respuesta clara?, ¿no se la puedo dar nunca?”<sup>16</sup>.

La estrategia pragmática también concita hesitaciones primordiales sobre los *modos* más adecuados de leer: ¿qué tipos de prácticas lingüísticas y comunicativas existen?, ¿qué tipos de manejo se establecen en el uso del lenguaje?, y ¿qué impacto tienen sobre los enunciados?. En ese contexto surgen otras dudas: ¿los juegos lingüísticos enmarcan y trastocan el contenido semántico?, ¿el análisis de esos juegos debe preceder a la clarificación conceptual?, ¿las teorías del significado deben ubicarse dentro de una teoría de la acción? En caso afirmativo ¿qué relación existe entre experiencia y lenguaje? y ¿cómo se establecen las convenciones y hábitos lingüísticos?

Una manera optimista de abordar el largo listado de las preguntas anteriores, consiste en considerar, que en su conjunto, ofrecen un vasto repertorio de posibles estrategias de lectura. Sin embargo, cada una de las posibles respuestas, a las interrogantes anteriores, supondría la realización de tareas muy diferentes al leer, por lo cual, el historiador se ve enfrentado a resolver disyuntivas trascendentales sobre la manera más adecuada de acercarse a sus fuentes. Por citar algunos ejemplos: existen enormes contrastes entre leer una fuente de acuerdo a una estrategia semántica, intencionalista, pragmática o semiótica. En ese mismo sentido puede señalarse que las faenas de un lector en pos de significados son variopintas, respecto a otro, con afán de perseguir referencias; y también que, son contrastantes las operaciones exigidas, para restaurar los significados de un texto: en la época en que fue producido; en las distintas épocas en que ha sido leído; en su

---

<sup>16</sup> (Wittgstein, 2002: 9-10).

lectura más contemporánea; o en la amalgama de las lecturas practicadas en los distintos momentos históricos.

Escoger una estrategia para aproximarse a una fuente, conlleva implicaciones notables, en los procedimientos de lectura y en sus resultados. Por ello, para el historiador, reviste una enorme importancia, esclarecer su postura filosófica, teórica y metodológica, en relación a los dilemas anteriores. Sin embargo, para abordar la profusión de las interrogantes antes planteadas la presente investigación las subsumirá en seis interrogantes esenciales: ¿qué significa interpretar?, ¿qué tan pertinente es el establecimiento de límites en la interpretación?, ¿qué tipo de problemas surgen en la tensión entre flexibilidad y límites de la interpretación? En el caso específico de la historia y otros relatos empíricos (entendidos como aquellos que se comprometen a hablar del mundo efectivamente existente) ¿qué particularidades tiene la interpretación histórica? ¿qué tan pertinente es el establecimiento de límites en la interpretación de fuentes? y ¿cuáles serían los criterios para establecer dichos límites?.

La resolución de estas cuestiones atañe primordialmente a los historiadores, pero también, reviste una gran importancia para la gran familia, de los relatos empíricos, integrada, por ejemplo, por el periodismo, la investigación judicial, los partes militares, las actas notariales, los análisis financieros, los reportes de las compañías aseguradoras, y cierto tipo de informes médicos, es decir, para todos aquellos relatos comprometidos a *hablar-sobre-el-mundo* y específicamente acerca de lo que los filósofos llaman *mundo de vida*.

---

## 0.2 Interpretación y sobreinterpretación de fuentes históricas

---

En su texto *Los Límites de la interpretación*<sup>17</sup> Umberto Eco plantea que un lector enfrenta permanentemente dos tipos de riesgos; realizar una *lectura literal*, tan apegada al texto que no logra extraerle su jugo, y, practicar una *lectura delirante*, cuyas compulsiones especulativas, generen comentarios tan creativos y despegados del texto original, que de hecho podrían referirse a otro texto. Como ejemplo de una lectura virtualmente calcada del texto, Eco cita a Joseph Heller:

“Qué te recuerda ese pez.

Otros peces.

Y que te recuerdan los otros peces”

Otros peces.”<sup>18</sup>

Para el caso de una semiosis delirante, basada en un juego excesivo con tendencia a despegar y alejarse del texto original, Eco se vale de Shakespeare:

“Hamlet- ¿Veis aquella nube cuya forma es muy semejante a un camello?

Polonio- Por la misa, y que parece un camello realmente.

Hamlet- Yo creo que parece una comadreja.

Polonio- Tiene el dorso de una comadreja.

Hamlet- O de una ballena.

Polonio- Exacto de una ballena.”<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> (Eco, 1990).

<sup>18</sup> (Joseph H. citado en Eco, 1990: 64).

<sup>19</sup> (Hamlet, III-2. citado en Eco, 1990:64)

Cuando las lecturas son demasiado literales únicamente repiten lo que el texto ya dijo, y no están realizando interpretación alguna. En el extremo contrario, ciertas lecturas, toman al texto como un mero estímulo para hablar de cualquier ocurrencia, le imputan más de lo que autoriza a decir y consecuentemente: lo *sobreinterpretan*.

Si Jacques el destripador justificara sus crímenes, en una singular lectura de las *Sagradas Escrituras* -señala Umberto Eco- su pretensión sería injustificable, porque pese a los borbotones de sangre anegados en el texto sagrado, no existe ningún elemento, para justificar sus homicidios. Eco plantea otro ejemplo de *sobreinterpretación* o *uso* de un texto: Virgilio emplea en *La Eneida*, la expresión “caballos glaucos”. Si un lector leyera la frase como demostración del carácter surrealista del texto clásico, su lectura resultaría insostenible. La inexistencia de caballos con una coloración cercana al azul podría sugerir el precoz surrealismo del también autor de las *Georgicas*, pero, si se atiende a la cromatología antiguo clásica, se advertirá que los romanos usualmente se referían a coloraciones fugaces, dentro de las cuales, cabía pensar en un corcel, que trotando sobre la arena de la playa, al amanecer, y visto a contraluz, pudiera parecer cercano al lazulita o al azul celeste, durante fracciones de segundo. Mientras tanto sería imposible encontrar en Virgilio alusiones al inconsciente, la libre asociación o los automatismos creativos que permitieran justificar la temprana presencia de semillas surrealistas.

Los mecanismos a través de los cuales puede caerse en una sobreinterpretación son muy variados. Eco ofrece otro interesante ejemplo.

“Gabriel Rosseti parte de la convicción indiscutida de que Dante era masón templario y rosa-cruz y asume que el símbolo masónico

rosacruz es el siguiente: una rosa en la que está inscrita la cruz, debajo de la cual aparece un pelícano que, de acuerdo con la tradición legendaria alimenta a sus criaturas con la carne que desgarrar de su mismo pecho”<sup>20</sup>

En su búsqueda, Rosseti encuentra en la *Divina Comedia* cruces y rosas, pero, únicamente halla un pelícano solitario, en Paraíso XXVI cerca de una cruz, pero muy lejos de la rosa, presente hasta Paraíso XXXI. Inconforme por la lejanía entre los tres símbolos Rosseti va en busca de otros pelícanos. Encuentra la mención a un pajarito, en Paraíso XXIII, donde se habla de una avecilla que

“entre las amadas frondas, espera impacientemente el alba, poniéndose de vigía sobre una rama para esperar el surgir del sol y procurar comida a sus criaturas. Ahora bien esta avecilla, en verdad amabilísima, busca comida para sus hijos precisamente porque no es un pelícano, de otra forma no debería ir de caza, sino que podría fácilmente dar a su prole jirones de mismo pecho. En segundo lugar el pajarito aparece como símil de Beatriz, y habría sido un gran suicidio poético, que Dante la representara con la desgarrada figura de un picudo pelícano”<sup>21</sup>.

Pese a todo (y conste que no hemos mencionado que la primera vez que se habla de masones ocurre varios siglos después de la muerte de Dante), Rosseti queda satisfecho, y considera que la ocurrencia de un solitario pelícano, de varias cruces y de algunas rosas, demuestra el carácter templario,, masón y rosa-cruz del florentino autor de la *Divina comedia*.

---

<sup>20</sup> (Eco, 1990: 106)

<sup>21</sup> (Ibíd: 107)

En medio de los umbrales literal y delirante, podemos suponer que un texto dice algo más, de lo que enuncia literalmente, pero que su lectura tampoco puede ser objeto de cualquier réplica, sino solo de aquellas invocadas por elementos, proporcionados por el propio texto, y en una relación coherente entre ellos. Como señala Eco, “un texto es un sistema de relaciones internas que actualiza determinadas conexiones posibles y narcotiza otras”<sup>22</sup>. El semáforo contiene múltiples ristas y significados parciales que incluyen: mamífero mayor, dormilón, polígamo, pulgoso, carnívoro, rey de la selva, majestuoso, temible, etc. Sin embargo, si alguien pronuncia la frase “Aquiles es un león” sería legítimo actualizar majestuoso o temible, pero sería inaceptable que alguien leyera pulgoso, dormilón y polígamo. Eco, señala que se puede leer el directorio telefónico como la *Comedia humana*, pero no existen datos, en el listado de la compañía telefónica, que autoricen una lectura a la Balzac. La actualización de ciertas ristas y la narcotización de otras es un fenómeno que depende de diversos factores a través de los cuales, las distintas culturas establecen reglas de pertinencia.

El historiador se enfrenta a un problema similar, Richard J. Evans cita el famoso ejemplo de Carr respecto al carácter plausible o inaceptable de una interpretación.

**“If Mr. Jones ran over Mr. Robinson on a blind corner, driving a car with defective brakes, Carr said we might explain the incident in terms of the corner, or the brakes or by references to Mr. Jones excessive consumption of Alcohol at the party which he was returning, but we would not get much credence if we argued that the cause lay in the smoking habit which had led Mr.**

---

<sup>22</sup> (Eco, 1990: 121)

Robinson to cross the road to buy a packet of cigarrrets at the corner shop”<sup>23</sup>.

La discusión sobre la forma correcta de interpretar un hecho o un texto es muy antigua entre los historiadores y reviste la mayor importancia. Cuando la interpretación es demasiado literal, se produce una narración de anticuario o una antología positivista, cuando la interpretación es delirante, la realidad se desvanece en el aire y se vuelve un mero “efecto del lenguaje” provocado por la imaginación desbocada de un autor sin auténtico compromiso con sus fuentes.

---

### **0.3 Teseo en el laberinto del capitalismo tardío: políticas de interpretación y debate sobre los paradigmas de lectura de la disciplina histórica**

---

En el inicio del siglo XXI, la decisión existencial de vivir en la historia implica el desafío de descifrar una sociedad hipercompleja. Frente al carácter prometeico de ese reto, amplias corrientes de la teoría social parecen replegarse a la ilegibilidad del mundo y autoconfinarse a pequeños universos privados. A partir de la segunda Guerra Mundial, pero sobre todo a partir de la caída del Muro de Berlín, han surgido y/o se han renovado una gran diversidad de políticas de interpretación<sup>24</sup>, entre las cuales, se encuentran: el

---

<sup>23</sup> “Si el señor Jones atropella al señor Robinson en la parte ciega de una esquina, manejando un coche con frenos defectuosos, Carr afirma que nosotros podemos explicar el incidente en términos de la esquina, los frenos o por el excesivo consumo de alcohol ingerido por el señor Jones durante la fiesta de la cual viene saliendo, pero sería poco plausible si argumentáramos que la causa del accidente descansa en el hábito de fumar que llevó al señor Robinson a cruzar la calle para comprar cigarrs”, (trad. nuestra), ejemplo citado en (Evans, 2000 :130).

<sup>24</sup> La denominación de políticas de interpretación empleada por Fredric Jameson, su definición se construye en dos fases. En la primera comparte la denuncia formulada por Deleuz y Guatari, en el Antiedipo y plantea que las políticas de interpretación plantean una postura anti-interpretativa, pero que en el fondo constituyen un método para sustituir los códigos textuales, por un nuevo código que realiza una apropiación empobrecedora: “What is denounced is therefore a system of allegorical interpretation in

psicoanálisis, el estructuralismo, el funcionalismo, el estructural-funcionalismo, la sistémica, el post-estructuralismo, la arqueología del saber, la gramatología, el deconstruccionismo, la economía libidinal, la mitología-crítica, el neohistoricismo, la psico-historia, el relativismo y diversas formas de revisionismo. Cada una de ellas, postula un procedimiento de lectura específico, pero en general, todas comparten, la vocación de funcionar como *códigos maestros*<sup>25</sup>, en el sentido, de ofrecer una serie de textos básicos, a partir de los cuales, pretenden generar una clave para leer el resto del universo textual, e incluso la cultura entera.

El idealismo proviene de una tradición de larga data, sin embargo, a partir de la Segunda Postguerra Mundial, surgió una nueva constelación de factores que ha propiciado su proliferación y ha trastocado su impacto en la disciplina histórica, atizando el surgimiento de un relativismo radical que ha exacerbado las posturas críticas, respecto, a los que habían sido, los paradigmas tradicionales del historiador como lector. El fermento de este nuevo relativismo se nutre básicamente de tres factores: la emergencia del *capitalismo tardío*; el surgimiento de la *cultura posmoderna*; y en términos más estrictamente epistemológicos, la intrusión en el ámbito de la historia, de

---

which the data of one narrative line are radical impoverished on by their rewriting according to the paradigm of another narrative, which is taking as the former's master code or Ur-narrative as proposed as the ultimate hidden or unconscious meaning of the first one", (Jameson, 1981: 22). En una segunda fase Jameson crítica la postura del Antiedipo y plantea que la lectura de un texto debe realizarse en el nivel anagógico, en el cual se expresan las fantasías políticas colectivas.

<sup>25</sup> En *The Political Uncconscious*... Jameson usa el concepto de código maestro formulado por Northrop Frye en *The Great Code*, pero establece algunas diferencias con él. Frye planteó la existencia de textos capaces de servir como claves de lectura para leer textos posteriores, planteó que el nivel anagógico es básicamente espiritual, y que la contracifra de lectura radica en la búsqueda de las utopías individuales. Jameson postula la formulación de códigos maestros retrospectivos, por ejemplos textos psiconalíticos escritos en el siglo XX y utilizados para leer la literatura decimonónica, como el aplicado por Rolland Barthes en *S/Z*, para leer *Sarracine* de Balzac, adicionalmente, plantea que el nivel anagógico se refiere fundamentalmente a fantasías teleológicas, y finalmente plantea que la instancia mínima de realización y lectura de la utopía es la comunidad.

procedimientos surgidos del *deconstruccionismo* y otras corrientes de la crítica literaria.

A partir de la Segunda Guerra Mundial, el capitalismo entró en una nueva fase, a la que podemos denominar *capitalismo tardío*<sup>26</sup>. Como ha señalado Fredric Jameson, en *El giro cultural*, cuando Lenin caracterizó al capitalismo de los albores del siglo XX como imperialismo –cuyo rasgo esencial era la preeminencia del capital monopólico- respondió a la necesidad de diagnosticar una cuarta fase del capitalismo que no pudo ser estudiada por Marx. A partir de 1945 cuando la decisión de Truman de utilizar la bomba atómica contra el Japón, como un arma diplomática contra la Unión Soviética, detonó el inicio de la Guerra Fría, diversos autores advirtieron el arribo de una nueva fase del capitalismo, distinta a la estudiada por Lenin, El término *capitalismo tardío*, formulado por Mandel permite escapar a dos peligros: la conceptualización incorpórea de la sociedad en la que vivimos y la tentación de suponer que el actual capitalismo es igual al de la etapa industrial descrita por Marx y Engels. Luego entonces, el concepto de *capitalismo tardío* representa una tentativa de actualización del marxismo, en un mundo en el que los arquetipos del proletariado, se parecen más a una diligente y neurotizada cajera de *Wallmart*, devengando un salario precario, como la descrita por Pierre Bordieu en *Contrafuegos II*<sup>27</sup>, o, a un demostrador de Benetton –igualmente sobreexplotado, pero vestido a la última moda, y con colores vivaces- que a los niños cubiertos de hollín que dormían al lado de las máquinas, como los descritos por Engels, en *La Situación de la clase obrera en Inglaterra*. La

---

<sup>26</sup> Usamos el término formulado por Ernst Mandel para indicar la emergencia de un capitalismo maduro y diferente al de la etapa imperialista. El uso del término no tiene una carga teleológica ni indica un inminente derrumbe del sistema basado en la mercancía, aunque si se opone a las visiones que imaginan un capitalismo eterno.

<sup>27</sup> (Bordieu, 2001)

distinción de esta etapa del capitalismo es importante, porque los modos de producción tienen su propia historia y responden a características diferentes en cada una de sus etapas de desarrollo.

A partir de 1991, tras arriarse las banderas de la Unión Soviética, el desmoronamiento del bloque socialista y la expansión de la economía de mercado a todo el orbe, intensificaron algunos rasgos del *capitalismo tardío* y permitieron la irrupción de importantes novedades en el funcionamiento del capital<sup>28</sup>. Una amplia gama de teorías sociales han intentado encontrar una nomenclatura adecuada para ese flamante período de la historia. Al respecto resulta muy sugestivo el recuento efectuado por Octavio Lanni<sup>29</sup> sobre las diversas metáforas, empleadas para referirse al mundo contemporáneo, entre las que pueden mencionarse: *shopping center global*, *aldea global*, *sociedad postindustrial*, *sociedad del espectáculo*, *sociedad desmaterializada*, *sistema mundo*, *economía mundo*, *bravo nuevo mundo* (en alusión a la profecía de Huxley, inexplicablemente traducida al español como *Mundo feliz*). El hecho es, que esta nueva fase caracterizada por la globalización del capital y el desmantelamiento de los derechos sociales conquistados a lo largo de siglos,, se distingue de las etapas anteriores, por rasgos como: el predominio del capital financiero multinacional; la globalización<sup>30</sup>; el surgimiento de nuevas

---

<sup>28</sup> Al respecto resulta muy interesante el capítulo “Marxismo y posmodernismo”, de El giro cultural de Jameson. En dicho se señala que: “sobre nuestra situación actual Saul Landau ha señalado que en la historia del capitalismo nunca hubo otro momento en que éste disfrutara de mayor campo y margen de maniobra: todas las fuerzas amenazantes que en el pasado generaba contra ‘sí mismo’ –movimientos e insurgencias obreras, partidos socialistas de masas, y aún los mismos estados socialistas- parecen hoy en plena confusión, cuando no están de una u otra manera, efectivamente neutralizados, por el momento el capitalismo global, parece capaz de seguir su propia naturaleza e inclinaciones, sin las precauciones tradicionales” (Jameson, 1999: 73).

<sup>29</sup> (Lanni, 1996).

<sup>30</sup> En su texto, “Globalization and polical Strategie” (v. web), Fredric Jameson sugiere que existen muchas caracterizaciones de la globalización, y en la mayoría de los casos responden a intentos de apropiación ideológica de las mutaciones sufridas por el capitalismo tardío en su última fase –ocurrida tras el derrumbe del Muro de Berlín. Si se revisan cuidadosamente algunas de esas caracterizaciones –afirma Jameson- se advertirán algunas de sus ambigüedades y niveles, lo cual permitiría emprender una

tecnologías<sup>31</sup> (comunicación electrónica, biotecnología, nanotecnología, cibernética, robótica, etc.), el peso de las tecnologías comunicativas<sup>32</sup>; un creciente protagonismo de las industrias culturales y particularmente de los medios electrónicos de comunicación masiva<sup>33</sup>; la hegemonía de los Estados Unidos<sup>34</sup>, el surgimiento de un populismo burgués<sup>35</sup> y la conversión de la *imagen* en una mercancía emblemática del capitalismo<sup>36</sup>.

La aparición de esta nueva etapa del modo de producción capitalista es prominente, en relación al tema de la interpretación de fuentes históricas, porque constituye el *correlato*, la *causa ausente* y el *fermento histórico*, en el que florecen muchas de las nuevas políticas de interpretación, cuyo *código maestro* sugiere una lectura desmaterializada, despolitizada o psicológico-personal, de la historia de la humanidad.

En ese contexto fascinante y novedoso –cuyos milagros y atrocidades detonan nuestra perplejidad y propician cierta lentitud del lenguaje académico para nominar el mundo contemporáneo- surge el otro elemento que enmarca la multiplicación y acendramiento de las teorías relativistas: la cultura

---

caracterización integral que contemple por ejemplo, los niveles tecnológico (revolución informativa), político (jibarización de los estados nacionales, emergencia de instituciones supranacionales, sobrepeso de los Estados Unidos), cultural (intentos de estandarización hegemónica) y económico (nuevos mecanismos de coordinación entre economía y cultura, creciente importancia del consumo cultural y desarrollo de la imagen como mercancía emblemática y como instrumento colonizador de la psique).

<sup>31</sup> Se trata de algunas de las empresas incluidas en los índices Nasdaq, contrapuestas al índice Dow Jones que incluye tecnologías anteriores. .

<sup>32</sup> Si se revisan las listas de las empresas más grandes del mundo publicadas en los noventa por la revista **Forbes** –que me encanta leer como síntoma del estado de ánimo de la burguesía norteamericana- se apreciará que algunas de las compañías mejor posicionadas se ocupan de giros como la comunicación satelital (General Electric), la telefonía celular (ITT), la producción de equipos cibernéticos para trabajo en red (IBM), artículos electrónicos (American Intl. Group), etc.

<sup>33</sup> Lo cual ha generado dos riesgos contradictorios para las humanidades y las ciencias sociales. Por una parte existen autores que realizan sus análisis y diagnósticos sociales como si no existiera la influencia mediática, por otra parte (y aquí las teorías de Marshal Mc Luhan serían muy sintomáticas) algunos autores sobrevaloran la influencia de los medios como si estos sustituyeran definitivamente a otros elementos de la realidad.

<sup>34</sup> Que llegó a producir el 50% de la manufactura mundial en la década de los sesenta y actualmente produce alrededor del 33%.

<sup>35</sup> Que ha anulado las diferencias entre alta cultura y cultura popular, mediante el empleo intensivo de las industrias culturales.

<sup>36</sup> Sobre este tema nos ocuparemos con cierta extensión más adelante. (Jameson, 1999).

posmoderna<sup>37</sup>. En términos generales podríamos caracterizar al posmodernismo<sup>38</sup> como una nueva lógica cultural surgida a partir de la necesidad de coordinar las nuevas prácticas productivas con los valores, las prácticas, las fantasías y los deseos individuales. Se trata además del surgimiento de una serie de rasgos formales en el arte y la teoría social orientados a: criticar las obras cumbre, y los paradigmas del modernismo; anular las diferencias entre alta cultura y cultura popular (en ese sentido se trata de una especie de populismo burgués); promover la inestabilidad de la antigua reja disciplinaria y su sustitución por obras que simplemente podríamos

---

<sup>37</sup> En un primer momento de esta investigación me pareció pertinente enmarcar el surgimiento de nuevas políticas de interpretación en ese marco. Sin embargo en el curso de la investigación advertí que el tema era demasiado complejo y ameritaba una investigación específica que podía distraer la investigación respecto al tema central que es la interpretación histórica de fuentes. Sin embargo considero adecuado hacer algunos comentarios provisionales respecto lo que podríamos llamar tendencias posmodernas en la teoría social.

<sup>38</sup> De acuerdo a Jameson el posmodernismo puede caracterizarse a partir de cuatro tipos de actitudes básicas en la relación entre modernidad y posmodernidad. La primera conformada que puede ilustrarse con **Tel Quel** de Ihab Hassan, la última parte de **El orden de las cosas** de Foucault y el texto de Tom Wolfe **From Bauhaus to Our House** coincide con una declaración post-estructuralista y una actitud sarcástica frente a las estructuras immanentes, el saludo a una manera completamente nueva de pensar y estar en el mundo, la ironía *camp* empleada para burlarse de los impulsos arquitectónicos de la clase media moderna, y el menosprecio para quienes siguen creyendo en la redención urbana. La segunda actitud de carácter mucho más conservador, puede emblemizarse con Milton Kramer, quien pretendió defender la alta modernidad frente a la jocosa e irresponsable posmodernidad, pero, y esta es la clave, lo hizo, liquidando el legado revolucionario de los años sesenta, y centrando su defensa de la modernidad en la anulación de su contenido revolucionario. Su postura aparentemente criticó a la posmodernidad, pero en la práctica coincidió con ella al realizar una compleja operación de despolitización de la cultura. Kramer emprendió una asimilación burguesa de los altos modernos que habían adoptado una “postura ostensiblemente antiburguesa”. Mientras algunos de los altos modernos cuestionaron “los tabúes victorianos, la mercantilización de la vida y la creciente asfixia de un capitalismo desacralizador”, Kramer criticó la lectura hiperpolitizada de las obras modernas y propuso maneras acépticas de leerlas despojándolas de su contenido crítico. Esta actitud aparentemente antiposmoderna y premoderna “evoluciona” paradójicamente hacia una de las tendencias que hoy forman parte de la posmodernidad y que gozan de amplia difusión en las industrias culturales, mediante un populismo burgués que puso un juego una contrarrevolución cultural conservadora, paralelamente al ascenso de la Nueva Derecha encabezada por Ronald Reagan, Margaret Thatcher y Helmut Kohl. Fredric Jameson, señala que Junger Habermas jugaría un papel fundamental, pues desde una perspectiva progresista asumió la defensa de la modernidad y cuestionó la posmodernidad, en contraste con Kramer que defendió la modernidad, frente a la amenaza subversiva del posmodernismo. Habermas comparte la defensa de la modernidad aunque lo hace justamente con la intención de reivindicar con Adorno el poder esencialmente negativo, crítico y utópico de los grandes altos modernismos. Un tercer tipo de posmodernismo, claramente encabezado por Jean Francois Lyotard pretende recuperar, superar y reinventar el legado revolucionario de la modernidad planteando una vuelta a sus orígenes humanistas y una refundación no reificadora de los anhelos humanistas que la modernidad había planteado, pero que fracasaron al encallar en la razón instrumental. Se trata de un intento por trascender al capitalismo, por la vía de una sociedad post-industrial. Una cuarta posición, ilustrada por la actitud de Manfredo Tafuri concibe al posmodernismo como una decadencia de las formas modernas, pero al mismo tiempo considera que dicha degeneración puede jugar un papel positivo, en la medida en que destruye la reificación que las formas y los estilos modernos encarnaban.

denominar teoría, el mejor ejemplo es la obra de Michael Foucault, que siempre hace dubitar a los libreros, si deben colocar sus textos en los estantes de economía, ciencia política, historia o filosofía. Asimismo podemos incluir rasgos como: el uso del pastiche (la reapropiación de elementos formales de estilos anteriores, pero despojados de cualquier rastro de su carácter subversivo o subalterno); la sustitución del sujeto individual y autónomo que imaginó la burguesía de la modernidad tardía y su sustitución por el imaginario de un sujeto esquizofrénico<sup>39</sup>; el culto a la moda nostalgia (la recreación de estereotipos en vez de la restauración del espíritu de la época, en que fueron producidos). A estos rasgos, debemos agregar, la desconfianza respecto a las *representaciones*, y la declaración de guerra a conceptos como *totalidad*, *modo de producción* y *clase social*, a las cuales, se les oponen: la muerte de los megarelatos, el predominio de la paradoja y la lectura despolitizada de las obras del alto modernismo.

En este contexto, de capitalismo tardío y la cultura posmoderna, han surgido una amplia gama de autores, en los ámbitos de la filosofía, la teoría de la interpretación y la propia disciplina histórica, que en medio de intensos matices en sus propuestas y argumentaciones, han cuestionado la pertinencia de la interpretación, y en algunos casos, específicamente los antiguos paradigmas de lectura de los historiadores; entre ellos podemos mencionar a Richard Rorty, Jean Baudrillard, Michael Foucault, Gilles Deleuze, Felix Guatari, Jacques Derrida, Roland Barthes, Paul de Man, Geoffrey Hartman, Jacques Lacan, y Harold Bloom; y en el caso particular de la historia, en un

---

<sup>39</sup> Al respecto resulta muy interesante: (Jameson, 1995).

ámbito de lectores mucho mas restringido, a Hayden White, Frank Ankersmith, Hans Kellner y Eva Domenska.

Cada uno estos autores pose una personalidad intelectual muy definida y aunque algunos de ellos podrían agruparse *grosso modo* en el ámbito de la posmodernidad, en realidad algunos son filósofos de lo contingente, deconstruccionistas, neohistoricistas y relativistas, los cuales sin embargo, comparten un denominador común: sus cuestionamientos a las prácticas de lectura de los historiadores y específicamente a la función denotativa del lenguaje y la existencia de límites a la interpretación.

En términos generales, podría decirse que en lo esencial comparten una postura basada en cuatro temas: la ilegitimidad de la interpretación (y la necesidad de sustituirla por diferentes formas de *deriva*), la imposibilidad de distinguir entre significado y referencia<sup>40</sup> (creando una argamasa entre afirmaciones lingüísticas y existencia de hechos o estados del mundo), la ineficacia de los procedimientos de verificación existencial de las afirmaciones lingüísticas (con lo cual se vuelven indistinguibles las versiones y los hechos); y, la homogeneidad entre relatos empíricos y relatos de ficción (estableciendo una homología entre métodos literarios e históricos).

---

<sup>40</sup> En este punto específico cuando aludimos a intención y extensión, nos referimos a las diferencias entre significado y referencia. De acuerdo a Umberto Eco, la INTENCIÓN atañe a las CONDICIONES DE SIGNIFICACIÓN, mientras a la EXTENSIÓN le incumben las CONDICIONES DE VERDAD. Eco desarrolla un ilustrativo ejemplo si en un embalse de agua, se asignara el signo AB a un cierto nivel de dicho líquido, digamos cuando está a punto de desbordarse, el significante AB, podría desatar un proceso semiótico que implicara, siempre de acuerdo a una determinada convención, la mención de tres mensajes: (i) “el agua ha alcanzado nivel de peligro” (ii) “debes activar la palanca de evacuación” y (iii) “hay peligro de inundación”. De acuerdo este ejemplo “Podemos admitir tranquilamente que los ‘signos’ transmitidos en el modelo hidráulico del capítulo 1 tienen ‘objetos’ correspondientes, es decir los estados del agua en la fuente. Si no hubiera agua en el embalse, toda la construcción de la que tanto hemos hablado no tendría razón de ser. Así parece oportuno afirmar que el agua ‘real’ es la condición necesaria de todo el modelo semiótico propuesto.”

“Pero, aunque el agua haya sido la elaboración del modelo, no es esta en absoluto la condición necesaria para su funcionamiento semiótico. Una vez que se ha establecido el modelo y funciona basándose en sus propios códigos, un mensaje (o un texto) como AB funcionaría, aunque en realidad el agua del embalse estuviese en un nivel distinto, sino hubiera agua arriba e incluso si el propio embalse con todo y montañas que lo forman, fuese una invención de un genio maligno” (Eco, 1978: 117-118)

Debido a que el listado de críticas es tan grande vale la pena desagregarlo en ámbitos. En la esfera de la filosofía, dichos autores promueven un enroscamiento del lenguaje sobre “si mismo”<sup>41</sup>, y la producción de un *discurso- sobre-el-discurso*, en lugar de un *discurso-sobre-el-mundo*. En ese sentido plantean: 1) una mayor confiabilidad del estudio *sobre-el-hecho-de-hablar* respecto a la acción de *hablar-de-algo* 2) un predominio de la función connotativa sobre la función denotativa, y en los casos de mayor radicalidad, incluso cuestionan la posibilidad o la importancia de la **función referencial** (la coordinación entre las palabras y los hechos, o si se quiere, entre el relato y la realidad<sup>42</sup>) 3) desconfían de la posibilidad de restaurar las circunstancias de enunciación o de restaurar el contexto 4) comparten así -aunque de manera secular- los postulados teológicos del *Proslogion* de Anselmo de Canterbury, en el sentido, de atribuirle al lenguaje, la cualidad cuasi-divina de dotar de existencia a lo proferido<sup>43</sup> 5) consideran que la relación entre el lenguaje y el mundo es fundamentalmente metafórica y consecuentemente no puede ser analizada en el ámbito epistemológico.

En el plano teórico las posturas centradas en el giro lingüístico: 6) cuestionan el equilibrio entre *intentio auctoris*, *operis* y *lectoris*, y postulan el predominio del lector 7) se oponen al establecimiento de límites a la

---

<sup>41</sup> A partir de este punto es importante establecer una definición conceptual. En algunos puntos de mi texto hablaré de *paradigma lingüístico* para referirme al vuelco ocurrido en el ámbito filosófico consistente en asignarle una creciente importancia al lenguaje como instrumento de socialización humana. Dentro de ese paradigma se ubican una amplia variedad de corrientes. En contrapunto usaré la expresión giro lingüístico para referirme a ciertas corrientes específicas dentro del paradigma lingüístico, que tienden a reducir la experiencia humana y la existencia misma del mundo, a un mero acto lingüístico.

<sup>42</sup> Lo que Aristóteles llamó *akribeia*, es decir la correspondencia entre lo acontecido y lo relatado.

<sup>43</sup> De acuerdo a Paolo Virno: “La lengua finita, manifiesta una débil semejanza con el Verbo, ‘del cual todo proviene’ en el preciso momento en que lo nombra. Solamente entonces, reflejando literalmente al objeto al cual tiende, ella parece estar en condiciones de garantizar al sermediante la simple designación”, (Virno, 1995: 97). De este modo “La Prueba ontológica surge como modelo de denotación lingüística corriente, no ya , en cuanto asegura una referencia cierta, al más eminente de los nombres, sino porque, con esta certidumbre ella imita el modo como el Verbo Divino ha traído a la existencia todos los entes mundanos simplemente pronunciándolos”.(Ibíd: 98)

interpretación 8) contravienen la posibilidad de esclarecer *lo-que-el-texto-dice* y en contrapunto defienden que *leer-significa-reescribir* y apostillar el texto 9) desconocen la existencia *isotopías textuales* y consideran que cualquier comentario a un texto implica *reformular-su-sentido-original* 10) consideran que los textos no tienen bordes precisos y consecuentemente nos remiten a prácticamente cualquier punto del universo intertextual.

En el ámbito específico de la historia: 11) restringen la labor del historiador a la construcción de significados del texto y plantean la imposibilidad de lecturas referenciales 12) sostienen la inviabilidad de diferenciar entre hechos<sup>44</sup> y versiones 13) niegan la diferencia entre relatos empíricos y relatos de ficción 14) asignan al lenguaje un carácter metafórico, y consecuentemente, contraen la disciplina histórica a su eficacia poética y su dimensión estética, en franca contraposición a cualquier pretensión epistemológica 15) plantean una lectura meramente textual (desvaneciendo el contexto) y consecuentemente sostienen la imposibilidad de restaurar el carácter dialógico del texto).

Pese a los graves riesgos, de las posturas antes mencionadas, la importación, de políticas de interpretación de corte relativista, a la disciplina histórica, ha tenido efectos positivos al: revitalizar a la filosofía y la teoría de la historia; tender puentes con otras disciplinas (como la filosofía del lenguaje, la crítica literaria, el psicoanálisis, etc.); cuestionar y problematizar la noción de texto; enfatizar la relación entre forma y contenido; cuestionar al “realismo ingenuo”; fomentar el estudio sistemático de la imaginación histórica, y; formular sofisticados procedimientos para desmontar y deconstruir los artefactos y productos culturales de la modernidad.

---

<sup>44</sup> A partir de este momento adoptaremos como nuestra la estrategia conceptual de Paul Ricoeur para definir a los hechos como el conjunto de procesos y episodios vividos por los sujetos históricos y definir un evento como la manera en que ese hecho es recortado en un relato.

Sin embargo, como puede advertirse a primera vista, estas posturas promulgan nuevos paradigmas, cuya aceptación supondría enormes consecuencias ontológicas, epistemológicas, éticas y metodológicas, para la disciplina histórica básicamente porque reducen el carácter dialógico del trabajo del historiador, menosprecian el papel de la experiencia y reducen el proceso histórico, a su mera representación. Por poner un solo ejemplo, las posturas de los puntos 12, 13 y 14 implicarían considerar a la historia como un discurso entre otros y negarían a la **disciplina histórica** como un ámbito especializado, legítimo y distinto de otras formas de memoria histórica (lo cual significa homologarla por ejemplo, con la literatura). La importación de los planteamientos deconstruccionistas, y de otros tipos de relativismo, ha producido la proliferación de constelaciones enteras de textos historiográficos y de historias bajo un enfoque que I) prioriza la lectura sincrónica del texto II) homologa hechos y representaciones volviéndolos indistinguibles III) desconfía de los grandes relatos por considerarlos artefactos de dominación ideológica y reivindica los relatos personales (y en las posturas más radicales incluso el carácter fragmentario e incoherente de la autobiografía), en este punto, construye un sujeto fragmentado e incapaz de formular horizontes y proyectos colectivos IV) afirma –al menos en las versiones más radicales que la *realidad histórica* es un *efecto del lenguaje* V) imagina un tiempo histórico homogéneo y vacío, en el que cada generación, cada clase, cada cultura y cada individuo tiene su lugar en la historia, esta negación del conflicto social, este vaciamiento de las tensiones, entre diferentes posturas y experiencias, desmonta el carácter dialógico-relacional de los hechos y los textos históricos.

La adopción del *giro lingüístico* también ha presentado problemas y riesgos muy importantes entre los cuales podemos destacar: VI) métodos de lectura que tienden a sobreenfatizar *el-hecho-de-hablar* frente a la función de *hablar-de-algo* VII) un predominio del significador frente al significado VIII) formas de lectura propensas a la desrealización IX) procesos de autoreferencia que asignan primacía, al yo de la enunciación, frente al yo de la experiencia XI) la constitución al estilo historicista de un repertorio de ofertas culturales de las que se ha desencajado su carácter dialógico y polémico XII) fuertes tendencias a subestimar teóricamente la importancia del contexto XIII) el predominio de una lectura sincrónica y centrada exclusivamente en el ámbito de las representaciones lingüísticas.

Las jaras de la teoría social posmoderna han provocado reacciones variopintas, desde la fobia, hasta la aceptación incondicional. En el primer caso, algunos historiadores han reaccionado planteando que la llegada de los “bárbaros posmodernos” a las puertas de la disciplina histórica ha puesto a la comunidad de historiadores “en el camino de convertirse en una especie en peligro de extinción”<sup>45</sup>. Bajo esta perspectiva, se presentan varias contrariedades, la historia desaprovecha la oportunidad de desarrollar un fértil debate sobre sus fundamentos epistemológicos, pierde la posibilidad de revitalizar la teoría de la historia y desaprovecha un resquicio para enriquecer sus metodologías, a partir de postulados surgidos en el ámbito de otras disciplinas. En el segundo caso, la acogida sumisa, la disciplina histórica pierde su dimensión empírica, y muta en una fantasía frente a otras.

---

<sup>45</sup> (Evans, 2000: 7)

Algunos historiadores han optado por descalificar en bloque a las posturas posmodernas, y se comportan como si los debates teóricos “fueran una distracción innecesaria de su trabajo en los archivos”<sup>46</sup>, en mi caso, considero más apropiado, atender y revisar críticamente los cuestionamientos formulados por los autores posmodernos, para contestar con argumentos puntuales y contundentes, aquellos puntos que lo ameriten, y simultáneamente, asimilar las críticas, eventualmente pertinentes.

La discusión sobre los paradigmas exegéticos de la disciplina histórica amerita una atención suprema y reclama una tención puntual a tres problemas:

a) La relación entre significado y referencia. Existe una notable distinción entre leer una fuente en busca de la mera obtención de significados, leerla en pos de referencias o proceder con atención a ambas.

b) El carácter dialógico o monológico de la lectura. Es muy diferente considerar la lectura como un proceso enfocado al *entendimiento-con-otro* a considerar al texto, como un *mero-estímulo-para-iniciar-un-monólogo*, sobre otro monólogo.

c) Las relaciones entre experiencia y narración. A la hora de aproximarse a una fuente resulta trascendente optar por una postura que reivindique el conocimiento “en sí” del proceso histórico, la reducción del objeto de estudio de la historia a las representaciones del proceso histórico, o, como es el caso de este texto proponerse el estudio, de la dialéctica entre el proceso histórico y su representación.

El encono del debate filosófico sobre estos puntos cuenta sin embargo con un notable punto de consenso: la importancia de escudriñar incluso las

---

<sup>46</sup> (Ibid:10)

más exquisitas diferencias, al interior de la filosofía del lenguaje y la teoría de la interpretación, debido a sus extraordinarias consecuencias, para la comprensión de la experiencia y la convivencia humana. En el amplio y confrontado espectro de posiciones sobre temas como, el significado y la referencia, el carácter dialógico o monológico del lenguaje, y el peso de las funciones denotativas y connotativas del lenguaje, desde las posturas más autocontenidas al ámbito lingüístico -es decir, en aquellas que postulan el carácter meramente lingüístico de la experiencia humana- hasta aquellas posiciones que sostienen la importancia del contexto y la percepción, coinciden en aquilatar la reflexión minuciosa, sobre el poder y los límites del lenguaje. En cualquiera de las posturas posibles sobre los problemas “a”, “b” y “c” coinciden respecto a la trascendencia de escudriñar incluso las más pequeñas sutilezas de la filosofía del lenguaje. Por supuesto que las soluciones son muy diferentes. En un extremo del espectro se encuentran las posturas que sobrestiman el poder del lenguaje -y le atribuyen un carácter ontológico, en el sentido de dotar a la enunciación, de la capacidad de conferirle existencia a lo proferido. En el otro extremo, existen los realismos que minusvaloran la importancia del lenguaje y las representaciones. En medio de ambas, se presenta la postura compartida en esta investigación basada en el reconocimiento de las limitaciones del lenguaje -y la necesidad de refundar la teoría de la referencia, sobre la base de la existencia generalizada de contextos opacos y de asumir las complejas imbricaciones entre experiencia y lenguaje,

Aún las posturas más recalcitrantemente enroscadas en el ámbito lingüístico, *postulan-un-mundo*, *hablan-sobre-la-buena-vida* y *plantean-un-repertorio-axiológico*. De tal suerte, que incluso aquellas corrientes que otorgan

primacía a las funciones connotativas del lenguaje, y promueven un relativismo radical, conceden que las más sutiles irisaciones de la reflexión filosófica sobre el lenguaje, conllevan notables consecuencias, respecto a la manera de leer las fuentes, el mundo, y las posibilidades de alcanzar una buena vida. Sin abundar más sobre el tema, baste señalar que la fundamentación de una postura sobre *el poder y los límites del lenguaje* es crucial, para temas tan importantes como: la *autoreferencia*, la *identidad*, el *autoengaño*, la *biografía*, la *autobiografía*, la *crónica*, el *testimonio*, y en general, para la configuración de la *memoria colectiva*.

---

## 0.4 Cooperación interpretativa y exégesis histórica. Entre el realismo y el delirio

---

La interpretación de hechos, fuentes y obras históricas, es parte fundamental del trabajo del historiador. Al iniciarse el siglo XXI, los historiadores constituyen una extensa comunidad académica mundial sumergida en un intenso debate sobre los paradigmas exegéticos. La polémica incluye los ámbitos filosófico, teórico, metodológico y empírico de la disciplina histórica. En un bosquejo sintético, podríamos resumir las posturas extremas de ese debate, en dos posiciones: el realismo, cuya versión más radical, la constituye lo que podríamos denominar el *realismo ingenuo*. Esta postura supone que la realidad, está ahí, “conservada como un mamut en el hielo”, terminada y transparente, lista para ser retratada verbalmente por el historiador; dicha actitud, conjetura que la realidad preexiste, a su enunciación, como si el lenguaje fuera un maleable molde de yeso, preparado para adoptar mansamente, la forma que le imprima la realidad.

En el otro extremo de la reyerta, el relativismo es un delta conformado por la congregación de variados afluentes: la impronta del deconstruccionismo<sup>47</sup>; el halito de abigarradas corrientes idealistas de la

---

<sup>47</sup> La identificación de los historiadores posmodernos ofrece varios problemas: las definiciones de posmodernismo son muy diversas; aunque algunos autores se autoadscriben a dicha corriente, en la mayoría de las ocasiones la etiqueta de posmodernista es puesta desde afuera; adicionalmente, algunos rasgos estilísticos son empleados por autores a los que sería difícil encuadrar en dentro del bloque propiamente posmoderno. Debido a estas dificultades creo que un buen punto de partida para realizar una primera lista de historiadores posmodernos sería considerar a aquellos que participaron en el simposio “Historia y Límites de la Interpretación” celebrado en 1996<sup>47</sup> en la Universidad de Rice, Reino Unido. En dicho evento, algunos autores como Roger Kimball y Geoffry Galt Harpham, entre muchos otros, señalaron que filósofos (como Richard Rorty), pensadores influenciados por Heidegger (vgr. Jacques Derrida, Hans George Gadamer, Michael Foucault y Jean Francois Lyotard) así como un grupo de historiadores, integrado entre otros por Hayden White, Dominick Lacapra, Frank Ankersmith y Hans

filosofía del lenguaje; la actualización de tradiciones relativistas propias de la filosofía de la historia; y el impulso post-estructuralista fermentado en el ámbito de la cultura posmoderna. El relativismo en sus versiones más radicales, parte de la premisa de que la realidad es amorfa y dúctil, lista para adoptar el aspecto dictado, por la iluminación del lenguaje. Esta postura, percibe a la realidad, como mero *efecto del lenguaje*. En sus versiones más moderadas, el ser es complejo y pletórico de propiedades, consecuentemente la realidad es un *secuela de la palabra*, en el sentido de que la enunciación selecciona ciertas características del universo e ilumina con su haz lingüístico determinados aspectos del mundo; en su versión más radical, el relativismo considera la realidad como una argamasa manipulable y dispuesta a adoptar sumisamente, la forma dictada por la enunciación, bajo esa perspectiva, como ocurre en los bautizos, proferir es dotar de existencia, así sea en el plano simbólico.

Mientras el *realismo ingenuo* –sobreviviente del positivismo decimonónico- supone una suerte de actualización de la *teoría del reflejo*, que no requiere de mayor esfuerzo interpretativo por parte del lector, el *relativismo radical*, tiene como premisa una ontología débil, y supone que *hay-algo-ahí*, pero que en todo caso, lo importante, es el recorte y la selección de propiedades, efectuada por el sujeto de la enunciación.

La atribución de poderes ontológicos del lenguaje –bajo la cual, proferir es dotar de existencia- ha conducido a diversas posturas en filosofía y teoría de la historia, otorgadoras de una enorme libertad para interpretar el proceso histórico, las fuentes y los libros de historia. Bajo sus premisas, el *intentio lectoris* obtiene el predominio. Un observador de la realidad histórica, puede

---

Kellner replantearon la importancia de la narrativa y el papel de la interpretación en la historia, suscitando un intenso debate en la comunidad de historiadores.

interpretarla como mejor le parezca, un lector de fuentes puede leer los documentos con plena autonomía, y quien se dedique a la historiografía puede verter cualquier comentario, sin restricción alguna; porque si alguien invocara alguna limitación, realizaría un acto autoritario, condenado de antemano al fracaso, porque bajo esa óptica, intentaría prescribir formas de lectura, en vez de observar como se desarrollan las prácticas de lecturas reales.

La imposibilidad de fincar límites en la interpretación, genera múltiples y relevantes problemas: a) la incapacidad para distinguir: entre un hecho y su relato b) la carencia de criterios para diferenciar entre una interpretación legítima (sustentada en elementos del texto retomados en forma coherente) y una lectura aberrante c) la ausencia de parámetros para ponderar la fecundidad o parvedad de diferentes interpretaciones de un texto; d) la renuncia a establecer procedimientos capaces de posicionarse ante versiones contradictorias<sup>48</sup>.

En contrapunto con el *realismo ingenuo* y el *relativismo radical*, la presente investigación intentara construir una posición teórica y filosófica orientada a establecer umbrales, destinados a conjurar simultáneamente, las lecturas literales y las descarriadas; si el historiador espera que los hechos o los documentos hablen “por si mismos”, se encuentra debajo del umbral que me interesa construir; si considera que el lector tiene una libertad absoluta y puede tomar al texto, como una incitación al desvarío, se encontrará encima

---

<sup>48</sup> A manera de ejemplo sobre las posturas relativistas más audaces, citaré un caso. La historiadora Diane Purkiss, quien de acuerdo a Richard J. Evans, en su trabajo *The Witch in History*, no jerarquiza entre fuentes primarias y secundarias, no distingue entre hechos, visiones y representaciones, no esclarece las diferencias ontológicas entre un espectro, una alucinación o un encuentro real, y no establece diferencias entre quienes tuvieron experiencias directas con ellas, y quienes leyeron sobre dichas desafortunadas mujeres siglos después. En su texto, todas las interpretaciones son igualmente plausibles, incluso si son contradictorias “entre si”, y no distingue entre una secuencia real de acontecimientos y una secuencia de representaciones, se centra exclusivamente en las formas de representación y sus formas trágicas, cómicas, sátiras o tragicómicas. (Purkiss, citado en Evans, 2000: 200).

del limen. El objetivo de este trabajo consiste en delimitar filosóficamente y teóricamente un espacio de interpretación, capaz de superar la *teoría del reflejo*, del realismo ingenuo, y contraponerse, a la *libre flotación de significados*, del relativismo radical.

El equilibrio para permanecer entre ambos quicios, lo constituirá el concepto de *cooperación interpretativa* surgido del ámbito de la teoría periana. Debido a que dicho concepto germinó en el ámbito de la semiótica y la teoría literaria, me propongo definirlo tal como fue formulado originalmente, pero después, explorar seriamente las implicaciones de importar dicho concepto a la disciplina histórica.

El concepto de *cooperación interpretativa* nació del análisis de textos de ficción, su importación al campo de la disciplina histórica, conlleva adaptarlo al campo de los textos empíricos -comprometidos en describir el *mundo posible* que consideramos real- y consecuentemente someterlo a procedimientos de verificación diferentes. Esta situación introduce una dimensión inexistente en los textos ficticios: la necesidad de una teoría de la referencia, para explorar los complejos problemas, relativos a un discurso que apunta hacia objetos extralingüísticos. Consecuentemente abre una vasta problemática ubicada en la intersección entre *filosofía del lenguaje* y *filosofía de la historia*, sobre la correlación entre aserciones lingüísticas y estados del mundo.

El presente trabajo está orientado a entablar una polémica rigurosa y puntual con diversas formas del relativismo. El espíritu de esta investigación, no consiste en prescribir formas adecuadas de lectura, en el ámbito de la disciplina histórica, sino en argumentar, la valía y la pertinencia, de establecer límites a la interpretación, formular una teoría de la referencia que asuma las

limitaciones del lenguaje, y aquilatar la dialéctica entre sus funciones denotativas y connotativas. Se trata, en suma, de describir, definir y analizar, problemas torales, en el ámbito de la filosofía y la teoría de la historia, que permitan el establecimiento de criterios, capaces de garantizar la coexistencia simultánea de flexibilidad y límites de la interpretación histórica.

La presente indagación pretende exponer algunas de las aportaciones de la *semiotica peirciana* y la *hermeneútica social*, al ámbito de la interpretación histórica, en el marco, de la coexistencia y colisión, con diversas políticas de interpretación de corte relativista. La presente investigación comprende los siguientes objetivos:

- I) Describir la perspectiva y la estrategia conceptual de la semiotica peirciana sobre la flexibilidad y los límites de la interpretación.
- II) Mostrar algunos ejemplos sobre la diferencia entre interpretación y sobreinterpretación, a partir de las observaciones de la semiótica peirciana.
- III) Establecer un espacio de intersección entre filosofía del lenguaje y filosofía de la historia, sobre lo que significa interpretar. El presente trabajo se propone describir el desarrollo de la filosofía del lenguaje en el siglo XX a través de tres paradigmas semantista, intencionalista y pragmatista. A partir de un itinerario de lectura, inspirado en las teorías del significado en el siglo XX trazado por Cristina Corredor, se integró un corpus que permite detectar algunos de los principales problemas filosóficos sobre lo que significan

conceptos como significado, interpretación y entendimiento, planteados por la tres grandes corrientes de la filosofía del lenguaje. Este recuento ofrece un amplio repertorio de problemas pertinentes como punto de partida para que la filosofía de la historia, en su tarea de discutir la flexibilidad y los límites en la interpretación de fuentes.

- IV) Describir la evolución de la teoría de origen peirciano desde la minusvaloración de la teoría de la referencia en el *Tratado de Semiótica General* de Umberto Eco, hasta su revaloración en *Kant y el ornitorrinco*.
- V) Fundamentar la importancia de reformular la teoría de la referencia a partir del reconocimiento de las limitaciones denotativas del lenguaje y la imbricación entre actos de habla y modos de vida planteados por Paolo Virno, a partir de los problemas esbozados por el llamado segundo Wittgenstein.
- VI) Contrastar las propuestas de la filosofía de la historia de corte posmoderno, y específicamente de Frank Ankersmith con las propuestas de la *hermenéutica social*, fundamentalmente a partir del planteamiento de Fredric Jameson, sobre el análisis de la formalidad narrativa.

Esta interlocución a contrapelo del relativismo, facilita cuatro tareas simultáneas: identificar algunas inconsistencias teóricas y metodológicas, de las políticas enroscadas en el ámbito lingüístico; conjurar el riesgo de adoptar modos de leer que convierten a la disciplina histórica, en una fantasía entre otras; exorcizar un desdibujamiento de los métodos específicos de la historia;

reivindicar las aportaciones, que la historia, puede hacer, a la epistemología, sobre las intrincadas relaciones entre experiencia humana y lenguaje.

Retratos filosóficos del proceso de interpretación. Formas  
de correlación entre aserciones lingüísticas y estados del  
mundo

## 1.1 Repertorio de juegos para historiadores

La filosofía del lenguaje ha desarrollado a lo largo de milenios una reflexión sistemática respecto a lo que significa interpretar aserciones lingüísticas y la manera en que estas pueden correlacionarse con entidades, situaciones y estados del mundo<sup>1</sup>. La reconstrucción de ese largo recorrido es un mar proceloso, compuesto por numerosas oleadas, cada una de las cuales posee una densidad extraordinaria. El objetivo de este apartado consiste en presentar una visión sintética, que si bien recupera algunos orígenes, de la tradición de la filosofía griega, se concentra en las teorías del significado formuladas en el siglo XX. Para acometer esa ardua tarea, el presente texto ha tomado como punto de partida y ruta de lectura, la excelente historia de la filosofía del lenguaje en la reciente centuria, desarrollada por Cristina Corredor en *Filosofía del Lenguaje. Teorías del significado en el siglo XX*, la cual expone a *grosso modo*, que los conceptos de *significado*, *interpretación* y *entendimiento* ha sido abordada por la filosofía a partir de tres grandes paradigmas: *ontológico*, *mentalista* y *lingüístico*. El último de los tres, se subdivide a su vez en tres paradigmas: *semantista*, *intencionalista* y *pragmático*. El primero se interesa por saber ¿cómo es el ser?, el segundo por inquiriere ¿cómo conoce la mente al ser? y el tercero se pregunta ¿qué papel juega el lenguaje como mediador comunitario e intersubjetivo de nuestro conocimiento del ser?. El texto de Corredor ha sido tomado fundamentalmente como ruta de lectura, parra abordar directamente a la mayoría de los autores descritos y analizados por ella, poniendo especial atención, en la manera en que estos filósofos abordan la interpretación de dos tipos de casos:

---

<sup>1</sup> Agradezo profundamente a Maricarmen Huerta Valeriano, por su valiosa ayuda en la investigación bibliográfica de este trabajo.

I Cuando lo interpretado es algún aspecto de la realidad y la interpretación se formula mediante una proposición lingüística.

II Cuando lo interpretado es una proposición lingüística y su interpretación analiza su contenido semántico, su referencia y su papel comunicativo, mediante otra proposición lingüística.

Las propuestas de los diversos pensadores se analizaron mediante la criba de seis grandes temas: ¿cómo definen y describen el proceso de interpretación?, ¿cuáles son los conceptos básicos involucrados en ese proceso?, ¿cuáles son los cabos sueltos y los problemas pendientes en la comprensión de lo que significa interpretar? y ¿cuáles son los elementos centrales que permiten la flexibilidad de la interpretación? y ¿cuáles son sus límites? y ¿qué tipos de correspondencia plantean entre aserciones lingüísticas y estados del mundo?. La resolución de la última pregunta permitió desarrollar algunas reflexiones iniciales sobre la implicaciones, que pueden tener cada una de las posturas teóricas analizadas, en relación a la interpretación de textos y discursos empíricos (que se comprometen a hablar del mundo, en forma verdadera y plausible) y específicamente en la interpretación de fuentes históricas<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> La reconstrucción del largo camino de la filosofía del lenguaje trazado en este texto, es modestamente una primera aproximación sistemática a un gran número de autores relevantes en sí mismos. Prácticamente cada uno de los filósofos analizados ha producido una obra profusa y sobre ellos se ha escrito una abundante bibliografía. Sin temor a exagerar se puede afirmar que cada autor ameritaría el aprendizaje de su idioma para leerlo en su propia lengua, una tesis de doctorado sobre la evolución de su pensamiento, y varios libros para sistematizar la bibliografía sobre ellos. En contrapunto a esos desafíos, cabe invocar 1) la necesidad de una visión sintética capaz de brindarnos un cuadro general de los diferentes modelos formulados para describir el proceso de interpretación 2) el esfuerzo por acercarse así fuera someramente a fragmentos de su obra en las lenguas originales 3) el análisis molecular de fragmentos importantes de sus textos principales, tratando de ubicarlos en el contexto general de su producción filosófica y 4) la urgencia de edificar un puente que permita a los historiadores asomarse a una visión sistemática de la manera en que la filosofía del siglo XX ha abordado los problemas relativos al significado, la interpretación, la referencia y el entendimiento.

## 1.2 Cristina Corredor: La construcción del paradigma ontológico; subjetividad activa, diálogos racionales y modos-de-decir-el-ser

En su obra *Vom Mithum zum Logos*<sup>3</sup>, Nestle ubica el nacimiento de la filosofía en “el paso del mito al logos”, sin embargo, de acuerdo a Cristina Corredor, el pensamiento filosófico se gestó, en la transición del mito a la cosmología. Los pensadores griegos emprendieron esta metamorfosis a través de tres etapas: mito, mitología y cosmología. En cada una de ellas interpretaron el **λογος** (*logos*) de diferentes maneras. Primero reprodujeron los mitos. Después se produjo una ruptura, dejaron de narrar las peripecias de dioses y héroes, y fundaron una reflexión pública, sobre los mitos, y específicamente sobre los motivos y los caminos que conducen a la formación de *opiniones personales, verdaderas*; y finalmente, a partir del período inaugurado por Sócrates, los filósofos de Helas aspiraron a construir una visión (teoría) “del ser de lo que acontece a partir de principios impersonales que ordenan el mundo”<sup>4</sup>. Los sofistas fundadores de la mitología, como tratado de los mitos, condujeron la investigación sobre el *logos* hacia fines prácticos, reflexionaron sobre la capacidad de la retórica para influir en las opiniones de otros e iniciaron la reflexión sistemática sobre el cosmos. El vuelco, de la cosmología, al estudio de lo humano, si bien fue iniciado por los presocráticos, alcanzó mucho mayor nitidez con las reflexiones de Sócrates. En la expresión **gnothi seauton** (“conócete a ti mismo”)<sup>5</sup>, se efectúa una

---

<sup>3</sup> (Corredor, 1999: 18)

<sup>4</sup> (Ibíd: 20)

<sup>5</sup> En la *Hermeneútica del sujeto*, Michael Foucault, plantea que la expresión, generalizada que causó furor entre los griegos corresponde en realidad a epimelia autotou “la inquietud de “si mismo”, expresión traducida de forma muy desabrida por los latinos como *cura sui*. En todo caso, la expresión mucho más

ruptura con la tradición, una apelación al pensamiento propio y crítico, y la fundación de lo humano como objeto de estudio y reflexión.

El paradigma ontológico es introducido plenamente por Platón, quien buscaba una teoría (teoría=visión), es decir, una representación fiable de *aquello que es sin agregados o distorsiones de la subjetividad*. Este es –según la lectura de Corredor- el motivo de la preocupación platónica por la *nominación*:

**En *El Cratilo*, y como parte de su polémica contra los sofistas, Platón, considera que los nombres tienen una razón de ser y que no responden a una mera convención, y en todo caso cuando los nombres divergen, se debe a que se trata de distintas realizaciones de la misma idea”.** <sup>6</sup>

Desde el punto de vista de Corredor, Aristóteles rompe con Platón cuando lo critica “por situar la esencia de las cosas, en un ámbito situado más allá de las cosas mismas y, con ello, haberse limitado, a ‘duplicar’ el mundo”<sup>7</sup>. El estagirita se deslindó de su maestro y planteó: a) la *identidad intersubjetiva del significado* para todos los *hablantes competentes* de una misma lengua b) la *correspondencia* entre las *afecciones del alma* (los conceptos) y los *elementos de la realidad*, y c) el establecimiento de una relación problemática, entre los *modos del ser* y los *modos de decir el ser*; aún cuando debe señalarse, que su concepción, sobre la coordinación entre la estructura ontológica de la realidad y las expresiones lingüísticas, lo instigó a establecer una dependencia entre el ser y la gramática de

---

marginal *gnothi seauton* se trata, de ocuparse de “si mismo”. En el mismo texto, el también autor de *Las palabras y las cosas*, recuerda que en 1901, Roscher, planteo tres posibles interpretaciones de la sentencia inscrita en el oráculo de Delfos a) *meden agan* (nada en exceso) cuyo contenido no se refería a un principio ético sino a una recomendación respecto a la necesidad de formular un número modesto de preguntas b) *eggue* (cauciones) sugerencia de no prometer demasiados votos a los dioses para no caer en pretensiones *irrealizables* c) prestar atención a lo que se quiere saber. De acuerdo al filósofo francés la expresión *gnothi seauton* adquiere un carácter filosófico en La Apología de Sócrates, pero enmarcada en la inquietud de si mencionada por lo menos en tres pasajes de la célebre defensa.

<sup>6</sup> (Corredor, 1999: 19)

<sup>7</sup> (Ídem).

la *κοινή* (el griego antiguo que unificó los distintos dialectos existentes hasta entonces)<sup>8</sup>.

“En el famoso pasaje del *Peri Hermenias*, (*Sobre la Interpretación*), Aristóteles considera que existe una coordinación entre los conceptos que muestran una identidad intersubjetiva de los significados (el reconocimiento de una comunidad que asigna los mismos contenidos a una expresión), y los elementos de la realidad. De esta suerte los conceptos o *afecciones del alma* coinciden con lo percibido”<sup>9</sup>.

En el interesante y denso resumen efectuado por Corredor, la visión platónica del lenguaje, supone un conocimiento apriorístico en el que los significados se veían reducidos a entidades extralingüísticas: las *ideas*. En la perspectiva aristotélica, el lugar central del proceso de conocimiento lo ocupa la experiencia, pero, el significado es en cierto sentido reducido a una impresión intra-psíquica o *afección del alma*.

En esta perspectiva, la filosofía griega fundó un fértil y sofisticado objeto de estudio: el mundo y lo humano. El pensamiento de Platón y Aristóteles desplegó ilustres reflexiones sobre diversos aspectos del lenguaje, y específicamente, sobre los *nombres*, los *símbolos* o *signos*, los *conceptos* (o *afecciones del alma*) y el *λογος* *logos* (problemático concepto, que puede ocupar el lugar de oración, razón, discurso, discurso racional, pensamiento, palabra aceptada intersubjetivamente, etc.). Sin embargo, y siguiendo a Corredor, estos avances, fueron acompañados por una serie de limitaciones: la pretensión de correspondencia entre *afecciones del alma* y *elementos del mundo*; la incapacidad de valorar el papel interpretativo del lenguaje; y sobre todo, la insolvencia para

---

<sup>8</sup> (Rojas, 2004)

<sup>9</sup> (Corredor, 1999: 19)

advertir, que el método empleado, prefiguraba una artificial equivalencia entre la gramática griega y la estructura del mundo.

“En su profunda indagación sobre *modos de ser y modos de decir el ser* no se da cuenta de que de esta forma la estructura ontológica de la realidad, estaba en dependencia lógica con la estructura semántica de la lengua griega”<sup>10</sup>.

La reconstrucción efectuada por Corredor, ofrece un interesante resumen de la forma en que los griegos fundaron la reflexión sobre el lenguaje y su relación con el mundo. Sin embargo, una aproximación directa a algunos los autores abordados por ella, revela que las reflexiones realizadas por los presocráticos, Platón y Aristóteles, sobre el entendimiento de expresiones lingüísticas, resulta aun más compleja y requiere de una mayor problematización.

### **1.2.1 Las premisas presocráticas: *poética, discordia y reenvío***

El primer problema tiene que ver con las aportaciones de los presocráticos. Parménides, Empédocles y Heráclito, en sus reflexiones sobre las relaciones entre el mundo físico y el lenguaje, plantearon la *forma poética* como mediación con *lo real*. Parménides por ejemplo, estableció que *lo real*, guarda una *relación aleatoria y arbitraria* con la *letra*. Empédocles y Heráclito plantearon la *discordia* como antecedente de la *armonía*, y consecuentemente establecieron que *diferencia* es el punto de partida y la condición de posibilidad de la *identidad* (que después será considerada por Platón, como el punto de partida para la *comunión* de ideas). De esta suerte, la *discordia* y la *diferencia* (la no relación) anticipan la posibilidad de la relación, y si leemos eso en términos comunicativos, la *diferencia* funciona como premisa de la *comunión*. Al respecto, Alan Badiou, recuerda la idea expresada por Jacques Lacan, en el *Seminario XX*, sobre el marcado contraste entre “*the Pre-*

---

<sup>10</sup> (Ídem).

*socratic sense of discord to the dominance of identity in the Platonic schema*"<sup>11</sup>.

Los presocráticos plantearon muchas ideas relativas a la comunicación, entre ellas que el hombre piensa; entre sus más importantes aportaciones se encuentra el haber formulado la idea del significado como *reenvío*. Heráclito plantea en el aforismo XCIII (Plutarco, *De phytiae oraculis*) y reproducido también en el Seminario XX de Jacques Lacan:

**“O anax out o manteion este to en Delphoi oute leggei, oute kruptei**

**alla semainei/El príncipe, en otras palabras, el ganador, el que profetiza**

**en Delfos, ni dice ni oculta nada, sino que significa”**<sup>12</sup>

Sobre esa pequeña frase puede bordarse largamente y pueden hacerse al menos cuatro lecturas, una esotérica, una hermenéutica, una estilística, y otra semiótica. La esotérica: el oráculo de Delfos, esta consagrado a Ápolo, un dios al que la tradición filosófica asigna el atributo de la razón, pero cuyo rol resulta mucho más complejo al tratarse de un *kouros* (o muchacho divino), y cuyas advocaciones nos remiten a muy variados y a veces contradictorios elementos; la noche, la luz que ciega, la adivinación oracular, el curador/destructor, la magia, y la ciencia. Para la hermenéutica: puede considerarse continuación o ruptura con la anterior: el oráculo nunca habla literalmente, el consultante tiene que interpretarlo adecuadamente, un error de lectura puede costarle la vida a un marinero. Estilística: la afirmación de Gadamer de que la filosofía no nació con el lenguaje de la lógica, sino que emergió de las preguntas que pueden quedar sin respuesta, incubadas en el lenguaje poético, por ejemplo, el de Parménides. Semiótica: la frase del oráculo, reenvía a otra cosa. De esta suerte, aunque Corredor y la

---

<sup>11</sup> Del sentido presocrático de discordia, a la predominancia de la identidad en el esquema platónico (trad. nuestra) (Badiou A. citado en Szizek. 2005: 15)

<sup>12</sup> (Heráclito, 1999: 44)

filosofía platónica reducen el planteamiento de los presocráticos a una visión irracional, relativista y subjetiva, su relectura, aún nos reserva muchos problemas importantes.

### 1.2.2 La exploración platónica sobre la nominación

Un segundo problema que podemos añadir al espeso y fructífero recuento de Corredor se refiere al problema de la nominación, abordado en *El Cratilo*, tema que puede considerarse como el punto de partida elegido por Platón para abordar el tema de la interpretación. La nominación es un problema espinoso, que reclamaría de iniciados pitagóricos; desde luego bromeo, y aludo a la tradición oral, esotérica y/o matemática, que según diversos autores, acompañaba la lectura practicada en la Academia, con conocimientos traídos por el padre de Pitágoras, en las caravanas en las que transportaba gemas, desde el lejano oriente, hasta las confines del archipiélago griego, y que permitía, a los discípulos que estudiaban, en el complejo situado en el barrio cerámico, leer los diálogos de *otra manera*<sup>13</sup>. En el citado texto platónico, Sócrates interroga a Hermógenes y Cratilo sobre la posibilidad de realizar una nominación adecuada y las características en que se basaría su legitimidad.

a) La primera posibilidad, se refiere a una nominación arbitraria: “Si ¿basta que uno de un nombre a una cosa, para que este nombre sea el de esta cosa?”<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Giovane Reale realizó un resumen de las implicaciones de esta tradición oral en la cual plantea que: “existe una precisa tradición indirecta platónica, que se remonta a la enseñanza oral, desarrollada en el interior de la Academia, que contiene elementos que van más allá del contenido de los diálogos y que sustancialmente no puede dejar de ser considerada fidedigna”.

“...Esta tradición...enriquece el contenido filosófico [de los diálogos] revelando los fundamentos últimos del sistema los relativos nexos de carácter ontológico, gnoseológico y axiológico”.

“La doctrina no escrita de Platón devela un sistema de la realidad concebido según planos jerárquicos que derivan de una suprema pareja de principios (el uno y la dualidad de grande y pequeño) que repercute a todos niveles, en el cual el uno emerge de manera marcada, haciendo las veces de límite y por tanto, de medida (con respecto a lo que es principiado además de norma”, apud. (Báez, 2003: 477)

<sup>14</sup> (Platón, 1984: 250)

b) La segunda, inquiriere si puede haber nombres verdaderos y falsos, y consecuentemente si: “luego puede decirse del nombre que es falso o verdadero”<sup>15</sup>.

c) La tercera, cuestiona si las cosas puedan ser nombradas de diferentes maneras: “¿luego cada cosa tendrá tantos nombres como se le asignen?”<sup>16</sup>.

d) La cuarta, emparantedad con la primera dubita específicamente sobre la inexistencia de reglas: “entonces si alguno habla sin otra regla que su capricho ¿hablará bien?”<sup>17</sup>.

e) Posteriormente, postula una relación *natural* entre el nombre y la cosa, la perspectiva naturalista, que Corredor considera la opción preferida por Platón: “luego es preciso nombrar las cosas como es natural nombrarlas, y nombrarlas con el instrumento conveniente y no según nuestro capricho”.

f) La sexta posibilidad expuesta por Sócrates es una nominación regida por normas, respecto a los nombres adecuados indaga Sócrates: “¿no te parece que es la ley la que nos los suministra?”<sup>18</sup>

g) A continuación inquiriere si existen nominaciones divinas y humanas (y entre éstas últimas, cuales suelen ser mejores ¿las masculinas y las femeninas?). En un primer momento Sócrates dice a Hermógenes: “O si quieres fijate en ese pájaro, del que dice el poeta<sup>19</sup>, los dioses le llaman calcis, y los hombres cimindis”. En un segundo momento, Sócrates cuestiona: “Pero sabes que Homero dice que el joven hijo de Héctor, era llamado Astianacte por los troyanos; y es claro que era llamado Escamandrio por las mujeres...”<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> (Ídem)

<sup>16</sup> (Platón, 1984: 250)

<sup>17</sup> (Ibíd: 252)

<sup>18</sup> (Platón, 1984: 253)

<sup>19</sup> Se refiere a Homero.

<sup>20</sup> (Platón, 1984: 256)

h) la octava hipótesis ausculta si existen personas más dotadas que otras, para nominar; “pero, ¿quiénes dan los mejores nombres, los más sabios o los menos sabios?, ¿son las mujeres las más sabias?”.

i) La siguiente posibilidad la constituye la nominación basada en la etimología, Sócrates plantea varios ejemplos sobre las raíces de una palabra y cuestiona, porque podemos reconocerlas pese a las mutaciones que han ido sufriendo en el tiempo, por ejemplo, cuando la palabra **Επιστήμη** (*epistēemee*, la ciencia) perdió su aspecto original, y continuó siendo reconocible para sus interlocutores. Sócrates consulta:

“Pero, si por otra parte, pudiéramos hacer en las palabras todas las supresiones y adiciones que quisiéramos, nuestra tarea sería sencilla, y podríamos acomodar toda clase de nombres a toda clase de cosas”<sup>21</sup>.

j) La décima posibilidad, de nominación correcta, planteada por Platón, amerita una descripción más detallada. En este punto del diálogo, Sócrates se enfrasca en un rápido y trascendental intercambio con Cratilo, en un punto que parece llegar a un desencuentro definitivo:

“Sócrates.-...Quizá piensas que es imposible decir falsedades, pero que es posible hablar falsamente”.

“Cratilo.- Yo no creo tampoco que se pueda hablar con falsedad”.

“Sócrates.- ¿Ni expresarse, ni interpelar a uno falsamente? Por ejemplo, si encontrándote alguno en tierra extraña te cogiese por la mano y te dijese: te saludo extranjero ateniense, Hermógenes, hijo de Simicrion; ¿te parecería que este hombre dice, designa, expresa, interpela no a ti, sino a Hermógenes? ¿O no nombraría a nadie?”

“Cratilo.- Me parecería que no hacía más que articular sonidos”.

---

<sup>21</sup> (Ibíd: 274)

“Σόκρᾶτες.- Reconoces, por lo tanto, que el nombre es una especie de imitación de la cosa”

“Κρατίλο.- Perfectamente”

“Σόκρᾶτες.-Υ que la pinturas de animales son otro género de imitación de ciertas cosas?”

“Κρατίλο.-Σί”.

“Σόκρᾶτες.-Veamos aún, por si no he penetrado bien tu pensamiento, que quizá es muy exacto. ¿Se puede, después de distinguirlas, referir esta especie de imitaciones, las pinturas de los animales y los nombres, a las cosas de que son imitaciones, o no se puede?”

“Κρατίλο.- Se puede”.

En este punto vale la pena atender la traducción mucho más puntual de Ute Schmidt Osmanczik

“ΣΩ. Πρώτον μὲν δὴ σκόπει τόδε. Ἀρ ἂν τίς τὴν μὲν τοῦ ἀνδρὸς εἰκονὰ τῷ ἀνδρὶ ἀποδοίῃ, τὴν τῆς γυναικὸς τῇ γυναικί καὶ τὰ ἄλλα/Σόκρᾶτες.-En primer lugar fíjate entonces en lo siguiente: ¿se podría atribuir la imagen del varón al varón, y la de la mujer a la mujer y así sucesivamente”

“ΚΡ. Πάνυ μὲν οὖν/Κρατίλο.- Claro que sí”.

“ΣΩ. Ουκοῦν καὶ τουναντίον τὴν μὲν τοῦ ἀνδρὸς τῇ γυναικί τὴν δὲ τῆς γυναικὸς τῷ ἀνδρὶ/ Σόκρᾶτες.- ¿También al contrario? ¿la del varón a la mujer, pero la de la mujer al varón?”

“ΚΡ. Ἡ ἑτέρα/Κρατίλο.- También es evidente”.

“ΣΩ. Ἡ ἂν ἐκάστῳ οφθαί τό πρῶτον τε καὶ τό σμῖον ἀποδίδῳ/Σόκρᾶτες.- Ahora ¿son correctas estas dos maneras de distribuir o sólo una de ellas?”.

**“ΚΡ. Εμοίγε δοκεί/Crátilo.- “Solo una de ellas”<sup>22</sup>.**

A partir de este momento el diálogo se vuelve muy emocionante y está a punto de llegar a una solución. En lo que podríamos denominar la posibilidad (k) y retomando la traducción de Francisco Larroyo, Sócrates inquiriere a Cratilo

**“¿O acaso preferirías el medio ensalzado por Hermógenes y por otros muchos según los que los nombres proceden de convenios que representan las cosas sólo para los que han intervenido en estas convenciones, conociéndolas de antemano: que la propiedad de los nombres nace exclusivamente de estos pactos: que no existe ninguna razón para rifarse en el sentido que tienen al presente, y que lo mismo podría llamarse grande lo que se llama pequeño, como pequeño lo que se llama grande?”<sup>23</sup>.**

Cratilo ha comenzado a ceder, en la posibilidad (l) Sócrates pregunta, “se parecerían los nombres a cosa alguna, si los elementos de que se componen no tuviesen en primer lugar una semejanza natural con las cosas que los nombres imitan?”<sup>24</sup>. Pero Sócrates no se conforma con la semejanza natural añade elementos adicionales para llegar a una nominación “verdadera”. Antes de llegar a su toma de partido definitiva, plantea la posibilidad (m), según la cual, el uso puede deformar los nombres recomendados por una convención, aún cuando se mantengan reconocibles. Se trata de una posibilidad híbrida, mezcla de convención y uso. En la posibilidad (n) lo que predomina es el uso<sup>25</sup>, el cual, permite establecer una semejanza entre palabras y cosas.

Sócrates prosigue el interrogatorio de Cratilo posibilidad (ñ), “es evidente que el primero que ha designado los nombres los formó según la manera como

---

<sup>22</sup>(Platón, 1988 :73)

<sup>23</sup>(Ibíd: 289)

<sup>24</sup>(Ídem)

<sup>25</sup>(Platón, 1984: 289)

concebía las cosas ¿no es esto lo que dijimos antes?”<sup>26</sup>. Completamente acorralado, Cratilo concede. Sócrates prosigue la inquisición posibilidad (o): “...si ha concebido mal las cosas y si las ha nombrado de acuerdo a la manera en que las concebía ¿qué crees tu que nos sucederá a nosotros que le seguimos?”. Aquí el diálogo alcanza un punto climático hipótesis (p), Cratilo que se había replegado, recupera la iniciativa y plantea: “No hay nada de eso Sócrates; es necesario que el que hace los nombres los haga con conocimiento de las cosas”<sup>27</sup>. Después de otros emocionantes intercambios de ideas Sócrates inquiriere (q): “Por tanto, si es posible conocer las cosas por sus nombres, y si es posible conocerlas por “si mismas” ¿cuál es el mejor y más claro de estos conocimientos?”<sup>28</sup>. Sócrates mismo responde: “Lo importante es reconocer que no es en los nombres, sino en las cosas mismas donde es preciso buscar y estudiar las cosas”. Cratilo vuelve a asentir. Aquí el diálogo da un vuelco inesperado, Platón dice que quizá los autores de los nombres, “por una especie de vértigo, se vieron arrastrados por un torbellino, en el que nosotros mismos nos hemos visto envueltos”. Sócrates dice haber meditado mucho sobre la posibilidad o imposibilidad de una nominación adecuada, y expone que existen cosas como la belleza y el bien, sobre las cuales, resulta extraordinariamente complicado aseverar o negar categóricamente su existencia. Sócrates medita sobre la dificultad de conocer algo -sobre todo si Heráclito tenía razón- y el mundo padece una mudanza continua. De esta manera, simultáneamente astuta y anticlimática, Platón deja en suspenso la interrogante principal del diálogo, pero sentencia: “No es propio de un hombre sensato acometer ciegamente su persona y su alma al imperio de las palabras;

---

<sup>26</sup>(Ibíd: 290)

<sup>27</sup>(Platón, 1984: 293)

<sup>28</sup>(Ídem)

prestarles una fe entera lo mismo que a sus autores; afirmar que estos poseen solo la ciencia perfecta, y formar sobre si mismo y sobre las cosas este maravilloso juicio de que no hay nada estable, sino que todo muda como la arcilla... Quizá sea así, mi querido Cratilo, quizá sea de otra manera”<sup>29</sup>.

El diálogo platónico ofrece muchos problemas, a diferencia de la opinión expresada por Corredor no parece que Platón efectivamente opte por una solución meramente naturalista, por una parte deja en suspenso su conclusión respecto a la posibilidad o imposibilidad de establecer criterios sólidos para ponderar si una nominación es adecuada, aún cuando aventura que en todo caso, si es apropiada depende de un criterio naturalista, pero también de su uso, las convenciones, y la sabiduría de los nominadores. Por otra parte, si bien apunta que el conocimiento de las cosas mismas, es más confiable que limitarse al conocimiento de las palabras, finaliza el diálogo dejando con vida una duda fundamental, respecto a la posibilidad de conocer el mundo, debido a la existencia de tres obstáculos: su incesante fluir, la incapacidad del lenguaje para marchar a la par de las mutaciones mundanas y las compleja relación entre las cosas, las palabras y las ideas. De esta suerte, si bien la hipótesis de Corredor, tiene un carácter fuerte, parece más sensato problematizarla y aceptar la coexistencia de diversas hipótesis en el texto platónico. Por otra parte, incluso si se acepta que Platón pertenece a un paradigma ontológico, habría que aceptar que los fundamentos de su postura se basan *en el diálogo y la coherencia de la argumentación* y no en *las cosas mismas*.

---

<sup>29</sup> (Platón, 1984: 294)

### 1.2.3 Aristóteles: correspondencia compleja entre enunciados y entidades

Un tercer problema respecto a la síntesis efectuada por Corredor, surge al advertir que Aristóteles tuvo mayor conciencia, de la que ella le atribuye, respecto a las complejas relaciones entre *estructura ontológica de la realidad y modos de decir el ser*. De la postura Aristotélica nos ocuparemos más ampliamente en el capítulo 2, pero vale la pena adelantar algunos planteamientos.

Al inicio del *Peri Hermeneias*, el hijo de Nicomaco y Festis afirma que “las palabras expresadas por la voz, no son más que la imagen de las modificaciones del alma”<sup>30</sup>. Con esa afirmación parece concederle razón, a quienes le acusan de sustentar una *teoría del balazo*, según la cual: las cosas impresionaban la mente y producen imágenes que posteriormente son traducidas a palabras. Sin embargo, inmediatamente después, y a lo largo de todo el texto, se advierte que Aristóteles oteó importantes y diversos problemas, sobre la relación entre *el ser* y los *modos de hablar del ser*. Esto ocurre, por ejemplo, cuando plantea que “hay en el alma, así pensamientos que pueden no ser verdaderos ni falsos, como pensamientos que necesariamente han de ser lo uno o lo otro”<sup>31</sup>. En el primer caso –de afirmaciones que sobre las cuales no es necesario esclarecer si son verdaderas o falsas, se encuentran tanto los nombres, como las frases no enunciativas (de las cuales se ocupa el estagirita, en su *Poética* y su *Retórica*); “así, un hipocentauro, por ejemplo, significa ciertamente alguna cosa, pero no es aún ni verdadero ni falso, sino se añade que este animal existe o que no existe...”<sup>32</sup>. De esta suerte -y siguiendo el razonamiento aristotélico- uno puede evocar, gracias a Píndaro, las desgracias del libidinoso Ixion, quien cautivado por la sensualidad de Era, osó

---

<sup>30</sup> (Aristóteles, 1975: 49)

<sup>31</sup> (Ídem)

<sup>32</sup> (Aristóteles, 1975: 49)

hacerle proposiciones carnales a la esposa de Zeus. Cuando el divino marido, descubrió la afrenta, ideó un sagaz engaño: formó una nube a semejanza de su esposa, y la envió al lado de Ixion, quien sin advertir la estratagema, se apareó con ella, y la cual, posteriormente:

“parió para él una estirpe insolente, la nube, única ella a él único, que ni entre los hombres encuentra honor ni en los espacios de los dioses. La que lo crió le puso por nombre Centauro, y él se ayuntó con las yeguas de Magnesia al pie del Pelión, y nació una horda asombrosa, semejante a los dos progenitores, igual a la madre en la parte de abajo, igual por arriba a su padre”<sup>33</sup>.

Conforme a lo sugerido por Aristóteles, nos encontraríamos frente a un caso, que si bien nos brinda densa información, no nos ofrece dato alguno, para afirmar la existencia o inexistencia, de tan extraños e infortunados seres.

En la teoría aristotélica, las frases producidas por la poética –y sospecho que buena parte de las producidas por la retórica- se encuentran exentas de la necesidad de afirmar o negar la existencia de las entidades que postulan. En contrapunto la dialéctica se constituye fundamentalmente por la emisión de *expresiones enunciativas*, las cuales, tienen como característica principal, ser verdaderas o falsas, de acuerdo a la existencia o inexistencia de aquello que reivindicán. El maestro de Alejandro afirma que las frases enunciativas se caracterizan por correspondencia con la realidad, sin embargo, plantea que su consonancia es problemática pues se puede hablar-del-ser de muchas maneras, por ejemplo: a) mediante enunciaciones simples (cuando se atribuye una cosa a otra cosa o se niega una cosa de otra cosa) b) a través de una enunciación compleja (por ejemplo, en una composición extensa) c) al optar por enunciados

---

<sup>33</sup> (Píndaro, 2004)

sobre entidades individuales o universales d) “cuando se niega y cuando se afirma una sola cosa de muchas cosas, o muchas cosas de una sola” e) en la interrogación dialéctica, en la cual debe responderse a una afirmación en la que se dicen muchas cosas de una sola cosa en cuya circunstancia “es evidente que no se da en este caso una respuesta simple, porque la pregunta tampoco ha sido simple, incluso si la respuesta es verdadera f) “cuando alguien pregunta ‘qué es esto’...[puesto que] ... el que hace la pregunta debe determinar, además lo que es el hombre, por ejemplo, y lo que no es”.

Como puede apreciarse, aún cuando Aristóteles plantea la correspondencia entre frases y entidades existentes en el mundo, su perspectiva plantea la existencia de muchas maneras de hablar del ser, cada una de las cuales reclama procedimientos de análisis y verificación diferentes, lo cual supone un conjunto de complejas operaciones lingüísticas y de dilucidación de una frase, para saber si es verdadera o falsa; y consecuentemente, si las cosas que afirma o niega, existen o no.

Aristóteles efectivamente plantea una relación de correspondencia entre las entidades y las frases, pero se trata de una correspondencia compleja y problemática. En el caso de la dialéctica, comprometida a una mimesis comprobable intersubjetivamente persiste la idea de que se puede hablar del ser de muchas maneras. Si bien enfatiza una relación entre entidades, aparato sensorial, imágenes mentales y afirmaciones lingüísticas la incardinación entre esas cuatro instancias resulta sumamente enmarañada. Aristóteles considera que las frases enunciativas revelan o descubren la esencia de las sustancias, en contraste con las frases poéticas que aportan enfoques y potencias de lo real.

En una historia de corte presocrático se afirmarían el carácter subjetivo de los relatos sobre el proceso histórico, los diferentes relatos subjetivos serían necesariamente discordantes, y su veracidad dependería no de los hechos sino de la autenticidad de la creencia del enunciador. En un relato histórico de corte platónico, los relatos sobre los acontecimientos históricos deberían ser intersubjetivos, dialógicos y racionales, pero el énfasis, y la carga de la prueba recaería en las formas; en un lenguaje contemporáneo diríamos que la eficacia de un relato radicaría en sus modelos teóricos, en las formas, en la manera en que se realiza la abstracción que establece tipos, y nos permite reconocer la ocurrencia de casos en lo real. En contraste, un relato empírico inspirado en la postura aristotélica, buscaría afirmaciones que correspondieran con lo real, y pudieran verificarse mediante procedimientos sensoriales intersubjetivos, aún cuando eso sí, reconocería que esa correspondencia es siempre compleja, por la variedad de maneras de hablar-del-ser.

### **1.3 El paradigma mentalista: el método construye su objeto**

El segundo paradigma filosófico respecto al lenguaje, es el *mentalista*. Dicho canon, se interesa por *lo que es*, pero centra su atención en la mente, por ser: el *instrumento utilizado para conocer lo que es*. Para el análisis de este paradigma hemos tomado también, como punto de partida, la excelente descripción de Corredor, y al igual que en el párrafo anterior hemos añadido algunos comentarios y reflexiones emanados de la lectura directa de los autores reseñados por la filósofa española.

#### **1.3.1 El nominalismo: (re)crear el mundo en latín**

Previamente al desarrollo del nominalismo, Agustín, analizó en *De magistro*, un poema de Virgilio: "*si nihil ex tanta superis placet urbi relinquit*". Al

abordar el significado de *nihil*, el maestro separó, el contenido, de la referencia. Su acción constituye un momento muy importante de la filosofía del lenguaje. De acuerdo a Umberto Eco, el filósofo de Hipona llegó a una conclusión que se convirtió posteriormente en una operación metodológica:

*“ya que es imposible que se emitan signos para no decir nada, y puesto que el significado de /nada/ no parece ser un objeto ni un estado del mundo Agustín concluye que ese termino expresa una afección del ánimo, o sea el estado de la mente que, aunque no reconozca algo, reconoce al menos la ausencia”<sup>34</sup>.*

De ese modo, el discípulo de San Ambrosio, abrió un camino, no para observar directamente las cosas, sino para escudriñar, la mente que las aprehende. El siguiente paso de la ruta hacia el mentalismo, fue desbrozado por los nominalistas medievales. Los griegos habían tomado las categorías de su propio lenguaje, para describir el mundo. En contraste, los nominalistas, absortos al descubrir, que el lenguaje constituye una mediación ineludible para conocer el mundo, buscaron una lengua perfecta, y optaron por el latín, para captar y describir el mundo, y la voluntad de dios, de la manera más precisa posible.

**“Este paso mas literal que en Aristóteles, desde la comprensión de una lengua a la comprensión del mundo obligó finalmente a examinar esta imagen del mundo, fijada verbalmente mediante su confrontación con la experiencia; y el resultado de esta confrontación fue la doctrina de la intuición inmediata de lo individual”.**<sup>35</sup>

Por su parte, y aunque no podremos analizarlos a fondo, los escritos de Guillermo de Ockham fundaron una prolija línea de reflexión, sobre el uso de

---

<sup>34</sup> (Eco, 1990: 52)

<sup>35</sup> (Corredor, 1999: 21)

signos, y la coordinación entre objetos materiales, representaciones mentales y expresiones lingüísticas que fue recuperada y trastocada siglos después por el racionalismo francés<sup>36</sup>.

### 1.3.2 El discurso del método: duendes malignos y torrentes interiores

René Descartes rompió tajantemente con el paradigma ontológico. En su obra, buscó un conocimiento certero, para ello, puso *en suspenso*, todos los postulados de la ciencia, e incluso la existencia del mundo. Apeló al conocimiento individual. Exaltó la validez del saber (actividad viva del sujeto), en oposición al conocimiento (acervo de verdades acumuladas). Convirtió las experiencias patémicas, en objeto de estudio filosófico. Convirtió la dubitación en el epicentro de su nuevo edificio de certezas. Horrorizado ante los modelos filosóficos que postulaban un hombre-autómata, enalteció la actividad subjetiva. Advirtió sobre el peligro, de tomar “un poco de vidrio y cobre” como “oro y diamantes”<sup>37</sup>, y autoconstruir un cautiverio, emplazado en un muro de apariencias. Postuló la necesidad filosófica de combatir la *teoría del reflejo* y en contrapunto, convocó a analizar la *actividad del alma*.

En contrapunto a la pretendida objetividad del paradigma ontológico, Descartes apuesta por la exuberancia de la vida interior, inagotable manantial de experiencias de la conciencia. A partir de su compleja obra, la vida interior se convirtió en un caudaloso río interior, alimentado por numerosos afluentes de sentimientos, deseos, fantasías, ideas, sensaciones, reverberaciones, etc. Los distintos elementos que integran nuestras constelaciones internas, se convirtieron, en la única fuente de certeza. A partir de ese punto Descartes se empeña en distinguir el tipo y la calidad de las distintas expresiones de nuestra vida interna.

---

<sup>36</sup> (Teodoro de Andrés, 1969)

<sup>37</sup> (Descartes, 2002)

Así por ejemplo, considera que las pasiones podrían existir, en el tenebroso escenario posible, de que un duende maligno nos las suministre y provoque en nosotros, las sensaciones que detonan nuestra experiencia de que el mundo existe, y es de una determinada manera. En contrapartida, nuestras emociones son movimientos de nuestra propia alma, sobre las que podemos tener certeza. Por ello Descartes afirmó: “nuestro bien y nuestro mal dependen principalmente de nuestras emociones interiores, que son excitadas en el alma solo por ella misma, en lo cual se diferencian de las pasiones que dependen siempre de algún movimiento de los espíritus”.

A partir de este punto, Descartes plantea la existencia de sofisticadas experiencias internas en las que se amalgaman movimientos interiores y autónomos del alma, con movimientos provocados por objetos externos, por ejemplo:

“Cuando un marido llora a su mujer muerta, a la cual (como a veces sucede) sentiría ver resucitar, puede acontecer que su corazón se sienta oprimido por la tristeza que en él excitan el aparato de los funerales y a la ausencia de una persona a cuya conversación se había acostumbrado, y puede suceder también que algunos restos de amor o compasión, que a su imaginación se ofrezcan, le arranquen lágrimas verdaderas, por más que experimente sin embargo, una secreta alegría en lo más íntimo de su alma, y la emoción que esta alegría le produzca tenga tanto poder que la tristeza y las lágrimas que le acompañan no puedan disminuir en nada su fuerza”<sup>38</sup>.

La propuesta filosófica de Descartes de concentrarse en la mente que conoce, y no en los objetos, provocó, de acuerdo a la reconstrucción de Corredor,

---

<sup>38</sup> (Descartes, 2004: 120-121).

un giro *hacia adentro* que supuso escudriñar una gran cantidad de experiencias captadas por el sujeto, ideas, fantasías, recuerdos, sensaciones, percepciones, etc, pero sobre todo, observar como supone su *yo*, ese que *piensa*. Esta concepción generó lo que Husserl denominó *solipsismo metodológico*, “consistente en la creencia de que al que conoce le es posible alcanzar una comprensión de los datos de su conciencia, incluyendo una comprensión de si mismo como un yo”<sup>39</sup>.

Descartes transforma radicalmente la teoría del significado. La vida interior y específicamente la actividad subjetiva adquieren a partir de entonces una importancia suprema en la tarea interpretativa. La atención se desplaza de los objetos a la mente que lo escudriña.

### **1.3.3 La crítica de la razón lógica: conocimiento y experiencia**

El paradigma mentalista alcanza otra cima en la obra de Immanuel Kant (1724-1804). Su obra constituye una revolución filosófica. Sus escritos trastocaron las preocupaciones anteriores de la filosofía, y crearon una majestuosa y lúgubre, *máquina de pensamiento*. Uno de sus más feroces críticos contemporáneos, Gilles Deleuze, abrió su obra *La filosofía crítica de Kant* con una afirmación contundente: “lo escribí como un libro acerca de un enemigo, cuyo funcionamiento deseaba mostrar, cuyos engranajes quería poner al descubierto”<sup>40</sup> y sin embargo, unos años más tarde plantea en *Kant y el tiempo* que:

“Kant no se equivoca. Usted está aquí. Parado frente –o más bien entre- las ruinas incólumes y majestuosas de un edificio imperial, presencia viva de tiempos inmemoriales. De un lado, la columna de la experiencia, con sus cosas múltiples dadas. Del otro, la del concepto con sus unidades de

---

<sup>39</sup> (Corredor, 1999: 21)

<sup>40</sup> (Deleuze, 1997)

percepción. Ahí... Sí, sí, ahí en medio, está usted, el Sujeto. Usted, es decir, dos tensores que sostienen la relación, aún más, la correspondencia, entre la experiencia y el concepto”<sup>41</sup>

El filósofo prusiano realizó una revolución coperniquiana en la filosofía. No solo porque inventó la noción moderna del tiempo, que dejó de ser un anillo y pasó a ser una línea recta, ya no fue más el número del movimiento (de los astros), se convirtió en algo independiente, en ese gran brinco que se aprecia entre las tragedias de Esquilo, y el Edipo de Sófocles; en el primero hay justicia divina que reestablece el orden previo, reanudando el antes y el después; en el segundo, existe el acontecimiento, lo que en Kant será el fenómeno: la aparición-obliteración profética de Tiresias lo desquicia todo y lanza a Edipo, eternamente hacia delante, hacia el fin, hacia un tiempo que no regresa más. La gran revolución desatada por la compleja maquinaria filosófica kantiana –capaz de engullirlo todo- convirtió el tiempo-anillo, en resorte que se suelta, pero la gran revolución filosófica –que después se volverá una lápida opresiva- residió en la re/semantización del concepto de *fenómeno* y la postulación de los juicios sintéticos *a priori*, como *reglas de producción*.

Antes de Kant, un *fenómeno* era mera apariencia, y solo la ciencia era capaz penetrar esa densa niebla y llegar a la sustancia/esencia. A partir de la *Crítica de la razón pura*, el fenómeno se convierte, en *lo que se le aparece al sujeto*, un acontecimiento, ciertamente silvestre, que deberá ser domado por el lenguaje.

El filósofo prusiano confirió a la *razón pura*, el carácter de facultad de conocimiento, y le atribuyó la capacidad de operar, independientemente de la experiencia (sujeta al arbitrio de la *razón empírica*). De hecho, en el prólogo de

---

<sup>41</sup> (Deleuze, 2007: 10)

1781, a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant señala, que su obra rebate la errónea creencia, de que el conocimiento sólido, podría construirse recurriendo a su majestad la “fisiología del entendimiento”<sup>42</sup> (del célebre Locke) y cuyo reinado, se basaría, en “la plebe de la experiencia ordinaria”<sup>43</sup>. En términos modernos, diríamos que Kant rebate categóricamente, los modelos cognitivos que cimientan, el proceso de conocimiento, en un proceso sensorial que comienza con los órganos de los sentidos y en algún momento requiere de neuronas y dentritas.

La maquinaria kantiana redirecciona la atención de la filosofía, del objeto a la mente que lo conoce, y postula simultáneamente, la posibilidad de un conocimiento *a priori*:

**“Llamo trascendental a todo conocimiento que se preocupa no de los objetos, sino de nuestro modo de conocimiento de los mismos, en la medida en que este es posible *a priori*”<sup>44</sup>.**

El psichistoriador Peter Gay ha señalado que los hombres de la Ilustración tuvieron el atrevimiento de pensar con cabeza propia. Kant afirmó “ten el valor de servirte de tu propio entendimiento”. Tan osada misión fue confiada a la razón, y como parte de esta facultad, los conceptos *a priori*, *fenómeno* y *a posteriori* jugarán un papel central. En el sistema kantiano *a priori* quiere decir, según Deleuze, antes de la experiencia, universal y necesario, es decir siempre y necesariamente, “para todos los objetos de la experiencia”. Pero, obviamente aquí surge, una fisura, la experiencia es infinita y evidentemente terminará después de la afirmación *siempre*. Los *a priori*, son anteriores a la experiencia pero pueden decirse de la experiencia. Los principales *a priori* de su aparato filosófico son las *categorías*, el *tiempo* y el *espacio*. Ahora bien, el trueno kantiano viene cuando

---

<sup>42</sup> (Kant I, 2003: 5)

<sup>43</sup> (Ídem)

<sup>44</sup> (Kant, citado en Corredor, 1999: 22)

redefine al fenómeno ya no como apariencia (normalmente infundada y errónea) sino como */aparición/*. Desgarre en el velo del templo. Lo que aparece a la conciencia, sustituirá a la vieja pareja apariencia/esencia y formará una nueva: lo que aparece/el sentido de lo que aparece. El *novo* binomio transforma la noción de sujeto, de vulnerable-engañado por las apariencias, a constituyente y creador de lo *que es*. Ya en ese marco, *a posteriori*, y resultado de la experiencia, vendrá lo particular contingente.

Ahora bien, ¿y el lenguaje?, ¿qué consecuencias tuvo en el ámbito del lenguaje y la interpretación?, ese *ponerlo todo de cabeza*. Enormes. En el sistema kantiano, del que nos ocuparemos mucho más extensamente en el capítulo 2, los juicios pueden ser de tres tipos: analíticos, cuando predicen *a priori* una propiedad que forma parte del concepto que define al sujeto, sintéticos, cuando predicen *a posteriori* algo que no pertenece a la definición del sujeto y, y aquí vendrá la gran innovación, sintéticos *a priori* cuando postulan una regla de construcción de su objeto. Recurrimos de nuevo a Deleuze quien ejemplifica con: la distancia más corta entre dos puntos es una línea recta. No se trata, ni de una descripción, ni de un añadido al concepto, es una manera de proceder para construir una recta. La actitud constructiva de los juicios sintéticos *a priori* invertirán la relación tradicional entre objeto y método, como bien ilustra Corredor al afirmar que en el pensamiento kantiano:

“No se trata por tanto de que nuestro modo de conocer, deba orientarse según los objetos, sino de que las formas y posibilidades de nuestro conocimiento establecen *a priori* lo que puede, y no puede, ser objeto de nuestro conocimiento. Se invierte con ello la relación tradicional entre objeto y método, pues el método no puede ‘tomar las medidas’ a un objeto que solo mediante el establecimiento de un método se constituye como tal. El

método pertenece, según Descartes, a los principios del conocimiento humano. Y, para Kant, un conocimiento puro de la razón relativo al mundo, en el sentido de los juicios sintéticos a priori, solo puede pensarse posible si es el entendimiento el que prescribe a la naturaleza las leyes, y no la naturaleza al entendimiento”.<sup>45</sup>

Kant liberará los resortes de una nueva manera de entender la relación entre conocimiento, mente y lenguaje. Eco recuerda al respecto una interesante observación de Heidegger, sobre el también autor de la *Crítica del Juicio*, conocer algo implica volverlo inteligible, para el que conoce y para otros. En términos de Eco “hablar de lo que es quiere decir, hacer comunicable lo que del ser conocemos; pero, y aquí se complica aún más la situación, conocerlo y comunicarlo, implica hacer recurso de lo genérico”<sup>46</sup>, que es a la vez lingüístico y cultural, y consecuentemente, inestable y comunitario, y en consecuencia, verdaderamente problemático. Kant parece haber confiado en una cierta identidad entre pensamiento y lenguaje. Sin embargo, cuando planteó la tensión entre lo conocido y el lenguaje que lo vuelve inteligible, no advirtió que esa postura abriría una rendija por la que se colarían a partir de entonces las más mordaces críticas a la ilustración; si el sentido (ese volver comprensible lo que se conoce por los sentidos), es lingüístico, entonces lo inestabilizan la pluralidad cultural y la diversidad lingüística; ya no habría una razón, sino tantas como lenguajes.

#### **1.4 La génesis del paradigma lingüístico; interpretación comunitaria y falible**

El paradigma lingüístico se basa en el reconocimiento de tres atributos del lenguaje humano: su carácter público e intersubjetivo; su capacidad de producir significados y realizar funciones referenciales; y su facultad de crear un número

---

<sup>45</sup>(Corredor,1999: 22)

<sup>46</sup> (Eco, 1997a: 78)

infinito (de significados y referencias), a partir de un número finito de estructuras y reglas. La transición la marca, según Karl Otto Appel, el momento en que comienzan a formularse teorías del significado como “institucionalización de la comunicación humana... objetivación y alienación del pensamiento, el cual no es sino comunicación lingüística internalizada”<sup>47</sup>. La construcción del paradigma lingüístico atravesó por diversas etapas: las críticas románticas a la ilustración advirtieron la importancia de la diversidad lingüística. La teoría de Charles Sanders Peirce (1839-1914) advirtió que el pensamiento se basa en el uso de signos y que estos encuentran su origen en un acuerdo intersubjetivo sobre algo perceptible. Por su parte, los trabajos de George Herbert Mead (1863-1931) enfatizaron la importancia del lenguaje en los procesos de auto-objetivación y auto-interpretación. Estas contribuciones sucesivas resaltaron el carácter comunitario y falible del lenguaje y fundaron las modernas teorías de los signos ubicando la perspectiva teórica sobre el proceso de interpretación en el marco de la correlación entre el plano de la expresión y el plano del contenido (que en muchas ocasiones coincide con el significado y que sirve de premisa, a la producción social de sentido).

#### **1.4.1 Respuestas críticas a la Ilustración: el lenguaje es historia**

La crítica a la Ilustración inició la transición del paradigma mentalista al lingüístico. Su génesis, de acuerdo a Corredor, se desarrolló en el marco de la tradición hermenéutica, y se fundó en los trabajos de J. G. Hamman, J. G. Herder y W. Humboldt. J. G. Hamman planteó que la razón es lingüística y constituye la base de la percepción; consecuentemente se encuentra sujeta a la historicidad de la lengua, y su carácter histórico y subjetivo. Herder reafirmó ambos criterios y

---

<sup>47</sup> (Appel, en H. Parret, citado en Corredor, 1999: 21)

planteó que “sin lenguaje, el ser humano carece de razón”<sup>48</sup>, y coincidió en que el proceso perceptivo se basa en distinciones lingüísticas. El lenguaje preconfigura la experiencia humana y juega el papel de hendidura hacia el mundo:

“no porque sea un espejo de la totalidad de los entes, sino porque debido a su estructura holista – es decir a su carácter de totalidad simbólicamente articulada- permite que dicho ‘mundo’ aparezca como un todo ordenado”.<sup>49</sup>

Humboldt consolidó la revolución lingüística, al plantear que el lenguaje no es *ergon* (facultad), sino *energeia* (actividad) constitutiva de una perspectiva del mundo. A partir de su obra, la objetividad dejó de ser una solitaria tarea de la conciencia individual, y se convirtió, en una práctica social y comunitaria. Su posición corroyó la visión de una razón supraindividual y universal de Kant, e instauró una concepción basada en la coexistencia de una *pluralidad de mundos* originada en la diversidad lingüística. La nueva concepción, brillante sin duda, generó una contradicción severa: si toda lengua natural es un vehículo adecuado para expresar un concepto -susceptible de ser comprendido universalmente- no existe modo alguno, de afrontar la situación de dos lenguajes cuya descripción del mundo es contradictoria. En ese marco:

La *irreductibilidad* de la *variedad lingüística* imposibilita una *objetividad universal*.

El reconocimiento de la diversidad de comunidades, prácticas sociales y lenguas naturales, acepta la coexistencia de muchas maneras de decir el mundo, y de muchas verdades posibles y contradictorias. La razón se historiza, y problemáticamente también: se relativiza.

---

<sup>48</sup> (Herder, citado en Corredor, 1999: 24)

<sup>49</sup> (Ibíd: 25)

#### 1.4.2. Peirce: acuerdos intersubjetivos sobre algo

El paradigma lingüístico se desarrolló, formalizó y consolidó mediante los sugestivos trabajos de Charles Sanders Peirce y G. H. Mead, sobre los *procesos semióticos* y los *procesos de interacción simbólica*. Peirce concibió el proceso de interpretación como una actividad comunitaria, interminable, probabilística y falible; tras un largo período de devoción a Kant, el filósofo estadounidense formuló una postura propia, y estableció que el *proceso de interpretación* recorre un camino: detonado por la **percepción**; mediado por la realización de **inferencias** u operaciones mentales (*deducción inducción y abducción*), y concluido con la emisión de **juicios**. Esta concepción *tripartita*, se opone tajantemente, a los modelos, donde la interpretación es concebida como una operación *binaria*, como los formulados por Descartes (sujeto y objeto) o por Saussure (significante y significado). La postura peirciana también se contrapone a las diversas *formas de dualismo* presentes en el post-estructuralismo.

El fundador del pragmatismo transformó los *conceptos puros del entendimiento* de Kant, en categorías semióticas; donde la **SEMIÓTICA**, es la disciplina avocada al estudio de los *procesos semióticos*, durante los cuales, se emplean signos, para interpretar algo tangible; y donde un signo es algo, usado por alguien, para reenviar a otra cosa o signo que puede ser intangible o verbal. De acuerdo a Corredor: “la representación mediada por signos de algo para un interprete’ sustituye a la kantiana ‘unidad objetiva de las representaciones para una autoconciencia’”<sup>50</sup>. Consecuentemente, el trabajo de la conciencia solitaria, propuesto por Kant, muta en *unidad de consistencia* válida intersubjetivamente:

“La pregunta Kantiana por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico se transforma en una pregunta por las condiciones

---

<sup>50</sup>(Corredor, 1999: 27)

de posibilidad de un acuerdo intersubjetivo acerca del sentido y el valor de verdad de los enunciados o teorías científicas. Los rendimientos de la conciencia trascendental... se transforman en los rendimientos de un proceso de interpretación y de crítica virtualmente infinito llevado a cabo por una comunidad lingüística de investigadores”.<sup>51</sup>

¿Cómo se consolidó?, esa importante ruptura, que transformó la historia de la filosofía. El robustecimiento de una propuesta post-kantiana alcanzó su madurez en la obra *La lógica considerada como semiótica*. El celebre texto peirciano, fue compuesto como una epístola dirigida a la CARNEGIE INSTITUCIÓN, en la cual, el fundador de la semiótica, solicitó una subvención, para desarrollar sus investigaciones lógicas. El texto fue sellado de recibido, el 30 de julio de 1902.

Como es ampliamente conocido, algunos años antes, en 1882, al regresar de un viaje a Europa, Charles S. Peirce se divorció de Harriet Melusina Fay, y dos días después se casó con la franco-española Juliette, provocando un escándalo “en el ambiente rígido y puritano de la América de su tiempo”<sup>52</sup>, que dificultó su vida profesional, durante los años subsecuentes. A la muerte de Peirce, acaecida en 1914, Juliette, de quien Ketnet afirma, que podría haber sido hija ilegítima de Adolphe Fourier de Baucourt y de la gitana Madame López, vendió las 100 mil páginas manuscritas que Peirce le había legado, a la Universidad de Harvard. De acuerdo a la información proporcionada por Sara Barrena, entre 1931 y 1958 Richard Robin reunió los citados documentos, en varios volúmenes de los *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. En la edición de 1979 llamada *Annotated Catalogue of the Papers of Charles Sanders Peirce*, se anuncia la existencia de cinco borradores de *La lógica considerada como semiótica*. Joseph

---

<sup>51</sup> (Ibíd: 26)

<sup>52</sup> (Peirce, 2007: 12)

Randsdell se imaginó la posibilidad de seccionar los seis manuscritos en fragmentos y agruparlos en un cubo peirciano, compuesto por los 36 temas, sugeridos en el texto. En 2007, Sara Barrena, editó la versión en español del cubo, de la que hemos tomado la mayor parte de las noticias sobre la teoría del también autor del *Pothometric Research*. La flamante impresión en la lengua de Góngora y Cervantes, muestra los sucesivos intentos de Peirce por definir los conceptos fundacionales de la semiótica. El libro ofrece abundantes claves para comprender, las bases, sobre las cuales, se erigieron las teorías de la interpretación formuladas en el siglo XX.

El documento tiene como objetivo central proponer una clasificación de las ciencias. La primera subdivisión comprende a la *matemática* (avocada al estudio de las categorías), la *filosofía* (dividida en *fenomenología*, *ciencias normativas* y *metafísica*), y la *idioscopía* (cuyo objeto de estudio comprende la realidad y sus entidades). Las *ciencias normativas* se desglosan en *estética*, *ética* y *lógica*. Esta última, escudriña las leyes generales de los signos y el significado. Pero, ¿qué es un signo? En la teoría de Peirce: un signo es aquello, que representa algo, para un interpretante, en algún aspecto o cualidad. En el **CUARTO BORRADOR**, de la *Lógica considerada como semiótica*, el químico y filósofo originario de Boston, señala: “defino un signo, como algo A, que pone a algo, B, como su interpretante, en la misma clase correspondencia con algo, C, su objeto...”<sup>53</sup>. La lógica se bifurca en tres ramas: *gramática*, *crítica* y *metodéutica*. La *gramática*, a su vez comprende la observación de tres tipos de signos **icono**, **índice** y **símbolo**. La crítica se avoca al estudio de la relación entre los signos y los objetos que denotan y comprende la investigación sobre **proposiciones**, **afirmaciones**, y

---

<sup>53</sup> (Ibíd: 80)

**argumentos.** La *metodéutica*, o heurística, escruta la exposición de la verdad y medita sobre la **deducción**, la **inducción** y la **abducción**.

La gramática estudia **iconos**, **símbolos** e **índices**, donde: el **icono**, (categoría de primeridad) remite a una *cualidad sensible* del *mundo objetivo*, al “ser así” de algo; el **símbolo** (categoría de terceridad) es la *representación* de algo como algo; el **índice** (categoría de segundidad) establece una *mediación* con aquello a lo que apunta. Para -el célebre funcionario del Servicio de Observación Costera y Geodésica de Estados Unidos- la interpretación es un asunto de **mediaciones**: el signo o *representamen* tercia entre el *objeto* y el *interpretante*; el *interpretante* correlaciona al *representamen* con su *objeto*; el *objeto* incardina al *signo* con su *interpretante*.

En cualquier caso:

Un signo es un signo, porque alguien lo relaciona con otro signo.

En el **TERCER BORRADOR** -el maestro y amigo de William James- afirma: “puedo decir que comienzo dividiendo todos los signos en **iconos**, **símbolos** e **índices**”<sup>54</sup>. Los **iconos** tienen consistencia material, *están ahí*, y representan su *objeto*, en algún aspecto o *cualidad*, estarían ahí incluso sin contar con un interpretante, pero no serían signos, no dirían nada, no *representarían* algo. Un ejemplo de **icono** es /UNA MARCA DE TIZA EN EL PIZARRÓN/ fungiendo como representante, de una línea recta, en una teoría geométrica. Un **índice** es un signo porque está en reacción y relación con su *objeto*, por ejemplo /LA VELETA QUE ESTÁ AHÍ, EN LUGAR DE LA DIRECCIÓN DEL VIENTO/. El **símbolo** es un signo diferente, no tiene ninguna conexión mecánica con su objeto, ni comparte ninguna cualidad,

---

<sup>54</sup> (Peirce, 2007: 81)

esta relacionado con los otros signos, en forma arbitraria, verbigracia: /LA MANECILLA PEQUEÑA DEL RELOJ CUANDO LLEGA A UN PUNTO EN EL QUE ACTIVARÁ UNA ALARMA/.

En el **CUARTO BORRADOR** plantea un matiz de su tipología de los signos:

“...un signo puede tener como su **signo-sabor**, o característica **significante**, meramente el sabor o cualidad, que le pertenece justo como algo tiene un sabor o cualidad; y en ese caso estará por cualquier cosa para la que su cosa-sabor le ajuste estar”<sup>55</sup>.

Un segundo tipo de signo, el **índice**: “puede tener como su rasgo **significante**, su **relación real con su objeto**”<sup>56</sup>. O, finalmente y como tercer tipo, un signo puede basar su característica **significante** en ser signo, por **convención**, y esa es quizá una idea. El **TERCER BORRADOR** también las denomina: **cualidades, ocurrencias y significados**<sup>57</sup>. En esa versión, la CUALIDAD es: *un modo de ser lo que se es*, una actualidad de algo, por ejemplo /”EL PERFUME DE UNA ROSA ADAMASCADA, SIN NINGÚN SENTIDO DE CAMBIO”/; la OCURRENCIA es una fuerza que se hace presente y sustituyen una anterior, verbigracia: /UN OLOR A VIOLETA QUE SUSTITUYE UN OLOR A ROSA/; el SIGNIFICADO es una relación entre la experiencia anterior, del ego, y la fuerza presente del no-ego, pero en ese borrador Peirce, no expone ejemplo alguno.

**La crítica estudia las relaciones de los signos con su objeto e incluye tres tipos de juicios-signos: afirmaciones, proposiciones y argumentos.** En el **CUARTO BORRADOR**, el astrónomo y matemático, egresado de la Universidad de Harvard, sostiene que los juicios pueden ser de tres tipos: **proposiciones, afirmaciones y argumentos**. La **proposición** es la materia a la que se refiere el significado de un juicio, por ejemplo /EL RETRATO QUE APARECE ARRIBA DEL NOMBRE DE UNA

---

<sup>55</sup> Cursivas y negritas nuestras. (Ibíd: 84)

<sup>56</sup> (ídem)

<sup>57</sup> (Peirce, 2007: 51)

PERSONA/. La **afirmación**, por su parte, es un acto que se realiza respecto a una proposición, es si se quiere la *actitud subjetiva hacia ella*; una proposición puede ser afirmada puesta en duda, ordenada, rechazada, etc. pero “una afirmación es un acto que representa que un icono representa al objeto de un índice”. Digámoslo de otro modo. Peirce puede hacer cualquier cosa, incluso con una pelirroja: Si, aunque usted no lo crea. En /“**MARÍA ES PELIRROJA**”/, pelirroja es un símbolo, porque la palabra no es de ningún color, representa las mujeres con esa tonalidad de cabellera, por una mera convención. Pero su interpretante, si es un icono, una especie de imagen de todas las pelirrojas que hemos visto. Lo mismo ocurre con María, el signo está ahí por todas las veces que la hemos visto. Al poner juntas las palabras María y pelirroja, ambos iconos se transforman en el índice que se refiere a nuestra pelirroja. EL último elemento de la tríada estudiada por la **crítica**, es el **argumento**: en 1867, en *Sobre la clasificación de los argumentos*<sup>58</sup>, Peirce lo había definido como un conjunto de premisas, en alguna forma de expresión comunicable y permanente, incluso si eran concebidas en forma imaginaria. El núcleo del **argumento** o principio rector, se aquellos elementos que sin formar parte explícita de las premisas es necesario para determinar, si una proposición es verdadera. Los argumentos pueden ser de tres tipos: **deducción**, **inducción** y **abducción**.

Al definir a la **crítica**, como aquella disciplina, cuyo objeto de estudio consiste en la *relación de los signos con su objeto*, se advierte claramente el quiebre respecto al paradigma mentalista. El **TERCER BORRADOR** establece rotundamente: /todas las categorías dependen de la experiencia/ y /no pueden producirse por el pensamiento puro/.

---

<sup>58</sup> (Peirce, 1988)

“De este modo me opongo tanto a los lógicos ingleses, que sostienen que la validez del relato empírico depende de que el universo tenga una constitución especial, como a los lógicos alemanes que sostienen que la validez de todo razonamiento depende al final en un sentimiento de racionalidad”.

En la galaxia Peirce, la probabilidad de que un juicio sea certero, no depende exclusivamente de cierta concatenación del universo, pero tampoco estriba únicamente de su coherencia lingüística. Pero entonces, ¿cómo se establece la confiabilidad de un juicio sobre el mundo, sus entidades o sus situaciones? Aquí entraremos a una de esas zonas que responden a lo que William James llamó la zona “deslumbrante y oscura”, de la teoría peirciana. Al inicio del **TERCER BORRADOR**, Peirce postula la existencia de distintos tipos de juicios, exentos de crítica, de los cuales, comentaremos exclusivamente: los *juicios perceptivos*. En el texto desdeñado por la Carnegie, Peirce definió a los primeros como afirmaciones lingüísticas sobre estados de conciencia suscitados por estímulos sensoriales. Por ejemplo, afirma, si digo /EL CIELO ES AZÚL/, “no estoy hablando de ninguna realidad externa sino que solo quiero decir que cuando miro hacia arriba tengo una sensación de azuleidad”<sup>59</sup>. En este punto Peirce que la sensación y la afirmación lingüística sobre ella son dos entidades distintas. La no-identidad entre percepción y aserción hace posible “que este juicio siendo una clase de producto mental, enteramente diferente a la sensación, tergiversara la sensación”<sup>60</sup>. Por supuesto, afirma el filósofo, la pregunta acerca de la posibilidad o imposibilidad de juzgar de otra manera la sensación, es vital, pero, si en principio no tenemos duda sobre el juicio, o su debilidad no alcanza a atraer nuestra atención, entonces,

---

<sup>59</sup> (Peirce, 2007:65)

<sup>60</sup> (ídem)

consideraremos provisionalmente el juicio perceptivo como verdadero. Como puede ser completamente legítimo plantear que no queda claro si los juicios perceptivos son o no cuestionables, aunque todo parece indicar que en 1903, pensaba que eran incuestionables.

El **TERCER BORRADOR**, expone también otros aspectos de la **crítica**, que si bien no atañen a la relación entre signo y objeto, son muy importantes en el establecimiento de límites a la interpretación. Se trata de principios sobre los cuales se edificarán tanto el paradigma lingüístico, como las modernas teorías de la interpretación:

- i) una proposición es una unidad integrada por su contenido semántico y la actitud ante él, por ejemplo afirmación, suposición, creencia, duda, orden, etc.
- ii) independientemente de su carácter (duda, afirmación etc.) la aserción se representa a sí misma como representando una realidad absoluta
- iii) la proposición es definida y sujeta al principio de contradicción
- iv) toda proposición debe ser singular y ser sometida al principio de *terzo excluso*
- v) si la proposición representa a la realidad correctamente en cualquier aspecto en que la represente, entonces es verdadera, si no la representa correctamente en algún aspecto, entonces no es verdadera.

**Entramos al terreno de la metodéutica y sus tres componentes principales: deducción, inducción y abducción.** Un proceso inferencial requiere de una premisa mayor o regla, una premisa menor o caso, y una conclusión o resultado. Gonzalo Génova<sup>61</sup> evoca y analiza un artículo publicado por Peirce en

---

<sup>61</sup> (Genova, 1996)

*Popular Science Monthly*, en el cual se señalan ejemplos que han pasado a la posteridad y de acuerdo a los cuales una deducción parte de una secuencia regla, caso y resultado por ejemplo:

/REGLA: TODAS LAS JUDÍAS DE ESTE SACO SON BLANCAS.

CASO: ESTAS JUDÍAS ESTABAN EN ESTE SACO.

RESULTADO: ESTAS JUDÍAS SON BLANCAS/

Como es sabido, la **deducción** requiere entonces de una regla, un caso y una conclusión. Si tengo un *Type* cognitivo en el que las mujeres con pelo bermejo son pelirrojas, y me hablan de una Pamela que es pelirroja, supongo su pelo será rojizo, y ella es un *token* o caso, postulado por la regla. Este es el modo en el que proceden frecuentemente las matemáticas y la física.

Por su parte una inferencia procede mediante un caso, un resultado y una regla, vgr.

/CASO: ESTAS JUDÍAS ESTABAN EN ESTE SACO.

RESULTADO: ESTAS JUDÍAS SON BLANCAS.

REGLA: TODAS LAS JUDÍAS DE ESTE SACO SON BLANCAS/

La **inducción** parte de un caso o *token*, sigue con un resultado, y formula una regla, supongamos por ejemplo que durante una expedición paleontológica encontramos en un campamento de *homo ergaster*, cierto tipo de utensilios para romper semillas, a partir de ese resultado proyectamos una regla o *type*, sobre los utensilios usados por esos homínidos. La biología procede usualmente así.

En la abducción<sup>62</sup> la secuencia es: regla, resultado y caso:

/REGLA: TODAS LAS JUDÍAS DE ESTE SACO SON BLANCAS.

---

<sup>62</sup> En dicho artículo Peirce aún le llamaba hipótesis.

RESULTADO: ESTAS JUDÍAS SON BLANCAS.

CASO: ESTAS JUDÍAS PROVIENEN DE ESTE SACO/

Peirce define la **abducción** como un *flash de entendimiento*. Dicho concepto, ocupa en su teoría, un lugar similar, al del juicio sintético *a priori*, en la teoría kantiana. De acuerdo a Guy Debrock<sup>63</sup>, el fundador de la semiótica, definió la **abducción**, como una forma de razonamiento, cuya conclusión: es una *hipótesis*. Como en la inferencia, la *conclusión*, presupone cierto riesgo, un ir más lejos de lo podría inferirse con certeza, a partir de las premisas. El parecido existe, pero también algunas diferencias sustanciales. Por ejemplo, si revisamos cada una de las sillas de una casa, y constatamos su coloración roja, y después afirmamos que la totalidad de las sillas es roja, nos encontramos ante *inducción débil*, cuyo supuesto espíritu predictivo encubre en realidad una tautología. El ímpetu por la certeza sacrifica la vitalidad de la inferencia. En contraste, inferimos del texto de Debrock, una *inducción fuerte* ocurriría cuando, tras analizar un pequeño segmento de las estrellas enanas del universo, formulamos una regla, supuestamente válida para el conjunto de estrellas enanas existentes en el cosmos, asumiendo que no conocemos a la inmensa mayoría de esos astros. La inducción fuerte se juega todo su prestigio ante cada caso, lo apuesta todo, cada nuevo caso, podría contradecir la predicción, se trata de un vaticinio emocionante, lleno de suspenso... Por su parte, una abducción débil, del tipo /TODAS ESTAS CANICAS EN LA BOLSA SON ROJAS, ESTAS CÁNICAS SON ROJAS, ENTONCES ESTAS CANICAS SON DE ESTA BOLSA/ se basa en una premisa implícita, por ejemplo, que sabemos que nadie ha entrado en la casa para introducir canicas. Una abducción débil es un razonamiento cuasi-deductivo. En contraste, el Peirce maduro formuló una abducción fuerte: /UN CIERTO

---

<sup>63</sup> (Debrock, 1998)

NÚMERO DE HECHOS SON CONOCIDOS; SUPONIENDO UN DETERMINADO ESTADO DE COSAS (QUE HASTA EL MOMENTO NO HA SIDO PROBADO, NI PERCIBIDO) LOS HECHOS CONOCIDOS SE SEGUIRÁN DE AQUEL: CONSECUENTEMENTE TENEMOS BUENAS RAZONES PARA PENSAR QUE LOS HECHOS SON REALES/. La abducción fuerte, se la juega mucho más. Realmente no tiene motivos para la analogía. Debrock recuerda las afirmaciones del lógico Peirce, de que una abducción (fuerte) se parece al *apagoge* aristotélico, es una inferencia cuya conclusión se basa en una prueba tenue.

La abducción es el corazón del pensamiento peirciano. Enlaza su *teoría de la interpretación* y con su *teoría del conocimiento*: "resulta casi imposible concebir que la verdad pueda no ser absoluta; y sin embargo, la verdad del hombre nunca es absoluta, porque la base del Hecho es la hipótesis"<sup>64</sup>. El fundador del *pragmatismo clásico* postula la posibilidad de producir conocimientos y juicios verdaderos, a condición de desarrollar una actividad comunitaria, empeñada de manera simultáneamente en tres tareas igualmente importantes: i) una actividad infinita de aproximaciones sucesivas a algo ii) la corrección y reelaboración permanente de las afirmaciones sobre ese algo y iii) la formulación comunitaria de criterios para ponderar la probabilidad, de que los datos perceptivos y las afirmaciones sobre ellos, sean tomados provisionalmente COMO VERDADEROS. Para Mauricio Beuchot<sup>65</sup>, la **abducción** responde a una necesidad concreta: **formular una lógica de la invención**. ¿Cómo?: mediante la estipulación de un procedimiento confiable, para ponderar las buenas o malas razones de una explicación.

La obra de Peirce reserva muchas dudas y zonas oscuras. Pero, los "hoyos negros" coexisten con el resplandor de las grandes regiones luminosas. Su obra

---

<sup>64</sup> (Charles Sanders, P. citado en Debrock, 1998 )

<sup>65</sup> (Beuchot, 1998).

creó la primera representación moderna del proceso de interpretación; describió detalladamente las diferentes fases del procesos, y la interrelación problemática entre ellas; estableció una gran cantidad de términos y relaciones entre términos para describir los procesos interpretativos; en realidad podemos afirmar que creó un auténtico quiasma, un campo magnético, para descartar una sola lectura del mundo, para ponderar diversas lecturas, y para descartar las lecturas aberrantes.

El quiasma peirciano se compone entre otros de los siguientes elementos:

- i) no hay inferencia, sin percepción, ni percepción sin inferencia.
- ii) no hay inferencia sin lenguaje, ni lenguaje sin inferencia.
- iii) no hay lenguaje sin percepción, ni percepción sin lenguaje.
- iv) todo proceso de interpretación parte de un proceso de percepción
- v) en todo proceso de percepción las unidades o entidades postuladas por la cultura son diferentes y tienen diferentes implicaciones interpretativas (si percibo una cosa es distinto que si percibo otra, y no puedo falsear los datos).
- vi) todo conocimiento debe considerarse como un acto discursivo
- vii) todo enunciado o teoría debe considerarse un acto interpretativo y
- viii) toda teoría requiere revisiones permanentes
- ix) toda teoría es falible e infinita, pero siempre intersubjetiva y sujeta a verificación y debate.

En conclusión, Peirce describe un *proceso de interpretación* como la actividad realizada por una *comunidad de investigadores* para incardinar: *datos sensibles, términos lingüísticos y modelos cognitivos*, para aproximarse consecutivamente a ciertos *aspectos del mundo* y establecer *criterios* sobre

las *probabilidades* de que un *conocimiento* pueda ser considerado *PROVISIONALMENTE VERDADERO*.

#### **1.4.3 Mead: lenguajes y formas de vida**

Mead plantea que el significado se aprende. El sujeto, en su interacción con otros, adopta la perspectiva de otros, y cultiva la capacidad de contemplarse a “si mismo” desde la mirada del observador. De acuerdo a la lectura de Mead efectuada por Corredor: al interrelacionamos con diversas comunidades concretas, aprendemos a interpretarnos a nosotros mismos, y a auto-objetivarnos, de acuerdo criterios comunitarios. La configuración del yo, en la conciencia, nace en la interacción simbólica con los demás, y, a través del aprendizaje de una participación reflexiva, emanada del proceso de comunicación. De acuerdo a la teoría de Mead, los individuos desarrollan su capacidad de interacción comunicativa en diversas etapas; la primera de ellas se compone de cuatro fases: primero, aprenden a interpretar sus propios gestos, a partir de las reacciones del otro; después aprenden a anticipar las reacciones que tendrá el otro, al realizar un determinado gesto; en una tercera etapa participan en la creación de convenciones sobre lo que significa un gesto /X/; a partir de este punto, se abre el camino para la construcción interactiva de una expectativa recíproca de interpretación; más adelante el individuo desarrolla su capacidad de construir *estructuras de sentido* –facilitadoras de las relaciones interpersonales- gracias a la adquisición de la competencia lingüística. Sus planteamientos “garantizan la *identidad intersubjetiva del significado*, en el *contexto de una comunidad lingüística* o una forma de vida”<sup>66</sup> mediante las cuales se propician: la *comprensión y el diálogo*

---

<sup>66</sup> (Corredor,1999: 35)

Orman Quine observó, en las teorías de Mead, el surgimiento de un dilema, pues o bien:

1 aceptamos la imposibilidad de separar nuestro conocimiento del lenguaje de nuestro conocimiento del mundo

O en su caso:

2 sustituimos el concepto de objetividad, por el de intersubjetividad

Adicionalmente, Corredor detecta críticamente otro pendiente en la teoría de Mead: explicar aquellos durante los cuales, los participantes en un proceso de comunicación, interpretan cosas diferentes, se malentienden, entran en conflicto, o intentan innovar inesperadamente el significado de las expresiones.

De acuerdo al sagaz resumen de Corredor las aportaciones de Mead a la teoría del significado son numerosas: i) coincide con Peirce en sustituir la conciencia individual por el consenso alcanzado en un momento dado, por una comunidad ilimitada de comunicación ii) crítica las visiones de una conciencia que se exterioriza mediante el lenguaje por “el proceso de individuación del que surge está constituido por un entretrejo de relaciones personales e interacciones con otros, mediadas lingüísticamente”<sup>67</sup> iv) la conciencia *de sí*, los significados y las unidades de sentido se aprenden en la interacción social al adoptar la perspectiva de otros v) la autoobjetivación es un proceso emanado de aprender, construir y compartir, las expectativas y valores, que otros tienen sobre mí. y plantea que en todo caso, la construcción del yo solo es posible en el seno de la interacción colectiva. La obra de Mead subsume las

---

<sup>67</sup> (Ibíd: 31)

teorías de la interpretación y la comunicación, en la teoría de la acción, puesto que el significado y la comprensión son resultado de la interacción mediada simbólicamente.

### **1.5 Paradigmas semánticos, intencionales y pragmáticos**

A partir de la consolidación del paradigma lingüístico, la filosofía del lenguaje puede subdividirse en tres grandes cánones: el semantista, el intencional y el pragmático. La visión semantista consideró que tanto no se pueden comprender, la interacción social y los procesos psicológicos, si no se entienden previamente las estructuras lógico-lingüísticas y el sistema de reglas semánticas y sintácticas que le sirven de base.

#### **1.5.1 Lecturas semantistas: El principio del contexto**

La concepción semantista -entre cuyos representantes puede citarse a Frege, Russel, el primer Wittgenstein, Carnap, Quine, Davidson y Dummett- se enfoca en “la función representativa del lenguaje y en su empleo en la expresión del conocimiento relativo al mundo objetivo”<sup>68</sup>. Dentro de ese paradigma, el uso del lenguaje -tanto en el ámbito psicológico, como en la interacción con otros mediante palabras- se subordina, al estudio de las *estructuras lógico-lingüísticas* y al *sistema de reglas sintácticas y semánticas*. Por ejemplo, el matemático y filósofo alemán Friedrich Ludwick Gottlob Frege (1848-1925), resaltó desde la perspectiva de la semántica formal, la importancia de identificar una *unidad mínima de significación*, como fundamento de la teoría de la interpretación. El matemático consideró que los *nombres* no podían ocupar ese lugar, y reservó ese carácter, a la *oración*, debido a tres de sus propiedades: su composición basada en la *unidad nominación-predicación*, su capacidad de *representar relaciones*, y su

---

<sup>68</sup> (Corredor,1999: 44)

vocación de *corresponder con los hechos*. Al vínculo entre *representación de relaciones y hechos* le denominó *principio del contexto*, al cual asignó un lugar fundamental para la comprensión de *la relación entre lenguaje y mundo*. El paradigma semantista imbricó, de acuerdo a Corredor, *significado y verdad*, al postular que: /una afirmación es verdadera si *corresponde* al estado del mundo que postula/.

En ese marco:

“El significado de un enunciado viene dado por el estado de cosas que dicho enunciado figura, reproduce o refleja; y si el enunciado es verdadero cuando el estado de cosas existe o es el caso, entonces es legítimo afirmar que entendemos lo que significa el enunciado cuando conocemos las condiciones bajo las cuales es verdadero”<sup>69</sup>.

Bajo esta perspectiva, significado y verdad se imbrican mutuamente, pues “los participantes en la interacción se entienden entre sí, al emplear enunciados acerca de algo en el mundo”<sup>70</sup>. De esta suerte, el emisor construye un enunciado que remite a un cierto *contenido*, una determinada *pretensión de validez*, una *manera de comprender el mundo* y una *serie de datos empíricos comunes*.

#### **1.5.1.2 Gottlob Frege: en búsqueda del lenguaje perfecto**

De acuerdo a Cristina Corredor, de quien hemos tomado las distintas fases del trabajo de Gottlob Frege, éste desarrolló su teoría del significado en tres etapas. En la primera, iniciada con ***Begriffsschrift***/*Conceptografía*, planteó la búsqueda de una lengua (lógicamente) exacta, común a todas las ciencias y profunda en sus conocimientos particulares. Su objetivo fundamental era evitar las *oscilaciones de sentido* tan frecuentes en la lengua natural, y las cuales, “no

---

<sup>69</sup> (Ibíd: 45)

<sup>70</sup> (Ídem)

deberían aparecer en un lenguaje perfecto”<sup>71</sup>. Sin embargo, como suele ocurrir con un pensamiento en evolución, la postura de Frege cambió a lo largo del tiempo y de acuerdo a Luis M. Valdez Villanueva, el interés de Frege por evitar la apreciación difusa del sustenta de las inferencias lógicas, no permite afirmar

“que Frege se aliease con la corriente de pensamiento que tiene su inicio quizá en Ramon Llull y que incluye representantes tan calificados como Leibniz, cuyo objetivo es el de construir lenguajes lógicamente perfectos... la concepción de Frege es muy otra: pensaba que su lenguaje simbólico y el ordinario mantenían una relación semejante a la que existe entre el microscopio y el ojo...”<sup>72</sup>

Obviamente en ciertas circunstancias, remata Valdéz, es mucho más útil el ojo que el microscopio, pero existen otras en que requerimos del detalle proporcionado por el segundo.

En la segunda etapa, iniciada en *Sobre sentido y referencia*, el filósofo y matemático alemán, expone la existencia de tres componentes: **sinn** el signo (la expresión), el sentido (que nos dice como usarlo) y **bedeutung** la referencia (lo designado). En esta fase planteó la existencia de una relación **unívoca** entre *sentido y referencia*, definiendo a la última, como aquella función que *remite a los objetos revelados por la experiencia sensorial*.

“Frege parece oscilar aquí entre dos nociones de *objetividad* la primera descansa en la *lingüística*, en la validez intersubjetiva de significados o valores semánticos (contenidos) de la expresiones; la segunda sería la de *objetualidad*, descansaría en el presupuesto de que las expresiones

---

<sup>71</sup> (Frege citado en, Corredor, 1999: 69)

<sup>72</sup> (Frege, G. 1998: 14)

nominales están por las entidades extra-lingüísticas que constituyen sus referencias”<sup>73</sup>.

El profesor de la universidad de Jena propuso que el pensamiento debe ser PÚBLICAMENTE ACCESIBLE y susceptible de RECONOCIMIENTO INTER-SUBJETIVO, como condición para que una afirmación pueda ser verdadera. El reconocimiento intersubjetivo (de los contenidos de las expresiones) es una condición necesaria, pero no suficiente, para alcanzar la objetividad, a la cual concibió como: nominación de entidades extralingüísticas. Su noción de objetividad, descansa en un *sentido fuerte*, y reclama la **existencia efectiva de algo más, que un mero acuerdo comunitario o un pensamiento individual**. Sin embargo, dicha definición de objetividad contradice sus propias afirmaciones sobre la posibilidad de una oración que haga referencia a elementos no reales.

La oscilación de Frege que finalmente se resuelve en la dirección de postular un ámbito *objetivo-no-real* que integra tanto elementos del sentido –los pensamientos- como de la referencia – objetos, valores de verdad y conceptos- puede ser indicativa aquí de que *Sobre sentido y referencia* marca un punto de inflexión en la evolución de las ideas de Frege”.<sup>74</sup>

A partir de las *Investigaciones lógicas* Frege enfatiza aún más la tensión entre una intersubjetividad que funciona como premisa lingüística del conocimiento y una OBJETIVIDAD SITUADA, y cuya existencia es independiente de los prejuicios lingüísticos y culturales.

“Este ‘ascenso ontológico’ de Frege y su afirmación de una objetividad de las significaciones no reducible, a lo elaborado intersubjetivamente están en correspondencia con la reflexión pre-teórica y pre-reflexiva, que los

---

<sup>73</sup> (Corredor, 1999: 70-71)

<sup>74</sup> (Ibíd: 71)

hablantes tienen de la noción de verdad o, más precisamente de su incondicionalidad”<sup>75</sup>.

En *Sobre sentido y referencia*, Frege inicia un viraje que alcanza su punto culminante en *Investigaciones lógicas*, donde se presenta una inquietante tirantez entre relatividad cultural y realismo objetivo. El matemático alemán rechaza la posibilidad de que una afirmación /P/ pudiera ser juzgada desde otro lenguaje en una afirmación tipo /Q(P)/, y refuta que su teoría de la verdad, descansara en un metalenguaje. Su postura es enfática, no considera correcto que un primer *lenguaje-objeto* fuera juzgado desde *otro lenguaje*. Esta situación suscitó acusaciones de que su teoría era redundantista: “/P/ es verdadera” si “/P/ es verdadera”.

A partir de este punto Frege abordará los casos de *contextos opacos* u oblicuos, generados en los enunciados proposicionales, por ejemplo las sentencias que contienen verbos de corte psicológico como: /creer/, /estar convencido/, así como por enunciados indirectos del tipo, /fulano afirmo que/... en dichos casos la expresión no puede ser sustituida por otra de idéntico valor semántico.

La tercera etapa, iniciada con la publicación de ***Die Grundlagen der Arithmetik/Leyes fundamentales de la aritmética***. De acuerdo a Cristina Corredor, Frege llega aquí a una aporía, pues plantea que si las proposiciones tienen sentido, consecuentemente tienen una referencia, *así-sea-mental*, por lo cual, propondrá la existencia de *sentencias objetivas-no reales*. En ese mismo texto señala “que muchos errores del pensamiento se deben a imperfecciones lógicas

---

<sup>75</sup> (Ídem)

del lenguaje”<sup>76</sup> y plantea la necesidad de “comprobar la conexión de una cadena inferencial de la manera más segura”<sup>77</sup>. Sin embargo, de acuerdo a Valdéz, no debe olvidarse, que en este texto, en el que Frege muta de matemático en filósofo, su combate fundamental era con la psicología y su aproximación a fenómenos subjetivos como las sensaciones y las imágenes mentales. En contrapunto Frege apuesta por la semántica y la teoría de la referencia y establece que:

- 1) “Hay que separar tajantemente lo psicológico de lo lógico, lo subjetivo de lo objetivo
- 2) El significado de las palabras ha de ser buscado en el significado de toda proposición, nunca en las palabras aisladas.
- 3) Hay que tener siempre presente la diferencia entre concepto y objeto”<sup>78</sup>.

De acuerdo a Valdéz, Frege explora si existen cierto tipo de oraciones que son, digamos, “generativas”, en el sentido de que *producen lo que dicen* y dependen de decisiones personales, hechas en el momento y espontáneamente, por ejemplo /EL NÚMERO DE ESTAS BARAJAS ES 100/ y otras oraciones, a las cuales podríamos denominar objetivistas, que dependen de la referencia y se atienen a *lo que está ahí*, verbigracia, /ESTA SUPERFICIE ES AZÚL/. Frege descarta esta posibilidad y plantea que:

“[...] el número es un objeto de la psicología o un resultado de procesos psíquicos, tanto como lo pueda ser, digamos, el mar del Norte. La objetividad del mar del Norte, no viene afectada por el hecho de que dependa de nuestro arbitrio que parte de la superficie de agua en la

---

<sup>76</sup>(Frege, citado en, Corredor, 1999: 61).

<sup>77</sup>(Ídem).

<sup>78</sup>(Fundamentos de la Aritmética, citado en Frege, 1998: 14).

tierra delimitemos y cubramos bajo el nombre de Mar del Norte. Este no es motivo para querer estudiar este mar por vía psicológica.”<sup>79</sup>

El trabajo de Frege reviste una importancia fundamental para la historia, pues como sostiene en *Sobre Sentido y Referencia* afirma que “el valor de verdad de una oración es su referencia” ahí donde la referencia es un objeto, aunque, y aquí es sumamente cauto y afirma: “Lo que llamo objeto solo se puede discutir propiamente en conexión con concepto y relación”, pero en cualquier caso, se trata de una relación entre sentido y referencia, y consecuentemente entre contenido semántico y elementos extralingüísticos reconocidos intersubjetivamente.

#### **1.5.2.1 Primera teoría de Russell: descoordinación entre el lenguaje y el mundo**

La estafeta semantista fue retomada por Bertrand Arthur William Russell (1872-1970) y el atomismo lingüístico. En *Principles of Mathematics*, el filósofo británico recuperó los planteamientos de Leibniz sobre la necesidad de una *mathesis universalis* capaz de conjugar la *estructura lógica-semántica* del lenguaje con la *estructura ontológica* de la realidad. Russell postuló la existencia de dos tipos de conocimiento; por familiaridad y por descripción. El primero implica la intervención de los sentidos, y puede ser denotativo-referencial, el segundo practica la verbalización de atributos y/o propiedades.

El atomismo lógico –según el recuento de Corredor- considera que la *estructura lógica (semántico-formal)* del lenguaje coincide con la *estructura ontológica* de la realidad. De acuerdo a Russell, un lenguaje ideal sería tan transparente que al **describir su estructura, se describiría simultáneamente la**

---

<sup>79</sup> (Ídem)

**estructura del mundo.** Desde luego, en el mundo real, no existe un *lenguaje lógicamente perfecto*, y si éste existiera, poseería un carácter normativo. Adicionalmente, la anhelada lengua exacta, contendría muchos componentes privados, debido a que el conocimiento de los particulares (configurados por los datos sensoriales) solo es posible mediante familiaridad (experiencia extralingüística), y, consecuentemente tienen un carácter privado, o si se quiere, personal e intransferible.

El método propuesto por Russell descompone las oraciones complejas hasta reducirlas a otras más simples, las cuales, a su vez son analizadas en sus elementos mínimos. Dicho procedimiento se propone descartar *frases falsamente referenciales*. El filósofo se propuso trabajar con *átomos lógicos*, los cuales fungirían como reveladores de *átomos físicos*: “En un lenguaje lógicamente perfecto, las palabras de la proposición se corresponderían, una a una, con los componentes del hecho correspondiente”<sup>80</sup>. Russell postuló la existencia de un primer nivel del lenguaje llamado lenguaje *lenguaje-objeto*, destinado a *nominar* y describir las partículas del mundo, y un segundo nivel del lenguaje, de carácter *veritativo-funcional*, compuesto por *palabras conectivas*, destinadas a engarzar oraciones y permitir la concatenación de *oraciones moleculares*, sin correspondencia respecto a las *relaciones objetivas entre los hechos del mundo*.

En *The Principles of Mathematics* (TPMs) –y de acuerdo a la lectura de Guillermo Hurtado– Russell planteó la existencia de distintos tipos de proposiciones, y se interesó por un tipo de ellas que tienen la característica de ser idénticas a la situación que expresan. A este tipo de proposiciones Hurtado<sup>81</sup> las denomina *proposiciones russellianas* o *proposiciones-R*. Para identificarlas

---

<sup>80</sup> (Russell, citado en, Corredor, 1999: 96)

<sup>81</sup> (Hurtado, 1998)

Russell procedió por descarte y formuló cuatro casos, en los cuales, una proposición no podría considerarse russelliana:

1) la inexistencia del objeto intencional por ejemplo en /PEGASO NO ES/. Aquí existirían dos alternativas o la oración es verdadera y consecuentemente hablamos de algo que puede poseer un ser, en tanto objeto pensado, pero no posee existencia, o bien, asumimos que es falsa, porque el pegaso posee una existencia mental. Ambos casos eran inadmisibles para Russell, porque si bien en ese momento pensaba que las cosas nombradas subsisten aunque no existan, reservaba la denotación para las cosas existentes.

2) la falta de identidad entre significado y referencia, por ejemplo, /LUCERO DE LA MAÑANA/,y, /LUCERO DE LA NOCHE/ las oraciones comparten la misma referencia (Venus) pero no el mismo significado y consecuentemente las frases no son intercambiables.

3) cuando hablamos de algo desconocido, en este punto Russell pensaba que sería imposible una oración del tipo /no conozco a W. V. O. Quine/ puesto que al menos podría conocer el nombre.

4) cuando el objeto denotado es infinito (por ejemplo todos los números primos).

Russell distinguió en (TPMs) dos formas de significado, el indicativo y el denotativo. Las proposiciones correspondientes a la primera forma son: *russellianas* o *proposiciones-R*; se componen de expresiones singulares, en las cuales los sujetos están indicados por nombres particulares. Las segundas son denominadas *proposiciones-D*, y aluden a clases o listas. De acuerdo al filósofo británico, las proposiciones tratan acerca de algo, eso acerca de lo que tratan es el sujeto lógico. En las *proposiciones-R*, el sujeto lógico está indicado por un

nombre particular por ejemplo /MAYA ES FUERTE/. En las proposiciones-D, no se habla acerca del concepto denotado sino de *las cosas denotadas por el concepto denotativo*. La diferencia es ilustrada por Hurtado de la siguiente manera: cuando digo /HE VISTO UN ELEFANTE/, no hablo del concepto de elefante, hablo de un animal de carne y hueso (aunque haya requerido del concepto para identificarlo); las proposiciones-D tienen un sujeto estructural, pongamos por caso, cuando decimos /LA ELEFANTA MÁS VIEJA DEL CIRCO ES FUERTE/ y el sujeto de la oración denota al sujeto lógico /MAYA/ o otra elefanta. En la proposición-R siempre hablaríamos de /MAYA/ en la proposición-D podríamos hablar de /MAYA/, pero también podríamos hablar de otra elefanta, o de otra característica de maya, o de plano de otras cosas. Desde esa perspectiva las condiciones de verdad cambiarían sustancialmente. Una proposición-D podría o no coincidir con la proposición-R. En este momento de su elaboración teórica Russell pensaba que algo puede subsistir aunque no exista. De esta suerte si podemos hablar de Pegaso, emanado de la sangre de Medusa subsiste, aunque no exista, pero en ese caso, Pegaso connota, pero no denota. Russell limitó el denotar a las proposiciones que reenvían a existentes y no a las que remiten a subsistentes. Tanto las proposiciones russellianas como las proposiciones denotativas, denotan, pero las primeras denotan particulares, mientras las segundas denotan clases. La distinción entre ambos tipos de proposiciones plantea una serie de importantes problemas i) sobre la primera teoría russelliana de la denotación ii) las relaciones entre teoría semántica y teoría de la referencia iii) la posibilidad y las condiciones de la verdad, y su verificación. En la segunda teoría, y no estoy seguro si también en la tercera, Russell planteó una postura diferente pues sostuvo que si una frase denota, remite a una experiencia sensorial, y no lingüística, pero entonces, si su función es mostrar, o

muestra o no muestra, pero no puede ser falsa o verdadera, porque esa es una propiedad connotativa y no denotativa.

### 1.5.2.2 Segunda teoría del significado en Russell

En el período comprendido entre *La Filosofía del atomismo lógico* (1918) y *Sobre las proposiciones*, elaborado al año siguiente, Russell advierte que en realidad no trabaja, con hechos atómicos, sino con datos sensoriales. A partir de este momento “intenta dar cuenta de la privacidad del mundo subjetivo donde se elaboran los significados y el carácter público del lenguaje de la ciencia”<sup>82</sup>. De acuerdo a la lectura efectuada por Corredor, el profesor de las universidades de Cambridge y Beijing, formuló tres conceptos centrales para abordar este problema: *particulares*, *relaciones* y *hechos*. Los *particulares* se refieren a cualidades, así como, a datos mínimos e irreductibles, vgr. manchas, colores, etc. Las *relaciones* son verbos y establecen lazos entre particulares. Pueden hacerlo de forma unitaria, un predicado para un sujeto o de forma múltiple, muchos predicados con muchos sujetos. Los *hechos* pertenecen al mundo, son objetivos, pero, no son entidades, no son nombres, no mantienen una relación relativamente simple como la que puede existir entre un nombre y una cosa. Los hechos atómicos, son los más simples imaginables, y se refieren a una cualidad de un particular.

Hasta este punto Russell parece coincidir con Leibniz al afirmar que: “los componentes del hecho que hace a una proposición verdadera o falsa (...) son los significados de lo símbolos, que hemos de entender a fin de entender la proposición”<sup>83</sup>. En la tercera de las conferencias que componen su libro, llamada “Proposiciones atómicas y moleculares”, el filósofo y matemático, realiza un

---

<sup>82</sup> (Corredor, 1999: 95)

<sup>83</sup> (Russell, citado en Corredor, 1999: 96)

pequeño movimiento en sus definiciones, que lo conducirá a una ruptura muy importante. Es un momento muy emocionante en la historia de la filosofía. Russell, plantea que existen diferentes tipos de proposiciones. Hagamos un breve rodeo para entender su tipología de las proposiciones. El conde de Russell había sostenido en una obra anterior “Sobre el denotar”, que el nombre solo puede asignarse a entidades conocidas mediante la familiaridad (o experiencia sensorial). Planteó lo mismo respecto a las proposiciones atómicas. En este punto según sostiene Corredor, el filósofo pacifista recupera la teoría del contexto discursivo de Frege y sostiene que las palabras y .las frases pueden usarse de diferentes modos. Las palabras y las frases se pueden usar también para referirse a cosas que pueden definirse, es decir que requieren de un conocimiento lingüístico y no sensorial. Como además existe un tercer tipo de palabras y frases que puede usarse para enlazar elementos más simples, por ejemplo las conjunciones, entonces el resultado será la existencia de proposiciones moleculares, y complejas, cuya estructura no coincide con la realidad, y con los estados del mundo. Los hechos que no son particulares, se construyen de manera lógica, o si se quiere, discursivamente. Esos hechos pertenecen al mundo, pero no pueden considerarse como entidades, en la medida en que las proposiciones moleculares no son nombres de hechos. Una proposición molecular reúne diferentes tipos de palabras que aluden de manera distinta a la realidad: “en un lenguaje lógicamente perfecto, las palabras de la proposición se corresponderán, una a una, con los componentes del hecho correspondiente, con la excepción de las conectivas veritativo-funcionales –‘no’, ‘y’, ‘o’, ‘si’, ‘entonces’”<sup>84</sup>, cuya función

---

<sup>84</sup>(Corredor, 1999: 96)

consiste en formar frases moleculares, que no se corresponden con ciertos estados del mundo.

La restricción de que únicamente en los lenguajes lógicamente perfectos puede presentarse una correspondencia entre estructura lingüística y estructura ontológica, supone que en los diversos usos de la lengua natural el lenguaje perfecto no está dado y no existe de manera desarrollada. El lenguaje está en falta permanente. Es imperfecto siempre. A esta situación se sumará otro pequeño-gran-viraje efectuado en "Sobre las proposiciones". Russell establecerá que los particulares son accesibles únicamente para un hablante particular, son privados y consecuentemente si existiera un lenguaje perfecto sería personal y privado. Pero, esta postura también sugiere que el otro tipo de maneras de usar el lenguaje, la descripción, si puede proceder de manera lingüística y pública, combinando libremente tanto la referencia a objetos físicos, la alusión a operaciones mentales o la apelación a definiciones. En sobre las proposiciones la teoría de la referencia vuelve modificarse. Russell se concentra lo que de hecho debe estar empíricamente presente en una interpretación y no en lo que normativamente debería de ocurrir para una referencia perfecta. La nueva perspectiva abre el concepto de experiencia tanto a las actividades sensoriales, a los contenidos de la conciencia y los fenómenos psicológicos. En este punto los fenómenos interiores subyugan a Russell y lo deslizan por una pendiente mentalista. A partir de ese momento y hasta el final, las contradicciones y oscilaciones entre la propuesta semantista original y la psicologista final serán eternas.

### 1.5.2.3 Russell: Aspectos subjetivos y objetivos del lenguaje

Resulta desconcertante que Corredor no recupere la obra madura de Russell en la cual aparecen similitudes y diferencias respecto a la fase anterior. El libro *Investigación sobre el significado y la verdad* es tan importante que bien podríamos sugerir que representaría una tercera teoría russelliana del significado. El texto recoge las reflexiones surgidas durante los seminarios impartidos en la UNIVERSIDAD DE CHICAGO (1938-1939) y la UNIVERSIDAD CALIFORNIA (1939-1940). En el libro, formula su última teoría del conocimiento, a partir de combinar dos perspectivas: la lógica y la psicológica.

Su propuesta postuló y jerarquizó dos distintos tipos de lenguajes, un ínfimo llamado *lenguaje-objeto*, destinado a dar cuenta de las experiencias extralingüísticas, y otro *superior*, lógico y más refinado en sus formas de significar, destinado a ponderar y coordinar diversos tipos de proposiciones. La pregunta esencial de su indagación fue: **¿qué significa la evidencia empírica de una proposición?** Para responderla, definió los términos: *proposiciones*, *evidencia*, *empírico* y *verdad*. Respecto al primero de esos conceptos señaló: “podemos definir una proposición como ‘todas las oraciones que tienen el mismo significado de una oración dada’”<sup>85</sup>. Respecto a la experiencia consideró que se trataba fundamentalmente de un hábito y que en esa perspectiva, todos somos víctimas de un realismo ingenuo:

“Pensamos que la hierba es verde, que las piedras son duras y que la nieve es fría, y los físicos nos aseguran que el verde de la hierba, lo duro de las piedras y el frío de la nieve, no son el verde, la dureza y el frío que conocemos por nuestra propia experiencia, sino una cosa muy distinta”<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> (Russell, 2003: 12)

<sup>86</sup> (Ibíd: 16)

Para escapar de ese mundo de apariencias, Russell propuso identificar y jerarquizar, que es lo que sabemos primero, y que es lo que sabemos después. Bajo esta perspectiva, y aquí entra en juego la reflexión sobre la verdad, sostuvo que la epistemología debe abordar dos tipos de proposiciones, las de carácter psicológico, basadas en *proposiciones básicas* (que afirman algo sobre fenómenos no verbales) y las *proposiciones lógicas* (destinadas a coordinar y jerarquizar a otras proposiciones)<sup>87</sup>. En este marco Russell afirmó:

**“uno de los resultados más claros obtenido por el estudio lógico del lenguaje, es que tiene que existir una jerarquía de lenguajes, y que, aplicadas a aseveraciones hechas en cualquier lenguaje, las palabras verdadero y falso, pertenecen ya a un lenguaje de orden superior a aquél”<sup>88</sup>.**

La propuesta de jerarquización de los lenguajes no lo condujo a menospreciar, sino a escudriñar, el conocimiento empírico. Russell se refirió extensamente a las proposiciones básicas<sup>89</sup>, las cuales tienen un origen psicológico o de experiencia. Son causadas por acaecimientos sensibles, “sirvan de ejemplos, ‘tengo calor’, ‘ésto es rojo’, ‘que mal olor’”. Russell señala además que todas las proposiciones básicas “son personales, puesto que nadie más puede participar de mis percepciones, y transitorias, puesto que un momento después serán substituidas por recuerdos”<sup>90</sup>. Respecto de estas afirmaciones afirmó:

**“Desde el punto de vista psicológico, nos importa analizar la relaciones de las proposiciones básicas, con las experiencias, el grado de duda o**

---

<sup>87</sup> Un tercer tipo de proposición planteado por Russell son aquellas que recogen actitudes proposicionales como creer, desear, dudar, etc. las cuales requieren de un cierto estado mental.

<sup>88</sup> (Corredor,1999: 22)

<sup>89</sup> El concepto fue tomado del positivismo lógico y específicamente del término alemán *Protokollsatz*, formulado por A.J. Ayer

<sup>90</sup>(Russell, 2003: 162)

certidumbre que sintamos con respecto a cualquiera de ella y los métodos que sintamos para disminuir la primera y acrecentar la segunda”<sup>91</sup>.

Este tipo de proposiciones examinan la relación entre eventos, lingüísticos y no lingüísticos. La relación entre ambos casos puede ir de lo más sencillo, como observar una estrella fugaz y decir ‘mira’, hasta contrastar el conjunto de proposiciones de la teoría de la gravitación y escudriñar el conjunto de datos que la sustenta. La complejización incluye separarse paulatinamente de las proposiciones básicas, para concentrarse en las proposiciones lógicas.

“Uno de los resultados más claros obtenidos por el estudio lógico del lenguaje, es que tiene que existir una jerarquía de lenguajes, y que, aplicadas aserciones hechas en cualquier lenguaje, las palabras, ‘verdadero’ y ‘falso’, pertenecen ya a un lenguaje superior”<sup>92</sup>

Las proposiciones básicas conforman un lenguaje-objeto, en el que “todas las palabras denotan o significan un objeto sensible, mientras las palabras de lenguajes superiores, significan de otros modos y mucho más complicados”<sup>93</sup>.

Una inquietante afirmación de esta obra señala: “en toda aserción hay que separar dos aspectos, en el aspecto subjetivo, la aserción ‘expresa’ un estado de la persona que habla; en el objetivo pretende ‘indicar’ un hecho y lo logra si la aserción es verdadera”<sup>94</sup>. De esta suerte la tercera teoría parece inclinarse por un criterio binario de verdad: psicológico y objetivo, privado y público, empírico y lógico, sensible y lingüístico.

Las tres teorías de Russell sobre el significado ofrecen importantes instrumentos para el análisis lingüístico, la tipología de las proposiciones y las

---

<sup>91</sup>(Ibíd: 19)

<sup>92</sup>(Russell, 2003: 20)

<sup>93</sup>(Ibíd: 21)

<sup>94</sup>(Russell, op cit: 23)

funciones del lenguaje. Sin embargo, el semantismo plantea una coincidencia entre estructura del lenguaje y estructura del mundo que ofrece muchos problemas.

### **1.5.3.1 El Tractatus: Palabras, estados del mundo y mundos posibles**

Encarcelado en un campo de concentración, el filósofo e ingeniero aeronáutico, Ludwig Josef Johann Wittgenstein (1889-1951), sistematizó sus reflexiones sobre el uso del lenguaje, elaboradas durante los primeros años de la *Última Guerra* (como se conoció en aquel momento, a la conflagración que nosotros denominamos Primera Guerra Mundial). El entonces soldado austriaco, escribió una breve obra que revolucionó la filosofía. Su lectura ha resultado al mismo tiempo fascinante y problemática. Los intentos por esclarecerla han sido numerosos. Comencemos por una de las primeras lecturas, y de gran autoridad, aún cuando probablemente cargada de malentendidos.

El *Tractatus lógico-philosophicus* aborda “las relaciones necesarias entre las palabras y las cosas”, desde un punto de vista tan original, que bajo su influjo, buena parte de la filosofía precedente, parece haberse basado, en una SERIE DE PROBLEMAS MAL PLANTEADOS. Con estas ideas inicia Bertrand Russell su introducción al texto de un joven abogado a resolver los problemas sesudamente dilucidados por la generación anterior. Para Russell, el breve escrito que conmocionó al mundo de la filosofía, superpuso una serie de problemas: una *teoría psicológica* (sobre lo que ocurre en nuestra mente cuando empleamos el lenguaje), una *teoría epistemológica* (acerca de las relaciones lenguaje, significado y referencia), una *teoría de la verdad* (dependiente de la manera en que cada disciplina produce sus reglas de veracidad) y una *teoría de la simbolización* (sobre las relaciones entre símbolos).

Wittgenstein estudió, lo que hay en común, entre la *estructura de los hechos* y la *estructura de las proposiciones*; esta postura realista, no tenía nada de ingenua, pues planteaba simultáneamente un problema muy sofisticado: “aquello que haya de común entre la proposición y el hecho, no puede... decirse a su vez en el lenguaje”<sup>95</sup>, y solo puede ser mostrado. Pero, ¿qué es eso que pueden compartir los hechos y las proposiciones? Una figura, una similitud en su estructura. En geometría, por ejemplo, una figura puede proyectarse de diferentes modos, pero, en cada uno de ellos: la figura original permanece inmutable; “en la figura y en lo figurado debe haber algo idéntico para que una pueda ser figura de lo otro completamente”<sup>96</sup>. En ese mismo sentido, el filósofo de las matemáticas afirmó, “la posibilidad de que una proposición represente a un hecho depende del hecho de que en ella los objetos estén representados por signos”<sup>97</sup>. Por ello, remató, el objeto de la filosofía: no consiste en formular proposiciones filosóficas, sino en *elucidar sobre las proposiciones*. El esclarecimiento *lidia con lo opaco* de las proposiciones, delimita sus significados, escudriña su propuesta de relaciones entre sus componentes y hurga en la relación entre sentido y referencia.

El mundo se compone de *hechos*, afirma el *Tractatus*. Existen dos clases de *hechos simples* y *complejos*. Según la lectura efectuada por Russell, los primeros -**sachverhalt**, en alemán- corresponden a los *hechos atómicos*, y, según él, son equivalentes a los *estados de cosas*; no pueden descomponerse en hechos más pequeños, pero se componen de *objetos* o *simples*. Por su parte, los *hechos complejos* si pueden desagregarse en *hechos simples*. En lógica, consecuentemente, la partícula básica de un *hecho*, la constituyen, los *objetos* o

---

<sup>95</sup> (Wittgenstein, 1981: 12)

<sup>96</sup> (Ibid: 14)

<sup>97</sup> (Wittgenstein, *op cit*: 15)

*simples*, denotados mediante nombres, y las relaciones entre esas partículas expresadas a través de proposiciones. Consecuentemente: los *hechos*: constituyen un COMPLEJO, cuyos componentes *se relacionan de cierta manera*.

Según Russell, los hechos no son proposiciones, aunque las proposiciones pueden coincidir con ellos, en cuyo caso: son verdaderas. Los *hechos*, sin embargo, no pueden describirse; aunque si podemos esbozar: *qué queremos decir*, cuando *usamos proposiciones*, para referimos a ellos.

No todo mundo esta de acuerdo con la forma en que el revolucionario nieto del conde de Russell, leyó el *Tractatus*. La mayoría los especialistas en Wittgenstein conviene en aceptar que Wittgenstein desarrolló, dos, de las más grandes teorías del significado, producidas en el siglo XX. Sin embargo, uno de sus más sagaces discípulos, Peter Winch, sostiene lo contrario, pues desde su óptica, la llamada segunda teoría, es en realidad la evolución lógica, y continuación de la primera. El hecho, es que la teoría inaugural o primera fase de la teoría única, fue desarrollada en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Cabe señalar que algunas de sus ideas habían comenzado a gestarse, desde 1914, como consta, en los *Diarios 1914-1916*. La “segunda” teoría, o fase -la cual será abordada en el apartado correspondiente al paradigma pragmático- se desarrolló a partir de las *Philosophische Untersuchungen/Investigaciones filosóficas*<sup>98</sup>.

El *Tractatus* propone una ***Abbildtheori der Satzbedeutung*** (teoría figurativa del significado enunciativo) y formula un complejo entramado entre términos ontológicos referidos, a la *realidad*, y términos lingüísticos y mentales, sobre las

---

<sup>98</sup> De acuerdo a Corredor, tal vez no se trata en realidad de dos teorías, pues si se analizan algunos de los trabajos intermedios se puede apreciar como la llamada primera, en realidad evoluciona a la segunda. Adicionalmente, podría considerarse que en realidad existe una tercera teoría del significado, desarrollada en la filosofía de las matemáticas. Y quizá podemos agregar, se puede hablar incluso de una cuarta, formulada a partir de las *Lecciones sobre filosofía de la psicología*.

*representaciones* de la realidad. El controvertido texto, según Corredor, ofrece de manera simultánea una *teoría ontológica*, una *teoría de la figuración* (digamos provisionalmente, de las representaciones) y una *propuesta de correlación* entre ambas. Una de sus preocupaciones centrales consiste en esclarecer ¿cómo es que una proposición puede guardar cierta relación con la realidad y al mismo tiempo mantener cierta relación con otras proposiciones<sup>99</sup>. Acerca de su teoría ontológica, Corredor señala:

“Con respecto a la estructura ontológica fundamental Wittgenstein afirma que; el mundo es todo lo que es el caso; que el mundo es un hecho y se compone el mismo de todos los hechos, en los que se puede analizar; que el hecho consiste en la existencia de estados de cosas; que el estado de cosas consiste en una conexión de objetos o cosas; que el objeto posee propiedades externas, y también propiedades internas que constituyen la forma del objeto: esta consiste en las posibilidades de combinación con otros objetos para configurar estados de cosas; que los objetos no están dados con independencia de sus posibilidades de combinación: lo dado son siempre estados de cosas, configuraciones de objetos; que los estados de cosas son independientes entre si, y que la totalidad de los estados de cosas existentes determina cuales son los estados de cosas que no son el caso, que la totalidad de los estados de cosas existentes y de los que nos son el caso constituye la realidad, y que la realidad total es el mundo”.<sup>100</sup>

Según, Corredor, propone una puerta de entrada para penetrar en la compleja propuesta de L. W. la cual consiste en comparar la manera en que diversos autores han entendido las definiciones y las relaciones, entre los términos: *mundo*, *realidad*, *estados de cosas*, *hechos*, y *objetos*. Black, por

---

<sup>99</sup> (Winch, 1971)

<sup>100</sup> (Corredor, 1999: 111)

ejemplo, considera que un *estado de cosas*, es el equivalente a un *hecho atómico* en la teoría de Russell, un *elemento constitutivo simple* de la realidad, un correlato objetivo de una verdad, y simultáneamente, un juicio verdadero, un hecho contingente, independiente de otros simples y no analizable (al no poder descomponerse en elementos más sencillos). La similitud entre *estado de cosas* y *hechos atómicos* ha llevado a que muchas traducciones usen los términos indistintamente. Por su parte, un *hecho*, sería una proposición más compleja, un correlato de compuestos veritativo-funcionales, destinada a mostrar *configuraciones de estados de cosas*, y consecuentemente integrada y analizable, en términos de un listado de *estado de cosas*. Stenius opina diferente; para él, los *hechos* son descripciones lingüísticas, de *lo que es el caso*, mientras que *estado de cosas* corresponde a *lo que puede ser*. Corredor tercia, el diferendo se debe a la manera ambigua en que Wittgenstein usa ambos términos. Sin embargo, Black, parece tener razón en algo, Wittgenstein:

“argumenta explícitamente en contra de que la proposición pueda verse como un nombre complejo (3.143c) un nombre ha de estar referido siempre a un objeto por el que está (3.23), mientras que ningún objeto puede responder a una descripción con sentido 3.24 (2)); un estado de cosas siempre viene descrito, no nombrado, por una proposición”<sup>101</sup>

La diferencia es notable. De acuerdo a Stenius, el *Tractatus* postula la identidad entre *contenido descriptivo* y *contenido objetivo*. Black, en cambio, objeta que si los *hechos* tienen una entidad correspondiente, entonces las descripciones serían nombres de cosas, y crítica enfáticamente esa idea, porque *hipostasia* el contenido de la descripción: como si el significado fuera un objeto; y Wittgenstein nunca dijo eso. Aunque eso si, usó de manera oscilatoria esos

---

<sup>101</sup> (Ibíd: 112)

conceptos clave, y en **2.06**, habla de la *no-existencia de los estados de cosas*, lo cual pareciera darle la razón a Stenius. Pero Black considera que un *estado de cosas*, que fuera posible, pero no fuera el caso, sería una contradicción. Black adopta una postura realista y considera que la identidad entre *contenido descriptivo* y *contenido objetivo* no representa ningún problema cuando es *el caso*. Wittgenstein postuló que los *nombres* designan objetos y las proposiciones describen *estados de cosas*. Un nombre ha de estar referido siempre a un objeto por el que está, mientras: una proposición no nombra, sino que describe, un estado de cosas.

La puntillosa diferencia entre describir y nombrar: eso fue, ¡una verdadera ruptura filosófica! Según Corredor, el vínculo entre el *nombre* y lo *nombrado*, dejó de ser la relación semántica fundamental. La atención de la filosofía se desplazó al análisis del lenguaje, como “expresión de nuestro saber del mundo y nuestra experiencia en él”<sup>102</sup>. Los hechos, sostiene Corredor, son indistinguibles de las afirmaciones lingüísticas que los describen, pero, el objeto de estudio propuesto por el filósofo y matemático vienés se conforma de elementos que pueden analizarse, sin efectuar la disección de lo acaecido, de esta suerte el objeto de estudio se avocaría a problemas como:

- a) los criterios de validez de las descripciones y
- b) “las condiciones que hacen posible y válida la expresión de nuestro conocimiento del mundo y nuestra experiencia en él – lo que supone necesariamente considerar esta posibilidad como efectivamente realizada en el lenguaje”<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup> (Corredor,1999: 113)

<sup>103</sup> (Idem)

Pero retomemos la polémica descrita por Corredor. Para Stenius, el hecho es una descripción, los *objetos* y las *cosas* aparecen, *en ella*, subordinados a ella. Stegmuller en una línea similar a la de Stenius, afirma que para Wittgenstein, poseemos un saber del mundo a través de los *hechos* y no a través de los *objetos* y *atributos*. Consecuentemente la categoría hechos: es muy amplia e incluye tanto lo que es como lo que no es el caso. Si el *estado de cosas* postulado por el hecho existe, entonces es un *hecho particular* y es verdadero. Corredor recuerda que en **1.13** Wittgenstein plantea que el mundo es la totalidad de los hechos en el *espacio lógico*, y posteriormente identifica al *espacio lógico* con el “espacio de cosas posibles y con el espacio de cosas existentes y no existentes. Stenius introduce la noción de número de dimensiones del espacio lógico,

“que vendría dado por el número de estados de cosas elementales independientes entre sí que constituyen una descripción completa del mundo o de un fragmento de él. Si por ejemplo, el número de dimensiones es de dos, se contaría con dos estados de cosas, p y q, independientes entre sí, y con ellas vendrían dadas, cuatro posibilidades de existencia y no existencia –que existan ambos, que existe p y no q, que no exista p y si q, o, que no exista ninguna de las dos. Cada una de estas posibilidades representa un mundo posible y el real estará entre ellos”.<sup>104</sup>

En este esquema, las distintas dimensiones son independientes entre sí, pero las posibilidades de existencia o inexistencia son mutuamente excluyentes. El mundo estaría integrado por todos los MUNDOS POSIBLES, y por todos los *hechos* y el *mundo real* por las posibilidades que *son el caso* y sus respectivos *hechos particulares*. Wittgenstein parece confirmar esa idea cuando complementó

---

<sup>104</sup>(Corredor,1999: 114)

la idea afirmando que la *realidad* es una *descripción* en la que se incluyen tanto los *estados de cosas* que son el caso, como las que no lo son. En contraste la noción de mundo se refiere a todos los mundos posibles y a los estados de cosas efectivamente existentes. La idea suena extraña pero puede esclarecerse un poco cuando señala que la sustancia del mundo la constituye una mezcla entre estados de cosas y objetos realmente existentes, más, su configuración lógica, los enlaces posibles postulados por el lenguaje lógico.

El mundo como hecho, (¿y como descripción?), produce estructuras en las que configura la posibilidad de existencia, tanto de los estados de cosas efectivamente existentes, como de los estados de cosas no existentes. Los estados de cosas establecen presupuestos, en donde postulan la posibilidad de la existencia de los objetos y sus atributos. En el *Tractatus*, dicha posibilidad es denominada *forma del objeto*, la cual se compone de propiedades y relaciones internas y externas. Las internas son inherentes a la noción de forma, y no tienen consistencia material, determinan la configuración mediante la cual el objeto puede entrar en relación con otros objetos, en el espacio simbólico. En consecuencia, los objetos y sus formas lógicas, que son todas las que hay constituyen la sustancia del mundo. Aquí se pone en juego una idea central del texto, que admite tanto las lecturas realistas como las meramente lingüísticas, pero que desde mi punto de vista, reclama de una coordinación entre las dos. Wittgenstein señala por un lado que el mundo se compone de hechos (compuestos por objetos y configuraciones entre objetos. Los primeros son entidades y son señalados por los nombres, pero estos por si mismos no tendrían sentido y requieren de una determinada relación entre ellos, la cual la adquieren en la proposición, en el orden simbólico e intangible, ahí están las coordenadas,

se exige lo simbólico como premisa, pero al mismo tiempo Wittgenstein señala enfáticamente: si el mundo no tuviera sustancia, la verdad de una proposición dependería exclusivamente de otra proposición. Si los nombres no estuvieran por cosas reales: *las proposiciones no dirían nada*.

En el *Tractatus*, -en el marco de una epistemología realista, pero sofisticada- Wittgenstein planteó a la lógica, una tarea central: detectar las estructuras comunes del lenguaje y del mundo:

“la proposición tenía sentido cuando su estructura era idéntica a la de un estado de cosas que la hacía verdadera. A esta identidad estructural Wittgenstein le llamaba regla de proyección, y, para evitar el peligro de una pluralidad posible de reglas de proyección –lo que anularía el presupuesto lingüístico-filosófico fundamental del *Tractatus*- la identidad de forma lógica entre el lenguaje y la realidad-, Wittgenstein tuvo que postular la existencia de una *relación interna*, entre la proposición, en tanto que figura de la realidad, y el estado de cosas por ella figurado”.<sup>105</sup>

El texto provoca perplejidad. Según Peter Winch esto se debe a la propuesta de que una proposición pueda establecer un hecho. Pero lo realmente desconcertante, la verdadera pregunta del *Tractatus* es: ¿porqué una proposición puede ser significativa, sin ser verdadera? Aún hay más. Cabe preguntarse ¿qué ocurre con las oraciones negativas?, ¿plantean un hecho negativo? Demos un breve rodeo.

La operación efectuada en el *Tractatus* produce un resultado sorprendente: la *proyección* de la *estructura gramatical* de las expresiones, arroja una sombra al exterior del lenguaje, y configura *el mundo*. El método de *proyección* radica en pensar el sentido de la proposición para:

---

<sup>105</sup>(Ibíd: 380)

“destacar la relación íntima –podríamos decir la identidad existente- entre la cuestión de que clase objeto, es, por ejemplo, el dolor, y la cuestión de qué clase de relación existe entre la palabra ‘dolor’ y aquello a los cual ella se refiere”<sup>106</sup>.

Peter Winch ha realizado una de las lecturas más sugerentes del *Tractatus*. Lo leyó como el germen de todo lo que vino después. Desde su punto de vista: el texto wittgensteiniano nos deja absortos porque postula una conexión entre la capacidad de las proposiciones de describir la realidad, y su solvencia para enlazarse con otras proposiciones: “el espacio lógico determina que combinaciones de nombres (es decir de proposiciones) son posibles, y también que combinaciones de objetos (es decir de hechos) son posibles”<sup>107</sup>. Pero, para comprender el concepto de *espacio lógico* necesitamos esclarecer primero: ¿qué es la lógica? El *Tractatus* se dedica enteramente a responder esa pregunta. Uno de sus elementos centrales consiste en delinear “que puede decirse de manera inteligible”. Se puede decir que una pintura es roja, pero sería extraño decir: los números primos son rojos. Sin embargo, está claro que bajo ciertas condiciones, sí sería posible afirmar que los números primos son rojos (por ejemplo, en una poesía o en un diagrama didáctico) La noción de *juego del lenguaje* permite resolver estos problemas y se define como: a) la manera en que usamos el lenguaje y ii) las instrucciones que brindamos para estipular el contexto social adecuado en el que una frase se vuelve inteligible. Aquí parece haber una trampa, el esclarecimiento del lenguaje nos remite al contexto y las formas de vida. Veamos un ejemplo de Investigaciones filosóficas:

---

<sup>106</sup> (Winch, 1971: XXV)

<sup>107</sup> (Ibíd: XIV)

“Supongamos que tengo un escritorio y le pego varios rótulos, en la forma siguiente, ‘medio marrón’, ‘oval’, ‘escritorio’, ‘detalle de mobiliario’, ‘victoriano del último período’, etcétera. Cualquiera de estos rótulos podrá llamarse nombrar un objeto, pero el simple hecho de que yo haya efectuado esta operación, considerada aisladamente, nada dice”.<sup>108</sup>

Si no cuento con la gramática, si no se a que estoy jugando y para que estoy usando el lenguaje, los rótulos son inútiles. De manera similar los OBJETOS TRACTARIANOS deben: ser enlazados por proposiciones, usadas de cierto modo. El concepto de *juegos del lenguaje* expande el potencial de significado de una proposición y afloja cualquier pretensión de rigidez, buscada por un lenguaje preciso. El significado pasa a depender entonces del contexto o del uso. Menudo problema: *todos los contextos son opacos*, y los usos son innumerables, y no necesariamente están claros o no responden a una normativa prefijada. Pero la pérdida de rigidez, no anula el hecho de que los *juegos del lenguaje* cuya noción en germen, encuentra Winch en el *Tractatus*, si están sujetos a reglas. Cualquiera que sea el juego del lenguaje elegido, pues

“estas operaciones [...] no podrían existir con independencia de aquellas operaciones con las cuales, por ejemplo identificamos las clases de objetos de que hablamos porque, si no se puede decir que hablamos de una clase de objetos definida, tampoco se puede decir, por ejemplo, que elegimos entre, consideramos juntos, o rechazamos cosas de una clase definida”<sup>109</sup>.

La propuesta convierte al lenguaje en un quiasma formado por dos fuerzas magnéticas: la clase es lingüística, responde a un orden simbólico, el nombre designa *objetos*. Las proposiciones deben tener un sentido determinado y no

---

<sup>108</sup> (Winch, 1971: XX)

<sup>109</sup> (Ibid: XXVI)

cualquiera, para que puedan decir algo, sino, *no son proposiciones*. Al estar formadas por signos, las *proposiciones* pueden interpretarse de diversas maneras, pero, ser interpretadas, supone detenerse en algún momento, con ciertas probabilidades de éxito, y ese sería, según el Wittgenstein del *Tractatus*, el momento de la comprensión. Para L. W., la comunicación entre dos personas debe atenerse a una convención. En un primer momento, sopesa Winch, parece que hemos regresado a la época de Protágoras, pero en el *Tractatus*, las proposiciones simples, tienen una función estratégica, pues comprenderlas supone haber efectuado varias operaciones: i) **captar** el *uso* dado al lenguaje ii) **aceptar** una *convención* iii) **entender** el *estado de cosas* postulado por la oración y iv) **asumir** a qué *realidad* nos remite y v) **saber** que los *nombres* están en lugar de *objetos* y entidades extralingüísticas a los que reenvían.

### 1.5.3.2 Aforismos sobre el Tractatus:

El Tractatus se compone de siete proposiciones básicas.



- 1.- The world is everything that is the case.
- 2.- What is the case, the fact, is the existence of atomic facts.
- 3.- The logical picture of the facts is the thought.
- 4.- The thought is the significant proposition.
- 5.- Propositions are truth-functions of elementary propositions.  
(An elementary proposition is a truth function of itself.)
- 6.- The general form of truth-function is  $[p, \xi, N(\xi)]$ .  
This is the general form of proposition.
- 7.- Whereof one cannot speak, thereof one must be silent.

El filósofo e ingeniero aeronáutico Ludwick W. consideró que el mundo, la mente, y el lenguaje comparten estructuras o *figuras*. De acuerdo a la lectura de Anat Biletzki<sup>110</sup>: (i) El *mundo* no se compone de *objetos*, se compone de *hechos*. (ii) Lo que acaece, el *hecho* es la existencia de los *hechos atómicos* o *estados de cosas*. Estos últimos, se componen de *objetos*, *relaciones* entre objetos, y el *complejo*, formado por el conjunto. A su vez, los *objetos* se componen de *propiedades* (internas y externas) y *relaciones*. Las *propiedades internas* de los *objetos* (recuérdese que son intangibles y pertenecen al ámbito de la enunciación) determinan sus *posibilidades de combinación*. Los *estados de cosas* pueden existir, o ser únicamente posibles. El conjunto de los *estados de cosas* existentes

---

<sup>110</sup> (Biletzki, 2002)

e inexistentes conforman la *realidad*. Los *estados de cosas* realmente existentes forman el *mundo*. (iii) La *figura lógica* de los *hechos* es el *pensamiento*. El *pensamiento* es una pintura del mundo, un modelo, una representación. (iv) El *pensamiento* es la *proposición* con significado. Los *nombres* no tienen referencia fija, o mejor dicho tendrían muchas referencias si los encontráramos aislados. Es en la *proposición* donde sabemos a que se refieren. La estructura de las proposiciones contiene *significado* y *referencia*. La primera responde a reglas *lógico-lingüísticas* (semánticas), la segunda a las reglas de empíricas (ontológicas) de existencia *extra-lingüística* de los objetos-nombrados. (v) El sentido es una función de verdad de la proposición. Para establecer la veracidad de una proposición se requiere de un análisis, en el sentido literal, una desagregación de sus elementos más sencillos. (vi) La forma general de la función de verdad es

$$[p, \xi, N(\xi)].$$

La fórmula reitera, en enunciación más formal, la descomposición de las partes.  $N(\xi)$  significa una operación formal, y,  $p$  significa una proposición variable. Lo más interesante de la fórmula consiste en plantear una sucesión de planos, para saltar del plano del mundo, al de la realidad, al del pensamiento, al del lenguaje...y así sucesivamente (vii) Bajo la proposición anterior, todas las expresiones lingüísticas remiten a una sola fórmula de figuras correspondientes, y consecuentemente permiten establecer lo que puede decirse y lo que no puede decirse.

Las proposiciones básicas del *Tractatus* se subdividen en: *proposiciones derivadas*. Desentrañarlas supone un inmenso desafío. Existen muchas interpretaciones, con alto grado de divergencia entre ellas, respecto a lo que L.W. quiso decir. Virtualmente, cada una de esas interpretaciones, presenta sugestivas

imágenes, sobre la forma en que los seres humanos interceptamos cinco dimensiones diferentes y complejas: conocimiento, realidad, mundo, pensamiento y lenguaje. Veamos algunos ejemplos de problemas relativos a una pequeña muestra de *proposiciones derivadas*:

## 1.1

### El mundo es la totalidad de los hechos no de las cosas

Este aforismo aborda un problema fascinante: la conexión entre conocimiento, y mundo, y realidad, y pensamiento, y lenguaje. Es breve, pero, ha sido leído de formas muy divergentes e incluso contradictorias.

- a) Black: el mundo es todo lo que ha sido dicho, los hechos son proposiciones, las cosas son nombres.
- b) Stenius: los *hechos son proposiciones sobre estados de cosas realmente acaecidas, los estados de cosas son posibles*.
- c) Winch: la coordinación entre *proposiciones y estados de cosas* constituye justamente el *espacio lógico*, la incardinación entre *orden simbólico* y *experiencia perceptiva*. El mundo es entonces una coordenada, integrada por la dimensión *lógico-lingüística* y la dimensión correspondiente a las *entidades extra-lingüísticas*.
- d) Biletzki: el mundo es la organización simbólica de todo lo que percibimos e imaginamos, se compone del conjunto de proposiciones, posibles y efectivas, las cosas son nombres que están por cosas.

## 2.0211

Si el mundo no tuviera ninguna sustancia, dependería que una proposición tuviera sentido, de que otra proposición fuese verdadera.

El aforismo insiste en la necesidad de una correlación entre mundo simbólico y realidad (lo que es el caso). El énfasis en las dos dimensiones podría darle la razón a Peter Winch, tal vez no hay dos, ni cuatro teorías de Wittgenstein sino una, y solo una, que evoluciona, descubre y enfatiza, pero cuyo germen dio para los despliegues posteriores y correcciones posteriores.

### **3.11**

Nosotros usamos el signo sensiblemente perceptible de la proposición (sonidos o signos escritos, etc.,) como una proyección del estado de cosas posible.

Fascinante, pero problemático. No sabemos si:

- a) Da la razón a Stenius: el lenguaje enuncia lo posible, solo algunas de sus proposiciones son reales o si,
- b) Como lo plantea Winch: la clave está en la relación entre proyección y sentido de la proposición donde este último significa saber como se usa la proposición. Sin embargo en la época del *Tractatus*, Wittgenstein buscaba llegar a una comprensión de la proposición que detuviera la interpretación o fijara una interpretación última, en la cual hubiera una correlación inmediata con los objetos a los que hacía referencia.
- c) Corredor tiene razón, si podemos afirmar que de acuerdo al *Tractatus*, cuando el significado de la proposición coincide con la existencia efectiva de su referencia la oración es verdadera, entonces se ubica efectivamente en un paradigma de epistemología realista, pero no tiene razón en otras cosas, su realismo, en todo caso, no es simplista.

### **4.01**

“La proposición es una figura de la realidad”.

“La proposición es un modelo de la realidad tal como la  
pensamos” p. 71.

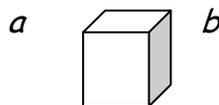
Pueden decirse muchas cosas de este aforismo:

- i) La proposición es la unidad mínima de sentido, consecuentemente, y en contraste, los nombres solo pueden referirse a objetos simples, que no estén sujetos a una descripción, pero...
- ii) La proposición fija el sentido y solo a partir de esa operación puede establecerse la referencia.
- iii) Winch señala atinadamente que, *comprender una proposición*, es una premisa para fijar la referencia
- iv) No podemos referirnos a objetos que no podemos concebir o imaginar.
- v) Como señala Wittgenstein: la figura es la expresión de una manera de representar el mundo, aunque no estemos conscientes de que usamos determinadas figuras en vez de otras.

### **5.5423**

“Percibir un complejo quiere decir percibir que sus partes constitutivas  
están combinadas entre si *de tal y tal modo*.

Esto quizá explique que la figura



puede verse de dos modos como un cubo; y todos los demás fenómenos  
similares. Pues en realidad nosotros vemos dos hechos diferentes.

(Si yo me fijo primero en el ángulo  $a$  y solo de pasada en el ángulo  $b$ ,  $a$  aparece delante y  $b$  detrás, y viceversa)”<sup>111</sup>

Recordemos el ejemplo de Winch. De acuerdo a las *reglas de proyección*, aunque el cubo sea exactamente el mismo, dependiendo de la enunciación que pone en primer plano el ángulo  $a$  o el  $b$  ponemos en juego hechos distintos. Esta situación genera una referencia opaca, que puede ser descrita pero no nombrada. “si decido llamar Iván al hecho de que Roma está al norte de Nápoles, Iván será por así decirlo, el nombre clave de la proposición ‘Roma está al norte de Nápoles’”<sup>112</sup>.

## 6.4312

“Inmortalidad temporal del alma humana, esto es, su eterno vivir, esto es su eterno sobrevivir aún después de la muerte, no solo no está garantizada de ningún modo, sino que tal suposición, no nos proporciona en principio lo que merced a ella, se ha deseado siempre conseguir. ¿Se resuelve quizá un enigma por el hecho de que yo sobreviviera eternamente? Y esta vida eterna ¿no es tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo, está fuera del espacio y el tiempo”.<sup>113</sup>

En el intrincado texto, del ingeniero vienés, Winch hace las veces de Virgilio, en la *Divina Comedia*. Al aproximarnos al empíreo, del *Tractatus* sugiere una lectura bastante laica: Wittgenstein, quien viajó a Cambridge para resolver algunos problemas matemáticos, se interesaba en la geometría, debido a que en dicha disciplina se formaba un gozne entre lenguaje matemático y lenguaje

---

<sup>111</sup> (Wittgenstein. 1981: 157)

<sup>112</sup> (Winch, 1971:19)

<sup>113</sup> (Wittgenstein. 1981: 200-201)

cotidiano. ¡Un gozne!, para explicar la relación entre realidad, mundo, lenguaje y pensamiento. Las matemáticas intuitivas también despertaron su interés y de ese fértil campo –emparentado a las matemáticas recreativas- tomó muchos de sus... *experimentos de pensamiento*. Las matemáticas “se esfuerzan por volver explícito, lo que es esencial de nuestras formas de pensamiento”, pero también la idea de que “lo que se *puede* mostrar no *puede* decirse”<sup>114</sup>. En **6.341** se presenta otra idea muy sugerente:

“La mecánica newtoniana, por ejemplo, reduce la descripción del universo a una forma unitaria. Imaginémos una superficie blanca con manchas reglas irregulares. Digamos: Cualquier clase de figura que resulte puedo aproximarla, tanto cuanto quiera a su descripción, si cubro la superficie con una malla reticular suficientemente fina, diciendo de cada cuadrícula que es blanca o negra. Habré reducido así la descripción de la superficie a una forma unitaria. Esta forma es arbitraria, pues yo hubiese podido aplicar con igual éxito, una malla con aberturas triangulares o hexagonales. Pudiera ocurrir que la descripción hecha con una malla triangular fuera más sencilla; esto quiere decir que una malla triangular más gruesa podríamos describir la superficie mas exactamente que una cuadrangular mas fina, o al revés, y así sucesivamente... A las diferentes mallas corresponden diversos sistemas de descripción del universo”<sup>115</sup>

El lenguaje es una reja de captura del mundo. Al manipular el lenguaje alteramos nuestras posibilidades de conocimiento de la realidad. Pero la superposición entre superficie blanca y malla, habla de una coexistencia necesaria entre aquello que persiste en el fondo y aquello que usamos para sondear.

---

<sup>114</sup> (Ídem)

<sup>115</sup> (Wittgenstein. 1981: 187-188)

## 7

*“Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man  
schweigen”<sup>116</sup>*

Antes del silencio una última disyuntiva sobre la forma en que puede leerse la última proposición del *Tractatus*.

- a) Para Biletzki, un intento por reflexionar sobre lo que puede ser pensado y lo que puede ser dicho.
- b) Para Winch: una elucidación sobre nuestra manera de usar el lenguaje y su carácter constitutivo de la naturaleza humana, una exploración de nuestra manera lingüística de relacionarnos con la realidad y con los demás, pues:

“No tenemos otra alternativa que tomar las cosas así, en la forma como lo logra el vocabulario. Las réplicas que obtenemos y las actitudes vinculadas a ellas sólo pueden comprenderse examinando el lenguaje en que se expresan, junto con la manera de obrar que, con el vocabulario constituyen una forma de vida”<sup>117</sup>.

### 1.6.1 Lecturas del primer intencionalismo

El intencionalismo –interpuesto por Husserl, desplegado por Grice y complementado por el segundo Searle- concede primacía a actos *prelingüísticos* de una *conciencia individual* que se propone obtener un cierto *resultado*, a través de la *emisión de signos*. Cuando el segundo Searle desarrolló esta teoría lanzó un desafío, planteó la posibilidad entender la intención comunicativa de una frase, sin entender su significado. En la lectura desarrollada por Corredor, las teorías intencionalistas contienen tres rasgos básicos: 1) son *solipsistas* (una conciencia

---

<sup>116</sup> “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse” (Wittgenstein, 1981: 203)

<sup>117</sup> (Winch, 1971: 146)

individual pretende algo); 2) un *acto mental* precede la emisión (compuesta por por un *modo* de expresión o juicio de algo y un *contenido proposicional*, el pensamiento expresado); 3) los *signos* son mediadores entre la *conciencia* y su *objeto*. En esa perspectiva, los *actos de habla* forman parte de *acciones finalísticas racionales o estratégico instrumentales*. El intencionalismo atribuye a las emisiones lingüísticas, tres tipos de significados: *intencional*, *literal* y *pragmático*.

### **1.6.2 La fenomenología husserliana: el significado, cuestión de vida o muerte filosófica**

La filosofía de Edmund Husserl (1859-1938) es inquietante. Dirige la observación empírica al ámbito de la introspección. Busca el conocimiento certero en un método atento a la vida interior. Propone, escuchar el rumor del caudaloso río subterráneo, compuesto por una rapsodia de experiencias subjetivas, de reverberaciones “de sí”. El discípulo de Brentano, se inspira en Platón y Kant, pero sobre todo, recupera y cuestiona a Descartes. Su teoría gnoseológica ensalza la psicología, y concibe a la filosofía como una actividad individual, únicamente posible, a través de una ardorosa reflexión del filósofo, dispuesto a fundamentar sus teoría, mediante una certeza alcanzada por “sí mismo”, mediante la osadía de poner en duda todo conocimiento anterior.

“Nos limitamos a afirmar que la evidencia de la experiencia del mundo necesitaría en todo caso, a los fines de una fundamentación radical de la ciencia, de una previa crítica de su validez y alcance, o sea, que no podemos tomarla incuestionablemente como apodíctica. No basta por consiguiente, poner en suspenso todas las ciencias existentes, tratándolas como prejuicios inadmisibles para nosotros. Por lo pronto también

tenemos que despejar de su validez ingenua, a la base de todas ellas, al mundo de la experiencia”<sup>118</sup>.

Esta actitud implica, *poner entre paréntesis: la realidad y el mundo, y los juicios, y la teoría, y los valores, y los fines*, dejando en pie, únicamente, lo que él llama: *Mi vida pura y un mundo para mí*.

“Parece fácil apresar siguiendo a Descartes el yo puro y sus cogitaciones. Y sin embargo, es como si estuviéramos sobre un risco escarpado, donde avanzar con lentitud y seguridad, es cuestión de vida o muerte filosófica. Descartes había tomado la más seria resolución de librarse radicalmente de prejuicios. Pero nosotros sabemos gracias a modernas investigaciones, y en particular a las bellas y profundas del señor Wilson y Koyré, cuanta escolástica hay escondida como prejuicio oscuro, en las meditaciones de Descartes”<sup>119</sup>

En este punto Husserl se aparta de su maestro Descartes, y plantea “dirigir la mirada a la posibilidad que tiene el ego de explorarse a ‘si mismo’ hasta lo infinito”<sup>120</sup>. Una vez emplazado este *faro introspectivo*, el sujeto dirige su actividad reflexiva a contemplar sus *percepciones, sus representaciones sensibles, sus juicios, sus valores, y sus voliciones, y a esclarecer, sus contenidos*. El mirador construido por la filosofía de Husserl, no se equipara al edificado para la descripción psicológica, porque la *fenomenología trascendental* “no trabaja con datos del mundo que se da por supuesto como real”<sup>121</sup> sino con el mundo *COMO FENÓMENO*.

Antes de analizar las ciencias de la naturaleza, Husserl instiga a estudiar lo que precede a cualquier actividad científica, el *mundo de vida: la fenomenología*.

---

<sup>118</sup> (Husserl, 2005: 58)

<sup>119</sup> (Ibíd: 65)

<sup>120</sup>(Husserl. 2005: 73)

<sup>121</sup> (Ídem)

En contrapunto a Kant, planteó que un sujeto trascendental, constituido por una *multiplicidad de yoes*, conforma el *plexo de sentidos* que fundamenta la vida social. En su teoría existen dos acepciones para el término *conciencia*, la primera -bastante común- la consideraba, como *conciencia de algo*, la segunda, la concibe como una *corriente de vivencias*. Consecuentemente sus conceptos clave son *vivencia* e *intencionalidad*. La *intención* implica *deseo de algo*. La *vivencia* es la “percepción” de *algo interior* (puesta en juego en la noción de *evidencia cartesiana*, como *seguridad de que experimento algo*).

Su teoría delinea un *proceso de significación* compuesto por diversos elementos: la *expresión*, el mero vehículo material; y, la *corriente de vivencias psíquicas* ligadas a la expresión. A estas dos categorías básicas se suman: *lo que la expresión notifica* (en tanto comunica estados mentales) y lo que *significa* (su *contenido* y su *referencia*).

Corredor revisó a diversos críticos de Husserl, quienes encontraron, su “talón de Aquiles” en el pecado capital de omitir la dimensión supraindividual del lenguaje, el cual funciona como condición de posibilidad para coordinar significado, intención, comunicación y entendimiento. Atendiendo a este tipo de cuestionamientos, el segundo Searle, (cuya emergencia se anuncia en *Expresión y significado*, y definido nitidamente en *Intencionalidad. Ensayo de filosofía de la mente*), planteó que el hablante requiere de una *competencia lingüística* y una *competencia comunicativa*.

### **1.6.3 Segundo momento de las teorías intencionalistas**

Un segundo momento de las teorías intencionalistas se desarrolló a partir de los trabajos de Herbert Paul Grice (1913-1988). En *Meaning* (1957) planteó descomponer el significado en dos partes, *lo que se dice* y *lo que implica*. Lo

implicado, llamado por Grice "implicatura", supone un acontecimiento de orden psicológico y prelingüístico, en el que un hablante individual, a partir de sus creencias, impulsos, fantasías, sintimia, etc., se propone racionalmente un fin y utiliza el lenguaje para lograrlo. Por ejemplo, imaginemos que en un crucero, un automovilista destella sus luces, para advertirnos que nuestras luces no funcionan. El proceso para entender lo que quiso decir al centellear sería: 1) Observó que centellea sus luces 2) Me pregunto cual será su intención 3) Formulo una hipótesis sobre su intención 4) Supongo que me advierte sobre mis luces apagadas 5) Enciendo mis luces, la comunicación ha concluido felizmente.

Su teoría postuló una metodología individualista, bajo el presupuesto de una *racionalidad instrumental*, pero, se ocupó del problema de la construcción intersubjetiva de significados comunes, por lo cual, estableció la existencia de un *significado ocasional del hablante* y un *significado a temporal de las oraciones*.

La noción de *significado ocasional del hablante* supone que:

**"D.1 'H significó algo al proferir x' es verdadero syss, para alguna audiencia**

**A, H profirió x' con la intención:**

**1) de que A emitiese una determinada respuesta r;**

**2) de que A pensara (reconociese) que H intentaba (1);**

**3) de que A satisficiera (1) en razón del cumplimiento de (2)"<sup>122</sup>**

El hablante *H* puede realizar dos tipos de operaciones respecto a su auditorio *A*, una *protréptica* destinada lograr que *A* haga algo, o una *exhibitiva*, orientada a inducir que *A* crea que el hablante piensa algo. En ambos casos se trata de inducir determinado estado psicológico en el auditorio. Grice formaliza esta situación utilizando el símbolo "*\*ψ*" para referirse a al estado psicológico; el

---

<sup>122</sup> (Grice, citado en Corredor, 1999:310)

símbolo (*i*) para referirse a las operaciones protrépticas y el símbolo ( $\vdash$ ) para señalar las operaciones *exhibitivas* destinadas a ostentar una creencia del hablante.

En la lectura de Corredor, la teoría de Grice supone un problema importante, la tensión, entre el *significado convencional* de una oración y el *significado otorgado* por un hablante. Para resolver este dilema plantea que existe la posibilidad de que:

“D.4 Al proferir X (tipo) H significó “\*p” *sys* existe un oyente o audiencia tal que H tenía la intención de que A reconociese? [Y reconociese que H tenía la intención de que A reconociese] lo que H significaba [significado ocasional] al proferir X en razón del conocimiento [presuposición] por parte de A de que para H X significa [tiene uno de los significados] “\*p” [en el sentido de la segunda definición]”<sup>123</sup>

Una de las cosas que llaman la atención de Corredor es la introducción del signo de interrogación (?), en el cual Grice manifiesta su duda de incorporar una cláusula reflexiva más, con lo cual se anuncia el problema de la iteración recursiva.

#### **1.6.4 Corredor: observaciones a la teoría de Grice**

De acuerdo a Corredor la teoría de Grice presenta varios problemas: a) la dificultad para transitar del *significado ocasional del hablante* al *significado atemporal de un grupo*; b) la premisa de una actitud cooperativa y una transparencia intencional; c) la tensión entre condiciones ideales y realizaciones efectivas; d) la suposición de que hablante y oyente son competentes para distinguir los niveles ocasional y atemporal; e) una oscilación entre la descripción postulada de una abstracción teórica de la comunicación en general, o, una

---

<sup>123</sup> (Grice, citado en Corredor, 1999: 313)

descripción de fenómenos empíricos ocurridos en una conversación real; f) la adopción de una perspectiva casi-contractual, basada en la suposición de que los participantes en una conversación son racionales y se ajustan a normas, y; g) la asignación de un papel cuasi-pasivo al oyente, quien debe reconstruir las intenciones del hablante, sin elementos para verificar la sinceridad o la validez de sus afirmaciones. Ante este cúmulo de problemas:

“El papel del oyente se reduce a reconocer las intenciones del hablante; pero no hay un criterio de corrección común que le permita revisar críticamente la validez de lo que el hablante ha tenido la intención de significar -la verdad de sus creencias, la rectitud de sus compromisos o demandas, la sinceridad de sus testimonios- en términos de los que sus preferencias dicen en un lenguaje compartido por ambos”.<sup>124</sup>

### 1.7 El paradigma pragmático

La concepción pragmatista –vg.r. el segundo Wittgenstein, Putnam, Austin, el primer Searle y Habermas- concibe al lenguaje como un instrumento efectivo para *describir estados del mundo y hechos*, pero simultáneamente, para realizar una gran diversidad de *acciones interactivas* como: ordenar, adorar, persuadir, comulgar, amenazar, seducir, chantajear, etc. El enfoque pragmático se postula una *teoría intersubjetiva del significado*; afirma la existencia de *múltiples dimensiones de validez*, y; observa las pretensiones de reconocimiento intersubjetivo. Wittgenstein, por ejemplo, a partir de la publicación de *Investigaciones filosóficas*<sup>125</sup>, se refiere a *juegos del lenguaje* realizados en un *contexto práctico*.

---

<sup>124</sup> (Corredor, *op. cit* : 324)

<sup>125</sup> El enfoque pragmático de las investigaciones puede plantear una descripción de la forma en que el lenguaje funciona efectivamente o puede proponerse una investigación cuasi-trascendental sobre las condiciones de posibilidad del diálogo.

Los pragmatistas no conciben al sujeto como una mónada racional, ni le asignan objetivos teleológicos precisos. Su teoría postula la existencia de comportamientos y acciones comunes, en los cuales, intervienen, tanto elementos lingüísticos, como extra-lingüísticos. **Aprender a hablar**, significa **ensayar formas de uso de las expresiones** capaces de **INTERACCIONES FELICES**, y adecuadas a la tarea, de **coordinar expresiones lingüísticas y prácticas sociales**.

*Hablar adecuadamente implica compartir formas de vida.*

Usar el lenguaje es *vivir juntos*. Compartir supone *el arte de imbricar expresiones lingüísticas y praxis interactiva*. El lenguaje juega una función referencial, si, pero supeditada, a la puesta en escena, de prácticas comunes, y al ejercicio de un juego, entre emisores y receptores. El entendimiento tiene entonces como premisa un *saber compartido e intersubjetivo y un mundo de vida producido comunitariamente*<sup>126</sup>.

#### **1.7.1.1 Wittgenstein: “Este es el rey”**

Wittgenstein solía escribir sus ideas de la manera más corta posible. En alguna ocasión, Bertrand Russell le solicitó ampliar un poco su argumentación. L. W dijo: necesitó un esclavo que lo haga. Afortunadamente existe una legión de lectores de sus obras, avocados a desenrollar y argumentar lo que Wittgenstein quiso decir<sup>127</sup>. Eso sí, los esclavos no se han puesto de acuerdo. No existe consenso sobre el significado del pensamiento Wittgensteiniano. Como hemos mencionado antes, ni siquiera hay unanimidad sobre la existencia de una, dos o

---

<sup>126</sup> Corredor asienta que existe otra interpretación de los postulados de Wittgenstein que le atribuye señalar que la prácticas lingüísticas implican un relanzamiento cualitativo de la interacción extralingüística.

<sup>127</sup> La anécdota es recordada por Corredor.

cuatro teorías de Wittgenstein sobre el significado<sup>128</sup>. En cualquier caso, está claro que ya sean un, dos o cuatro teorías, o diferentes fases de la teoría formulada desde el *Tractatus*, como lo sugiere convincentemente Peter Winch, la época inflexión entre las diferentes fases o teorías, data aproximadamente, del período 1929-1934, cuando Wittgenstein regresó a Cambridge, ahora, como profesor e investigador asociado (después de dedicarse un tiempo a la jardinería).

“La tesis central de la teoría figurativa del significado afirmaba una conexión lógica interna entre las proposiciones y los hechos figurados por ellas, por vía de sus condiciones de verdad; la lógica subyacente a esta relación era veritativo-funcional, lo que iba unido a la tesis de la independencia lógica de los de cosas en que consiste el mundo, estados constituidos a su vez por concatenaciones de objetos en una relación interna que se refleja en la estructura interna de la proposición; esta relación aparecía como una conexión casi-trascendental, una precondition inevitable para la significatividad pero que no era posible describir –de la que no se podía decir nada, pues sólo se mostraba. Posteriormente, Wittgenstein renunció a la teoría de la verdad como correspondencia: la armonía entre el lenguaje y la realidad”<sup>129</sup>.

A partir de ese momento, según el enfoque de Corredor, Wittgenstein sostuvo que la relación entre lenguaje y mundo es **contingente** y causada exclusivamente por **convenciones** lingüísticas. La *gramática lingüística* se autonomizó de los *estados del mundo*. La gramática fue concebida a partir de ese momento como estándar normativo de la práctica lingüística, al cual, deben acceder los hablantes:”El método adecuado de clarificación conceptual no es el

---

<sup>128</sup>Una: fundada en el *Tractatus* y continuada en el resto de sus obras. Dos: la del *Tractatus* y la de *Investigaciones Filosóficas*, o: Cuatro: correspondientes al *Tractatus*, los *Cuadernos azul y marrón*, las *Investigaciones* y las *Lecciones sobre filosofía de la psicología*.

<sup>129</sup> (Corredor,1999: 372)

análisis lógico, sino *la descripción de las prácticas lingüísticas constituidas por entramados de juegos del lenguaje*<sup>130</sup>. Entre 1929 y 1933, Wittgenstein pronuncia aún más su viraje, y las revisiones del *Tractatus* lo empujan a romper o al menos a reformular la teoría figurativista. Corredor interpreta el viraje como un concentrarse en una visión del significado, completo y relativamente autocontenido en el lenguaje. Sus reflexiones comienzan con *Observaciones filosóficas*, posteriormente redacta el *Big Typescript* (El gran manuscrito) que fue publicado de forma póstuma. Parte de las reflexiones ahí vertidas fueron recogidas en la *Gramática filosófica*. Bajo la influencia del economista marxista, Piero Sraffa, “abandonó la concepción del lenguaje como un sistema abstracto de precondiciones casi trascendentales para la representación de la realidad y pasó a verlo como parte de una práctica humana, de forma de vida”<sup>131</sup>. Entre 1933 y 1934 cuando Wittgenstein dictó a sus alumnos el *Cuaderno azul* criticó “el solipsismo metodológico de su etapa verificacionista e introduce las nociones centrales de *criterio y parecidos de familia*”. En ese mismo texto: “ya había abandonado la idea de que son las proposiciones sobre datos sensoriales, o las que pueden verificarse por recurso a la experiencia inmediata, las que proporcionan la base del lenguaje”<sup>132</sup>. En esa etapa dictó varios cursos sobre la experiencia privada y el testimonio. Ya como profesor de Cambridge, entre 1934 y 1935 dictó el *Cuaderno marrón* en el que se ocupó del “método de juegos del lenguaje”. Finalmente en la última etapa de su vida elaboró la *Filosofía de la psicología*.

Corredor cita los trabajos de Hacker, de acuerdo a los cuales, Wittgenstein aseveró que la filosofía se había confundido frecuentemente, al utilizar el mismo método, para analizar juegos lingüísticos distintos, por ejemplo, cuando se

---

<sup>130</sup> (Ídem)

<sup>131</sup> (Corredor 1999: 373)

<sup>132</sup> (Ídem)

examinan del mismo modo: la *designación de objetos físicos* y la *nominación de estados mentales*:

“La naturaleza de lo interior se concibe de muy diferentes maneras, como una sustancia mental pensante (Descartes), como impresiones e ideas sin sujeto (Hume), imágenes y datos sensoriales (fenomenalismo), estados cerebrales (materialismo del sistema central), estados funcionales con una realización neuronal (funcionalismo contemporáneo). En todos los casos las expresiones psicológicas se consideran nombres de objetos o propiedades, estados, acontecimientos, o procesos internos, que en calidad de nombres son lógicamente y semánticamente semejantes a los nombres de análogos externos”.<sup>133</sup>

Wittgenstein señala un problema crucial: ¿Cómo se efectúa la *nominata* de ficciones, estados neuronales, ideas abstractas, conductas, etc.? Por otra parte, independientemente de la manera de responder a esa interrogante, también debemos cuestionarnos, si el *nombre de una expresión* es equiparable al *nombre de un objeto*. Ese aprieto lo llevó a señalar la imposibilidad de un lenguaje privado y a cuestionar aquellas posturas con reverberaciones agustinianas, las cuales consideran que el problema filosófico prioritario es la relación: entre *la nominación y lo nominado*. En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein planteó:

“el significado de una palabra no es el objeto designado, sino su uso según reglas gramaticales; Estas reglas se entienden a su vez como estándares de corrección; Ni siquiera las definiciones ostensivas proporcionan alguna suerte de relación privilegiada entre el lenguaje y la realidad, pues los objetos a los que se señala cumplen la función de ejemplos arquetípicos, de modelos para el uso correcto del nombre, en ese sentido tanto los

---

<sup>133</sup> (Corredor 1999: 374)

objetos nombrados, como los hechos descritos son parte de la gramática, parte del uso regulado.”<sup>134</sup>

En ese mismo texto dispuso una idea francamente innovadora: EL SIGNIFICADO DE LAS PALABRAS ES **SU USO**, es, un JUEGO DEL LENGUAJE, destinado a realizar actividades como, ordenar, describir, comentar, etc.

“Por analogía con el juego de ajedrez, la explicación ostensiva ‘**este es el rey**’ referida a una figura, solo ayuda a comprender que función va a cumplir la pieza así definida, cuando ya se domina el juego; análogamente para que la explicación ostensiva muestre el uso de una nueva palabra, es preciso que ‘la posición ya esté preparada’...la definición ostensiva por consiguiente no se limita a dirigir la atención de modo inmediato a una forma, un color o un objeto en general; es preciso conocer el conjunto de procedimientos que llamamos ‘jugar una partida de ajedrez’ o ‘describir el color de un objeto’”<sup>135</sup>.

Cuando un hablante, sigue una regla, realiza una práctica, y requiere de referencias externas -incluso cuando aquello de lo que habla, es algo ocurrido en el “interior del hombre”. Aún cuando hablemos de nuestros estados “más íntimos”, empleamos criterios externos, para esclarecer, si usamos adecuada o inadecuadamente el lenguaje, no importa si estamos hablando de nuestras más recónditas experiencias, o si nos esforzamos por aproximarnos a lo *innombrable*.

De esta suerte, el **significado: es el uso del lenguaje de acuerdo a ciertas reglas:**”el significado de un signo matemático, al igual que el de una pieza de ajedrez, es la suma de las reglas que determinan sus posibles ‘movimientos’ o

---

<sup>134</sup> (Ibíd: 375)

<sup>135</sup>(Corredor, 1999: 379)

‘jugadas’”<sup>136</sup> Los enunciados serían incomprensibles fuera del sistema (los juegos del lenguaje) del que forman parte. Lo que llamamos lenguaje, es en realidad, un conjunto de muy diversos *juegos*, que, en todo caso, permiten su homogeneización en el concepto lenguaje, gracias, a sus *parecidos de familia*. Las similitudes permiten agrupar diversas operaciones, o juegos, en conceptos, constituidos siempre por *bordes difusos*. En todo caso, el uso de conceptos reclama *saber, cuando pueden aplicarse, en que sentido, y que usos quedan excluidos*. Así:

“Saber como usar la palabra juego es similar a saber como hacer sonar un clarinete. El saber del significado no puede identificarse con un saber sustantivo, bien de contenidos, bien de reglas fijas; pues no hay reglas fijas para todas las situaciones posibles en que un término puede usarse”<sup>137</sup>.

De acuerdo a Corredor, el concepto de *juegos del lenguaje* recibe cuatro formulaciones diferentes en el pensamiento de Wittgenstein: 1) En el *Cuaderno azul*, se trata de explicaciones simples que permiten entender el subsecuente uso de signos y establecer estándares de corrección: 2) En el *Cuaderno marrón*, son operaciones simples, que permiten construir aserciones, proposiciones e incluso verdades 3) En *Investigaciones filosóficas*, se trata de *prácticas lingüísticas reales*, que permiten *coordinar actos lingüísticos y acciones no lingüísticas*, los juegos, incluyen modos de discurso “tales como formular predicciones inductivas, hablar acerca de objetos físicos o impresiones sensoriales y adscribir colores a los objetos”<sup>138</sup>; se trata de prácticas caracterizadas por su variedad, su propensión a generar confusiones, por ejemplo cuando al filosofar se usan las reglas de un juego, en otro juego. Y, 4) En la cuarta etapa, en sus últimas obras, Wittgenstein

---

<sup>136</sup> (Ibíd: 381)

<sup>137</sup> (Corredor, 1999: 379)

<sup>138</sup> (Ibíd: 382)

considera que los juegos están interrelacionados entre sí, y destaca el carácter omnicomprendido de todas las prácticas incluidas en el lenguaje, como *repertorio* integrado por la *totalidad* de los *juegos disponibles*.

### 1.7.1. 2 Wittgenstein on psycho

En la última etapa de su producción teórica Wittgenstein escribió *Los últimos escritos sobre la filosofía de la psicología* en el que aborda una serie de problemas acuciantes. En el aforismo (150) señala que “no es casual que en este libro use tantas oraciones interrogativas”. El filósofo explica que el tono dubitativo responde al hecho de que no se propone producir respuestas, sino únicamente formular PREGUNTAS JUSTAS. Por ello en (109) señala que es diferente cuando el lenguaje plantea un problema y cuando lo soluciona.

En (14) se pregunta “¿qué significa propiamente tengo miedo?, ¿qué es lo que pienso con ello? [...] ¿En qué tipo de contexto tiene lugar?”<sup>139</sup>. En (15) señala una posible respuesta “digo esto sin más”. En (17) apunta

“Yo digo ‘tengo miedo’ y alguien me pregunta: ‘qué es lo que quieres decir con ello? ¿Era como una exclamación? O ¿estabas aludiendo a tu estado de las últimas horas; querías decirme simplemente algo? ¿Le puedo dar siempre una respuesta clara? ¿No puedo dársela nunca?... Esto significaría: ‘Oh dios. Si no tuviera tanto miedo’. O ‘solo era un grito de temor’. O ‘quería que supieras cual era mi estado de ánimo’. Muchas veces le siguen en verdad a la expresión explicaciones como las dadas. Sin embargo, no *siempre es posible darlas*”<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> (Wittgenstein, 1982: 9)

<sup>140</sup> (Ibíd: 9-10)

Los aforismos **(14)**, **(15)** y **(17)** abren grandes líneas de investigación. Un primer movimiento reflexivo está destinado a precisar lo que aparentemente podría darse por descontado: ¿que ocurre entre una expresión y el pensamiento de quien la profiere? La relación entre una expresión lingüística y el contexto de su enunciación altera radicalmente el contenido de una sentencia. La frase /TENGO MIEDO/ tiene significados muy diferentes cuando se pronuncia:

- antes de invitar a una mujer, a bailar ¡un buen danzón!
- en vísperas de un examen profesional
- al emprender un viaje al triángulo sunita, durante la invasión estadounidense a Irak.
- mientras se lee una novela de Truman Capote

El significado también cambia

- si se trata de una exclamación
- o un grito
- o, un alarido que la hace una cuasi-onomatopeya
- o, una expresión, casi animal, ante un acontecimiento estremecedor
- o, si alguien lanzara un largo ¡auch!, un intenso ¡ay!, en el formato de un largo poema barroco, o incluso a través un texto tan hermoso, complejo y extenso como la *Divina comedia*.

Es muy diferente decir /TENGO MIEDO/ como:

- un informe sobre un estado de ánimo, casi como quien realiza un reporte meteorológico tras una larga introspección
- que utilizar la frase como un pretexto para iniciar una conversación.

La diferencia de significados depende *del juego que se está jugando*.

Parece claro que Wittgenstein, primero explora, y después arremete enérgicamente, contra el intencionalismo: No necesariamente, tenemos una *idea clara*, de la *intención* con la que *decimos algo*.

La apertura de este abanico de posibilidades, está destinada, desde mi punto de vista, a mostrar que una misma expresión puede responder a contenidos muy diferentes, dependiendo del uso que se le dé y el contexto en que se pronuncie.

**El texto es una abstracción.** Lo que realmente existe, es la enunciación. Decir algo en un contexto. O más exactamente, Alguien concreto que Dice Algo en un Contexto a Alguien. ¿Será esa una de las diferencias esenciales entre el oficio filológico y el histórico? La misma expresión, puede significar cosas muy diferentes, cuando la grita el patrón, o cuando la musita el jornalero; la misma frase puede, marcar un punto de rocío, en el alma, cuando la susurran los amantes en los callejones de Susa, o caer como un rayo, cuando la impreca, el capitán de un barco, a los galeotes, que reman bajo cubierta.

Regresemos a *Los juegos*. La misma proposición significa cosas muy diferentes, dependiendo de los juegos, las intenciones y los contextos. El mismo signo/proposición nos reenvía a lugares muy diferentes, cuando pretende llamar la atención, iniciar una conversación o informar de un estado interno, o, en función de *contextos* como: el salón de baile, el aula, el campo de batalla o el mullido sillón donde se disfruta de un texto literario). Esa combinación de factores proyecta contenidos diversos, y establece disímbolos criterios de relevancia, en algunos de los cuales nuestras intenciones pueden ser prominentes o o irrelevantes.

En **(356)** se interroga sobre lo ocurrido cuando alguien dice: “Tiemblo de miedo, tiemblo de miedo todo el tiempo’- pero el quiere decir con ello que podría jugar al ajedrez. Da a una habilidad la expresión de una experiencia”<sup>141</sup>.

L. W. cuestiona en **(62)** ¿cuál es la diferencia entre experimentar el uso adecuado de una palabra y esclarecer su significado? En **(272)** inquiera ¿podemos sustituir la palabra significado, por uso?; En **(277)** sugiere que la palabra significado pueda usarse como sustituto de la palabra asociación.

En **(69)** plantea que el nombre Schubert evidentemente no se ajusta a su portador; y en **(70)** explica que la costumbre nos hace familiarizarnos a ver bajo la representación, como si las palabras se ajustaran a las cosas.

En **(98)** plantea una serie de problemas inquietantes.

“Dijo algo y yo tuve que pensar en N. Cuando se me ocurrió N. ¿En qué momento, durante cuál de sus palabras?, - si yo sé en cual- ¿qué es lo que sucedió en esa palabra?”<sup>142</sup>

”Los pensamientos comenzaron con la palabra. Ahí comenzó la cadena. Pero ¿qué es lo que las convierte en cadena? ¿El que las diga?”<sup>143</sup>

La interrogante desató mi propia secuencia de dudas: ¿hablamos de una o varias cadenas?, ¿hay una cadena lingüística, otra de estados mentales y otra de objetos referidos?, ¿cómo se cruzan las distintas cadenas?, ¿marchan en secuencia?, por ejemplo, ¿una echa a andar a la otra?, ¿o ruedan paralelamente y en algún momento se coordinan, a la manera de un engranaje cuyos dientes

---

<sup>141</sup> (Wittgenstein, 1982: 66)

<sup>142</sup> (Ibíd: 25)

<sup>143</sup> (Wittgenstein, 1982: 9)

coinciden en punto determinado, en lo que técnicamente se llama justamente INCARDINAR?

En **(119)** plantea: “Aunque mi pensamiento se aparte alguna vez del camino del habla, normalmente corre a lo largo del camino”<sup>144</sup>. La exploración de los fenómenos mentales ocurridos durante el habla es abordada en **(120)** “si todo va con normalidad, nadie piensa en el acontecer interno que acompaña al habla”<sup>145</sup>.

En **(106)** Wittgenstein se pregunta: “Si digo, ‘¿yo sabía de quien estabas hablando?’, ¿Cómo llegué a saberlo? ¿Y qué tipo de estado mental era ese de ‘saber que la conversación era acerca de este hombre?’”<sup>146</sup>. En realidad se podría estar hablando de diversas personas, lo cual lo lleva a plantear en **(108)** espeta que “si dios mismo hubiera mirado nuestra mente, no hubiera sabido de quién hablamos”<sup>147</sup>.

En **(126)** escribe sobre algunos casos de expresiones cuyo contenido difiere de aquello que nos pasa por la cabeza y señala que sería desconcertante que durante una conversación alguien nos comunicara permanentemente que es lo que le pasa por la cabeza. Los problemas planteados en **(127)** son *verdaderamente emocionantes* (estoy bromeando, el lenguaje académico no tolera expresiones como ésta). Wittgenstein se pregunta en ese apartado, si deberíamos acompañar a las palabras, con informes sobre la manera en vivenciamos el significado?. Un acto del tipo: te informo que cuando me dices eso

---

<sup>144</sup> (Ibíd: 28)

<sup>145</sup> (Ídem)

<sup>146</sup> (Wittgenstein, 1982: 26)

<sup>147</sup> (Ídem)

pienso en tal y tal. ¿Y qué pasa cuando hablamos contra el contexto? Digamos en el desvarío, o si sorpresivamente durante una un concierto de Shostakovich nos pusiéramos de pie y recitáramos un teorema pitagórico. En **(133)** se plantea otra afirmación inquietante (sigo bromeando), si existen algunos casos en que el lenguaje debería complementarse con afirmaciones como “con esta palabra pensé en...”. En **(135)** se plantea el asunto al revés, “supongamos que estoy hablando con alguien acerca del Dr. N. En medio de la conversación digo ‘con el nombre N pensé precisamente en el Dr. N’. el otro no me entenderá”<sup>148</sup>. Una actitud semejante, en algunos casos, podría resolver malentendidos trágicos, en otros casos resultaría desconcertante, para nuestro interlocutor [¿en qué piensa el lector cuando lee esto?].

L.W practica la una suerte de monólogo interrogativo no es un monólogo en un sentido estricto, porque son sus reflexiones al impartir una clase, pero en todo caso el tono dubitativo, es muy importante, revela una actitud filosófica.

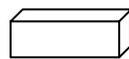
A partir de **(151)**, cambia de tema, y medita sobre la percepción. Señala que usamos el lenguaje de manera imprecisa, especialmente para referirnos a *experiencias sensoriales*. Por ejemplo, cuando describimos algo que vemos, no solemos distinguir, entre, objeto visualizado, impresión visual, dato sensorial, o imagen mental. Si alguien asevera que existe una semejanza entre el rostro de dos hermanos **(158)**, ¿podemos conducir la conversación hacia la geometría y olvidarnos de los hermanos, o debemos mantenernos en el tema de los hermanos y considerar irrelevante el “concepto de semejanza” en geometría? O para ser bien educados y eficaces en nuestra interacción comunicativa: ¿deberíamos

---

<sup>148</sup> (Wittgenstein, 1982: 30)

preguntar?: ¿qué te interesa?, ¿la geometría o los hermanos? En una conversación de ese tipo, podría incluso afirmarse (**164**) “veo cosas distintas, en un sentido mucho más importante a como veo cosas que son iguales”.

En este punto, cabe invocar una reflexión realizada en *Observaciones sobre filosofía de la psicología*. ¿qué ve el lector cuando observa la siguiente figura:



Supongamos que su respuesta sea:

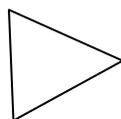
- a) una caja, una caja de cristal
- o
- b) una estructura de alambre.

¿Qué ocurriría, al solicitarle a alguien que ve una caja de cristal, que vea una estructura de alambre? Wittgenstein sugiere otra opción: colocar una secuencia de opción múltiple como pie de la imagen y ofrece las siguientes opciones:

- a) caja
- b) caja de cristal
- c) estructura de alambre

y, posteriormente, preguntar al observador cuál le parece la mejor opción.

También podríamos colocar la figura



y sugerir al observador, que la vea como una flecha que apunta a la derecha o solicitarle atentamente, ver alguno de los vértices, como centro de la figura.

Retomando *Los últimos escritos...* partir de **(190)** Wittgenstein se encamina en otra dirección, el futuro. Si un hombre nos expresase los más “íntimo de sí” no podríamos entenderle. Es -más o menos- lo que ocurre cuando alguien se enfurece sin causa aparente **(192)**...si alguien nos revelara sus pensamientos, seguramente podríamos entender sus acciones **(193)**. Cuando alguien expresa una experiencia inmediata, y el que la escucha, sin sospechar una mentira, no la comprende, podría dudar, si el emisor sueña o incluso si está en su sano juicio **(199)**. El filósofo también se pregunta **(203)** que ocurriría si una tribu, que conociera el dolor y no conociera su fingimiento, aprendiera lo segundo. Al incorporar el concepto de *dolor fingido*, ¿aprenderían a fingir? ¿distinguirían retrospectivamente un dolor auténtico de uno falso? o deberían reprocharnos porque en el pasado nunca habían fingido?.

La interpretación de fuentes históricas encuentra una observación particularmente importante en **(211)**: “si un modelo de vida es la base para el uso de una palabra, en ésta tendrá que darse una cierta indeterminación. El modelo de vida no es ciertamente una regulación exacta”<sup>149</sup>.

En las *Observaciones...* plantea otro problema desconcertante y fecundo, en **(486)** apunta:

”imagina a un anunciador en una estación del tren que, de conformidad con el plan de llegadas y salidas, anuncia un tren pero que está convencido –tal vez sin razón- de que este no llegará. Esta persona podría

---

<sup>149</sup> (Ibíd: 45)

decir por el altoparlante. El tren número... hará su arribo a las...

Personalmente no lo creo"<sup>150</sup>.

Cabe preguntarnos, ¿es lo que hace un historiador? cuando introduce en su discurso frase del tipo /LA FUENTE SEÑALA QUE... PERO, PERSONALMENTE NO LO CREO/. ¿Es ese, uno de los rasgos distintivos del discurso histórico?, el embrague, entre lo que dice la fuente, y lo que piensa el historiador. Lo que dice el historiador ¿tiene que correlacionar, así sea conjeturalmente, lo que dice la fuente, con lo que supone fue el contexto de enunciación?

En las *Lecciones...* Wittgenstein expone una serie de problemas cruciales para comprender la relación entre uso del lenguaje y conocimiento, y específicamente se cuestiona ¿que implica *aprender a hablar*?:

- i) adquirir la competencia necesaria para correlacionar experiencias y expresiones lingüísticas
- ii) una extensión de nuestras formas de interacción
- iii) una forma de manifestar nuestra perplejidad ante la correlación entre experiencia sensorial y comprensión lingüística
- iv) una forma colectivas de codificar la experiencia y los consecuentes problemas surgidos por la coexistencia de lenguajes que recogen diversos modos de vida
- v) una manera de afrontar el encabalgamiento entre vivencias íntimas y formas intersubjetivas de compartir experiencias
- vi) la problemática correlación entre uso del lenguaje y acontecimientos mentales
- vii) la interrelación entre conocimiento y reconocimiento

---

<sup>150</sup>(Wittgenstein, 1982: 93e)

viii) la imbricación entre pensamiento y lenguaje.

El problema planteado <sup>EN</sup> **(165)** suscita enormes consecuencias en la descripción de las diferentes fases de un proceso de interpretación. ¿Existen sensaciones primitivas y universales?, experimentadas por todos los hombres y referidas en todos los lenguajes. Por ejemplo, el dolor, o el deseo, o la intención, o el recuerdo, ¿existen antes que el lenguaje? Si la respuesta es afirmativa surgiría otra interrogante: ¿aprender a hablar consiste en entrenarse para correlacionar sensaciones y palabras, o, sentimientos y lenguaje?

El párrafo **(151)** concibe al lenguaje como una extensión de nuestra experiencia interactiva, y de nuestro modo de estar con los otros: Creer que el otro padece un dolor, o dudar que lo tenga, constituyen una de tantas, formas naturales y universales de conducta, en la relación con otros seres humanos. Nuestro lenguaje es un recurso y una extensión de esta conducta.

El filósofo se pregunta en **(156)** si podríamos comprender el concepto de dolor, sin haberlo experimentado. Cuando le pedimos a alguien que vea la figura  como una flecha y después le pedimos que la vea como la huella de un ave:

¿ La vivencia forma parte del entendimiento del signo?

Sin la experiencia ¿podríamos entender el signo? Y, en todo caso, la vivencia *ver el dibujo como, pata de ave*, ¿es indispensable para entender una frase? El problema planteado en este párrafo ¿podría entenderse de la misma manera, sin haber incluido el elemento gráfico del que estamos hablando?

Digamos que primero vemos el dibujo como una flecha y luego como una huella, plantea en **(168)** ¿qué ocurriría si alguien fuera incapaz de realizar ese cambio de estado?, imaginemos que primero ve una cosa y luego otra, pero es incapaz de experimentar la transición, que es ciego a la experiencia del tránsito de una percepción a otra. ¿Qué tan factible sería comunicarnos con esas personas ciegas?, inquiera en **(169)**. Más adelante en **(170)** cuestiona, ¿la ausencia de la vivencia obstaculiza el cálculo de significado?

Ahora viene, un párrafo para introvertidos, pero de enormes consecuencias teóricas. En **(157)** L. W., plantea una situación hipotética: que ocurriría si alguien experimentara una sensación, pero, **no la expresara nunca**, y luego, mediante algún sortilegio médico, encontráramos restos físicos de esa sensación en su cerebro, ¿podríamos afirmar que si la tuvo, pero que nunca la expresó?

¿Siempre que usamos una palabra ocurre un acontecimiento mental? Inquiera en **(166)**, y en **(159)**, dubita: cuando recuerdo que tuve un dolor de muelas, ¿vuelvo a experimentar la sensación, pero, pálidamente? Imaginemos que ocurriría mientras enseñamos a un niño a hablar **(163)**, y le mostramos la acción /<sup>tener la intención de lanzar una pelota</sup>/, qué ocurriría, si el niño imita la acción, empuña la pelota y mueve el brazo hacia atrás, ¿habría comprendido la frase al imitar el movimiento, o sólo si además del movimiento, le hubiera cruzado por la mente, “la intención de lanzarla”?

(160) es un párrafo inquietante. Se pregunta ¿qué ocurre cuando digo que conozco a esa persona?, ¿quiere decir que ya la conozco y lo que hago ahora es reconocerla? Podemos explorar la compleja relación entre pensamiento y lenguaje, a partir de tres casos:

i) James opina que el pensamiento concluye antes de que inicie la frase; es como un relámpago que precede al trueno

ii) Charles considera que el pensamiento y el acto de hablar ocurren simultáneamente. Si ese fuera el caso, dice L. W., podríamos preguntar *¿qué pensaste exactamente, entre la primera, y la segunda, palabra de tu frase?*

iii) Lorenzo sostiene vehementemente que la intención es algo distinto al pensamiento y al lenguaje, y puede ocurrir, antes, simultáneamente, después, o, incluso no ocurrir, mientras se habla, por ejemplo, si alguien confesara: “no entiendo porque dije eso”.

Cuantos problemas. Fértiles, pero intrincados. Wittgenstein, no cabe duda, aboga por la *flexibilidad de la interpretación*, por ejemplo, cuando postula la diversidad de usos del lenguaje y de reglas de proyección referencial; pero al mismo tiempo, argumenta en pos de *límites a la interpretación*, cuando enfatiza que el lenguaje es un instrumento para establecer identidades y diferencias, y consecuentemente, sino puede afirmar y negar, distinguir y descartar, no serviría para nada. De acuerdo a Peter Winch, bajo la preocupación de DECIR ALGO INTELIGIBLE, Wittgenstein argumenta fehacientemente; que un lenguaje eficaz, requiere proyectar FORMAS DE VIDA; pues únicamente cuando somos capaces de comprender la gramática de la acción, desarrollada en un contexto social adecuado, podemos: “aceptar una proposición como verdadera”; “inferir una proposición de otras”; “suponer”;

“elegir entre alternativas”, etc. En ese marco las operaciones funcionales de verdad, están incardinadas con las operaciones mediante las cuales identificamos las clases de objetos de que hablamos<sup>151</sup>. Hablar es entonces, interceptar un orden simbólico y una manera de estar juntos en el mundo.

### **1.7.2.1 Putnam: La Tierra Gemela, o como hablar, es algo más que poseer imágenes mentales**

En *Razón, historia y verdad*, Hillary Putnam polemiza con el mentalismo y el realismo ingenuo. En el ensayo “Un problema acerca de la referencia”, afirma que la interpretación adecuada de una expresión lingüística, implica algo más... que limitarse a analizar fenómenos mentales. La habilidad de *Hablar* supone ser competente para *coordinar operaciones lingüísticas y no lingüísticas, expresiones verbales y situaciones contextuales*, es decir, contar con la destreza necesaria, para *emplear aserciones lingüísticas, en modos situacionalmente adecuados*. El *carácter existencial* de la lengua, garantiza a los hablantes, la facultad de orientarse en el mundo. Cuando una teoría reduce el uso del lenguaje, al ámbito de las creencias, fracasa. Porque no incorpora a su análisis, las dimensiones, *intencional y extensional*, mediante las cuales, el lenguaje, nos sirve, para vivir con los otros, y ubicarnos en el mundo.

La posesión de un repertorio de imágenes mentales, o de frases lingüísticas, no son suficientes para comprobar la aptitud de un hablante, si éste no es capaz de utilizar ambas, en *modos situacionalmente adecuados*<sup>152</sup>.

La COMPETENCIA cabal del hablante implica su capacidad de ***coordinar operaciones lingüísticas y no lingüísticas***, su destreza para entender

---

<sup>151</sup> (Winch. 1971: XVI)

<sup>152</sup> (Putnam, 2006)

conceptos, y su aptitud para reconocer sensorialmente, los objetos postulados por ellos.

La capacidad de hablar requiere de tres operaciones: entender conceptos, practicar reglas gramaticales y reconocer objetos extralingüísticos. Para demostrarlo plantea una situación hipotética. Si además de la *Tierra*, existiera, una *Tierra gemela* -ejemplifica Putnam- en ambos planetas podría existir el mismo concepto de agua, aún cuando, en la *Tierra* se refiriera a una sustancia pura, mientras en la *Tierra Gemela* se refiriera, a una sustancia compuesta en un 80% de agua, y en un 20% de alcohol. Los habitantes de ambos planetas podrían compartir el concepto, y sin embargo, “la palabra agua se referiría a una sustancia diferente, aún cuando el estado mental colectivo de las dos comunidades fuera el mismo”<sup>153</sup>.

De acuerdo a Putnam, Frege postuló que el *Sinn* (significado) de una expresión, se refiere a un objeto extra-mental o concepto, que en algún momento - no sabemos como- podía ser aprehendido por el hablante. En un sentido similar Husserl postuló que:

“un recurso útil cuando deseamos hablar de lo que ocurre en nuestra cabeza sin tener que admitir ninguna presuposición con respecto a la existencia o a la naturaleza de las cosas reales a las que se refieren los pensamientos: [es] el recurso de la *puesta entre paréntesis*”<sup>154</sup>.

Sin embargo, bajo la perspectiva explicada en *Razón, verdad e Historia*, la expresión:

“‘Juan cree que hay un vaso de agua delante de él’, no versa sobre lo que ocurre en la cabeza de Juan, sino que es en parte un enunciado sobre lo

---

<sup>153</sup> (Ibíd: 36)

<sup>154</sup> (Putnam, 2006: 39)

que ocurre en el entorno de Juan y sobre su relación con ese entorno... Si resulta que Juan es un habitante de la Tierra Gemela, entonces lo que Juan cree cuando dice 'hay un vaso de agua en la mesa' es que en la mesa hay un vaso de de agua que contiene un líquido, que de hecho consta de agua y alcohol de grano"<sup>155</sup>.

De esta suerte, "la puesta entre paréntesis" inventada por Husserl y calificada por Daniel Denet, como indicación de *mundos nocionales* (integrados por las creencias de los hablantes), es insuficiente: para describir los hechos lingüísticos; porque deja fuera del campo de observación de la filosofía del lenguaje, la relación con el entorno.

El ejemplo putnamiano de la *Tierra Gemela*, permite imaginar que tanto "terricolas", como "gemelos", pueden coincidir en su mundo nocional, y sin embargo, referirse a objetos diferentes (agua pura y agua con alcohol). La teoría mentalista del significado, imaginaba, que el *mundo nocional* coincidía con la dimensión intencional, y a su vez, determinaba las referencias. En contraste, en la teoría de Putnam, la INTENCIÓN y la EXTENSIÓN de un término son independientes de las nociones del sujeto.

Orman Quine, preocupado por las dificultades para realizar actos referenciales precisos había planteado en *La relatividad ontológica y otros ensayos*<sup>156</sup> que cuando alguien dice /conejo/ no sabemos si se refiere a /conejidad/, /blancura/, /un conejo específico con características especiales/, a /todos los conejos/, o a /un anuncio que indica la llegada de la primavera/. Bajo la perspectiva quiniiana, el lenguaje es inevitablemente ambiguo y su polisemia, puede remitir involuntariamente a entidades diferentes (conejos, estaciones del año, colores, o especies animales).

---

<sup>155</sup> (Ídem)

<sup>156</sup> (Quince, 2002)

En contrapunto, Putnam estudió atentamente la *función extensiva* del lenguaje, y advirtió que su uso, incluye el empleo de marcadores para delimitar intencionalmente, las entidades, a las que remite un concepto, o una expresión lingüística. Estos marcadores “invisibles”, desempeñan una *función extensiva*, mediante la cual, establecen las características existenciales, que permiten dilucidar el carácter, verdadero, o, falso, de una afirmación. Desde esta perspectiva, es posible concebir una filosofía dotada con los instrumentos de observación adecuados, para analizar el uso referencial de una palabra.

“Si un término tiene más de un sentido entonces simulamos que el término lleva índices invisibles (de modo que tenemos realmente dos palabras y no una), por ejemplo, ‘conejo<sup>1</sup>’ –extensión: conjunto de conejos; y ‘conejo<sup>2</sup>’ – extensión: conjunto de los cobardes”.<sup>157</sup>

Las palabras no tienen simplemente extensiones, contienen marcadores de su *función-extensión*. Una palabra susceptible de ser utilizada con diferentes extensiones, requiere de índices para estipular, a cuál de esas extensiones posibles se refiere. Por ejemplo, la palabra, yo, tiene una referencia intercambiable dependiendo de la persona que la pronuncie<sup>158</sup>.

Por otra parte, el conjunto de objetos o estados del mundo ostentados por una expresión, depende del uso asignado a un término: “en un mundo posible **M** en el que no hay gatos, la extensión de gato es el conjunto vacío”<sup>159</sup>. En otro mundo posible, digamos la casa de un amigo, el termino gato puede referirse a un conjunto integrado por la gata *Katchadurien* y sus cuatro cachorritos. Putnam señala que pueden existir dos mundos posibles, uno en el que su gata Elsa no

---

<sup>157</sup> (Putnam, 2006: 37)

<sup>158</sup> “En el caso de la palabra ‘yo’, la función-extensión es bastante sencilla; es simplemente la función **f(x)**, cuyo valor para cualquier hablante **x**, es el conjunto que consiste solamente en **x** (Ídem)

<sup>159</sup> (Putnam, 2006: 37)

tenga descendencia, y otro en el que tenga varios cachorros. En el primer caso el **f(m<sub>1</sub>)** lo integra la ausencia de gatos, en el segundo caso **f(m<sub>2</sub>)** se compone por el número de cachorros. La **intención**, es la función, o índice invisible, empleada para especificar si hablamos del **(m<sub>1</sub>)** o del **(m<sub>2</sub>)**, la **extensión** es el número de gatos.

El ensayo, “Un problema acerca de la referencia” ofrece reflexiones particularmente fértiles, para una teoría de la interpretación de relatos empíricos. Sus aportaciones versan sobre temas tan delicados como: 1) la comprensión del acto lingüístico, como *algo más* que un mero acontecimiento mental, reducido a las creencias del(los) hablante(s) 2) la conceptualización del acto de hablar como una coordinación entre: comprensión de conceptos, uso de expresiones lingüísticas y verificación de estados del mundo 3) el reconocimiento de las dimensiones intencionales y extensionales del lenguaje, como funciones autónomas de las creencias del hablante 4) la descripción y valoración de la función intencional como un acto que especifica el mundo posible en el que se verificará la extensión.

El realismo interno de Putnam permite bosquejar algunas ideas importantes para la construcción de una teoría de la referencia desarrollada específicamente para el discurso histórico.

1.- El *hecho-de-hablar* no se reduce a compartir creencias entre hablantes. La interpretación de fuentes históricas debe superar las lecturas constreñidas a observar el sistema de creencias de los hablantes.

2.- La importancia del lenguaje en la formación de conceptos y en la comprensión del mundo empírico suponen atender con puntualidad a las implicaciones de la

pluralidad lingüística, la diversidad cultural y el surgimiento de lenguajes especializados en la ciencia.

3.- La competencia lingüística requiere de un acto de coordinación entre afirmaciones verbales y estados del mundo. En esa perspectiva, la lectura de fuentes históricas reclama construir como objeto de estudio la incardinación entre expresiones lingüísticas y entorno sensible. El estado mental, no fija la referencia. Consecuentemente el OBJETO DE ESTUDIO de la HISTORIA y la HISTORIOGRAFÍA, no radica –como lo sugiere el intencionalismo, y como lo ha propuesto durante años el historicismo- EN INDAGAR ESTADOS MENTALES, SINO EN DESCRIBIR LA COORDINACIÓN ENTRE ASERCIONES LINGÜÍSTICAS Y HECHOS EXTRA-LINGÜÍSTICOS.

4.- Los actos intencionales, delimitan el aspecto, y el mundo posible en el que se verificará la extensión. La lectura de relatos empíricos reclama entonces el desarrollo de instrumentos para detectar la función intencional y los mundos posibles, como premisa para leer posteriormente su vocación referencial.

5.- El hecho-de-hablar reclama un esfuerzo cognitivo continuo por conocer el mundo extralingüístico. Aquí surge una tarea importante para la historia: la necesidad de formular una lectura que permita aproximarse a las fuentes con una metodología que permita esclarecer los estados mentales, las intenciones, las referencias y la coordinación entre esas tres variables.

Las afirmaciones realizadas en “Un problema acerca de la referencia” parecen especialmente pertinentes para una teoría de la interpretación de relatos empíricos, pero dejan en pie, muchas incertidumbres sobre la coexistencia de relatos contradictorios, y sus procedimientos de verificación, de las que el filósofo se ocupa en otro ensayo.

### 1.7.2.2 Putnam: el ojo de dios y las críticas al externalismo

En “Dos perspectivas filosóficas”, otro ensayo, incluido en *Razón, verdad e historia*, Putnam abre un nuevo flanco, una fértil reyerta con el *realismo metafísico* o *externalista*, según el cual:

“El mundo consta de un totalidad fija de objetos independientes de la mente. Hay exactamente una descripción verdadera y completa de ‘como es el mundo’. La verdad supone una suerte de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas. A esta perspectiva la llamaré externalista ya que su punto de vista es la del Ojo de Dios”<sup>160</sup>

En contrapunto, el filósofo heredero del pragmatismo, desarrolla la propuesta del *realismo internalista*, compuesta entre otros, por los siguientes elementos:

- a) “Solo tiene sentido formular la pregunta; ¿de qué objetos consta el mundo desde dentro de una teoría o **descripción**”.<sup>161</sup>
- b) “La verdad es una especie de **aceptabilidad racional** idealizada. Una especie de *coherencia* ideal de nuestras **creencias** ‘entre si’ y con nuestras **experiencias**...”<sup>162</sup>
- c) Las **experiencias** deben ser consideradas “como **experiencias** representadas en nuestro **sistema de creencias**”<sup>163</sup>.
- d) “Solo existen diversos **puntos de vista** de personas reales que reflejan propósitos e intereses a los que subordinan sus descripciones y teorías”<sup>164</sup>.

---

<sup>160</sup> (Putnam, 2006: 59)

<sup>161</sup> (Ídem)

<sup>162</sup> (Putnam, 2006: 59)

<sup>163</sup> (Ídem)

- e) pueden existir **múltiples descripciones correctas** del mundo.
- f) la **verdad** depende, de una **aceptabilidad racional**, mediante la cual, se **coordinan**, la **coherencia ideal** de nuestras **creencias** 'entre sí', y nuestras **experiencias**, encuadradas siempre en nuestro **sistema de creencias**.

Desde esa perspectiva, Putnam plantea, que las entidades, situaciones y estados del mundo -postulados por el lenguaje- son simultáneamente *construidos* y *descubiertos*. Confeccionados porque dependen de invenciones y convenciones conceptuales y reglas perceptivas; las diferentes entes postuladas por el lenguaje pueden encontrarse, porque *están ahí*, y podemos obtener datos objetivos recogidos mediante experiencias reguladas por convenciones. De esta suerte: “los objetos pertenecen intrínsecamente a ciertas etiquetas; porque esas etiquetas son las herramientas que usamos, para construir una versión del mundo en la que tales objetos, ocupan un lugar preeminente”<sup>165</sup>, pero no solo dependen de las etiquetas, pues la afirmación /La tierra es plana/, era aceptable, pero, no era verdadera.

El internalismo no es un relativismo fácil, dispuesto a aceptar que *todo-se-vale*. Tampoco sostiene con indolencia, que cualquier esquema conceptual es tan bueno como otro, porque:

“El conocimiento no es un relato que no tenga otra constricción que la coherencia interna; lo que niega es que existan *inputs* que no estén configurados de alguna manera por nuestros conceptos... o *inputs* que admitan una sola descripción”<sup>166</sup>.

---

<sup>164</sup> Negritas nuestras... (Putnam, 2006: 59)

<sup>165</sup> (Ibíd: 63)

<sup>166</sup> (Putnam, 2006: 64)

El realismo interno contiene importantes reverberaciones para una teoría de la interpretación de las fuentes históricas y los relatos empíricos. La postura del *ojo de dios*, imagina un relato único del mundo, capaz de describir entidades pre-existentes a su descripción, y en perfecta correspondencia con las imágenes mentales que nos formamos acerca de ellas. La postura de Putnam, implica una petición a las humanidades: mantener nuestro interés en el mundo extralingüístico, y, simultáneamente, aceptar que sólo podemos conocer ese mundo extralingüístico, mediante procedimientos que incluyan los siguientes elementos: i) una teoría de la descripción ii) oraciones descriptivas iii) normas de coherencia interna de las oraciones iv) datos obtenidos mediante la experiencia y v) instrumentos de cotejo entre postulados teóricos, y datos empíricos.

### **1.7.3 Peter Winch, leer-navegar entre Escila y Caribdis**

Cualquier teoría de la interpretación corre dos riesgos graves: creer en la existencia de una sola descripción válida del mundo, o, considerar válida a cualquier descripción, incluyendo las más aberrantes. ¿Es posible conjurar ambos riesgos? Peter Winch (1926-1977) considera que sí. En *Comprender una sociedad primitiva* desarrolla una sugerente propuesta para sortear ambos riesgos. Su visión sobre el lenguaje, afirma la existencia de una abigarrada diversidad de *supuestos epistémicos* y *sistemas lingüísticos*, pero apela, con la misma energía, a un naturalismo universal, susceptible de propiciar: la comprensión, el contraste, y la ponderación, entre sistemas epistémicos, culturales, y lingüísticos. Cada cultura –afirma– posee supuestos epistémicos, éticos y lingüísticos específicos, aptos para formar una visión completa del cosmos, sin embargo, su carácter “completo”, no obstruye la viabilidad de

entendimiento y diálogo, entre budistas y musulmanes, socialdemócratas y anarquistas, o hablantes del francés y el arameo.

El texto de Winch desarrolla una acre polémica con Evans Pritchard quien, tras haber leído otras obras del filósofo británico, creyó que este condenaba las creencias zande en la brujería. Los zande son polígamos, viven en la ribera del río Congo, y explican su vida mediante prodigios mágicos y consultas al *Bengue*, un poderoso veneno, empleado también como oráculo, para descubrir el “camino correcto”. Evans Pritchard se sorprende de que las afirmaciones zande coincidan con ciertos datos sensibles, aun cuando los explican mediante discursos irracionales, producto de sus creencias “salvajes”. Pritchard concluye, que los planteamientos de las culturas primitivas, son meras ilusiones, sin coincidencia con la realidad objetiva, la cual es descrita adecuadamente, por la ciencia británica. Irritado, Winch replicó que cada cultura genera, en función de su contexto y su experiencia, supuestos epistémicos y estrategias conceptuales, para relacionarse con la realidad como más le conviene. Cada *modo de vida*, produce una manera de usar el lenguaje y correlacionarlo con la realidad. Esta proliferación de culturas y lenguas –que ahora denominaríamos multicultural- exige suspender la altiva pretensión de juzgar desde un relato único y dominante, los relatos de todas las demás culturas.

La coexistencia de descripciones válidas, no implica caer en el extremo contrario, y afirmar que las culturas son inconmensurables “entre sí”. Una postura de ese tipo, conduciría inevitablemente a justificar cada matiz, al interior de una cultura, a legitimar cada pliegue dentro de una corriente teórica, e incluso, llevaría al extremo de considerar válidas, la miríada de posturas

contradictorias, que pudieran generarse, en cada uno de los momentos, de la vida de un yo, incluso si ese yo, padeciera de esquizofrenia grave o sufriera intermitentemente de alucinaciones. El lenguaje se volvería completamente inútil, pues sería impotente para descartar una multitud de afirmaciones contradictorias y supuestamente, igualmente válidas. Una situación de ese tipo, inflingiría un enorme daño a la capacidad del lenguaje *para-decir-algo*.

Peter Winch recuerda el planteamiento del *Tractatus* de Wittgenstein, el cual afirma que “*los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*”, consecuentemente, los zande no podían escapar al pensamiento mágico, porque esa era la textura de su pensamiento. Pero, contraataca Winch, Wittgenstein en la época del *Tractatus* “hablaba del lenguaje como si todo el lenguaje fuera fundamentalmente de la misma clase y debiera tener el ‘mismo tipo de relación con la realidad’”<sup>167</sup> Esa concepción cambió en las Investigaciones filosóficas, cuando Wittgenstein desarrolló la noción de juego del lenguaje. En términos de aproximación intercultural, la noción de juego, establece *reglas de inteligibilidad*, si poseemos un juego de inteligibilidad a’ y deseamos aproximarnos a un juego b’:

**“de algún modo tenemos que presentar la concepción de inteligibilidad (b) de (S) [azande] en relación de nuestra propia concepción de inteligibilidad (a)...estamos persiguiendo un modo de mirar las cosas que vaya más allá de nuestro modo previo de hacerlo, en la medida en que de alguna manera, se ha incorporado el modo propio que los miembros de S tienen de mirar las cosas”<sup>168</sup>.**

---

<sup>167</sup> (Winch, 1994: 52)

<sup>168</sup> (Ibíd: 65)

Consecuentemente, podemos comprender y valorar los juegos de otras culturas, pero, no debemos olvidar, sugiere Winch que “donde hay lenguaje, lo dicho debe generar diferencias y esto sólo es posible donde el decir algo excluye, so pena de fracasar en la comunicación el decir otra cosa”<sup>169</sup>.

Para esquivar los arrecifes del relato único, y el lenguaje impotente, Winch plantea la necesidad de formular una mirada filosófica trans-societaria o transcultural. ¿En qué consistiría? En principio, en el reconocimiento de dos polos que en principio pudieran parecer contradictorios. El primero implica reconocer que *cada modo de vida, genera una manera de usar el lenguaje y correlacionarlo con la realidad*. El segundo admite la existencia de una *disposición natural transcultural* que conmueve a tebanos, corintios y atenienses, ante la tragedia de un rey llamado Edipo. Si espartanos, focios y milesios, se aterrorizan por igual ante la leyenda de la Atlántida, se debe a que las culturas son porosas y permiten el intercambio de experiencias, emociones valores y conocimientos. El reconocimiento de ambos polos (diversidad epistémica y comunicación intercultural) convierte la propuesta de Winch en un bajel, como el usado, por Palinuro -el piloto de Eneas- para enderezar la rechinante proa (filosófica), y navegar a salvo, entre las altas peñas de Escila (relativista radical) y Caribdis (realista autoritaria), en medio de las olas trinacrias, y los amenazadores bramidos de aquel piélago de entrada a la tierra prometida, anunciada por la arpía Celeno.

La propuesta de Winch implica un programa muy concreto: suspender las actitudes arrogantes y fonológicas, de una cultura que pretende arrogarse el derecho de decir como deben leerse las otras culturas; valorar como un hecho

---

<sup>169</sup> (Winch, 1994: 66)

y una riqueza del mundo la coexistencia de diversos supuestos epistémicos y variopintos sistemas lingüísticos; desarrollar un diálogo de saberes basado en la comprensión, comparación y ponderación de los distintos sistemas epistémicos y lingüísticos.

#### **1.7.4 Olive: Adecuación a la realidad y aceptabilidad racional**

Algunos representantes de la filosofía latinoamericana se han planteado como uno de sus objetivos, construir un *realismo moderado* o realismo interno capaz de cumplir con dos objetivos: primero, ser capaz de formular *criterios de verdad*, susceptibles de ser compartidos inter-esquemáticamente, así como, segundo, de atender por igual, las necesidades de *aceptabilidad racional* y *verificación objetiva*. Desde esa postura se han desarrollado instrumentos muy interesantes, para eludir tanto al *realismo fuerte* (defensor de la existencia de una sola versión válida de la realidad) como al *relativismo fuerte* (circunscrito a las versiones, e indolente respecto a los hechos).

En *Sociedad, conocimiento y realidad*, León Olive aspira a un realismo moderado, capaz de crear **condiciones de objetividad y verdad, inter-esquemáticas**, mediante la formulación, de criterios de **inter-traducibilidad, consensuados-entre-sujetos-epistémicos**, y, provenientes de marcos conceptuales distintos. A varios años de su publicación, un grupo de filósofos mexicanos y argentinos se congregó para discutir sobre la viabilidad de los objetivos planteados por Olive. Las discusiones fueron recogidas en el libro *Conocimiento realidad y relativismo*. En su respuesta a las objeciones formuladas por los diversos autores, Olive resumió, actualizó y refinó algunos elementos de su esfuerzo en pos de un realismo moderado o ***realismo interno*** (*Ri*) basado en los siguientes planteamientos:

- i) la necesidad de formular criterios de **adecuación** y **aceptabilidad**;
- ii) la existencia de hechos presentes, en una realidad independiente de la voluntad y los deseos de los sujetos epistémicos, pero,
- iii) la creencia en que los hechos se encuentran concatenados de acuerdo a la teoría que los postula;
- iv) la posibilidad de revisar una proposición empírica a la luz de su correspondencia objetiva con los datos del mundo y al mismo tiempo, atender a criterios de verdad y coherencia interna. La objetividad implica la existencia de hechos reconocibles y construibles en distintos marcos conceptuales, la veracidad supone que estos hechos, gocen de aceptabilidad bajo criterios racionales, en los distintos marcos en los que una afirmación preserva su significado;
- v) la necesidad de atender con igual ahínco la necesidad de contemplar los requerimientos de objetividad (basada en datos extralingüísticos) y los requisitos de veracidad (basados en la veracidad, de un marco conceptual).

Para Olive, el **realismo interno** y el **realismo metafísico** comparten algunos postulados, pero, difieren drásticamente en otros; ambos creen en la existencia de una realidad independiente de los deseos y las voliciones de los sujetos epistémicos y de sus marcos conceptuales; los dos realismos coinciden en considerar la existencia real de objetos, entidades, situaciones y estados del mundo; sin embargo también existen importantes diferencias entre ambas posturas filosóficas, el **realismo metafísico** concibe a los objetos como

preexistentes a su postulación lingüística; mientras el *realismo interno* o pragmático los considera reales, pero, configurados por la manera en que un marco conceptual recorta el *continuum* del mundo.

El (Ri) plantea una **interrelación** compleja entre **adecuación a la realidad y aceptabilidad racional**, en el marco de la cual, pueden formularse criterios de **objetividad y veracidad** de una *proposición* o un *discurso*. En este punto surge un problema importante: cada cultura propone sus propios criterios. Esa dificultad llevó a Khun a considerar la incomensurabilidad entre teorías correspondientes a épocas diferentes. Olive afronta el problema de otra manera, plantea la posibilidad de una discusión, en la que cada cultura acepte someter a la crítica sus propios criterios de objetividad y veracidad. La discusión intercultural de los criterios permite construir un instrumento para ponderar distintas interpretaciones.

Un segundo elemento respecto al criterio de objetividad del (Ri) lo constituye el reconocimiento a que realidad existe independientemente de los sujetos epistémicos, pero a su vez la insistencia en que éstos últimos recortan el *continuum* de la realidad, mediante sus marcos conceptuales. Consecuentemente, las afirmaciones, teorías o discursos son objetivos, si delinear-construyen una realidad susceptible de verificarse en diferentes Marcos Conceptuales plausibles.

Pero, la objetividad no es suficiente para hacer a una proposición, teoría o discurso verdadero, aún falta, que sea racional y aceptable en los distintos Marcos Conceptuales en los que preserve su significado. Eso sí, la aceptación racional, el último nivel desde el que alcanza a juzgarse una proposición, puede edificarse en una interacción comunicativa, entre sujetos epistémicos

dispuestos a intercambiar argumentos sobre sus creencias. Bajo estas premisas, se pueden conjurar dos riesgos: el *realismo ortodoxo* (y su tendencia a creer en una descripción única de la realidad), y el *relativismo radical* (basado en una inconmesurabilidad). El problema principal de ambas tendencias es su propensión al monólogo y el dogmatismo y su escepticismo ante la posibilidad de establecer un diálogo de saberes. La noción de verdad implica que  $p$  sea verdadera, en todo marco conceptual donde resulte razonable; pero, si es razonable o no, depende de los *criterios de veracidad*; ahora bien, cada Marco Conceptual, puede establecer distintos criterios de racionalidad; este punto no es insalvable, por que la variedad de criterios no cancela la posibilidad de diálogo inter-esquemático; bajo condiciones epistémicos óptimas y condiciones ideales de comunicación, los sujetos epistémicos pueden intercambiar y contrastar y en su caso compartir argumentos, sobre la validez de sus creencias; en principio parece plausible y posible, un diálogo entre sujetos epistémicos con Marcos Conceptuales distintos, en su caso, los desacuerdos de partida pueden auspiciar un saludable debate sobre aspectos tan importantes como:

- la legitimidad de los criterios empleados para discernir la aceptabilidad racional
- las normas de la interacción comunicativa para escudriñar la veracidad de una proposición y
- las reglas de inferencia respecto a leyes y casos.

Nadie supone que el diálogo inter-esquemático sea sencillo o terso, de lo que se ocupa el (Ri) es plantear teóricamente algunas de sus premisas. Una de las más importantes sería la existencia de *condiciones epistémicas ideales*,

compuestas de dos apartados: *condiciones epistémicas óptimas* y *condiciones ideales de diálogo*. Las primeras, suponen la existencia de condiciones necesarias, para comprobar una afirmación. Olive ejemplifica, si digo que la luz proveniente de Venus, tal y tal, debo estar en una noche despejada, o tener algún tipo de telescopio capaz de registrar la luz emitida. Las segundas, las *condiciones ideales de diálogo*, se basan en la formulación de Habermas, respecto a la disposición de los participantes en un proceso de comunicación de construir un consenso, y admitir la posibilidad de renunciar a cualquier ejercicio de poder, destinado a desviar la búsqueda.

En suma, las condiciones epistémicas y comunicativas deben ser evaluadas por *sujetos epistémicos pertinentes*, en *contextos específicos*, y como parte de un *diálogo* encaminado a un intercambio entre participantes de *esquemas conceptuales* distintos, o en su caso, por un tercer observador.

Existen sin embargo algunas constricciones y pendientes: la objetividad, veracidad, reglas de inferencia, y racionalidad, requieren en cada caso de un diálogo entre sujetos epistémicos dispuesto a intercambiar criterios en cada uno de los niveles; ¿qué ocurre cuando el margen de maniobra es muy pequeño?, o, ¿cuándo las incompatibilidades subsisten virtualmente intactas después de la discusión?, o ¿cuando dos Marcos Conceptuales se mantiene incólumes, sustentando sus criterios de racionalidad, como dos buques frente a frente, inmóviles durante la Gran Bonanza de las Antillas, cuando no sopla el viento, y ninguno de los buques puede huir o atacar? Parecería que en esos casos, la salida consiste en construir criterios comunes sobre lo que se considera racional, pero una actitud así, reenvía el establecimiento de los límites de la interpretación, a las normas de la interacción comunicativa.

Existen muchos pendientes e incertidumbres. Pero, en principio parece que la comunicación inter-esquemática es posible, siempre y cuando los participantes acepten: desarrollar una discusión racional; someter cualquier afirmación a la crítica, y; modificar sus posturas de partida. Un diálogo entre esquemas distintos supone al menos dos premisas; interacciones entre personas concretas, y posibilidades de inter-traducción entre esquemas. Respecto a la segunda premisa, caben varias posibilidades:

- a) los participantes en un Marco Conceptual 1 pueden formular una serie de afirmaciones fáciles de asimilar, en un Marco Conceptual 2, o viceversa.
- b) los defensores del MC2 pueden convencer a los partidarios de MC1, de que su marco puede ser subsumido, corregido y superado en el nuevo marco.
- c) después de varios intentos, las diferencias permanecen irreconciliables y los dos marcos se mantienen incompatibles.

Olive considera que la tercera opción, más que refutar la posibilidad de un diálogo interesquemático, ofrece una buena oportunidad para detectar y comenzar a solucionar los problemas más peliagudos del realismo moderado.

#### **1.7.5 Austin: “Bautizo este barco Queen Elizabeth”, lo dije y lo hice**

El trabajo de John Langshaw Austin también suele considerarse como una teoría de los usos del lenguaje en continuidad y añade variaciones y aplicaciones a las investigaciones de Wittgenstein.

“Cuando examinamos qué diríamos y cuando, qué palabras usaríamos en que situaciones, no estamos tampoco *meramente* considerando las palabras (o los ‘significados’, sean lo que sean) sino también las realidades para hablar de las cuales usamos las palabras; *estamos empleando una*

*agudizada apercepción de las palabras para agudizar nuestra percepción, aunque no como el árbitro final de, los fenómenos”.*

Austin ubica la *teoría del significado* consolida la revolución filosófica al subsumir la *teoría del significado* dentro de la *teoría de la acción*. Entender una palabra implica recurrir simultáneamente al diccionario -para saber que acepciones se han acumulado sobre ella- y también analizar, en qué situaciones se ha empleado.

Trató de averiguar *como se hacen cosas con palabras*. Formuló un tipología de las oraciones y estableció un tipo de las denominadas *realizativas*, ocurrido cuando al formular una expresión; se *dice algo*, y, simultáneamente: se *hace algo*. Sus ejemplos son elocuentes: “Le pido disculpas”, “si acepto” [durante una ceremonia nupcial], “lego mis bienes a” [en una disposición testamentaria], “nombro a x presidente del gobierno”, “te apuesto una cena”<sup>170</sup>. De acuerdo a Corredor, Austin consideraba que esas oraciones, al ser proferidas, implican la realización de acciones, siempre y cuando, se profieran, en condiciones adecuadas. De hecho, puede haber oraciones realizativas que no describan nada, ni registren nada, ni sean verdaderas, ni falsas, pero cuya mera enunciación constituye la realización del acto en si mismo, por ejemplo, cuando alguien dice: “bautizo este barco como Queen Elizabeth”, después de romper una botella de Champagne en el muelle, o cuando alguien dice “si juro” al aceptar un cargo, o cuando una cláusula testamentaria afirma: “lego mi reloj a mi hermano” o cuando el presidente de la cámara sentencia: “se abre la sesión”<sup>171</sup>.

Se trata de proposiciones que no pueden ser veraces o falaces, y únicamente pueden considerarse afortunadas (cuando se realizan de manera

---

<sup>170</sup> (Austin, citado en , Corredor, 1999: 405)

<sup>171</sup> (Austin, 1971 )

socialmente exitosa) o *infortunadas* (cuando no se emplean apropiadamente, o cuando usan de manera desacertada o abusiva).

Para evitar los infortunios, Austin recomienda:

“a) Debe existir un procedimiento convencionalmente aceptado que tenga un determinado efecto convencional y tal que

a.1) el procedimiento debe incluir la emisión de ciertas palabras, por parte ciertas personas, en ciertas circunstancias y

a.2) Las personas y circunstancias particulares han de ser las apropiadas para el procedimiento invocado;

b) El procedimiento debe llevarse a cabo por todos los participantes de modo

b.1) correcto, y

b.2) completo;

c) Con respecto a los participantes:

c.1) Cuando el procedimiento requiere que los participantes presenten determinados pensamientos, sentimientos e intenciones, esta condición se ha de satisfacer, y

c.2) los participantes se han de conducir realmente como el procedimiento lo requiere”.<sup>172</sup>

Austin habla también *expresiones constatativas*, las cuales, informan, describen, o constatan. Los trabajos de Austin contribuyen a esclarecer las dos coordenadas de uso del lenguaje; la existencia de fórmula y conjuros adecuados y su pronunciación por personas adecuadas en contextos específicos. EN términos de la teoría de la interpretación, las oraciones realizativas, implican desplazar la preocupación por la verdad, por la atención a su carácter adecuado o inadecuado.

---

<sup>172</sup> (Ibíd: 406)

### 1.7.6 Los actos del habla de Searle

En *Actos de habla. Ensayo sobre filosofía del lenguaje* (1969) John Searle (1932) se pregunta ¿cómo se verifican las afirmaciones? Aparentemente, responde, se requeriría de una exhaustiva “investigación empírica de la conducta lingüística humana”<sup>173</sup>. En tanto esa investigación se mantenga pendiente parecería que las observaciones sobre el lenguaje constituyen una “especulación precientífica”. Sin embargo, señala, “hablar un lenguaje es tomar parte de una forma de conducta (altamente compleja) gobernada por reglas”<sup>174</sup>: En ese sentido, señala “mi conocimiento de cómo hablar un lenguaje incluye el conocimiento de un sistema de reglas, que hace que mi uso de los elementos de ese lenguaje sea regular y sistemático”<sup>175</sup>.

La filosofía se ha aproximado de dos formas diferentes al lenguaje, en un caso “se concentra en el uso de las expresiones en las situaciones de habla, y otra que se concentra en el significado de las oraciones”<sup>176</sup>. Searle se propone adoptar la primera postura y consecuentemente se pregunta “¿cuáles son los diferentes géneros de actos del habla que los hablantes realizan cuando emiten expresiones?”<sup>177</sup>.

Los actos de habla son básicamente tres: 1) emitir expresiones (palabras, frases, teorías, discursos, etc.) 2) referir y predicar (realizar actos proposicionales), en este segundo tipo de acto lingüístico, sirve para “seleccionar o identificar, cualquier objeto, entidad, o singular, separadamente de otros objetos”<sup>178</sup>, cuando el objeto señalado va precedido de un artículo indefinido (vg.r. “un hombre” “una

---

<sup>173</sup> (Searle, 2001: 22)

<sup>174</sup> (Ídem)

<sup>175</sup> (Searle, 2001: 23)

<sup>176</sup> (Íbid: 28)

<sup>177</sup> (Searle, 2001: 28)

<sup>178</sup> (Íbid.: 35)

época”) nos encontramos ante una expresión referencial indefinida<sup>179</sup>, y finalmente 3) acciones ilocucionarias (como enunciar, mandar, prometer, suplicar, seducir...).

Aunque los tres tipos de actos pueden marcarse con identificadores, el caso de los actos ilocucionarios es particularmente importante. De acuerdo a Searle;

“ la forma general de (un gran número de los géneros de) actos ilocucionarios es

**F(p)**

Donde la variable “**F**” toma como valores los dispositivos indicadores de fuerza ilocucionaria y “**p**” expresiones que representan proposiciones.

Podemos entonces simbolizar de las formas siguientes, los diferentes géneros de actos ilocucionarios:

**┆ (p)** para aserciones

**i (p)** para peticiones

**Pr (p)** para promesas

**A (p)** para advertencias

**¿ (p)** para preguntas de tipo si/no”<sup>180</sup>

Los actos ilocutivos se realizan en contextos donde operan distintos tipos de reglas regulativas, que pueden preexistir a los actos de habla, por ejemplo: “los oficiales deben usar corbata durante la cena”. En este sentido “podríamos decir que las reglas regulativas regulan formas de conducta existentes independiente o antecedentemente”<sup>181</sup>. Están destinadas a normar actividades o relaciones interpersonales que existen de “por sí”. Existe también otro tipo de reglas, las llamadas constitutivas, éstas son la premisa condicional, para que las actividades

---

<sup>179</sup> A la cual no debemos confundir con una frase en la que los artículos indefinidos sirven para predicar.

<sup>180</sup> (Searle, 2001: 40)

<sup>181</sup> (Ibid: 43)

puedan desarrollarse, sin ellas: el juego no existe. Son las reglas del tipo “se hace un jaque mate cuando el rey es atacado de tal manera que ningún movimiento lo dejará inatacado”<sup>182</sup> o bien, “se marca un touchdown cuando un jugador se hace con la pelota en el extremo del campo adversario cuando el juego está en marcha”<sup>183</sup>.

Searle se propone formular una teoría general de las reglas constitutivas que le permita describir las condiciones y los actos de habla. El filósofo propone y analiza una gran variedad de actos ilocucionarios como: pedir, afirmar, preguntar, agradecer, aconsejar, avisar, saludar y felicitar.

Las propuestas de John Searle representan un enorme reto en la comprensión de relatos empíricos. Las diferencias entre intención, significado y reglas constitutivas, supone una lectura que descubra las **Fs** de un texto. Un largo documento dirigido al rey, casi independientemente de su contenido puede suplicar, desmentir, o desafiar; los documentos desclasificados de un archivo, pueden denunciar, ocultar, justificar o prometer. Su puesta en juego, puede ser más significativa que su significado. Es muy probable que muchos historiadores se hayan realizado una lectura semantista de las fuentes, y hayan dejado fuera de foco, los actos de habla que palpitan en el texto. También es muy probable que el historiador haya inferido actos de habla en una fuente, amenazar, prometer, seducir, manipular, etc., sin ocuparse seriamente de formular una metodología para escudriñar este complejo objeto de estudio. Pero seguramente también existe el caso contrario, de muchos historiadores cuya experiencia en la lectura de fuentes, permitiría realizar muchas aportaciones a los filósofos que han trabajado en pos de los actos de habla.

---

<sup>182</sup> (Ídem)

<sup>183</sup> (Searle, 2001: 43)

### **1.7.7 Jurgen Habermas: Materialismo histórico, teoría del significado y teoría de la acción**

La *teoría de la acción comunicativa* desarrollada por Jurgen Habermas forma parte de un ambicioso y fértil proyecto de reconstruir el materialismo histórico a través de una gran larga lista de tareas que incluye: i) complementarlo con otras teorías la acción ii) enriquecerlo mediante el diálogo con teorías del comportamiento y los sistemas iii) e, incardinarlo con la comprensión del desarrollo de procesos individuales de interacción.

La renovación de la *filosofía de la praxis* comienza con un deslinde respecto al marxismo dogmático, la concatenación de objetos de estudio transdisciplinarios, la recuperación de su vocación transformadora, y la revitalización de su sensibilidad respecto a dialéctica intergeneracional, en la recreación de la cultura. La rehabilitación del pensamiento marxiano demanda una demolición de las versiones achatadas del marxismo, desarrolladas en el marco del estalinismo. La transdisciplina y la reunificación de la teoría y la práctica constituyen otra importante tarea; pues como señaló Federico Engels “no puede haber ciencias singulares, aisladas y autónomas unas de otras ni una investigación exclusivamente teórica, carente de premisas científicas y desligada de la práctica revolucionaria”<sup>184</sup>. Una filosofía con un espíritu revolucionario debe plantearse seriamente dos ejes de reflexión: i) los problemas relacionados con la transmisión, apropiación y recreación intergeneracional de la cultura, y ii) los procesos vinculados a la concatenación del yo; enmarcando ambas líneas de investigación en modos de producción específicos. Tanto el intercambio generacional como los procesos de

---

<sup>184</sup> (Habermas, 1981: 47)

aprendizaje de los individuos constituyen el ámbito el que debe entenderse la teoría comunicativa. Las sociedades exigen de sus individuos la adquisición de una competencia que les permita interactuar mediante acciones y lenguaje. Estos procesos de aprendizaje motivan el desarrollo de estadios irreversibles de desarrollo individual, cuya secuencia, lejos de ser una suave transición, normalmente avanza mediante momentos críticos. Cada uno de los estadios tiende a reforzar la autonomía de los sujetos: “la identidad del yo designa la competencia de un sujeto capaz de lenguaje y acción para dar satisfacción a determinadas exigencias de consistencia [social]”<sup>185</sup>. Habermas apela a una intersubjetividad producida lingüísticamente y a una interacción mediada simbólicamente. Para arribar a la teoría intersubjetiva de significados se requiere de un sofisticado transcurso. Se produce una interpretación concordante “cuando ego reconoce como debería reaccionar alter, a un gesto significativo [aún cuando] no es suficiente con confiar en que alter reaccionará, de una determinada manera”<sup>186</sup>. De esta suerte el proceso real de interacción comunicativa, permite que ego, calcule y después verifique críticamente, si alter interpretó, el gesto, y si actuó de buena o de mala fe. La pauta de una comunicación exitosa descansa entonces en la construcción de un *significado idéntico y validado intersubjetivamente*. El aprendizaje puede concebirse entonces como un complejo proceso de interiorización de elementos, prácticas, valores y conocimientos exteriores, mediante un proceso dialéctico de socialización-individuación.

El materialismo histórico plantea la necesidad de formular una teoría descriptiva, capaz de concebir la historia del género humano como un proceso

---

<sup>185</sup> (Ibíd.: 63)

<sup>186</sup> (Habermas, citado en Corredor, 1999: 447)

que debe englobar las siguientes variables: i) la transición entre civilizaciones ii) el surgimiento de la sociedad con clases iii) el surgimiento de sociedades capitalistas iv) la modernidad, y finalmente v) la dinámica de una sociedad mundial antagónica. Para Habermas estas necesidades teóricas son perfectamente compatibles con otras teorías, que pueden complementarla por ejemplo, la teoría de la acción, la teoría del comportamiento, y la teoría funcionalista de sistemas. La teoría de la acción ofrece claves importantes sobre los procesos interacción social de los que forman parte los procesos comunicativos, como ejemplos pueden citarse la teoría del marco referencial de la acción desarrollado por Parsons, el interaccionismo propuesto por G. H. Mead, la fenomenología constructivista de Schultz, y la etnometodología vinculada al último Wittgenstein. Por su parte, la teoría del comportamiento permite concebir a la comunicación en el engarce entre una teoría psicológica sobre los procesos individuales de conocimiento, y una teoría sociológica capaz de hablar sobre grupos. La teoría funcionalista de sistemas también brinda complementos a la teoría comunicativa al explicar desarrollo posible y el incremento de la complejidad.

Por otra parte debe señalarse que Habermas prosigue el programa de la escuela de Frankfurt y plantea la subordinación de la competencia lingüística a al desarrollo de habilidades interactivas. De acuerdo a su teoría de la acción comunicativa, la competencia pragmática de los hablantes, depende de su capacidad para comprender y usar las estructuras de reglas de la interacción lingüística. La reconstrucción del proceso racional en el que se sustenta el uso del lenguaje depende de dos dimensiones: la *descripción del proceso comunicativo* entendido como un proceso en el que los participantes tienen una

experiencia de interacción basado en la producción y uso de reglas, y el análisis de las *pretensiones de validez*, mediante una investigación sobre las condiciones que hacen posible y válida la defensa argumentativa de un enunciado. A partir de la elaboración filosófica de Wittgenstein, Habermas plantea que las reglas racionales de argumentación discursiva, constituyen una postura diferente del naturalismo y la hermenéutica, pero ni la descripción extralingüística, ni el intuicionismo no sensorial, ofrecen una solución al problema. El naturalismo remite a una realidad y un dato empírico que debería probarse fuera del lenguaje, y el intuicionismo no sensorial reenvía a una sucesión interminable de metalenguajes. En contraste, la teoría de la acción comunicativa plantea la necesidad de analizar los requisitos de la actividad justificativa del uso racional del lenguaje. En ese marco Habermas propone que la teoría del significado debe subsumirse en la teoría de la acción e incluir los siguientes núcleos de problemas: el significado, los universales pragmáticos, las pretensiones de validez, los modos de experiencia, aspectos de la actuación, etapas de la comunicación, planos de la realidad normativa, y finalmente, medios de comunicación.

La subsunción de la teoría del significado en la teoría de la acción abre un campo de estudio muy fecundo, del que emergen tres perspectivas muy tentadoras para la filosofía de la historia:

**1.- La reconstrucción del materialismo histórico** plantea el estudio de la comunicación, la transmisión, apropiación y recreación intergeneracional de la cultura y abre la posibilidad de una fértil colaboración interdisciplinaria y transdisciplinaria entre la teoría de la comunicación y la teoría de la historia. La historia trabaja fundamentalmente con procesos de formación de pliegues

intergeneracionales y puede ofrecer abundantes modelos, categorías y estudios de caso respecto a los distintos estadios de la civilización, así como sobre los bucles de las transiciones. La teoría de la comunicación abarca los procesos comunicativos, que sustentan las continuidades y rupturas históricas. El encuentro entre ambas disciplinas con sus respectivos aparatos teóricos, estrategias conceptuales y estudios de caso, convierte a la historia en una disciplina estratégica, para brindar información respecto al intrincado proceso de comunicación intergeneracional desarrollado a lo largo del proceso histórico; y por otra parte, dota las ciencias de la comunicación de invaluables instrumentos y datos que le permiten historizar el contexto y las modalidades de interacción comunicativa.

**2.- El empleo de las teorías de la acción, el comportamiento y los sistemas**, brinda instrumentos invaluables para abordar los procesos de transición entre estadios de la civilización, en el marco de la apropiación individual de habilidades interactivas, la comprensión de los procesos de aprendizaje, y la configuración de los sistemas de signos.

**3.- La descripción del proceso comunicativo y el análisis de las pretensiones de validez**, ofrece un problema al remitir la legitimidad de las afirmaciones al uso de normas aisladas que no remiten a un modo de vida, pero ofrece interesantes líneas de investigación histórico-filosófica al plantear por ejemplo la necesidad de correlacionar los sistemas semánticos con los sistemas de interacción y los modos de la experiencia. En esa encrucijada se abre también un amplio campo de colaboración entre teoría de la comunicación y teoría de la historia, porque se postula la importancia de comprender como se aligan las experiencias individuales y colectivas, los mecanismos de interacción

y convivencia, y los códigos y sistemas empleados para los procesos de interpretación y comunicación.

#### **1.7.8.1 Gadamer: aproximación lingüística a lo desconocido**

Mariflor Aguilar encuadra a la filosofía gadameriana como un esfuerzo por ofrecer una salida a los dos polos de peligro instaurados por los maestros de la sospecha. Según la filósofa mexicana, algunos lectores han interpretado *Marx, Nietzsche y Freud*, de Michael Foucault como la fundación de una tendencia locuaz y fatal, en las prácticas interpretativas, al concebirlas como una actividad **sin fin**. Desde esa perspectiva, *El capital, El origen de la tragedia* y el *Traumdeutung/La interpretación de los sueños*, hacen que la búsqueda hermenéutica se vuelva sobre si misma. Si fuera así: la interpretación sería inacabable, el texto se derretiría, y la lectura se convertiría en una mera proyección del intérprete. Pero el texto existe. Y según Mariflor lo que Foucault hace en su libro es expresar los polos a los que se arriesga la interpretación: el nihilismo y el dogmatismo; la locura interpretativa desata sus lazos respecto a los símbolos; la muerte olvida la ligazón entre los símbolos y su contexto. En medio de esa peligrosa oscilación, la filosofía gadameriana coloca al lenguaje como eje de la reflexión, y propone un mecanismo para evadir la locura y la muerte: a) el bien y la verdad son un asunto interno del lenguaje b) el bien y el mal no pueden encontrarse, deben construirse lingüísticamente c) la interpretación, las zonas oscuras del lenguaje y en general, los problemas centrales de la filosofía solo pueden concebirse en el ámbito comunitario y en el marco de un diálogo continuo.

Hans George Gadamer construye una filosofía que confía en un método de lectura capaz de superar la racionalidad de las ciencias naturales, y confía

en nuestra capacidad de formular algo más que la **irracionalidad de la poesía, la furia de la historia y la facticidad bruta del cuerpo**. ¿Qué hacer con la *herida narcisista* que los filósofos de la sospecha inscribieron en nuestro cuerpo? Aguilar propone: Contemplarla como un juego de espejos y recordar con Gadamer a Esquilo “lo que el hombre aprenderá por el dolor, no es esto o aquello, sino la percepción de los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar”<sup>187</sup>.

Ya sumergidos en la condición humana, queda aún la tarea histórica de enfrentarse a lo desconocido y comprenderlo, una tarea de reconocimiento, un integrar lo que nos es extraño, un convertir la alteridad radical en parte de nosotros, un convertir el gesto y el gruñido ajeno, en glifo descifrable, en piedra Roseta que cede ante el impulso de una mirada penetrante. Pero ¿que tan ajeno puede ser otro, y que tan descifrable su lenguaje?.

De acuerdo a Nietzsche la verdadera injusticia frente al otro no consiste en carecer de la voluntad de comprenderlo, sino en no comprenderlo de la única manera en que debe hacerse en cada caso. Los límites de la comprensión pueden apreciarse en el esfuerzo de los frailes Las Casas y Sahagún, quienes pese a sus enormes esfuerzos por entender a los pueblos indígenas, se mantuvieron en un horizonte en el que solo el indio podía convertirse y situarse en el horizonte europeo, pero no a la inversa.

### **1.7.8.2 El diálogo como juego**

En su libro *la filosofía y el espejo de la naturaleza*, Richard Rorty plantea que mientras la epistemología plantea que la mente es un espejo en el que se refleja el mundo, de manera independiente al discurso desde el que se

---

<sup>187</sup> (Gadamer, citado en Aguilar, 2005)

aprecia, la hermenéutica y específicamente la hermenéutica de corte gadameriano, propone por el contrario que la única manera en que podemos conocer el mundo es desde un lugar, desde una postura lingüística concreta y consecuentemente que el resultado no necesariamente la distorsión provocada por la multiplicidad de enfoques desde los que puede mirarse lo mismo. Pero de acuerdo a José Francisco Zuñiga García, en realidad existirían tres posiciones distintas. En la primera es posible el diálogo entre posiciones conmensurables propuesto por la epistemología. En la segunda, la hermenéutica propone conmensurar lo incommensurable, el diálogo permanente e infinito, entre posturas aparentemente irreconciliables. La tercera, expuesta en el relativismo radical, supone la imposibilidad de superar los incommensurables y consecuentemente la inevitable existencia de un continuo diálogo de sordos. De acuerdo a Rorthy la epistemología supone que saber es representar mentalmente y con precisión lo que hay fuera de la mente. La pretensión de mente-espejo, abrió paso a la idea de representación exacta. Pero Gadamer no coincide en la afirmación de Rorthy de que la verdad es aquello “que más nos conviene creer”. El filósofo alemán tiene una idea de la verdad que la asemeja al trabajo realizado por un traductor: la distancia entre la opinión contraria y la propia no es superable, pero el esfuerzo por mediarla y acercarla es sumamente productivo. “Es la razón misma de las cosas –escribela que ser presenta y se comunica en un modo específico, del hablar. Este modo del hablar se llama enunciado o juicio. La expresión griega para ello es *apóphansis*”<sup>188</sup>. Hay muchos modos de hablar pero solo el juicio presenta al ente como es. El logos, la razón se percata y alberga las cosas mismas en su

---

<sup>188</sup> (Ídem)

comprensibilidad. Pero el problema es que los conceptos griegos de lenguaje y razón, son diferentes a los nuestros, para ellos ciencia, por citar otro ejemplo, era matemática y ello explica buena parte de las contradicciones. Por eso ellos podrían proponer que la verdad era un camino que se podía volver a recorrer de la misma manera. En el paso entre Platón y Aristóteles operará una mutación fundamental, para el primero, la verdad requiere de la aprobación del oyente, la verdad solo puede construirse dialógicamente. Para el estagirita, la verdad, depende de la *adaequatio intellectus ad rem*, y es monológica, se ha autonomizado del oyente, y si este no la alcanza peor para él.

### **1.7.8.3 Gadamer: Cuestiones hermenéuticas**

La teoría gadameriana sobre lo que implica interpretar es vasta y densa; en Heidegger y el final de la filosofía se encuentra uno de sus muchos filones tan fértiles como intrigantes; comprender una frase un acto tenso, que tiembla entre el sentido original –histórico-etimológico de una frase-, el sentido –incluso inconsciente con que se pronuncia- y la faena receptiva –más o menos productiva del que oye. Un buen ejemplo de esta hermenéutica reverberante lo constituye la palabra sujeto; cuando la empleó Aristóteles, la palabra significaba algo parecido a lo que significa hoy, pero también era equivalente de sustancia; ¡que contrasentido! que la usemos para remitirnos a la conciencia, y al mismo tiempo, que ambivalencia tan ilustrativa, de lo que ocurre al hablar; ¿y cómo la desciframos efectivamente?, en una mezcla de tensión entre lo que entendemos y lo que significa. Algo similar ocurre al hablar; empleamos un lenguaje con una carga semántica depositada como un limo histórico que cubre a las palabras, sin ser conscientes de esa capa que las cubre; cuando hablamos producimos una mezcla inestable, entre lo que

queremos decir y lo que decimos inconscientemente. Una buena interpretación, aunque no la única, la efectúa quien es capaz de atravesar la tradición hasta llegar a los orígenes (de las palabras).

Una segunda línea en el esfuerzo gadameriano, por describir el proceso de interpretación, lo constituye el espesor y la poética de Heidegger; su resistencia a hablar en términos prístinos y analizables bajo parámetros de la auscultación lógica. Ese brincarse a lo anterior, del lenguaje preciso, ese abrazarse a lo que aún no ha sido claramente formulado, hace que el lenguaje palpite y siga vivo; sin ese tremor, la lengua muere. Pero en ese regresar, al caos que precedió al neotomismo, se reencuentra la teoría aristotélica previa a su momificación escolástica; la resurrección aristotélica efectuada por Heidegger, es oscura; oscila entre un regreso al auténtico Aristóteles y uno nuevo, reluciente, forjado por los aportes de una lectura realizada, en los albores del siglo XX, cuando se agolpaban las nubes, de su más álgida tormenta.

Para penetrar el sentido de una frase, Gadamer propone una aventura; abarcar con la mirada –o quizá más exactamente, con el oído- el campo magnético formado, entre lo que una frase significa conceptualmente, y los reenvíos producidos por los quiebres poéticos del emisor; Cicerón, por ejemplo, tradujo *ousía* como sustancia, durante mucho tiempo predominó su acepción latina, Heidegger usó el alemán para elegir una connotación diferente, una nueva aproximación a su sentido original, *Anwesen* (del alemán presente que se encuentra presente) remite a la quinta que un habitante urbano mantiene en el campo, los atenienses, hasta la fecha, procuran poseer una, ese juego de palabras, remite a esa quinta, de esa alegoría emerge el *ser del ente*, el lugar

donde el campesino está en su casa (*oikos*), el rayo lingüístico iluminando la sustancia, una nueva acepción, en duelo con la connotación latina, en pos de una traducción más cercana al espíritu ateniense.

#### 1.7.8.4 Gadamer: El haz del lenguaje iluminando el universo

*Aletheia* es probablemente uno de los términos griegos más estudiados. Heidegger lo tradujo eligiendo el término *unverborgenheit*, cercano a desvelamiento, y el cual implica:

“aquello que sale a la luz y se expone cuando el pensamiento se dirige a ello, el lenguaje lo enuncia, es al mismo tiempo algo que queda resguardado en las palabras, y que tal vez permanece así en ellas, incluso cuando una parte suya ha salido ya a la luz y ha quedado ‘desprotegida’”<sup>189</sup>.

El haz del lenguaje ilumina el universo. El arco de su resplandor es el mundo. Gadamer afirma que “a la puerta de su cabaña en Todnauberg, Heidegger tenía una corteza de árbol con la inscripción ‘el rayo lo guía todo’”. El fulgor dura fracciones de segundo. Después, vuelve la tiniebla. Esa era, en la perspectiva de Heidegger, la *experiencia griega del ser*: “el rayo de que golpe lo presencializa todo”.

El misterio de las palabras radica en que son signos. Remiten a otras cosas. Son multidimensionales. Abarcan conceptos, remiten a objetos extralingüísticos, pero también su tono y su cadencia indican algo. Por eso es importante entenderlas como se las dice “en su fluir melódico”. La traducción Heideggeriana de *logos*, es *die legende Lese*, la puesta seleccionadora, la lectura que recoge cosas y las pone juntas, la reunión. La idea de un relámpago de lenguaje que ilumina el ser, deslumbra y puede cegarnos.

---

<sup>189</sup> (Gadamer. 2002 : 251)

Gadamer afirma que la diferencia ontológica no la producimos nosotros, la produce “ser mismo”. Pero conste que no es el ente, es el ser, el ser del lenguaje. Las cosas son lo que se produce en el lenguaje: “el logos es lo dicho, lo denominado, lo recogido, juntado y depositado”, pero no desde las perspectiva del hablante, sino desde lo que “todos han convenido”. El oleaje de la tradición, Heráclito, Sócrates y Aristóteles coincide: el logos es común. Las palabras son Kata Sinthéken, “son por convención”, pero no una convención tomada en un momento específico, sino simplemente un lugar común.

Gadamer produce un seductor y viscoso retrato del proceso de interpretación: para Gadamer interpretar es 1) traducir, emprender un viaje filológico, atravesar las acepciones de un concepto, restaurar el significado original, recoger las capas semánticas acumuladas, y renovar lo antes dicho 2) una tensión entre lo que queremos decir y lo que decimos efectivamente 3) iluminar la realidad con colores lingüísticos 4) establecer un campo magnético entre objetos extralingüísticos, conceptos y cadencias 5) fulgor del lenguaje proyectado en el mundo 6) seleccionar aspectos de la realidad y ponerlos en palabras 7) tensión entre lo común y la apropiación finita y limitada de ello.

La obra de Gadamer es sin duda entre las distintas teorías del lenguaje y la interpretación, la más avocada a los problemas de la disciplina histórica. Es una amalgama entre historia y filosofía del lenguaje. Sus aportaciones son fértiles y numerosas, pero también presenta algunos problemas: 1) su entreveramiento entre interpretación y comprensión, no deja suficientemente claras las condiciones y los puntos de partida de la comprensión 2) el fulgor del lenguaje iluminando la realidad provoca destellos cegadores, y parece conferirle un carácter ontológico al lenguaje, dejando intacta una problemática

fundamental, la tensión entre realidad y haz lingüístico 3) la experiencia se ve reducida a una experiencia lingüística.

2

Hablar del mundo:

Según la teoría peirciana de la interpretación

## 2 Leer el mundo en clave peirciana

La semiótica sirve para leer, el mundo como un texto, o, el texto como un mundo. Ha si lo ha declarado Eco, en diversas ocasiones. Cuando las crónicas medievales afirman la existencia de unos extraños animales, llamados grifos, el dichos textos pueden leerse, de dos maneras diferentes, observando únicamente su contenido, o inquiriendo también, si el contenido postulado, existió efectivamente. El primer caso compete a una *teoría del significado*, el segundo, a una *teoría de la referencia* o mención. La primera, se mantiene atenta a las *propiedades semánticas* de grifo, y permitiría averiguar que dichos animales: poseen cuerpo de león y alas de águila, ostentan garras grandes y curvas, odian a los caballos, disponen de una fuerza suficiente para elevarse con un pequeño elefante entre sus garras, y vuelan en pareja, siguiendo la ruta del sol. La segunda de las teorías, efectúa una la lectura concentrada en la referencia, exigiría pruebas paleontológicas de la existencia de los grifos, y reclamaría algunas uñas fosilizadas, para dilucidar si aquellos prodigiosos animales realmente existieron, o si en un su caso, poseen un estatus mítico y únicamente podemos encontrarlos, dibujados en biombos y vasijas. Digamos que la teoría de la referencia se pregunta por el estatus existencial de los grifos, para saber si se trata de animales, dibujos o imágenes mentales. La lectura referencial se pregunta si esos misteriosos seres postulados en un texto, fueron animales reales, susceptibles de ser estudiados por la biología, o únicamente mitos medievales, analizables por la antropología cultural o la iconografía arqueológica. La *teoría del significado*, focaliza sus esfuerzos en correlacionar una expresión, con un contenido, y eventualmente, se conforma con la relación de palabras con palabras; la *teoría de la referencia*, pretende

esclarecer el carácter existencial del contenido, y consecuentemente, atiende a la relación entre palabras y cosas. Un lector atento al significado, se conformaría con imaginar el contenido semántico postulado por Homero el ciego; un lector atento a la referencia, por ejemplo, Heinrich Schliemann estaría dispuesto a salir con su pico y su pala, a buscar Troya.

En *Kant y el ornitorrinco*, Umberto Eco aborda un fascinante racimo de problemas, surgidos cuando se pretende, leer el mundo como un texto, y dar cuenta de él, mediante palabras: i) la existencia de *ontologías fuertes y débiles* para hablar del ser ii) la importancia de abordar los fenómenos semióticos a partir de cuatro diferentes teorías: de la *información*, del *significado*, de la *referencia* y de la *comunicación* iii) el examen de cuatro formas diferentes de plantear la *adequatio*, entre aserciones lingüísticas y estados del mundo: la aristotélica, la heideggeriana, la kantiana y la peirciana iv) las resistencias del ser y los límites a su interpretación v) la importancia estratégica del concepto de *Ground*, y la discusión sobre la existencia de las *ilusiones perceptivas* vi) la relevancia y las limitaciones del concepto kantiano de *schema* y su reformulación en la teoría de Peirce vii) los conceptos de *juicio perceptivo* y *qualia* peirciana viii) las tensiones provocadas entre *types*, y casos o *tokens*. Cada uno de esos problemas es interesante en “si mismo”, pero además, ofrece interesantes atisbos, para la formulación de una teoría de la interpretación de fuentes históricas.

## **2.1 Poder y límites del lenguaje: ontologías fuertes y débiles**

La coordinación entre *estados del mundo* y *aserciones lingüísticas* ha sido explorada por la filosofía, desde la antigüedad clásica, hasta nuestros días. Desde el debate entre Platón y Aristóteles, hasta la polémica entre Orman

Quine y Hilary Putnam, la filosofía del lenguaje ha acumulado un inmenso caudal de problemas, métodos y soluciones, respecto a la *correlación entre lenguaje y mundo*. Sin duda es muy importante documentar ese rico debate sobre las posibilidades y las formas, en que pueden verificarse empíricamente las afirmaciones lingüísticas, que versan sobre la realidad. Sin embargo, el objetivo de este apartado, es mucho más modesto y consiste en: emprender un diálogo entre semiótica y filosofía del lenguaje, en el cual, se expondrá la forma en que la semiótica de origen peirciano ha planteado la legitimidad, y las posibles formas de correlación, o *adequatio*, entre *afirmaciones lingüísticas* y *hechos extra-lingüísticos*.

Para Umberto Eco existen básicamente dos grandes tendencias en relación al *adequatio* a las que podríamos denominar: ontologías débiles y ontologías fuertes. Las *ontologías fuertes*, le **ASIGNAN A LA REALIDAD, UNA FUNCIÓN CAUSAL RESPECTO AL LENGUAJE** –lo cual, no excluye que dicha relación pueda concebirse de manera compleja y bidireccional. Las *ontologías débiles*, por su parte, postulan que **‘LA REALIDAD ES UN EFECTO DEL LENGUAJE’**. En ambas posturas, el lenguaje ocupa un lugar central, en el *conocimiento* y/o la *construcción* de la realidad, y en ese sentido, puede decirse que ambas tendencias le adjudican poderes extraordinarios. Consecuentemente tanto si se prefiere una *ontología fuerte* (en la cual el lenguaje es una especie de reflejo de lo real) o una *ontología débil* (que atribuye al lenguaje la capacidad de construir la realidad, así sea, por los aspectos que enfoca) el papel central otorgado al lenguaje, reclama un meticuloso escrutinio de los procedimientos lingüísticos y los procesos de *producción de sentido*, al hablar del mundo, para evitar, que la

pasividad del lenguaje o su investimiento de poderes ónticos, terminen produciendo visiones esperpénticas, en vez de descripciones.

## **2. 2 Eco: del *Tratado de Semiótica General a Kant y el ornitorrinco***

En el *Tratado de Semiótica General*, Eco plantea que los *procesos semióticos* constituyen el objeto de estudio de la *semiótica* y deben investigarse, en el marco de cuatro teorías: 1) de los *códigos*; avocada a estudiar las relaciones entre el plano material de la expresión, el plano de intangible del contenido, y la experiencia de aproximarse y correlacionar ambos planos; 2) de la *significación*; centrada en las relaciones entre canal, significante, significado y fuente; 3) de la *referencia* o *mención*; enfocada en las relaciones entre enunciación, enunciado, proposición y estados del mundo; y, 4) de los *actos comunicativos*, focalizada en la tensión entre emisor, mensaje y destinatario.

En el *Tratado de semiótica general*, Eco se propuso presentar un balance del estado general de la semiótica, y en dicha obra, la *teoría de la referencia*, ocupa un lugar mínimo, e incluso se insinúa como un umbral, donde eventualmente podrían terminan los asuntos de incumbencia semiótica. La *teoría de la referencia* es definida en el *Tratado*, como un elemento, a partir del cual, la semiótica “ha descubierto... un nuevo umbral, el que hay entre CONDICIONES DE SIGNIFICACIÓN y CONDICIONES DE VERDAD, es decir entre una semántica INTENCIONAL y una semántica EXTENSIONAL”<sup>1</sup>. Eco enfatiza que podemos conocer el significado de un signo, sin necesidad constatar su existencia efectiva. En ese sentido podemos comprender el contenido de la palabra minotauro, sin la intervención de la paleontología. Eco

---

<sup>1</sup> (Eco, 1978: 118)

insiste repetidamente en que la semiótica se avoca a estudiar los procesos que sirven para mentir, y parece otorgarle poca importancia a la verificación de las entidades postuladas en el significado, sin embargo, señala:

“Aunque ahora supongamos que el significado de una expresión es independiente de la presencia factual de los objetos (o estados del mundo) a que se refiere el signo, la supuesta verificación de su presencia es necesaria para satisfacer el valor de verdad de la expresión dada, gracias a lo cual se podría incluir como etiqueta Verdadera o Falsa en el cálculo proposicional”<sup>2</sup>

Eco plantea que “desde el punto de vista del funcionamiento de un código, hay que excluir el referente como una presencia embarazosa, que compromete la pureza teórica de una teoría”<sup>3</sup>. La minusvaloración equiana a la teoría de la referencia se sustenta en diversas ideas acerca de un supuesto predominio de la *intención* sobre la *extensión*:

- a) “una expresión no designa un objeto, sino que transmite un CONTENIDO CULTURAL”<sup>4</sup>.
- b) para definir y demostrar la existencia de una referencia, “hay que indicarla mediante otra expresión”<sup>5</sup>.
- c) “existen significantes que se refieren a entidades inexistentes como unicornio o sirena de modo que en tales casos una teoría extensional prefiere hablar de ‘extensión nula’ (Goodman 1949) y de mundos posibles vacíos (Lewis, 1969)”<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> (Ibíd:120)

<sup>3</sup> (Eco, 1978: 121)

<sup>4</sup> (Ídem)

<sup>5</sup> (Eco, 1978: 121)

<sup>6</sup> (Ibíd.122)

- d) "...en el marco de una teoría de los códigos no es necesario recurrir al concepto de extensión... como pensando y hablando es como una sociedad se desarrolla, se expande o entra en crisis..."<sup>7</sup> una teoría de los códigos centra sus preocupaciones en la existencia de entidades culturales y no de objetos físicos.

De acuerdo al punto 'd', la expresión /**Transubstanciación**/ resulta mucho más interesante desde el *punto de vista intencional*, donde resulta fácilmente demostrable su existencia efectiva como categoría realmente influyente, a lo largo de siglos, en la vida íntima y pública, de muchas personas, que desde el punto de vista extensional, pues incluso si la transubstanciación no tuviera existencia efectiva y externa a las creencias teológicas y populares, su mera existencia en el imaginario colectivo a lo largo de siglos la vuelve incuestionable desde el punto de vista de peso, en la cultura medieval. Por ello:

**"El objeto semiótico de una semántica es ante todo el CONTENIDO, no el referente, y el contenido hay que definirlo como una UNIDAD CULTURAL (o como un conjunto o incluso una nebulosa de unidades culturales inconexas). El hecho de que para muchas personas /Transubstanciación/ corresponda a un acontecimiento o a una cosa real, puede aprehenderse semióticamente suponiendo que dicho acontecimiento o cosa se puede explicar en función de unidades culturales. Sino fuera así, habrían continuado recibiendo la Comunión sin preocuparse de quienes no creían en la Presencia Real".<sup>8</sup>**

Tanto en éste, como en otros textos, Eco mostró una suerte de desdén por la *teoría de la referencia*. Esta actitud cambió radicalmente a partir de *Kant*

---

<sup>7</sup> (Eco, 1978: 122)

<sup>8</sup> (Ibíd: 123)

y *el ornitorrinco*, donde el tema de la enunciación del ser, es abordado desde el primer capítulo, y ocupa un lugar central en ese segundo esfuerzo por presentar el estado general de la semiótica.

### **2.3 Hablar del ser**

En el texto sobre el filósofo prusiano, y el marsupial con pico de pato, Eco plantea la existencia de cuatro posturas filosóficas, en torno a la descripción lingüística del mundo: 1) la aristotélica, la cual, propone que los objetos del mundo nos revelan sus cualidades e *impresionan nuestra mente*, a la manera de *un anillo que deja una marca en la cera* 2) la heideggeriana convencida de que el lenguaje *ilumina ciertas propiedades del ser*, y, consecuentemente, los reflectores lingüísticos, PRODUCEN LA REALIDAD, como un *efecto del lenguaje* 3) la kantiana, francamente intrigada por el hecho de que la mente, al representar las entidades de la realidad, pueda ser simultáneamente, espontánea y mimética, y 4) la periana, aventurada a comprender el proceso de interpretación, concebido como un ACTO SEMIÓTICO, que comienza con la *percepción*, pasa por la realización de *inferencias*, y culmina con la emisión de *juicios*. Eco considera que en los cuatro casos anteriores, los filósofos reconocen la existencia de la realidad, y la diversidad de modos de hablar sobre ella, pero sus discrepancias emergen, respecto a la forma de plantear la ADEQUATIO, la correlación entre realidad y lenguaje.

Eco subraya que la obra de Peirce realiza una contribución cardinal, a la comprensión de lo que significa *hablar del mundo*, porque, por un lado, describe minuciosamente el proceso detonado por la percepción, pero, por otra parte, escudriña con igual ahínco, las otras fases del proceso interpretativo, la

inferencia y el juicio. En esa perspectiva, la actividad interpretativa del sujeto, adquiere una dimensión relacional, desplegada al correlacionar un signo con otro. Esta situación, supone la Coexistencia Legítima de *muchas maneras de hablar del ser*, pero, simultáneamente, establece reglas, para descartar aquellos juicios, que consideran a los *datos sensibles*, como un mero ESTÍMULO para *decir cualquier cosa*. La perspectiva semiótica: a) considera a la percepción como detonador del proceso de interpretación b) asigna un papel activo y creativo al sujeto que realiza una interpretación, c) reconoce una superabundancia de nominaciones, metáforas, y descripciones del cosmos, pero, d) reivindica la necesidad de jerarquizar las interpretaciones más fértiles y descartar las aberrantes.

### **2.3.1. Aristóteles y el anillo en la cera**

Al *hablar del mundo* se puede adoptar la posición de Aristóteles en los libros I al IV, de *λά μετα φυσικά (La Metafísica)* y considerar que:

- 1) Decir el mundo, es referirse a algo que existe, que *está ahí* antes de hablarlo, pero que se convierte en problema filosófico, cuando el lenguaje lo recorta, y lo inserta en el propio sistema de la lengua.
- 2) “El ser” puede decirse de muchos modos, y en muchos sentidos, por ello el lenguaje descansa en un horizonte ambiguo y polisémico.
- 3) El lenguaje transforma las *sustancias de lo real* en las *esencias de lo hablado*.
- 4) “El ser” puede decirse de cuatro formas: copula (ese hombre es inteligente), verdad (es cierto que el cielo está nublado), potencia (el cielo está despejado pero puede nublarse) o sustancia (el hombre camina).

Bajo dichas premisas aristotélicas *hablar del mundo* es necesariamente practicar el *ypolombanein* (aprehender con la mente), en consecuencia el lenguaje interpreta, recorta, elige propiedades del mundo y lo reconfigura como efecto lingüístico. La *sustancia* está ahí antes del habla, pero su conversión en *esencia* (el reconocimiento de la sustancia por parte del sujeto) transforma *lo dado* (lo material) en *lo percibido* y *lo dicho*, lo cual, lo inserta en el universo de las definiciones, que es el universo del lenguaje.

El ser remite a una sustancia. En principio esa función debería causarnos cierto sosiego, puesto que se puede hablar del ser de muchas maneras, pero a final de cuentas cuando se habla de él la expresión debe remitirnos a un único principio. La polisemia se aquieta en la sustancia. Pero, ¡que situación más problemática!, el ser mismo no tiene sustancia. Y además, la sustancia, sería en todo caso objeto de una definición, y las definiciones, remiten a lo general y no a la particular, consecuentemente, en el universo aristotélico, padecemos un déficit lingüístico para nombrar lo particular.

Definir implica construir un *árbol de predicados* como el de Porfirio con género, especie y diferencia. Para reconocer algo, el lenguaje requiere de universales y consecuentemente de un proceso que va de la percepción, al reconocimiento de eso particular (por ejemplo ese hombre individual que está ahí) como algo universal (un hombre). De acuerdo a Eco, bajo este modelo aristotélico, la abundancia de particulares y la escasez de universales, propicia una penuria del lenguaje. Casi todas las lenguas disponen de muy pocos signos -los indexicales, los nombres propios, y las definiciones rígidas- para referirse a un número casi infinito particulares. Aunque lo digamos de muchas

maneras “el ser es algo que se dice”<sup>9</sup>. Si el ser es lingüístico, si es lo que se dice, entonces, es interpretación, y es ambivalente e inestable. Eco recuerda aquí, al gran Parménides, el primero en convocar a la reflexión sobre *sêmata*, los signos del ser, esos que detonan nuestro discurso sobre ellos. En Aristóteles, *ypolombanein* aferrar las entidades con la mente, significa pensarlas, si pero, definido a su definición de *logos*, también hablarlas. En ese momento, estamos a punto de entrar a un callejón sin salida, si podemos hablar de algo, podemos distinguirlo de muy diferentes maneras, un hombre es un animal racional, pero también un ser con la capacidad de reirse, si dependemos de la definición, entonces el lenguaje se ha autonomizado un poco de la sustancia: “en el acto perceptivo, el intelecto activo abstrae el *sínolo*, (sustancia + forma) la esencia” y, por tanto, lo que ser es, PERO, el problema es que la esencia requiere una definición, y consecuentemente de un significado, de una interpretación de la sustancia. Estamos ya en plena aporía aristotélica, la esencia debe remitirnos sustancia, pero es independiente de ella. Lo universal se convierte entonces en una debilidad, en una enfermedad del discurso.

La filosofía aristotélica, señala Eco, enfrenta otro problema, se asume incapaz de definir al ser. El ser no tiene substancia. Una definición es una abstracción, una organización semiótica y simbólica del mundo, un poner en palabras, pero el problema es que el mundo es, justamente eso que excede al lenguaje. Una probable solución a ese problemas ha sido explorada por el neoplatonismo, diciendo que el ser, o más concretamente el UNO, es previo al

---

<sup>9</sup>(Eco, 1997a : 30)

y es inefable, no puede ser nombrado. El misticismo lingüístico, pienso por ejemplo, Gerhard Scholem, se planteó justamente atender a lo indecible del lenguaje, a su rumor que no significa y no comunica, y que sin embargo constituye un puente a lo más íntimo, a lo más sagrado. Otra manera de expresar esa manera de concebir el lenguaje sería afirmar que se atiende a lo que el lenguaje dice mediante su mero rumor. Un lenguaje así, no define ni describe, alude, insinúa. La escolástica también intentó resolver el problema con otra solución, considerar que el ser es el lenguaje divino y que el lenguaje puede engarzarse, a ese misterio, por analogía. Si fuera así deberíamos decir que, el ser es efable y permite la analogía verbal. La tercera solución no es menos alucinante, ni se queda atrás en consecuencias problemáticas. Crear un lenguaje-Boa que se deconstruye a “sí mismo”, así: “ya no hay fractura entre el ser y su fundamento, ya no hay separación entre el ser y los entes, (los modos que constituyen su médula), ya no hay hiato alguno entre el pensamiento y lo pensado”<sup>10</sup>. Que paradoja, en ese intento, el lenguaje se vuelve más poderoso que en ninguna otra postura, pero ya no inspira ninguna confianza. Si posee la capacidad de dictar instrucciones geométricas al ser, parece haber perdido la humildad necesaria para reconocer la independencia, del mundo respecto al lenguaje. En ese marco la tentativa consiste en suponer una continuidad entre el ser y sus entidades, sus entidades y la sustancia, la sustancia y su definición, la definición y el pensamiento, el pensamiento y lo pensado. Se establece así una conjunción perfecta entre el objeto y su nombre, entre el ser y las modalidades verbales. El mundo se volvería una sombra del lenguaje, el ser florecería a la fronda de la gramática griega.

---

<sup>10</sup> (Ibíd :34)

### 2.3.2 La poética de Aristóteles y el nombre de la rosa

El texto *ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗΣ*<sup>11</sup> (*La Poética*) de Aristóteles -conformado apenas, por dos rollos, y aproximadamente diez mil palabras- ha tenido desde su orígenes un destino paradójico. Pese a haber sido escrito como un borrador, dirigido al reducido círculo de estudiantes del Liceo, se ha convertido en la obra más conocida del estagirita. Uno de sus estudiosos, el venezolano, Fernando Báez, coincide con la interpretación equiana respecto, a la relación entre sustancia y esencia, pues en *La poética*, Aristóteles combate a su antiguo maestro, y se opone a la identidad entre idea, objeto, y representación mental.

**La concepción epistemológica de Platón lo llevó a sostener que las ideas son las únicas que son reales, y no las cosas sensoriales, que son reflejo de éstas, una mezcla de ser y no ser. Apoyado en la acertada constitución de la lengua griega, donde los adjetivos neutros o los sustantivos con sufijos, postulan la identidad general de un conjunto (lo bueno, lo malo, etc.) Platón extremó esta tendencia y afirmó que estas identidades eran ideas, cuya existencia era absolutamente real, conocibles por la *episteme*, en tanto lo sensible es objeto de la opinión”<sup>12</sup>**

---

<sup>11</sup> El erudito venezolano, Fernando Báez cuenta una interesante historia sobre la manera en que este texto nos ha sido legado: “Tal vez deba comenzar este texto en Bagdad y a propósito de un árabe del siglo IX, por ejemplo, Abu al-‘Abbas ‘abd allah al-ma’ mum ibn Ar.Rashid, mejor conocido en occidente como Al-Mamun (786-833), hijo de Harun al-Rashid, ya dormido, vio una figura venerable, con barba cuidada, que se le acercó, desde un umbral distraído y le explicó el valor de las ciencias y la filosofía. A saber hablaba un idioma diferente, anacrónico, ininterrumpido, pero, sin saber como pudo entenderlo y discutir sobre la fe, la nodndad, el significado de una etimología botánica, el valor de los clásicos, el desierto...EN un momento dado supo que ese hombre era Aristóteles y que le pedía traducir todas sus obras para preservarlas en el tiempo. Al despertar, el califa llamó a los magos, a los eruditos, a los astrólogos, y les ordenó, sin vacilar, construir una edificación para el conocimiento, cuyo nombre sería *dar al-hikma* (Casa de la sabiduría). EN pocos meses todos los sabios partieron a Bizancio ya otras capitales del mundo en busca de manuscritos griegos de Aristóteles, los trajeron en camello, temerosos de los bandoleros, e iniciaron una eficaz labor de traslación y comentario. En Siria y en si todo el mundo se tradujo a Aristóteles con una intensidad que conmueve, y de este modo tan curioso y en penumbra, Europa vino a conocer en la Edad Media, un Aristóteles en Latín, trasladado directamente de lenguas árabes, y pocas veces del griego antiguo.

<sup>12</sup> (Báez, 2003: 64)

Platón consideraba que la poesía, en tanto mimesis de las cosas sensibles, no poseía valor. En contrapunto, el director del Liceo, creía en las ideas o formas, pero unidas a lo sensible:

“Consecuentemente con esta epistemología afirmó que las cosas sensibles existen y advirtió que el hombre las aprehende por los sentidos, no por recuerdo, pero que la memoria transforma esta percepción en experiencia... El arte dentro de este esquema, es un hacer, una producción, pero no es un hacer desde la nada, sino desde la naturaleza. Por naturaleza entendía una *ovσία* substancia de los entes que en si tienen como principio el movimiento. Por substancia se refería a lo que subsiste por si, a lo que es determinado, unitario y lo que es acto y no potencia. Por movimiento se refería al rasgo más relevante de lo que es. Para él, el arte se diferencia de la naturaleza, a la que reproduce a través de la mimesis, porque su principio no reside en si mismo, sino en el hombre”.<sup>13</sup>

De esta postura se derivan dos consecuencias, la primera es decisiva, sorprendente y trascendental. De acuerdo a Aristóteles, el historiador y el poeta se diferencian fundamentalmente porque “uno relata lo que ha sucedido y otro lo que podía suceder”<sup>14</sup>. Puede arriesgarse, a partir de esta propuesta, una hipótesis benévola y otra malévolas. La benévola consistiría en pensar que mientras los historiadores se rigen por lo escrito en el *Peri Herminia* (donde Aristóteles se ocupa de las proposiciones que hablan de lo real), los poetas se rigen por la poética (donde la creación, la *poiésis* ocupa un lugar central). La malévolas consideraría improductivos a los historiadores por no llevar a cabo una *poiésis* plena, en el sentido de que al imitar lo existente, no inventan y no

---

<sup>13</sup>(Ibíd : 66)

<sup>14</sup>(Báez, 2003: 189)

aportan. En contrapunto los poetas, producen una representación original, digamos que aportan riqueza poética al mundo, observan el mundo y lo retratan, pero a través de mediaciones en las que el lenguaje se convierte en un gran laboratorio, que va de lo individual a lo universal, y de lo real a lo potencial. En la visión aristotélica: “todos los hombres además de querer saber, se caracterizan porque realizan la *mimesis*, y perfeccionan así, la realidad del mundo, conformando una suerte de ontología lateral de lo sensible”<sup>15</sup>.

La hipótesis benévola no supone una *mimesis* sencilla. Aristóteles planteó en el *Peri Hermenia* que ese texto lo consagraría a estudiar las *frases enunciativas*, las cuales: a) poseen un significado de acuerdo a una convención b) afirman o niegan la existencia de algo c) pueden ser verdaderas o falsas, y d) reúnen nominación y predicación (entendida la segunda como la relación entre una cosa y otra cosa). Como hemos mencionado antes, el filósofo y esposo de Pitia, señaló: “omitimos los demás géneros de frases porque son objeto especial de la *Retórica* o de la *Poética*”. La postura de Aristóteles es contradictoria. Por una parte parece afirmar la consabida *teoría del balazo*: las cosas *afectan al alma*, el alma *produce imágenes*, y éstas última se *expresan* mediante *palabras*. Pero, por otra parte, la sagacidad del maestro de Alejandro, le permitió advertir una gran cantidad de problemas sobre las posibles maneras de hablar del ser: a) los nombres responden a convenciones, las cuales pueden variar de un pueblo a otro b) la los enunciados pueden ser simples o complejos c) los enunciados pueden ser contradictorios y solo uno de ellos verdadero d) los enunciados que se refieren a cosas posibles “como las enunciaciones son verdaderas, precisamente al modo en que lo son las cosas”,

---

<sup>15</sup>( Ídem)

cuando hablamos de cosas que pueden ser, por ejemplo respecto a “que haya o deje de haber mañana una batalla naval”<sup>16</sup> e) las cosas que siendo de un modo pueden ser de otro, al menos en el sentido de que pueden mutar a lo largo del tiempo<sup>17</sup> f) cuando se dice una sola cosa de muchas cosas, o muchas cosas de una sola cosa, el examen sobre la veracidad del enunciado será necesariamente complejo g) en los casos de preguntas no dialécticas, por ejemplo cuando alguien inquiriere que es el hombre y debe recurrir primero a una definición<sup>18</sup>.

### 2.3.2.1 Angustia y lenguaje en Heidegger: sortilegios para dotar de existencia

Heidegger consideraba que el problema fundamental de la metafísica consistía en que se preguntaba por el **Sein** (el ser), en vez de preguntarse por su fundación: el *ser y la verdad*. La metafísica había procedido inocentemente en la medida en que hablaba de **Seinde** (las entidades) en cuanto tales, cuando en realidad: “without speech there is no more entity: as the entity flees, there arises the nonentity, in other words, nothingness. *Angs reveals Nothingness to us*”<sup>19</sup>. En contraste la filosofía debería asumir, que habla de las entidades, en cuanto recortes y construcciones efectuadas desde el lenguaje: “*appears to us only as an effect of language*”<sup>20</sup>.

De acuerdo a Eco, Aristóteles, Kant y Heidegger nunca dudaron de la existencia de los objetos (que se ofrecen espontáneamente a la experiencia

---

<sup>16</sup> (Aristóteles, 1975: Capítulo 9, § 15: 55)

<sup>17</sup> “Esto es lo que sucede con las cosas que no existen eternamente o que no permanecen eternamente en el no ser”. (Ídem).

<sup>18</sup> “Es claro al mismo tiempo, que esta pregunta: ‘¿qué es esto?’ no es dialéctica; porque es preciso que la interrogación dialéctica deje escoger la parte de la contradicción que se quiera tomar. EL que hace la pregunta debe determinar además lo que es el hombre, por ejemplo, o lo que no es”, (Aristóteles, 1975: Capítulo 11, § 1 :57)

<sup>19</sup> (Eco, 1997: 27)

<sup>20</sup> (Ídem)

sensible) y los estados del mundo, desconfiaron eso sí, de la posibilidad de nombrar unívocamente las sustancias. Heidegger coincide con Parménides en la afirmación de que el *ser aparece ante nosotros* únicamente después de haber sido *aprehendido y organizado por el lenguaje*, las entidades se presentan como *onomata*, la manera en que el lenguaje segmenta ese *algo* que es el mundo, y lo duplica lingüísticamente.

Eco critica a Heidegger por radicalizar y sobre-enfatizar, la idea de que *LA REALIDAD ES UN EFECTO DEL LENGUAJE*. Dicha postura vuelve unidireccional la influencia entre ambos términos, y anula la dicotomía de la aporía aristotélica. Para el filósofo alemán, si el ser puede ser dicho de muchas maneras, entonces *“sein would still be the viscous totality of the entities before they are subdivided by language that say them”*<sup>21</sup>. En esa misma dirección, pero yendo aún más lejos, el *daisen* o “ser ahí” responde a la concepción, de que si hay algo aún no segmentado e interpretado, es apenas objeto a interpretar. En otras palabras, *“if there-being is the entity that fully recognizes the semiosical nature of its relation with the entities, it is not necessary to duplicate Seined and Sein”*<sup>22</sup>.

En Heidegger, la escapatoria a una manera *inauténtica* de aprehender el mundo radica en la segmentación e interpretación, de una totalidad viscosa. Consecuentemente: *“Angst and the feeling of not-belonging are also a constituent part of the ontic universe they ought to dissolve”*<sup>23</sup>. Las entidades del mundo, no son solo los objetos utilizables, sino también

“The keyboard of the passions we know so well, because they are the way in which others have apprised us of our being involved in the world. The

---

<sup>21</sup> (Eco, 1997: 28)

<sup>22</sup> (Ídem)

<sup>23</sup> (Eco, *op cit*: 28)

feeling, that seems to open our minds to the **Sein** are already part of the immense territory of the entities”<sup>24</sup>.

De esta suerte **Sein** (el ser) y **Seinde** (las entidades) “have the same extension (unlimited) and the same intención (null)”<sup>25</sup>/tienen la misma extensión (ilimitada) y la misma extensión (nula). El “ser ahí” se descubre entonces como una entidad cuya *esencia* no es una *sustancia*, sino una **DECISIÓN**. Este “ser ahí” preparado para *encarar la muerte*, se descubre como pensamiento, emoción, idea y corporeidad, no como una entidad ya dada, sino como un productor de entidades, que tendrá que a su vez y de manera primordial deberá inventar que tipo de entidad es “el mismo”. El paso es decisivo. El hombre se vuelve **PROYECTO**.

### 2.3.2.2 Angustia y resplandor del ser

Al aproximarnos directamente a *El ser y el tiempo*, advertimos que el “*ser ahí*” es ante todo la posibilidad de proyectar su ser sobre posibilidades. Esta condición, de “*poder ser*” le permite comprender y apropiarse, comprendiendo, de lo comprendido. A ese despliegue entre posibilidades –dice Heidegger “LE LLAMAMOS INTERPRETACIÓN”<sup>26</sup>.

El ver lo que está “*en torno*”, es un “*ver para*”, que dota de significado lo visto, lo hace “*ser para*”, y sobre todo “*ser como*”<sup>27</sup>. El *como*, el “*estado expreso*” de algo, es ya su interpretación. De hecho, “la articulación de lo comprendido en el acercarse interpretativamente [a] los entes siguiendo el hilo conductor del ‘algo como algo’ es *anterior* a toda proposición temática sobre

---

<sup>24</sup> (Ibíd.: 29)

<sup>25</sup> (Ídem.)

<sup>26</sup> (Heidegger, 2005: 166)

<sup>27</sup> En ese sentido, “la indicación de que para qué no simplemente nombrar algo, sino que lo nombrado es comprendido como aquello por lo que hay que tomar aquello por lo que se pregunta” (Ibíd:167)

ellos”<sup>28</sup>. El *como* es una estructura existencial y apriorística del comprender. El “ver como”, afirma Heidegger,

“No arroja por decirlo así, sobre lo ‘ante los ojos’, [un] nudo, un significado, no pega sobre ellos un valor, sino que con lo que hace frente dentro del mundo, con ello en cuanto tal se guarda en cada caso, ya una conformidad abierta en el comprender el mundo y que resulta desplegada por la interpretación”<sup>29</sup>.

El comprensor, cuya *actividad, decisiones y despliegue*, constituye la interpretación, se caracteriza por “ser relativamente a una totalidad de conformidad, ya comprendida”<sup>30</sup>. De este modo, “la interpretación se funda en todos los casos en un ‘*ver previo*’, que recorta lo tomado en el ‘*tener previo*’ de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación”. Para que esta última pueda desplegarse requiere siempre un “*tener*”, “*ver*” y “*concebir*” previos. La interpretación jamás aprehende el mundo sin supuestos. Cuando alguien, hace la exégesis de un texto y apela a un ‘*está ahí*’, se engaña, pues eso que ‘*está ahí*’ es ya producto de UNA MIRADA QUE ES PUESTA AHÍ.

Cuando analizamos un ente, lo resaltamos sobre el marco del mundo que le sirve de fondo, *un mundo que está ya ahí*, antes de aproximarnos al ente. Cuando decimos que algo tiene sentido, nos referimos a su comprensibilidad.

Desde el existencialismo heideggeriano: la ciencia no puede dar por supuesto, lo que tiene que fundamentar, entonces, ¿CÓMO ACERCARSE A ALGO, SIN HABERLO PREFABRICADO PREVIAMENTE? De acuerdo a *El ser y el tiempo* los historiógrafos “han abrigado la esperanza de crear un día una

---

<sup>28</sup> (Ídem)

<sup>29</sup> (Heidegger, 2005: 168)

<sup>30</sup> (Ibíd: 268)

historiografía que fuese tan independiente del punto de vista del contemplador, como se cree lo es el conocimiento de la naturaleza”.

Su intento está condenado al fracaso:

*“Ver en este círculo un *circulus vitiosus*, y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente sentirlo como una imperfección inevitable, significa no comprender de raíz el comprender”<sup>31</sup>*

Este último término es definido por Heidegger como un apoderarse de “lo ‘ante los ojos’ en su esencial ‘incomprensibilidad’”<sup>32</sup>. La posibilidad de lograrlo radica, en no imaginar en ningún caso, que la interpretación debe realizarse sobre las cosas mismas.

### **2.3.2.3 El ser habita en el lenguaje**

Cuando Heidegger se ocupa de lo que significa interpretar la historia, concibe ***Der Angst*** (la angustia) como una catapulta que impulsa al “ser ahí”, a descubrirse como una entidad, cuya realización depende de sus propios fines. El polémico filósofo alemán plantea que el ser humano tiene la necesidad de tomar decisiones éticas para definir: *qué clase de hombre quiere ser*. El punto de quiebre aparece cuando ese “ser ahí” se vuelve un sujeto masivo, que habla e intenta revelarse a “si mismo” mediante el lenguaje. Esta situación genera una doble escisión, el ser separado de la entidad y el lenguaje separado del lenguaje mismo. La tensión se vuelve extrema: por un lado, el lenguaje de la metafísica, y su ansia de aproximarse a los objetos, por el otro, la capacidad más o menos autónoma del lenguaje, de *revelar-crear el ser*. El lenguaje adquiere en esa perspectiva heideggeriana, un poder inmenso, pues en vez de

---

<sup>31</sup>(Heidegger, 2005: 170)

<sup>32</sup>(Ídem)

ocultar, *revela el ser*. Este lenguaje cuasi-omnipotente, puede *fundar al ser* y mostrarlo como un indisoluble plexo que lo constituye como *ser-lingüístico*.

Para Heidegger, el descubrimiento de la “esencia real” de las cosas es en realidad una *decisión*. Cuando hablamos en primera persona descubrimos que hablamos de una entidad que no coincide con el hablante, el hombre se descubre entonces anterior a la entidad que lo sustenta. El “ser ahí” se manifiesta en cada estado mental en el que *hablamos de ser*. Bajo esta perspectiva: “angst constitutes the openings of being-there thrown for its own end”<sup>33</sup>. Pero, ahí se llega a una tautología; *el ser del ser- ahí*.

La postura heideggeriana le concede un enorme poder al lenguaje, lo concibe como un instrumento para mostrar e iluminar ciertos aspectos del ser. El lenguaje adquiere dimensiones de fundador ontológico: el ser se revela a través de la lengua.

Bajo esta perspectiva, el historiador llegaría a una aporía: o bien el PROCESO HISTÓRICO es inaccesible *en cuanto tal* –y se mantiene victoriosamente viscoso- puesto que únicamente podemos recortarlo desde el lenguaje, en cuyo caso, el único camino posible es interpretarlo, o bien, la conciencia del historiador, como sujeto de la enunciación, adquiere el superpoder de recrear lingüísticamente al proceso histórico, iluminando aquellos aspectos decididos desde el presente.

La aplicación de una postura heideggeriana al trabajo del historiador contendría problemas sugerentes e intrincados. Según *El ser y el tiempo* hemos sido arrojados al proceso histórico; solamente podemos mirarlo desde nuestro propio horizonte; por lo cual, nuestro mundo esta poblado no

---

<sup>33</sup> (Eco, 1997: 30)

únicamente por objetos físicos, sino también por ideas y sentimientos, PRODUCIDOS POR OTROS y en cuya coexistencia VIVIMOS CAUTIVOS; consecuentemente, cada generación al *hablar del proceso histórico* realiza una *interpretación propia* y en ese sentido puede decirse que (re)crea el proceso histórico mismo. Bajo esa óptica, el proceso histórico se reduce a una sucesión de enunciaciones-interpretaciones. La historia queda reducida a un proceloso oleaje de interpretaciones. El discurso histórico se desgarra, entre su vocación de *describir la historia* y el *impulso angustioso de dotarla de sentido*: la atalaya del existencialismo heideggeriano inviste al discurso histórico de poderes ontológicos: describe/revela/conforma/y-dota-de-sentido a la historia (que por otra parte permanece inaccesible/inerte/y-muda).

#### **2.3.2.4 Positivistas de día y místicos de noche**

Entramos al terreno de la posesión. El ser, ese huidizo unicornio, parecía ocultarse a cada momento. Pero se revelará. Se revelará a partir de nosotros, de nuestro discurso, y se convertirá “en un sujeto macizo, incluso bajo la forma de borborigmo, oscuro que serpea debajo de la piel de los entes. Quiere Hablar y Revelarse. Si habla, hablará a través de nosotros”<sup>34</sup>. En este punto, el lenguaje se vuelve “superpoderoso”. Puede revelarlo todo. No solo revelarlo, crearlo: “Se confiere entonces un poder inmenso al lenguaje, y se sostiene que existe una forma de lenguaje tan fuerte, tan consubstancial con el fundamento mismo del ser, que nos muestra’ de tal modo el ser (esto es el plexo indivisible ser-lenguaje) que no deja residuos –de suerte que en el lenguaje mismo se realice la reelección del ser...cuyo emblema será el último verso de Hölderlin: ‘sin embargo lo que dura, es obra de poetas’”<sup>35</sup>. En la Teología Mística, Dionisio

---

<sup>34</sup> (Eco, 1997a: 40)

<sup>35</sup> (Ibíd: 40-41)

Aeropagita se propuso aludir a lo innombrable, lo hizo usando términos oximorónicos para subrayar su inefabilidad, “Fulgor, Celos, Oso, o Pantera”. Ten cuidado de que nada esto llegue a los oídos de los iniciados, dice Dionisio a Timoteo<sup>36</sup>. Si suponemos la existencia de algo, previo a las entidades, algo único e innombrable, algo incapaz de ser aprehendido por alguna definición, debemos reconocer señala Dionisio que “ninguna afirmación alcanza”. Ante esta postura, el único camino –señala Eco- para hablar de eso, sería utilizar metáforas (que *siempre hablan de algo más*) y oximorones (que incluyen polos contradictorios), como “negra tiniebla fulgurante de luz” o “visión de lo invisible” o “conocimiento de lo incognoscible”. En este punto parece el momento de invocar a los poetas, (Eco los usa como sinécdoque de artistas), cuyos artificios podrían **REVELARNOS LO INNOMBRABLE**. Ha llegado el tiempo de reivindicar el discurso estético, menospreciado por siglos, combatido por Platón, como gnoseología menor. Mientras la razón se enseñoreó en los campus de todos los continentes, el elemento poético del discurso, emergió subrepticamente, con su modo de hablar capaz “de acariciar si a lo Universal, pero a través de una revelación casi numinosa, de lo particular, (que no es sino la noción moderna de epifanía)”<sup>37</sup>. Pero el problema radica en que ni siquiera los poetas nos revelarían realmente al ser, se limitarían a *reproducir su viscosidad*, y a mantenernos alerta sobre la penuria de las representaciones.

*“The poets emulates being by repositing its viscosity”*<sup>38</sup>

El discurso de la ciencia moderna, intenta aprender el mundo mediante definiciones unívocas, la poesía renuncia de entrada, a esa aspiración y se concentra en reproducir la *polivalencia del ser*, en el plano de su

---

<sup>36</sup> (Aeropagita, s/f)

<sup>37</sup> (Eco, 1997a: 42)

<sup>38</sup> (Ibíd: 34)

representación. En la atmósfera de esa dicotomía se entiende a esos hombres que eran rígidos positivistas de día, y se aprestaba a celebrar sesiones espiritistas por las noches.

Es en este punto, donde el gélido viento agnóstico, se aquieta y se transforma en un acercamiento mucho más profano a lo desconocido. Ubicado en la colindancia del discurso científico y el poético, Peirce planteó cuatro limitaciones: a) nuestra *incapacidad introspectiva*, compensada por nuestra capacidad de inferir elementos internos a través de signos externos y observables b) nuestra *torpeza intuitiva*, originada por el hecho de que todo conocimiento tiene como punto de partida a conocimientos anteriores c) nuestra *insolvencia para pensar sin signos* y d) la ausencia de una concepción sobre lo *absolutamente incognoscible*. De acuerdo al autor de los *Escritos filosóficos*, el único camino para avanzar hacia lo insondable consistiría en asumir su existencia y aproximarnos a él mediante cadenas de inferencias.

Los poetas al replantearse la viscosidad del ser, al recordárnosla y recrearla,

En Heidegger y específicamente en **Holzwege**, su estética sugiere un arte que oscila entre imitar y suplantar al ser: *“The first affords a glimpse of an orphic realism (something outside us tells us how things really are); the second celebrates the triumph of questioning and hermeneutics”*<sup>39</sup>. Es Van Gogh el que nos ha dicho lo que es realmente un zapato. En ese par de suecos “ese ente sale a la luz, en el desocultamiento de su ser”<sup>40</sup>. Vale la pena repetir la escena en cámara lenta. La estética heideggeriana oscila, tiembla, entre la creación artística del ser, su producción, y su revelación. La diferencia es enorme,

---

<sup>39</sup> (Eco, 1997: 35)

<sup>40</sup> (Heidegger, Holzwege, citado en Eco, 1997a :45)

porque no es lo mismo, producir que revelar, porque si hay una verdad “y hay un ser que dice la verdad, apareciendo, y usando como trámite ese Dasein que se llama Vincent –así como para ciertos herejes, Cristo se había encarnado pasando por la virgen *quasi per tubum*, pero el verbo el que tomaba la iniciativa, no su trámite carnal y casual”<sup>41</sup>. La situación si queremos ser fieles, al ejemplo, es que han coexistido los dos polos, la mirada creadora y productiva de Vincent y su carácter de médium. El significado entonces, cuando se habla del mundo requiere de ambos cabos: el descubrimiento de lo que está ahí y la producción de nuestra manera de mirarlo. En esta recuperación y crítica del papel creativo de la mirada, pero también de su obligación a ver lo que está ahí, cuando hablamos del ser, podemos anunciar que nuestra representación lingüística del mundo, se encuentra siempre en construcción, en un proceso de corrección ininterrumpida. El lenguaje, no suspende la interpretación del mundo, por el contrario, la detona. Si al hablar del mundo, el lenguaje fuera pura creatividad, y nada de fidelidad, a lo más que podríamos aspirar, sería a una REVOLUCIÓN POÉTICA PERMANENTE.

#### **2.4 Las resistencias del ser y las vírgenes de Santo Tomás**

Existe un núcleo duro del ser, que se resiste a ser interpretado, de ciertas maneras. En la perspectiva equiana, el *núcleo duro*, no es un metal pesado, en el centro de una piedra caliza, el *tuétano* le dice Eco, no es algo que se pueda roer y dejarse al descubierto, es más bien, un límite indefinido y móvil, que sin embargo, nos impide pensar en un desarmador, como un cotonete para limpiar los oídos. Si se pudiera hablar del ser, de cualquier manera, podríamos hablar de él al azar. Daría lo mismo llamarle de un modo u

---

<sup>41</sup> (Eco, 1997a :44)

otro, o referirse a una cosa u otra. Pero un lenguaje así, como el que usan la mayoría de los políticos profesionales, es irritante, y la verdad, es demasiado vago, poco confiable y débil. No queda muy claro si Eco habla de resistencias en el ente, o en el ser, o, en ambos, pero para fines de este texto subsumiremos las tres dentro de las resistencias del ser.

Su existencia no niega la importancia de la actividad hermenéutica, ni tampoco la flexibilidad de la exégesis, es por el contrario, la condición para iniciar un auténtico proceso de interpretación. Es la condición para poder hablar de algo, y no divagar sobre cualquier cosa. Si el lenguaje no efectuara cortes y distinguiera entre sus destinos contenidos cada vez que alguien hablara de algo, y pronunciara la frase /p/ sería como disparar hacia cualquier punto del universo, cada frase podría referirse a una galaxia situada en los confines de Andrómeda, o al *french poodle* de mi vecina, o de un sombrero de arlequín, o, simplemente de nada, y además la frase /p/ sería virtualmente equivalente a cualquier frase del segmento /a...z/

Sabemos que los distintos lenguajes, digamos el poético y el científico, poseen cada uno poderes especiales para hacer ciertas cosas y limitaciones para hacer otras. La poesía suele ser más eficaz para persuadir a las doncellas la ciencia comúnmente resulta más útil para describir los microuniversos nanotecnológicos. Claro, puede ocurrir -como lo describe Levi-Strauss en *El pensamiento salvaje*- que un poeta se anticipe a la ciencia, y postule, que, /el pan tostado sabe a tabaco/, muchos siglos antes, de que la ciencia identifique ciertas proporciones de carbono, capaces de justificar esa similitud; sin embargo, es previsible la incapacidad del poeta, para explicar la similitud entre

ambos sabores, como resultado de fuerzas de Van der Waalls que actúan sobre partículas subatómicas. En suma existen lenguajes más apropiados que otros para seducir a las doncellas, modificar partículas o fabricar chocolates. Algunas maneras de hablar permiten describir el régimen de *aphrodisia* de la Grecia antigua, y otras son apropiadas para detonar una catarsis, por eso es distinto el lenguaje de la historia del arte o de el ejercicio dramático y por eso los textos de Foucault producen efectos diferentes a las tragedias de Sófocles. Sin estas distinciones en la maneras de hablar, los contenidos y los efectos, el lenguaje sería un árido desierto marciano.

Eco ha señalado que la ***penuria nominum***, el déficit de términos para referirse a los átomos del mundo, conduce a hablar con ***generalia***, y ésta última impone divisiones, que sirven justamente para distinguir entre un género y otro, entre una familia y otras, entre una especie y otra diferente. El lenguaje nace justamente de esta capacidad de diferenciación. La simbolización lingüística o de otro tipo, implica justamente romper el ***continuum***, de la naturaleza, y, ***sobreponerle*** una segmentación cultural.

Ahora bien todo parece indicar que esa totalidad indivisa, ese ***continuum*** ofrece sin embargo, fracturas y porosidades, más propensas que otras en las que corren mejor ciertas líneas de corte y otras parecen enfrentarse a vetas más duras y resistentes. Digamos que el propio material ofrece al cincel, líneas más propicias que otras para efectuar cortes y divisiones. La resistencia del ser, a ciertas interpretaciones insostenibles, se parece más a las vetas del mármol, obligando al cincel a escurrirse hacia la derecha o la izquierda; la piedra de Carrara, puede cortarse en muchas direcciones, pero las masas espesas, imponen pliegues más propicios que

otros. El ser aparece como un *continuum* amorfo, antes de ser diseccionado por el lenguaje. ¡Y el lenguaje mismo! también teje contigüidades y fallas geológicas, pliegues y ondulaciones que conectan o distancian. Los cortes, claro, pueden variar de cultura a cultura, pero en todo caso, el sentido de la curva, trazada por la gubia, es un diálogo entre el alma del escultor y las vetas de la madera o de la piedra, un interactuar entre la forma artística y el los nudos del material.

Nadie está diciendo que existen leyes operativas universales, Eco únicamente está afirmando, que si se encuentra una piedra en el camino, y no se puede seguir avanzando en la misma dirección, cambiará el panorama, y se producirá una situación nueva; por supuesto, el caminante podrá rodear la roca por la derecha, o por la izquierda, o regresar por el sendero, pero, no será lo mismo, a que el camino hubiera estado despejado, y cualquiera que sea la decisión que se tome, tendrá consecuencias epistemológicas. Habermas tenía razón al criticar a Peirce por considerar que las resistencias de la realidad refutan interpretaciones falsas. La realidad ofrece resistencias, y nosotros podemos formular hipótesis sobre ellas, esas hipótesis pueden confirmarse o disiparse, pero esa circunstancia depende de dos factores, la realidad y nuestras razones.

El hecho de que en algún sentido, “la realidad sea un efecto del lenguaje”, no implica que el lenguaje pueda construir, al ser, con entera libertad. Incluso si el mundo fuera un “caos puro”, señala Eco, entonces tendríamos que reconocer que sería más adecuado referirse a él, mediante categorías propias del desbarajuste y la chiripa, que mediante aquellas avocadas a postular un mundo de simétrico, sólido y estable.

El lenguaje no construye al ser: lo interroga. Ilumina ciertos aspectos, mientras sumerge otros en la oscuridad. Pero, si quiere hablar del mundo, se debe encontrar, *lo dado*. Wittgenstein decía que el lenguaje era como un entramado, una celosía que nos permitía observar un fondo púrpura, recortado por rombos o cuadrículas, sin embargo, sea cual sea la figura geométrica de nuestra trama y urdimbre, si el lenguaje quiere tener algún poder, debe ser capaz de observar al fondo púrpura, asomándose entre cualquier clase de figura. Sin duda esas resistencias constituyen un primer dios pura negatividad, que aún antes de que la teología le atribuya haber dicho, “crecerás y te multiplicarás” nos interpela afirmando: “tu no comerás de ese árbol”.

*Hablar del ser*, supone hablar de *algo dado*, aún reconociendo que eso de *lo que se habla* es algo incompleto y con leyes aún oscuras. Si el lenguaje ha de servir de algo, requiere de límites. Si pudiéramos decir *cualquier cosa* sobre algo, podríamos decir lo mismo sobre una cosa **X** que sobre otra cosa **Y**, en esa circunstancia el lenguaje sería un cuchillo sin filo, incapaz de diseccionar nada, incluso la revolución poética permanente sería una tarea impotente y estéril. Eco concluye señalando que incluso si el lenguaje fuera realmente divino, y la única dimensión en la que nos posible acercarnos al mundo, entonces, al menos, el lenguaje mismo nos impediría decir ciertas cosas.

“Recordemos la *Quaestio Quodlibetalis* en la que Santo Tomás se pregunta **UTRUM DEUS POSSIT REPARARE VIRGINIS RUINAM**, es decir, si dios puede obviar el hecho de que una virgen haya perdido la propia virginidad. La respuesta de Tomás es clara: si la pregunta atañe a cuestiones espirituales, Dios puede sin duda reparar el pecado cometido y

devolverle a la pecadora el estado de gracia; si concierne a cuestiones físicas, Dios puede, con un milagro reconstituir la integridad física de la muchacha; pero si la cuestión es lógica y cosmológica, pues bien, ni siquiera dios puede hacer que lo que ha sido, no haya sido”.

De acuerdo a Eco, incluso el dios de Santo Tomás tenía limitaciones, y en su infinita bondad podía restaurar la virginidad de las mujeres, pero no podía revertir el hecho de que habiendo sido vírgenes, hubieran dejado de serlo, así fuera transitoriamente, en tanto recibían la misericordiosa ayuda divina.

Las tortugas no pueden volar (aunque corre el rumor historiográfico de que el gran Eurípides, murió intempestivamente, al ser golpeado por el caparazón de una tortuga, soltada a gran altura, por un águila pescadora). Si los poetas pueden hablarnos de tortugas haladas, les agradecemos la ingeniosa combinación de las propiedades de aves y reptiles. La figura nos produce placer, pero no implica olvidar que la ficción describe un *mundo posible* que no coincide con el *mundo real*. Ciertamente la frontera entre “lo que es” y “lo que no es”, es movediza, y está sujeta a paliques interculturales y negociaciones entre clases sociales. Los poetas nos regocijan, al recordarnos, la importancia de ganar terreno al mar (de lo imposible), pero una teoría del lenguaje que se ocupe de cómo *decir el mundo* necesita tanto de la flexibilidad, como de ciertos límites (incluso si estos son meramente gramaticales o literarios). Sin flexibilidad, emerge el dogmatismo –esa chocante actitud de *tomarse tan en serio* como para creer que existe una y sola una, manera de describir el mundo (que para colmo es la nuestra). Sin límites, irrumpe la soledad y el delirio de suponer la primacía y la unicidad del deseo, sin aceptar que éste cotidianamente se hace añicos ante los arrecifes de lo real, pero lo

humano y el estar juntos, emerge justamente de esa espuma que borbotea en la orilla.

## 2.5 El concepto de Ground: ¿existen las ilusiones perceptivas?

Para explicar el núcleo de la teoría peirciana, Eco nos sitúa en Java. Algo llama la atención de Marco Polo. Su intrépido viaje lo coloca ante una situación extraña. Ve algo que lo deja perplejo. Recorrerá azorado, el camino que va de la percepción, a la emisión de un juicio. Su proceso de conocimiento comienza por *ver algo*, posteriormente *reconoce* que es un animal, recurre a su enciclopedia de zoología medieval, y  *cree* que lo que ve es un unicornio, consecuentemente considera que el animal que tiene enfrente, es el  *caso* o  *token* (unicornio) de una  *regla* o  *type* (el modelo conformado por la lista de propiedades atribuidas en la Edad Media a dichos animales). Subsecuentemente advierte que es negro, y titubea. O aquello que ve no es un unicornio, o los unicornios no son como los pintan. En el paso siguiente, considera la posibilidad de modificar su modelo de unicornios y conjetura la eventualidad de que éstos pueden ser blancos o negros. El famoso viajero medieval no procede de modo platónico, con una idea preconcebida, ni construye  *ex novo* su imagen del animal, procede  *combinando datos sensoriales e información previa*, recibe información de los sentidos, formula conjeturas, recurre a experiencias previas, y, analiza el caso y la regla.

El ejemplo, sirve para iniciar el examen, sobre la manera en que Peirce concibió la relación entre  *datos sensoriales y modelos mentales de objetos* (o si se quiere,  *estados del mundo previamente conocidos*). Una de las grandes aportaciones del filósofo estadounidense radica en haber explorado como se construye el  significado de lo percibido. La teoría peirciana plantea sofisticadas

observaciones sobre la imbricación de tres procesos: *perceptivo*, *cognoscitivo* e *inferencial*. En su modelo cognitivo: a) La *percepción* es concebida como el inicio del proceso de conocimiento, pero al mismo tiempo es considerada como una *actividad inferencial* b) Todo proceso de conocimiento es pensado como un acto de *razonamiento inferencial* originado en la *interrelación entre en información externa y conocimiento previo*.

Peirce concibe al *Ground* como detonador del proceso conocimiento. Este se convierte en *representamen* y abre el acceso al *Objeto Dinámico* (el *token* o caso), y a partir de ahí requiere de un *Objeto Inmediato* (modelo o *type*), que a su vez, devendrá en punto de partida, para iniciar una cadena de interpretantes, hasta llegar, con la emisión del *juicio* a la plenitud del *proceso interpretativo*<sup>42</sup>. Peirce planteó en sus escritos juveniles que el procedimiento que va de la *sustancia* (aquello que está simplemente ahí, lo presente, el objeto que requiere de nuestra intención, ese *puro algo*, listo a ser determinado) al *ser* (*conjunción pura de sujeto y predicado*), implica siempre remitirse a un *Ground*, un *correlato* y un *interpretante*.

El concepto de *Ground* es complejo e inestable en la teoría peirciana, es empleado, al menos, en cuatro sentidos diferentes: como rasgo del objeto mismo, como sensación primaria, como primera percepción, y a veces, como un primer predicado que nos remite a las cualidades internas del objeto percibido. La negritud de la tinta es una abstracción (frente otras cualidades como su liquidez), o si se quiere, una precisión, un resaltar una propiedad entre otras, un *ver algo desde un cierto aspecto*. El concepto de peirciano es problemático, porque fue formulado en su etapa juvenil, cuando todavía se

---

<sup>42</sup> (Ibíd: 61)

encontraba bajo la influencia de Kant, y fue recuperado, en una etapa posterior, cuando el filósofo estadounidense ya había desarrollado un sistema propio. En la primera etapa –según plantea Eco- Peirce usó el concepto atribuyéndole dos rasgos básicos, ser un recolector de impresiones, y ser un traductor de conceptos básicos, en propiedades, que posteriormente servirán para integrar el objeto percibido, como un todo. En la primera etapa Peirce habló del *Ground* como un término, como algo que precede cualquier aserción sobre existencia y verdad, es un término usado para referirse a algo aún indefinido. En ese momento Peirce pensaba que las sensaciones no eran aún representaciones.

En la segunda etapa –la del Peirce post-kantiano- el concepto parece referirse a un proceso inferencial, en el cual, se nominan las sensaciones, se reconocen, y se predica sobre ellas, vg. r. /esto es negritud/, o, /esto es liquidez/. Uno de los problemas es que Peirce nunca explicó satisfactoriamente el tránsito, de la *sensación al concepto*. Eco ejemplifica afirmando la borrosa línea entre reconocer un conjunto de sonidos como una sinfonía de Bethoven, y a su vez considerarlos bellos, pero en ambos casos, se está nombrando algo, se nombran las sensaciones, para distinguirlas respecto a otras, y se les califica como bellas. Pero este nombrar la sensación, la deja aún intacta en su subjetividad y contingencia, es apenas una hipótesis, un punto de partida, un significante cuyo significado (por ejemplo, se una sinfonía o ser bella) se atribuirán posteriormente<sup>43</sup>. Sin embargo, y este es el problema respecto a la primera definición, en esta segunda aproximación se está ya considerando algo desde un cierto aspecto o cualidad.

---

<sup>43</sup> (Eco, 1997: 62)

Entre la primera y la segunda definición, el concepto de *Ground* cayó largo tiempo en el olvido. En ese período, Peirce desarrolló su concepto de *juicio perceptivo* como un *juicio asertivo en forma proposicional* de una característica de un *percepto tal como se presenta en la mente*. La diferencia es importante. El percepto es realmente una impresión, algo grabado en la mente, mientras, el juicio es ya un predicado sobre el percepto. El dilema es que no queda claro si en la segunda etapa Peirce usa *Ground* como percepto o como juicio perceptivo. En el primer caso hablamos de una sensación en la que aún no interviene el juicio. En la segunda, de un proceso inferencial, muy provisional aún, pero ya ubicado en la terceridad.

Aquí se inicia el gran dilema. La coexistencia de distintas acepciones del concepto de *Ground* dentro de la obra peirciana, vuelve muy difícil definirlo con certeza. Peirce afirma en los *Collected Papers* que “our perceptual judgements (...) cannot be called into question”<sup>44</sup>, lo cual implicaría que incluso si el *Ground* fuera ya un juicio perceptivo, éstos serían *apodícticos*, pero como señala Eco, simultáneamente, serían *hipotéticos*, pues, “if there is inference in the perception itself, then there is fallibilism, and in fact Peirce also deals with perceptual illusions”<sup>45</sup>.

Peirce no resolvió la contradicción.

Aún cuando combatió la intuición cartesiana, y afirmó que el proceso perceptivo es interpretativo, su afirmación de que las percepciones son incuestionables, parecen homologar, el percepto y el *Ground*. Esta posición lo colocaría en una postura realista, sin embargo, y de manera mucho más consistente con el resto de su obra, Peirce también define al *Ground como una*

---

<sup>44</sup> (Ibíd: 64)

<sup>45</sup> (Eco, 1997: 65)

*abstracción*, un *primer juicio perceptivo* sobre algo, que debe ser visto desde un aspecto. Bajo esta óptica: el *Ground* sería un *juicio perceptivo*, y como tal constituiría una primera interpretación, perteneciendo al ámbito de lo que **puede y debe**, CUESTIONARSE y MEJORARSE.

En cualquier caso, queda claro que el *Ground* y los *Juicios Perceptivos*, así sean, una sola cosa, o dos fases diferentes de un mismo proceso, constituyen el inicio de una interpretación: se ubican en la primeridad; son detonados por algo que se convertirá en un *Objeto Dinámico* o caso; forman parte de una respuesta espontánea de los sentidos, que detectan ciertas cualidades de algo (que será definido en la segundidad), y; adquieren un carácter definitivo hasta la entrada en juego el *Objeto Inmediato* (o modelo construido por experiencias previas) de la terceridad.

En contraste con el *Ground*, el *Objeto Inmediato*, o *Type*, se encuentra perfectamente definido en la teoría peirciana “as it is represented in the respect in which it is thought”<sup>46</sup>. Es el resultado intersubjetivo del proceso detonado por el *Objeto Dinámico* (lo percibido).

### **2.6.1 Kant, leocornios y ornitorrincos**

Eco profesa: los semiólogos leen a Kant como si hubiera bajado del Monte Sinaí. El filósofo prusiano abordó problemas relacionados con los signos en sus obras *Lógica* (al menos como propone leerla Appel), en la *Antropología*, en diversos textos precríticos, y desde luego, en el capítulo de la *Crítica de la razón pura*, dedicado a los *juicios analíticos y sintéticos*. La dificultad principal para leer las reflexiones kantianas sobre los signos radica en la imbricación, entre *pensamiento y lenguaje*.

---

<sup>46</sup> (Ídem)

En un primer momento Peirce fue kantiano, después, emprendió una conversión teórica. Intentó superar el trascendentalismo. Criticó el concepto de *schema* designado con la palabra alemana **Wortbegriff** (palabra-concepto). Heidegger, atribuyó a Kant la concepción de que el objeto intuido, solo puede conocerse cuando el sujeto lo vuelve comprensible “*para sí*”, y “*para otros*”. En esa perspectiva la comunicación exitosa es una premisa del conocimiento. La superposición entre lenguaje y pensamiento supone que: *the percipienda are by that time perceived as culture has taught us to talk about them*<sup>47</sup>.

¿Cómo asignamos los nombres de las cosas?, pregunta Eco. La tradición intelectual de occidente había desarrollado dos posturas básicas en la época de Kant. La escolástica, vía Platón-Aristóteles-neoplatonismo sugería que la forma de los objetos “*offer itself to us splendid in its individual substances is grasped by the intellect, is thought and defined, (and then named) as a quiddity*”. La tradición empirista encabezada por Locke, sostenía que las cosas no nos revelan su sustancia. La mente afronta “*a rhapsody of weights, measures, dimensions, and then colours, sounds, tastes, and reverberations, which change with the time of day, and the state of the subject*”<sup>48</sup>.

Kant efectúa una revolución coperniquiana en la teoría del conocimiento. No se propone conocer la cosa *in re*. Se concentra en la capacidad sintético-productiva del intelecto. Formula una teoría del conocimiento óptico, inspirada en las matemáticas y la física, disciplinas que a su juicio, construían sus objetos de estudio *a priori*. No se interesó por el *conocimiento de*, sino por el *conocimiento que*. Según, a Kant no le preocupa saber como conocemos los

---

<sup>47</sup> (Eco, 1997: 67)

<sup>48</sup> (Ídem)

objetos del mundo. En este aspecto no estamos de acuerdo, con sus postura y nos parece más adecuada la lectura efectuada por Adorno, como lo mencionaremos supra. A Kant, dice Eco, le intriga analizar como construimos la verdad de nuestras *proposiciones sobre objetos*. Afirma que el proceso de *conocimiento de* y el *conocimiento que*, únicamente puede resolverse en términos lingüísticos, valorando la *coherencia entre proposiciones*. Kant rompe con la tradición proveniente de Aristóteles y culminada en Locke. Kant bosteza cuando alguien se pregunta ¿qué es un perro?, pero permanece en vilo si alguien se interroga si la proposición “los perros son un animales”, es verdadera o falsa. La disyuntiva se funda en dos preguntas diferentes ¿*como es X?* y ¿*qué tipo de entidad es X?*. La segunda apela a Types o modelos mentales y puede resolverse en el ámbito de la teoría del significado, la segunda atañe al conocimiento sensorial o empírico y requiere de la teoría de la referencia.

En términos kantianos, el INTELECTO es el que nos dice, *que es eso, de lo que nos informan* los SENTIDOS. La situación es contradictoria, porque para producir un *concepto empírico* requerimos de *juicios perceptivos*:

“But by perception we intend a complex act, an interpretation of sensible data that involves memory and culture, and that ultimately results in the understanding of the nature of the object. On the other hand, Kant talks of perceptio or *Warnehmung* only as a representation with consciousness”<sup>49</sup>.

En ese punto se gesta la ruptura peirciana

## **2.6.2 Hábitos mentales y *SCHEMAS* kantianos. Moctezuma reconoce algo como venados**

---

<sup>49</sup> (Eco, 1997: 76)

La máquina de pensamiento kantiana trastocó a la epistemología. Antes de que el modesto *Privadozent* publicara sus obras, se consideraba, que el sujeto, únicamente era capaz, de percibir las apariencias de las entidades, y por lo tanto, posteriormente debía realizar un esfuerzo, para aprehender dicha entidad de manera científica, para llegar, así, a su *esencia*. En contraste, Kant propuso convertir al sujeto, en la entidad central del proceso de conocimiento, y concebirlo, como el único capaz, de captar los fenómenos, y servir como mediador entre la *experiencia* y el *lenguaje*. Por eso Adorno sugiere que: la revolución kantiana no consistió en enfatizar la parte subjetiva del proceso de conocimiento, y alejarse de su parte objetiva, como se suele decir en los manuales de filosofía, sino por el contrario, en garantizar la objetividad, conceptualizando al sujeto, como una **realidad objetiva**<sup>50</sup>. El problema que le apasiona, es saber como hace la mente, para amoldarse al objeto que conoce, para poder corresponder a él. *Cómo es posible* que a partir de una serie de elementos de información, que el yo constituye y organiza, sean a final de cuentas, *causados por la cosa "en si"*. *Cómo es posible* que la mente, *produzca una representación* que es al mismo tiempo *determinada por el objeto mismo*. Y quizá su mayor intriga radica en responder, *porqué y cómo*, puedo usar conceptos, para describir, y posteriormente identificar y encontrar objetos sensibles que no había visto antes. Es en este punto, en el que sugiere que debe haber algo, como una especie de imagen, que media las relaciones entre la intuición y el concepto. El gran problema consiste en averiguar como es que en un espacio subjetivo, regido por la actividad subjetiva, se puede producir la imagen de algo dado y externo al sujeto. El concepto de *schema* implica

---

<sup>50</sup> (Adorno, 2001: 2)

reconocer la alta tensión entre la espontaneidad y arbitrariedad con la que el sujeto elabora la representación, y, al mismo tiempo, reconocer la receptividad pasiva auspiciada por un objeto que determina su representación subjetiva, desde el exterior objetivo. Las impresiones provenientes de la sensibilidad son datos duros, constituyen lo dado, pero interactúan, con la actividad de un sujeto que reensambla artísticamente los datos.

A Kant le interesa establecer porque podemos aplicar *categorías abstractas*, a *objetos singulares*. Si veo el sol, puedo hacer un juicio singular, sobre los rasgos particularísimos de sobre esa joven estrella, o puedo hacer un juicio universal, sobre todas las estrellas. El vínculo entre *lo percibido* y el *juicio* es un *schema*. Este último es un producto de nuestra capacidad de emplear la imaginación, para representar, un objeto, incluso, en ausencia. La imaginación puede proceder de manera reproductiva (invocando algo), o mediante *síntesis speciosa* (actuando de manera creativa).

El *schema* no es una imagen, es más bien, un método para producir imágenes de acuerdo a un concepto. En la primera edición de la crítica, Kant señala que ese fue el método usado por Tales para construir la figura del triángulo isósceles. El *schema* no es necesariamente un acto de memoria reproductiva, es, un *monograma*: un conjunto de instrucciones, para producir una imagen, muchas veces. Es como un *mapa de flujo*, del tipo, “si entonces... haz”, una serie de operaciones para ser desplegadas en el tiempo. Nunca disponemos de la representación completa, en realidad, ejercitamos permanentemente, una *representación en curso*.

Kant planteó un reto formidable para los creadores de robots. El *schema* prepara la percepción y nos permite configurar una imagen de perro, antes de

ver uno. Nos capacita para saber que dentro de ese *genus* podremos encontrar *differentia*. El procedimiento de estos mapas de flujo, no es algorítmico. Cualquier ingeniero dedicado a la inteligencia artificial puede constatar las monumentales dificultades para programar una computadora capaz de distinguir entre un *perro* y un *coyote*. La moderna teoría del conocimiento concibe el *schema* como una especie de modelo tridimensional apto para correlacionar *conceptos abstractos* en una *representación espacio temporal*. El esquema es una especie de algoritmo para **imágenes 3-Ds**.

Esta situación supone un ingente problema apenas esbozado por Eco. ¿Cómo podemos transitar de una *instrucción verbal*, (por ejemplo la definición de hombre) a su *representación imaginaria*, y *reconocimiento visual*.

Eco nos recuerda que Kant usó muy pocas veces la palabra *significado*, y cuando lo hizo fue justamente, al definir el concepto de *SCHEMA*. Por ejemplo en la *Crítica de la razón pura* planteó, la existencia de una coincidencia entre el *significado lingüístico* y el *significado perceptivo*. Husserl, enfatizó aún más esta sobre-posición, al afirmar en las *Investigaciones sobre lógica* que: “All things considered denominated as red –in the sense of present denomination which presupposes the underling intuition of denominated- and to recognized as red are expressions whose meanings are identical”<sup>51</sup>.

¡Cuántos problemas! en relación al *SCHEMA* kantiano. Uno de ellos, severo, radica en que el **NÚCLEO DE SU SIGNIFICADO**, emplea tanto **definiciones** (el perro es un mamífero doméstico y fiel), como **formas** (algoritmos para fabricación de **imágenes 3-Ds** de canidos). Un segundo problema consiste en averiguar la génesis del schema. Tal vez en geometría puedan postularse construcciones mentales de objetos, a partir de

---

<sup>51</sup> (Ibid: 87)

aseveraciones e inferencias, pero, quizá no ocurra así, en las ciencias naturales, por ejemplo, en taxonomía o en cladística parece más difícil imaginar el boceto de una especie imaginada a priori (aunque si llega a ocurrir, en esos museos donde se recrean por ejemplo, las posibles apariencias de los stegosauros). Ningún taxónomo o sistemático –profesionales avocados a la clasificación de los seres animados- se atrevería postular que poseemos una idea innata de ornitorrinco, o *schemas*, del millón de especies de animales, que se calcula, que aún no conocemos, y que no hemos registrado y clasificado. Cuando la tripulación del buque científico *Ordo*, salió del puerto de La Paz, Baja California, a una expedición en la que registró nuevas variedades de caballitos marinos, no tenía imágenes previas de cómo serían estos coloridos animales. Se trata de un verdadero callejón sin salida: *“I cannot abstract de schema of dog from intuitive data, because the data became thinkable precisely as a consequence of application of the schema”*<sup>52</sup>. La solución a este problema radica en aceptar que CONSTRUÍMOS el *schema*, pero que éste cumple cabalmente su función, cuando se coteja con impresiones corporales, producidas por entidades reales.

### **2.7.1 La crítica del juicio y el crecimiento de los bosques**

Cuando el primer espécimen de ornitorrinco fue llevado a Gran Bretaña, los naturalistas del siglo XVIII, enfrentaron el tipo de situación problemática que Eco ha imaginado, para poner a prueba la teoría kantiana: enfrentar una serie de impresiones sensibles, sobre las cuales no existía un *schema* previo. De acuerdo a la teoría kantiana, el juicio es un expresión verbal, sobre un caso sensorial. Digamos que el juicio postula, una manera de percibir, de cortar la

---

<sup>52</sup> (Eco, 1997: 88)

realidad, que permite reconocer casos o *Token* de ciertos *Types*. Pero, también puede ocurrir otro proceso: tenemos el caso y debemos producir el juicio o regla, en el que este podrá ser colocado. En esta segunda situación, el caso pre-determina y configura el *Type*. La primera situación corresponde a los *juicios universales*, la segunda a los *juicios reflectivos*.

**“Judgment it’s the faculty of thinking of the particular as a part of the general, and if the general (the law, the rule) is already given, judgment is determinant. But if only the particular is given, and the general must be sought for, judgment is reflective”<sup>53</sup>.**

El juicio transcendental, no es *nomotético*, únicamente indica bajo que condiciones, la intuición sensible puede considerar que un concepto dado, encuentra su aplicación a un caso. **“Therefore any concept of an object, if it is to be founded, must be fixed by a reflective judgment, which must subsume under a law, which ‘must subsume under a law that is yet to be given’<sup>54</sup>.** Pongamos el caso de una maravilla, las diferentes fases, que permiten la expansión de las superficies arboladas, el crecimiento de los almácigos, la defoliación otoñal, la fecundación (mediante polen volador de los árboles hembra), y finalmente, el nacimiento de los jóvenes piñones de las coníferas. La renovación de la superficie forestal, responde sin duda a leyes internas de la naturaleza, que deben ser descubiertas y aprendidas por nosotros. Nosotros podemos postular diferentes hipótesis sobre la manera en que crece una selva tropical, o la manera en que se renueva anualmente un bosque de pino-encino, pero se trata de que nuestra hipótesis capte por así decirlo, las leyes internas de la naturaleza. En muchas ocasiones, conocemos el caso, reverdeció la higuera, o se secó la huerta, pero

---

<sup>53</sup> (Ibid: 90)

<sup>54</sup> (Eco, 1997: 91)

las leyes generales, y sobre todo, las más generales, por ejemplo la interacción entre ecosistemas, o el comportamiento de la biosfera, permanecen como un auténtico misterio para nosotros. Tenemos el caso, pero no tenemos la regla. Requerimos de la abducción (la formulación de la regla a partir del caso), aunque nos comportemos como si los árboles, fueran como nosotros creemos que son.

La presencia de un animal tan extraño como el ornitorrinco ofrece una excelente oportunidad para valorar hasta donde hubiera podido llegar el sistema kantiano, y sobre todo para ponderar, hasta donde logró llevarlo Charles Sanders Peirce. En la *OPUS POSTUMUM* de Kant, Vittorio Mathieu encontró que “rather than observe, (and then produces schemata) the reflective judgement produces schemata to be able to observe, and to experiment”<sup>55</sup>. Bajo estas circunstancias, el schema, no procede simplemente a determinar las condiciones bajo las cuales puede percibirse el objeto, sino que desarrolla un proceso, falible, de ensayo y error, y desplegado en el tiempo, en el cual el objeto se encuentra permanentemente *en construcción*. De esta suerte, mientras los conceptos puros de la razón, pueden ser atemporales y postular objetos definitivos y eternos (y en ese sentido estáticos), los conceptos empíricos, son históricos, o si se quiere, culturales, y también dinámicos y provisionales. Peirce encuentra y explora esa rendija del sistema kantiano, y coloca todo el proceso de conocimiento, bajo la lógica de inferencias hipotéticas, en la cual:

**“Sensations appear as the interpretations of stimuli; the perceptions as interpretations of sensations; perceptual judgements as interpretations of perceptions; particular and general propositions as interpretations of**

---

<sup>55</sup> (Ibid: 97)

perceptual judgements; and scientific theories as interpretation of series of propositions”<sup>56</sup>.

Cuando Peirce, convierte a los juicios reflectivos en el centro gravitacional de su teoría, provoca una revolución epistemológica y estética: establece la posibilidad de una infinita segmentación de ese gran *continuum*, que es el universo, y convierte al proceso de conocimiento, en una HIPÓTESIS PERMANENTE, en un *intento falible e incesante* de aproximarse a los objetos, a partir de una REMODELACIÓN CONTINUA. La **falibilidad** transmuta el conocimiento en un **proceso histórico, progresivo, ininterrumpido y comunitario** de **generación de consensos**, sometidos continuamente a **verificación**. Los *datos empíricos* y los *modelos abstractos* siguen siendo estratégicos, pero, los primeros pierden su carácter autoritario, mientras los segundos dejan de ser etéreos.

Uno de los puntos relevantes de la revolución peirciana –al menos como propone leerlo Eco- consiste en concebir al *Ground* como *sensación*, y no como *predicado*. La primeridad, es fundación del proceso de conocimiento. Fundación implica negar la metafísica, según la cual, el *Ground* sería una sustancia, que misteriosamente... se nos propone, como objeto de ciertas predicciones. Se pueden formular predicados sobre el *Ground*, pero, solo en el sentido de que es algo que se nos resiste, en el sentido de que nos provoca una sensación y no otra. Por eso es correcto recordar que si hay una contradicción en la forma en que Peirce lo concibe, porque también habla de él, como sensación de algo que *puede ser o puede no ser*. El *Ground* concebido como actividad aprehensiva del objeto es un: PARECE. Si Peirce le llama icono a la primeridad, es por su pertenencia a la tradición cristino-occidental y el

---

<sup>56</sup> (Idem)

enorme peso que dicha tradición le asigna a la vista, si fuera judío, se hubiera enfocado en la capacidad de escuchar...

### 2.7.2 El Ground y la *qualia* peirciana

El *Ground* es *sensación de cualidad*. La sensación, aunque nos indica que estamos frente a algo, no le confiere a *ese algo* un carácter de objeto o totalidad, y todavía no le confiere carácter de *objeto reconocible*. Es: mera posibilidad. Cuando Peirce habla de cualidad, lo hace en el sentido en que la filosofía contemporánea hablaría del fenómeno *QUALIA*. Abordar la primeridad, esta refinada segmentación peirciana del proceso de conocimiento, supone grandes ventajas, pero también, exquisitos problemas filosóficos.

- 1) ¿Cómo podemos reconocer una *cualidad*, de *algo*, que aún no sabemos *qué es*?
- 2) ¿Cómo podemos nombrar, e incluso predicar, sobre algo, aún desconocido?
- 3) ¿Porqué la teoría peirciana planteó que la cualidad no puede cuestionarse?

Eco considera que el último de los problemas, si tiene solución en la teoría peirciana. Para mostrarla recurre un ejemplo emblemático y pop. Imaginemos, nos dice que un comercial de detergente, un ama de casa considera que una prenda es blanca, y posteriormente, al observar otra 'más blanca', rectifica y deniega la blancura, de la primera prenda. La primera prenda (primeridad) fue percibida como blanca, la segunda prenda (segundidad, que hace las veces de objeto inmediato o modelo), mostró que el blanco tiene gradaciones, y permitió a la señora, postular, que su creencia inicial de que su prenda era blanca, podía ser rectificada ante una segunda impresión. La posibilidad de percibir

una cualidad como un mero *álbum* de algo que aún no ha sido conceptualizado, implica que se tiene una primera impresión de blancura, antes de contar con un modelo ideal u Objeto Inmediato de blanco. Sin embargo ese inicio de la percepción, continúa siendo problemático. ¿Cómo podemos formular un predicado de algo, sin realizar una inferencia? En caso afirmativo (predicación sin inferencia) no estaríamos frente un icono, porque la cualidad percibida, no se parecería a nada más que “si misma”. Aquí Peirce realiza un movimiento pendular: si el objeto es el *SKETCH* de un objeto, sería, desde ese momento, un *Objeto Inmediato*, si por el contrario, no implica aún, un *Type*, o *modelo previo*, sería una especie de *sustancia o imagen, emanada del Objeto Dinámico*.

La complejidad de la teoría de Peirce se atisba, pero no se advierte plenamente, en estos rápidos ejemplos, sobre el camino que de la sensación, a la percepción, y de ahí a la interpretación. Sin embargo, me parece que indica una veta preciosa, para hurgar en un jugoso racimo de problemas teóricos y filosóficos. Ahora, bien la lectura equiana de Peirce enfatiza aspectos muy fecundo desde el punto de vista intelectual, y específicamente para quien está interesado en la historia y los relatos empíricos:

- a) Existen diferencias sustanciales entre significado y referencia
- b) El significado de un texto postula un mundo posible, que puede coincidir o no, con el mundo posible que consideramos real.
- c) En un proceso de interpretación, el camino de la sensación al juicio, supone un auténtico intercambio, entre el objeto percibido y el juicio que emitimos sobre él.

- d) El proceso comienza por la percepción y particularmente por un *Ground*, como materia prima para construcción del plano de la expresión, que servirá como premisa y combustible para iniciar su correlación con un plano del contenido o significado. Consecuentemente la correlación deberá partir de los rasgos observados en el *Ground*, por ejemplo si es rojo será diferente que si es azul, y si es recto será distinto que si es curvo. Debe por tanto existir un compromiso en partir de una descripción lo más apegada posible a los rasgos presente en el elemento material que detona la interpretación. El plano material, en tanto, *Ground* no puede ser irrelevante, ni determinante.
- e) La teoría de la referencia implica coordinar dos sistemas de lectura, la del texto y la del mundo. En ambos casos nos encontramos frente a un proceso que reclama atención del plano material, intervención del juicio perceptivo y el contraste entre ambos.

### **2.8.1 El campo magnético entre *type* y *token***

Otro de los problemas fascinantes abordados por Eco, en *Kant y el ornitorrinco* radica en la relación entre modelos mentales o *types* y ocurrencias o casos llamados *token*. Empecemos, por *lo que sabemos, que no sabemos*. Existen muchas cosas, que no entendemos respecto a la primeridad, o percepción, en la teoría peirciana. En algunos casos la confusión surge porque la teoría es ambigua, y en otros, porque parece que Peirce ha excluido intencionalmente ciertas actividades, que no considera dentro del campo de estudio de la semiótica. Por ejemplo nos intrigan las relaciones entre:

- i) estímulos ambientales y actividad nerviosa

- ii) Actividad nerviosa y funcionamiento neuronal
- iii) actividad neuronal y configuración mental
- iv) configuración mental y reglas lingüísticas

Algunos de estas fases nos intrigan, pero no forman parte del campo de estudio de la semiótica. Los fenómenos fisiológicos de la percepción son fascinantes, pero quedan fuera de nuestro objeto de estudio. No sabemos qué pasa en el cuerpo de Orlando, cuando se enamora, y cuando está furioso. Peirce deja en claro, que la semiótica no estudia los fenómenos neuronales de la percepción, ni las relaciones entre fisiología neuronal y lenguaje. Por tanto, no forma parte de nuestro campo de investigación, lo que ocurre cuando alguien contempla el Vulcano de Velásquez, y se desata una tormenta químico-eléctrica en su cerebro, comienza la sinapsis, y se forma un torbellino de señales bioquímicas que afecta la conexión entre neuronas multipolares, dendritas y axones. Pero tampoco sabemos, *qué pasa en la mente* de alguien, cuyo sistema óptico recoge las impresiones de un retrato, elaborado en alambre, por Alexander Calder, sonrío, y emite algunas frases. La semiótica no trabaja con dendritas y axones, como la neurología, ni acerca de la mente, como la psicología, sino únicamente con signos, expresiones y juicios.

### **2.8.2 Shocks perceptivos y conformación de *types***

La semiótica deja fuera los intrigantes fenómenos fisiológicos y bioquímicos, y renuncia también, a explorar el fascinante reino de la mente, pero si se interesa, y muy seriamente, acerca de la *percepción*, aún cuando no queda claro, si en el sistema peirciano: a) es una actividad pre-semiótica o b) es una primera inferencia. Si pensamos que “**b**”, la percepción está formada

por diferentes fases, en varias de las cuales, se realizan inferencias, cuyo resultado es una expresión lingüística. Por ejemplo, si colectamos cualidades y decimos, /esto es líquido/, /esto es espeso/ y /es negro/, y decimos, /es tinta/, y comenzamos un nuevo proceso interpretativo, que nos lleva a pensar /el maestro Ahumada estuvo aquí/.

Ahora bien, donde Peirce se despega tajantemente de Kant, es cuando aborda temas relacionados con un **SHOCK PERCEPTIVO**. Eco ilustra el caso, mediante un ejemplo, que le fue sugerido por el semiólogo mexicano, Alfredo Cid. El terror padecido por los aztecas cuando contemplaron como se acercaban al litoral, una serie objetos y animales, de los que no existía ningún *Tipo Cognitivo* previo. Aunque existen muy pocos testimonios históricos de sus primeras impresiones:

“sabemos con seguridad que algunas cosas deben haberles sorprendido mucho: los barcos, las barbas majestuosas y terribles de los españoles, las armaduras de hierro que hacían terribles a esos *aliens*, encubiertos, cuya piel era de una blancura innatural, las escopetas y los cañones; y por último, monstruos nunca vistos, además de los perros rabiosísimos, los caballos, en terrible simbiosis con sus caballeros”<sup>57</sup>.

¿Qué pensaron los mensajeros cuando vieron los caballos?, ¿cómo los dibujaron?, ¿cómo los describieron con palabras? ¿qué gestos de mímica emplearon para complementar sus descripciones verbales?, ¿qué entendió Moctezuma?, ¿cómo se los imaginó?, ¿cómo pudo reconocerlos cuando los vio por primera vez?, ¿qué ajustes hizo a sus modelos mentales, una vez que tuvo la oportunidad de verlos con sus propios ojos?, ¿qué indefiniciones persistieron

---

<sup>57</sup> (Eco, 1997a: 150)

en su *Type* de esas diversas entidades?, ¿cómo intercambió opiniones con quienes ya los conocían, y con quienes nunca los habían visto?, ¿qué cambios cualitativos provocó la paulatina acumulación de información?

El *asombro mexicana* permite explorar como es que un individuo, o una comunidad, o una sociedad, conforman su Tipos Cognitivos acerca de experiencias perceptivas que los colocan ante entidades, situaciones o estados del mundo previamente desconocidos, y también cuando esos *Tipos Cognitivos* surgen, no a partir de experiencias perceptivas, sino de otras fuentes, por ejemplo, descripciones verbales. Eco usa el ejemplo para preguntarse como se forman los *Types* o *Tipos Cognitivos*. Los barcos son como *Ca//i* flotantes, los caballos son como *maZat/*. El primer esbozo mental de lo que estaban percibiendo aterrados, requirió de una analogía con algo conocido, las casas y los venados. Un primer elemento interesante en la configuración de los *Types* fue que algunos formaron sus tipos cognitivos tras una experiencia perceptiva, pero otros, por ejemplo el *tlatoani mexicana*, los formó *de oídas*. Los azorados observadores del litoral, deben haberse estremecido tras percibir el primer caballo, pero después cuando observaron un segundo, o un tercer caballo, deben haberlos reconocido como nuevos ejemplares del *Type* observado anteriormente.

La interrelación entre percepciones, imágenes mentales y expresiones lingüísticas provoca muchas inquietudes teóricas. Por ejemplo, a veces vemos animales, personas o situaciones desconocidas y debemos integrar novedosas imágenes mentales. En otras ocasiones podemos referirnos a caballos, sin saber cómo se llaman, qué comen, cuánto dura su período de gestación, o incluso desconociendo que colores pueden tener. También puede ocurrir que

escuchemos descripciones verbales de algo, y a partir de ese momento, iniciemos la configuración de nuestras imágenes mentales. Podemos percibir algo como mazátl, y simplemente enmudecer. Un tlaCuilo podría dibujar un caballo, sin haber visto nunca uno. Alguien podría reconocer un gesto mímico para indicar caballo, e imaginarse, más o menos, de que se trata, sin haber conocido al animal, y sin saber, cuál es la palabra, que se usa para designarlo. Y también podemos conocer detalladas descripciones verbales de esos animales sin haberlos percibido previamente.

Eco dice que en un universo kantiano los *Tipos Cognitivos* serían una especie SCHEMA, una estrategia, una regla de construcción, mediadora entre el concepto y la intuición. La construcción de *caballidad* debe haber sido **multimedia**: rasgos morfológicos (similares a un **modelo 3-d**), propiedades motoras (camina, trota, galopa, salta), propiedades zoológicas (relincha, tiene pelo, sus cerdas son suaves, su crin se mece al galopar, etc.). A partir de estos distintos elementos se conformaron una idea (recordemos con afecto a Lock y a Hume) un modelo abstracto de caballo que brindaba las instrucciones necesarias para reconocer uno, independientemente de su tamaño, edad, color, y otros rasgos particulares. Esta situación implica que paulatinamente se produjo un *type* capaz de reconocer ocurrencias o casos, *token*.

La construcción colectiva de tipos cognitivos reserva muchas preguntas: ¿se trata de estímulos fisiológicos (neuronas que se conectan en redes de energía eléctrica)?, ¿imágenes conformadas por la actividad de esas neuronas pero independientes de ellas?, ¿meras imágenes mentales?, ¿descripciones y definiciones exclusivamente verbales?, ¿enjambres de imágenes e instrucciones lingüísticas?, o ¿signos externos a la mente humana, pero

reconocibles al realizar actividades cognitivas?. El hecho es que su conformación, al menos en nuestro ejemplo del siglo XVI, debió comenzar por caóticas configuraciones individuales y paulatinamente se convirtió en representaciones, definiciones e interpretaciones colectivas, perfectamente transmisibles en el náhuatl de los macehuales, o en el náhuatl de las élites egresadas del Calmeca.

Eco sugiere que -en todo caso- los *Tipos Cognitivos* podrían ser privados, pero sus representaciones e interpretaciones seguramente fueron haciéndose paulatinamente públicas, todo mundo podía reconocer a que se refería el dibujo efectuado por un tlaCuilo, para referirse a esos monstruosos animales, y sabía una definición provisional de cómo máZatl. La semiótica puede mantener la duda, de si los tipos cognitivos son individuales, o públicos y dejarle la duda a la psicología o la lingüística. En todo caso, la semiótica trabaja con los rasgos y representaciones comunicables e intersubjetivos asociados de una expresión, y sobre esa base trabaja para tratar de esclarecer, su contenido, el cual a su vez será tratado solo en tanto es accesible, comunicable e intersubjetivo. El contenido asociado al gesto mímico, el glifo, o la palabra como máZatl constituyen el objeto de estudio de la semiótica. El término en todo caso debe haberse asociado a un Contenido Nuclear y un Contenido Molar.

### **2.8.3 Contenido nuclear y contenido molar**

El *Contenido Nuclear* (en adelante **CN**) es una definición mínima pero suficiente. Como hemos mencionado antes, el *Tipo Cognitivo* puede ser privado o público – o al menos la semiótica ha decidido que puede vivir sin despejar la duda- en cambio el **CN** debe ser indudablemente colectivo. El *Tipo*

*Cognitivo (TC)* es parte de la semiósis perceptiva, mientras el **CN** es un acuerdo comunicativo de carácter intersubjetivo. El **TC** nos se ve y no se toca. El **CN** representa el modo tangible mediante el cual tratamos de aclarar a que nos referimos, cuando hablamos de un **TC**. La idea que se hizo Moctezuma sobre cañones, barcos, armaduras y caballos correspondía a los respectivos **TCs**. Los pictogramas, expresiones en náhuatl y gestos que interpretó para formarse su modelo mental eran **CNs**.

El *Contenido Molar (CM)*, por su parte, es el excedente de información respecto a un **CN**, y recoge nociones supernumerarias, respecto a las necesidades de identificación perceptiva. El **CN** nos permite identificar una paloma, el **CM** despliega la superabundante información recogida durante años por el presidente de la ASOCIACIÓN COLOMBÓFILA DE ITALIA, o por un médico veterinario zootecnista. El **CM**, constituido por los numerosos detalles sobre algo, puede acumularse de manera fragmentaria en diferentes gremios, cualquiera de nosotros sabe a muy *grosso modo* que *es el cerebro*, pero un neurólogo, un bioquímico, y un anestesista poseen respectivamente información excedente, y porciones de competencia sectorial, que no son indispensables para identificarlo, pero sin las cuales, tal vez no podríamos curar ni siquiera, una migraña ligera.

#### **2.8.4 TCs, CNs, CMs, procesos referenciales y PHANTASMAS**

Existen muchas dudas sobre los confines y las interacciones entre *Tipos Cognitivos*, *Contenido Nuclear* y *Contenido Molar*, pero sabemos, con relativa certeza, que la interacción entre los tres, nos permite identificar *entidades*, *situaciones* y *estados del mundo*. Cada uno sirve, a su modo, para efectuar actos referenciales de distinto tipo. Por ejemplo, el **CN** brinda instrucciones

para identificar algo perceptivamente. Cuando el **CN** es muy bueno, podemos identificar algo muy rápidamente, y hacerlo con muy pocos ajustes en nuestro **TC**. Si después de asistir durante una semana, a un bar, he aprendido de memoria los rasgos de un tipo, que se sienta en la mesa de al lado, y un día, cuando este protagoniza una gresca, y la policía arriba al sitio para investigar, yo estaré en condiciones de ofrecerle a los detectives, los datos para el retrato-robot. En ese caso, poseo un **TC**, lo verbalizo mediante un CN y le he ofrecido al a policía información que le permitirá formarse un vago, TC, tan vago que podría confundir al agresor con otra persona, bueno pero podrán distribuir retratos-robot en las aduanas de Europa, para tratar de **localizarlo**. En cambio, ejemplifica Eco, si recuerdo muy vagamente su rostro, y consecuentemente no tengo su **TC**, pero digo que lo escuché hablar por el celular, y sé que respondía al nombre de Georgio Rossi, y vivía en la calle de Roma N° 15, estaré brindando elementos para configurar su CN, que permitirá **identificarlo**.

Eco propone lúdico y angustiante ejemplo, para ilustrar algunos problemas vinculados, al uso, las diferencias, y las interacciones, entre **TCs**, **CNs** y **CMs**.

Dios decide enviar a la tierra al *Arcángel Gabriel* con las siguientes instrucciones: “Debes bajar a la tierra, a Nazaret, encontrar a una muchacha llamada María, Hija de Ana y de Joaquín, y decirle esto y el otro. Luego debes identificar a un hombre virtuoso y casto, llamado José, de la estirpe de David, y decirle lo que debe hacer”<sup>58</sup>. El capitán de seres celestiales, deberá cumplir su encomienda en su angélica condición. No lo sabe todo, porque no es dios. Además no habla, porque a diferencia de los hombres, él, se comunica con sus

---

<sup>58</sup> (Ibíd: 201)

pares, de forma inefable. El comandante de las milicias celestiales deberá poner a prueba una serie de competencias, para localizar a la tal María y al que deberá ser su muy paciente esposo, llamado José. El arcángel localiza raudamente a María, pero encuentra muchos hombres llamados José. Descarta a los casados, los sacerdotes, los eunucos y los homosexuales, pero siguen quedando muchos. Piensa que una manera de identificarlos sería observar si son virtuosos, pero eso llevaría mucho tiempo, y en este caso, el tiempo apremia. Su misión debe cumplirse con celeridad, porque, Satanás ha enviado a *Belfagor* a sabotear el plan divino, apuñalando a José. Por fortuna, el sicario infernal, ha pasado varios años en una misión entre los paganos, y no cuenta con los elementos culturales, para identificar referencialmente a José; por ejemplo, su idea de la virtud implica guerreros valientes y crueles, con rostros llenos de tatuajes y cicatrices repugnantes, el pobre diablo, en su afán de cumplir rápidamente su misión, sospecha que el hombre más virtuoso y cercano a la descripción provista por su Jefe, es el padre de Barrabás.

*Belfagor* se afana en la tarea, aspira a mostrar el cuchillo sangrante a su patrón, pero enfrenta muchas dificultades. Por ejemplo, no cuenta con una buena definición (**CN**) de soltero:

“Qué es un soltero lo desconoce, porque viene de una tribu hirsuta donde los jóvenes se emparejan por decreto a tierna edad con lúbricos ancianos, para pasar más tarde, inmediatamente después del rito de iniciación, a desenfundar a pero legítima poligamia”<sup>59</sup>.

---

<sup>59</sup> (Eco, 1997a: 203)

Sus dificultades para hacerse de un **TC** y localizar, a la soltera María son igualmente insalvables por que no cuenta con un **CN** adecuado y no tiene la experiencia cultural que le permita decir misión cumplida:

“en el lugar del que procede, las mujeres son cedidas, todavía niñas, a los miembros de otro clan, y procrean antes del duodécimo año de vida...[además]...la sociedad de la que viene *Belfager*, estaba fundada en un matriarcado avuncular y el archidiablo no sabe que significa ser de la estirpe de David”<sup>60</sup>

Aún cuando el enviado de Lucifer pone todo su empeño en cumplir sus ordenes, su misión de sabotear la encarnación, fracasa, debido a que afortunadamente padecía, por razones cultural, de una clara incompetencia referencial. La cultura abrevada por el infernal mercenario, no auspició el éxito de su misión.

De este divertido *thriller* bíblico podemos extraer muchas conclusiones, sobre la importancia de las reflexiones semióticas, para el trabajo del historiador, cuando llega del *reino del futuro*, a visitar el *reino el pasado*.

La competencia para reconocer entidades descansa entonces tanto en los sentidos como en la cultura. No basta que *Belfager* tenga buena vista, necesita saber que es un soltero, en una cultura monógama, heterosexual, y antiedípica. La adquisición de habilidades para reconocer objetos, entidades, situaciones, modos de vida, virtudes, cualidades y estados del mundo, forma parte del aprendizaje convivencial. La competencia se negocia y se pacta continuamente. Si Eco y un biólogo viajaran en un tren de Bolonia a Roma y observaran un ratón, poseerían distintos *Contenidos Molares*, uno literario y

---

<sup>60</sup> (Ibid: 204)

otro zoológico, pero ambos, podrían convenir que eso que vieron era un caso o *Token*, del *Type* ratón, aunque Eco recordara su presencia en los cuentos de los hermanos Grim, y el zoólogo en *El origen de la especies*. En ambos casos pese a la cadena de asociaciones divergentes, entre el semiólogo y el zoólogo, el roedor habría irisado un Campo de Estímulos Sensoriales, propiciatorio para que Eco y nuestro zoólogo imaginario reconocieran un ratón.

A partir de este punto pueden formularse muchas preguntas respecto a los *Tipos Cognitivos*: i) ¿constituyen una entidad única, digamos una misma idea de cubo compartida por diferentes personas?, o, ¿cada persona posee un *Tipo Cognitivo* personal, pero que tiene similitudes y coincidencias con los objetos, a los que responden, y/o, con los *Tipos Cognitivos* de otras personas? ii) ¿son entidades o procedimientos?, iii) ¿qué clase de entidad son?, ¿una idea?, ¿un esquema?, ¿un holograma?, ¿la instrucción para desplegar un holograma?, ¿una instrucción verbal susceptible de representar morfológicamente? iv) ¿constituyen una entidad ¿innata o adquirida culturalmente? v) ¿son diferentes en cada cultura? vi) ¿como se transmiten, remodelan o reconstruyen a lo largo de la sucesión generacional?

Los problemas no terminan ahí. Si reconozco algo como *Token* de un *type*, pongamos por caso, si identifico a ese animal que está ahí, como una nutria, practico una categorización, en el sentido de que reconozco algo particular, como ocurrencia o repetición de un modelo general, pero, al mismo tiempo, cuando digo que eso es una nutria, encarno y particularizo una categoría abstracta y vacía. La oscilación generaliza el *OBJETO* y particulariza el *ESQUEMA*.

El problema ha sido abordado desde hace mucho tiempo. Tomás de Aquino, nos recuerda Eco, consideraba que el objeto real, digamos un ratón, estimula nuestros sentidos, la suma de esas sensaciones produce un **PHANTASMA**, cuya imagen, nos permite captar una *QUIDDITAS* (cualidades de las cosas) y consecuentemente captamos la “muridad”, en general, el concepto de ratón y no un ratón en particular. Pero, el verdadero misterio –la mediación, para no abandonarnos al lenguaje medieval- consistía en averiguar, ¿cómo se coordinan la sensación particular y concepto general? Y, ¿cómo es que ambos convergen en el **PHANTASMA**? La complejidad del problema movió a profundas reflexiones a los filósofos medievales Duns Scoto pensaba que el enigma del que debía ocuparse la filosofía, consistía en averiguar ¿cómo se construye el modelo general y abstracto?. Mientras que Ockham consideraba que lo realmente intrigante era ¿cómo es que un individuo particular creaba un modelo mental de algo, que después coincidía con el modelo de otra persona, que a su vez, había creado su propio modelo personal de algo? El problema entonces radicaba en saber como se pasaba de los modelos particulares a los universales o viceversa. Se trata sin duda de un problema intrigante, pero llega el momento de concluir.

La semiótica ha realizado una de las descripciones más detalladas del proceso de interpretación. El camino comienza con la percepción, continúa con la inferencia, y concluye con la emisión de juicios. En cada una de esas fases, la semiótica procura un dispositivo para flexibilizar la interpretación y aumentar sus rendimientos, pero, simultáneamente, propone límites muy claros, para evitar el desvarío. El dispositivo es de dos tiempos: el primero, propicia la fertilidad interpretativa; el segundo aspira a la economía, al descarte de las

interpretaciones aberrantes. Eco ha comparado el procedimiento interpretativo con un reactor nuclear, en el que primero se provoca la fisión del átomo para desencadenar una gran cantidad de energía, y después se le añade un moderador de grafito para contener la reacción en cadena. La semiótica describe al proceso interpretativo como una operación de dos tiempos productividad y moderación. Como hemos podido mostrar, la dialéctica entre fidelidad al texto y creatividad interpretativa provoca una gran cantidad de incertidumbres.

Tanto las *ontologías fuertes* como las *débiles* asignan una gran importancia al lenguaje, ya sea por su función de *espejo*, o por su capacidad para *iluminar* la realidad. Ambas proponen límites (objetivos o subjetivos) a la interpretación. La semiótica peirciana representa una continuidad con del pensamiento kantiano por su capacidad de mantenerse arrobada ante el misterio, de cómo la mente puede crear una imagen mental con entera libertad, y simultáneamente, hacer que esa imagen corresponda y sea causada por una entidad real. Sin embargo las diferencias que integran la ruptura peirciana respecto a Kant son muchas e importantes: por ejemplo concebir a la interpretación como una práctica comunitaria, falible, probabilística y perfectible. En ese sentido la teoría peirciana se concentra en atender al problema de cómo conocemos lo desconocido, y como vamos construimos tipos cognitivos intersubjetivos.

De la aproximación peirciana a los procesos de conocimiento e interpretación pueden extraerse muchas herramientas para la lectura de fuentes históricas. Quizá algunas de las importantes sean: i) a lo largo de la historia la filosofía ha desarrollado *distintos modelos de correspondencia* entre

el lenguaje y la realidad ii) la semiótica peirciana plantea *la posibilidad de comparar la racionalidad y la objetividad de dichos modelos*. iii) la propuesta consiste en establecer una dialéctica entre *teoría descriptiva* encargada de formular reglas de descripción y *oraciones descriptivas* comprometidas a no falsear los datos iv) la dialéctica del punto (iii) supone que es posible franquear la inconmensurabilidad entre marcos conceptuales. La semiótica describe y analiza la coordinación entre datos sensoriales, inferencias lógicas y aseveraciones lingüísticas. Sus observaciones, problemas y reflexiones ofrecen muchos modelos, problemas e ideas sobre la manera en que el historiador puede afrontar cuatro tareas básicas: 1) analizar la manera en que los autores de la fuentes interpretaron la realidad, 2) proceder el mismo a interpretar la fuente, 3) Diseñar con mayor flexibilidad la manera en que quiere comunicarse con los distintos tipos de públicos y 4) describir rigurosamente la mentira y proveer de instrumentos para detectarla en un discurso.



## Contar la historia en el modo de lo posible

### 3.1 El carácter divino del lenguaje

“Según se cuenta, hubo un autómata construido de manera tal, que a cada movimiento de un jugador de ajedrez respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida, un muñeco vestido de turco, con la bombilla del narguile en la boca, estaba sentado sobre el tablero que descansaba sobre una larga mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad dentro de ella había un enano jorobado, que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; esta hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie”. (Walter Benjamín, *Tesis sobre la historia*).

Las mutaciones del mundo contemporáneo nos dejan perplejos. *No tenemos palabras* para describir el mundo en el que *hemos sido arrojados*. El lenguaje académico marcha a la zaga de los acontecimientos. El déficit del lenguaje nos deja en cierta orfandad, sin saber como nombrar el mundo en que vivimos. También podemos verlo con cierto optimismo, vivimos, ante las novedades, en un mundo adánico. Pero, el déficit es importante y amerita una profunda reflexión, sobre las estrategias conceptuales de las teorías de la globalización. Este capítulo retoma de alguna manera ese tema, pero desde otro punto de vista, comenzando por un nivel filosófico. El complejo contexto en el que *hacemos nuestra historia* es una mezcla de rasgos viejos y nuevos. Por ejemplo, la explotación del trabajo asalariado es una de esas viejas prácticas,

que se perpetúan en el Bravo Nuevo Mundo, aunque ahora sea presenta, encarnada, por ejemplo, en proletario situado en un *mall*, con corte de pelo, punk, que despacha en una tienda *Benneton*, portando un sweater con los colores del arco iris, que sirven para recordarnos, que eventualmente, y si no predomina una visión subalterna, la diversidad cultural será cooptada por el monólogo del discurso hegemónico. A la seis de la tarde, ese moderno proletario abandonará el glamour de su centro comercial, para viajar como Eneas, en un violento microbús, con miedo a que lo asalten, en una ruta, hasta los confines de la periferia, donde ya no hay pavimento. Pero, un discurso libertario tiene que hacer algo más que descubrir nuevos disfraces de lo viejo, debe ser igualmente sensible, para detectar auténticas novedades, y una de ellas, sin duda, la constituye el creciente peso de las contradictorias *industrias culturales*, las cuales, por un lado, tratan de convertirnos a todos en espectadores de pavorosos *reallity shows*, pero por otro lado, convierten a cada trabajador y a cada productor, en un comunicador, al tiempo que dotan a los nuevos proletarios del siglo XXI, de un mundo con ciertos rasgos postfordistas, en el que existe un amplio repertorio de *formas de estar y manifestarse en la multitud* mediante *habladurías*, esa novísima forma de explorar distintas maneras de modificar el GUIÓN INTERSUBJETIVO de *la historia en que vivimos*, a partir de manifestaciones políticas como el rumor.

El pensamiento crítico, pretencioso, pero legítimamente imbuido de una aspiración libertaria, requiere de un diálogo puntual, atento, minucioso y punzante con la filosofía del lenguaje, para explorar el potencial del lenguaje y el habla, en los procesos de construcción de una nueva subjetividad. El susurro producido por la obra de Paola Virno, esta plagado de reverberaciones, de las

mejores y más radicales tradiciones de la izquierda italiana. Textos como *Gramática de la multitud*<sup>1</sup> o *Cuando el verbo se hace carne*<sup>2</sup>, tratan de seducirnos y hacernos-revisitar, y releer a los clásicos, en busca de claves, que nos permitan detectar las rendijas y los poros abiertos entre los espesos muros de los monopolios mediáticos, para encontrar formas de *TOMAR LA PALABRA* y *HACER NUESTRA HISTORIA*. Esa es la gracia, que recorre también *Palabras con palabras*, un texto arduo, pero hipnótico, del que se ocupa el presente capítulo.

El surgimiento del *giro lingüístico* ha aportado una buena dosis de “*extrañamiento*” y reflexión, respecto al papel del lenguaje en la convivencia humana. Sin embargo, la inflamada importancia concedida al lenguaje, también ha espoleado efectos negativos en la comprensión de *las relaciones entre lenguaje y realidad*. Por ejemplo, buena parte de filosofía moderna ha atribuido al lenguaje, el carácter celestial que antes correspondía a Dios:

“Hegel habló difusamente de una ‘naturaleza *divina*’ del lenguaje. Y el lenguaje ha permanecido ‘divino’ tanto en el ascetismo tecnocrático de las teorías neopositivistas, como en la bonhomía hospitalaria de la hermenéutica. A lo largo de todo el siglo la crítica a la metafísica tradicional se ha jactado de leer ‘Lenguaje’ donde se hubiera escrito ‘Dios’, creyendo corroborar con esto un juicioso humanismo. Sin embargo, como ocurre en toda secularización respetable, no se ha hecho más que mudar los mismos muebles de una habitación a otra, al adscribir al lenguaje

---

<sup>1</sup> (Virno, 2003)

<sup>2</sup> (Virno, 2005)

los atributos divinos, la trascendencia que se quería refutar simplemente ha sido situada en otro lugar”<sup>3</sup>.

La sobrevaloración del lenguaje promueve *una visión reduccionista de la experiencia humana*; imposibilita la distinción entre *hechos y relatos*; constriñe el objeto de estudio de la historia, a la *imaginación histórica*; menoscaba la *función referencial del discurso histórico*; alienta una metodología que dispensa la misma validez a todas interpretaciones, en clara evocación, de que todas las generaciones “son iguales ante los ojos de dios”; degrada el discurso histórico a una mera secuencia de metáforas, fragua su legítima *valoración poética*, pero veda ilegítimamente la posibilidad de tasar su *carácter epistemológico* y de formular criterios claros para sopesar y contrastar la veracidad, la credibilidad y la orientación política de las distintas visiones de la historia.

Las teorías cautivas en la *cárcel del lenguaje* se han lanzado en pos de formas referenciales seguras y han encontrado la salida en un ENROSCAMIENTO DEL LENGUAJE SOBRE “SI MISMO”, construyen la **autoreferencia** como única garantía posible de la existencia efectiva de algo; cuando alguien *habla-de-si*, tenemos la anhelada certeza de que *eso-de-lo-se-que-habla* existe, al fin y al cabo, no podría concebirse un discurso sin sujeto de la enunciación.

Contrariamente a lo que se difunde comúnmente, la propuesta hegeliana, con la Virno abre su análisis, se basa en un paradigma denotativo, pero basado en el Doble Carácter de la enunciación: *lo-que-se-dice* y *el-hecho-de-hablar*. *La-referencia-a-algo* remite cada vez *al-acto-de-significar*. La *certeza sensible* es subsumida continuamente en la *inteligencia*. La denotación, vive así permanentemente en jaque. La búsqueda de la correspondencia exacta,

---

<sup>3</sup> (Virno, 1995: 10)

arruina la posibilidad, de un enfoque capaz de escapar a la paradoja. La teoría hegeliana no atiende al hecho de que el lenguaje se inserta en el mundo y modifica radicalmente aquello sobre lo que se habla. El lenguaje instituye un contexto que lo rebasa, que no puede abarcarse, pero que al mismo tiempo lo incluye: “se trata siempre, de la institución mediante la palabra, de un ámbito que *excede a la palabra, y en el cual cae, la palabra*”<sup>4</sup>. La situación se vuelve muy embarazosa porque: “la ubicación de los enunciados en un inabarcable ámbito extralingüístico, inhibe el reflejo referencial. Este último postula en efecto, que las cosas y los eventos están enfrente, del sujeto de la representación, o sea que no implican correlaciones contextuales vinculantes”<sup>5</sup>.

La manera en que Hegel concibe la denotación, según anota Virno, pretende resolver los problemas mediante una *homonimia*, basada en la equiparación e igualación del identificar y el significar. En la práctica, la pretendida homonimia, se basa en la corrosión del indicar y su reenvío al hecho de que el lenguaje *es*, o sea su conversión en un acto autoreferencial, en un episodio de *autoreferencia absoluta*.

“El acto de *la-puesta-en-palabra* desemboca, siempre y únicamente en sí mismo, incluyendo toda la experiencia del hablante en éste, su movimiento singular. Por lo tanto no muestra en absoluto, ‘la inserción del discurso en el mundo’, sino que celebra una especie de revelación, extramundana del lenguaje, (en todo análoga a la encarnación de Cristo)”<sup>6</sup>.

La solución a estas aporías, propuesta por Virno, consiste en mantener el Doble Carácter del lenguaje, sin aceptar la falsa disyuntiva, o referencia o

---

<sup>4</sup> (Ibíd: 46)

<sup>5</sup> (Virno, 1995: 49-50)

<sup>6</sup> (Ibíd: 49)

metalenguaje, y sin asimilar la función denotativa, en la función connotativa. La apuesta consiste en pensar el doble carácter del lenguaje como una relación **no denotativa entre lenguaje y mundo**, porque se trata de ámbitos que **lejos de coincidir, aunque a veces sobreponen, tienen distintas dimensiones**.

Lo interesante radica en que el lenguaje se inscribe, se hace espacio en el mundo, en un entorno que lo excede y lo abarca, en un “*exorbitante-contexto-sensible*”. Que paradoja, el esfuerzo implica reconocer que el lenguaje lejos de reflejar el mundo, lo instituye, pero instaura algo que lo excede, introduce a un ámbito del que el formará parte, pero siempre rebasado por su existencial material e inabarcable.

En contrapunto, con la propuesta hegeliana, Virno señala que las teorías basadas en el *paradigma de la praxis* (interpretativa) han tomado mucho más en serio, la existencia de *contextos opacos*. El término formulado originalmente por Frege, para designar casos de referencia dudosa, y después retomado por Wittgenstein, ha sido escrutado por Paolo Virno para refundar la teoría de la referencia, sobre la base de reconocer las limitaciones del lenguaje, es decir recuperar, su función básica, de denotar y *hablar-del-mundo* pero reconocimiento que se tratará permanentemente de un acto fallido, lo cual no debe confundirse con una posición que crea que la denotación no es importante.

*El-hecho-de-hablar* instituye su propio *contexto discursivo*, plantea la existencia de una *circunstancia-antropológica-de-enunciación* y urde la experiencia de *vivir-y-hablar-en-contexto*. Una vez instalados en esa posición, la expresión *contexto opaco* se vuelve un pleonasma, pues “en efecto donde

faltara la opacidad tampoco habría un contexto”<sup>7</sup>. De este modo *todo-contexto-es-opaco* justo porque esa es la “naturaleza esencial” de la *íntima relación entre lenguaje y mundo*.

Virno evoca los estudios sobre la afasia realizados por Roman Jakobson. Dicha patología puede manifestarse de dos formas, en la dificultad para relacionar *palabras con palabras*, y en los escollos para nombrar las *experiencias sensoriales* referidas a objetos o circunstancia *no lingüísticas*. En el segundo tipo de afasia, el estorbo patológico impide reconocer el *contexto discursivo* y *ponerlo-en-palabras*. Esta afasia a la que podríamos llamar *de la experiencia-muda*; revela profundos secretos sobre todo tipo de *praxis lingüística*. La relación defectuosa entre el lenguaje y el mundo, ocurrida en los casos de *afasia de la experiencia muda* comparte algunos rasgos con la aristotélica *de lo posible* (aquella que hace afirmaciones del tipo “es probable que”). Esta similitud auspicia el entendimiento sobre las limitaciones del lenguaje, pues, como señala Virno:

“Tornan evidente el déficit de desciframiento, que caracteriza, en general, a la relación del lenguaje con el mundo; muestra como la enunciación, no manifestándose por completo al principio está inscrita en un ámbito extralingüístico que la supera y la deja opaca. Este límite hermenéutico, respecto al mundo sensible, como ‘todo conspirante’, es luego reproducido y representado dentro de todo enunciado modal, allí donde el contenido semántico se haya subordinado a relaciones contextuales de contigüidad y de combinación”<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> (Virno, 1995: 215)

<sup>8</sup> (Ibíd: 227)

Al asumir, la presencia de *contextos opacos, cada vez que hablamos*, la **filosofía de la praxis**, postula la necesidad de asumir las **limitaciones del lenguaje**; pero, en lugar de restringir el objeto de estudio de la filosofía del lenguaje, al *hecho-de-hablar*, plantea la necesidad deontológica de abordar el **empalme entre enunciados y circunstancias de enunciación**:

“El punto de honor del *pensamiento crítico* reside en exhibir el carácter radicalmente finito de la palabra humana. Esto significa entre otras cosas, valorizar los aspectos no lingüísticos de nuestra pertenencia al mundo restituyendo autonomía y relevancia a aquello que permanece opaco a toda enunciación”<sup>9</sup>.

Asumir simultáneamente, las incapacidades y los alcances del lenguaje, para referirse al mundo, instaura una *modalidad de lo posible*, del tipo “*si...entonces*”. *Decir el mundo de ese modo*, lejos de desvanecer la realidad en un relativismo ontológico, concibe, que *cada-presente-histórico-del-pasado* pudo haber sido de otra manera. Aceptar eso, no supone postular una historia contrafactual, sino asumir, que cada *presente-histórico-pasado* **fue resultado de una colisión** entre distintas pulsiones, intereses y proyectos sociales. Consecuentemente, como lo planteó Marx, *la-historia-siempre-pudo-haber-sido-de-otra-manera*. Como se recordará en una obra posterior a *El Capital*, en plena madurez del pensamiento marxiano, en el *Programa de Gota*, “El gigante de Treveris”, señaló la existencia de una disyuntiva “*socialismo o barbarie*”. De ese modo, “El moro” retomó una celebre idea aristotélica: **cada presente contiene muchos futuros posibles**. Esa perspectiva también tiene implicaciones a la hora de plantear la relación entre presente y pasado: cada

---

<sup>9</sup> (Virno,1995: 10)

presente puede reconstruir la vibrante reverberación de posibilidades que constituyeron el pulso del **pasado-presente**.

Una lectura de ese tipo desnaturaliza la historia de los vencedores y redime la historia de los oprimidos: “todo el pasado sale de su aparente parálisis, es agitado nuevamente por múltiples y contradictorios decursos que encerraba ‘en si’ a cada paso”<sup>10</sup>. Esta actitud filosófica, nos compromete voltear al pasado, contemplando en cada instante transcurrido, una miríada de posibilidades, emergidas e inhibidas, frustradas y realizadas, amenazantes y disueltas, en cada refriega histórica. El presente mismo adquiere así, el palpitar de un destino incierto.

La virtud de esa inquietante incertidumbre, consiste en engendrar *una visión optimista de la historia*, en el sentido de concebir al **proceso histórico**: como un **transcurso abierto y modificable**.

En ese marco, la decisión existencial colectiva de *vivir en la historia* y de *asumir la responsabilidad de ser libres*, reclama concebir a la *narración histórica*, como un *espacio de tensión entre la realidad y el deseo*, entre la *intimidad psíquica* y la *experiencia colectiva*, como un espacio agitado por el remolino formado entre el *principio de realidad*, el *principio del placer* y el *principio de la esperanza*.

### **3.2 Juegos materialistas del lenguaje y paradojas del contexto**

En *Palabras con palabras*, Virno plantea que, incluso las posturas más *enrolladas sobre el lenguaje mismo*, remiten a una *idea sobre el mundo*, las *relaciones sociales*, el *ser en el presente* y la *buena vida*. La aproximación marxista y wittgensteiniana se propone plantear *preguntas justas* sobre las

---

<sup>10</sup> (Ibíd: 210)

*relaciones entre el lenguaje y la realidad*, así como, sobre el *poder y los límites del lenguaje*. Su pretensión requiere a juicio de Virno, de una reconstrucción arqueológica de la filosofía del lenguaje, que partiendo del *carácter divino* que le asignó Hegel, reconozca que debido a una insuficiente secularización del lenguaje, en la filosofía contemporánea, *algunas cosas que se atribuían a dios, ahora se atribuyen al lenguaje*. Para revertir esa recolocación de lo divino y emprender una secularización radical –lo cual no supone una actitud jacobina, sino únicamente distinguir entre filosofía y teología- se requiere paradójicamente, interpelar directamente al pensamiento teológico:

En ese sentido el filósofo italiano advierte la necesidad de recordar que “*la naturaleza divina de la palabra es sarcásticamente avalada por las relaciones sociales vigentes*”<sup>11</sup>. Por eso, remata: “*la curva lingüística del materialismo produce una disonancia precisamente porque consiste, ante todo, en la reivindicación de los límites del lenguaje*”<sup>12</sup>. Este camino implica radicalizar y comprender más profundamente el carácter **denotativo del lenguaje**, tanto en sus aspectos triviales como sublimes, y simultáneamente, restablecer su dialéctica respecto a su **dimensión connotativa**. Por ello, no se trata –apunta Virno- de la bravuconada de contraponer al aura espiritual *del-lenguaje-que-habla-del-lenguaje*, una ingenua postura avocada a *hablar-de-reflejos-referenciales*. El contrafuerte no se ubica en restaurar las tradicionales teorías sobre la ostentación, sino en un *gesto filosófico* destinado a plantear una alternativa más radical, pero también más sofisticada, sobre la relación entre el lenguaje y el mundo sensible, y, simultáneamente abordar la complejidad de las relaciones del lenguaje consigo mismo. La salida se vislumbra en la medida en

---

<sup>11</sup>(Virno,1995: 10)

<sup>12</sup>(Ibíd: 11)

que se eludan las posturas del “regreso al infinito”, al lenguaje mismo, pues “solo mostrando que nuestras enunciaciones lejos de corresponder a algo, se inscriben en un contexto material muy superior, a su vez nunca enunciable, se sentarían las premisas para abordar la autoreferencia no énfatica”<sup>13</sup>, más sumisa, pero cumplible, en el marco de un programa de investigación filosófica, destinado a sustituir las *paradojas de lo presupuesto* (lenguaje que se precede a “si mismo”) por las *paradojas del contexto* (inserción del lenguaje en el mundo).

### 3.3 Se humilde y serás elevado

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel plantea que la *certeza sensible* no posee un núcleo extralingüístico; únicamente coincide con la enunciación. De acuerdo a Virno: “El ver el oír y el tocar en cuanto tales, no pasan a formar parte de la experiencia de la conciencia. La sensibilidad es equiparada al registro verbal de las sensaciones”<sup>14</sup>. En la obra de Hegel, los demostrativos señalan algo particular que *cambia a cada momento*. El deíctico */éste/*, señala ahora un árbol, después una manzana, posteriormente una revolución, o una misa, cada vez que se pronuncia *apunta a algo, pero ese algo cambia en cada proferencia*. Virno señala que en esa visión “cada yo proferido es expulsado y desautorizado por otro yo, igualmente unívoco”, la sucesión enfatiza la universalidad del lenguaje y el desvanecimiento de lo particular informado por los sentidos. El habla se ve subyugada por la lengua. Saussure da vigencia plena al paradigma hegeliano. La verdad de la *certeza sensible* se disuelve en la lengua: “el instante absolutamente simple que se quería mostrar diciendo ahora, es algo ‘que no es’”<sup>15</sup>. Bajo esta lógica señala Virno, “el uno universal a quien ‘compete la verdad del

---

<sup>13</sup> (Virno, 1995: 14)

<sup>14</sup> (Ibíd: 20)

<sup>15</sup> (Virno, 1995: 23)

*ser', es la palabra viva esto', mientras los muchos que se disipan y no son, conciernen a lo sensible*"<sup>16</sup>. Si los demostrativos, por ejemplo /*esto*/, son universales es porque niegan lo que parecen indicar, al disolverlos en lo múltiple, por ejemplo los /*yoes*/ de la secuencia que se contraponen al /*yo*/ que se pretende singular. Virno señala el precepto evangélico *se humilde y serás elevado*, en la filosofía de Hegel no hay una negación, sino un llevar hasta sus últimas consecuencias la función denotativa del lenguaje. Los deícticos –tan importantes y problemáticos para el historiador- /*aquí y ahora*/ se restringen en Hegel a señalar que hay una “enunciación contingente e irrepetible” en curso, un evento lingüístico. Los *términos ostensivos pierden su carácter referencial*. Virno considera que Benveniste atinó en señalar que en Hegel, los deícticos, son los nombres metafísicos de “si mismos”.

El punto de ruptura con esa posición aparece, cuando se postula una teoría del lenguaje que aborda el problema de la inserción del lenguaje en el mundo sin caer en la trampa de *la autoconciencia que se muerde la cola hablando sobre el habla*, para pasar, a reflexionar sobre los *modos en que hablamos del mundo* en el que se inserta el lenguaje

De acuerdo a Virno, Hegel plantea que “la conciencia que se limita a representar el mundo... no es otra que una conciencia parlante”<sup>17</sup>. La *elevación divina del lenguaje* ocurre al devanar la sensación de inmediatez y suspender la indicación, para pasar al plano ético, a las consecuencias subjetivas de la enunciación, a la intervención del yo, a la reflexión sobre los demostrativos y

---

<sup>16</sup> (Ibíd: 24)

<sup>17</sup> (Virno,1995: 33)

otras partes del lenguaje, al *trascender la relación entre las palabras y el mundo*, y trasegar el camino hacia *la relación de palabras con palabras*.

En la fenomenología el saber perceptivo, iniciado al indicar “**la Cosa no puede liberarse de la disgregante copresencia de la conjunción y la disyunción**”<sup>18</sup>, el *también* y el *cuanto no* muestran a la cosa sin darle nombre. Se concibe como un acto dialéctico, señalar algo, distinguirlo de otras cosas, significa identificar su esencia, su unicidad, a partir del reconocimiento de sus propiedades, que paradójicamente, ni le son propias (o por lo menos exclusivas), ni son únicas.

En la deixis hegeliana, de acuerdo a Virno: “**cada vez que es perseguida con rigor, la ‘correspondencia’ entre las palabras y las cosas, se invierte en la relación del lenguaje consigo mismo; el proyecto de reflejar el mundo atiza el discurso sobre el discurso**”<sup>19</sup>. Cada vez que se habla, se instauran dos ámbitos “*lo-que-se-dice*” y “*el-hecho.de-hablar*”, bajo esta conjunción “**la correspondencia entre la palabra y la cosa está destinada al jaque**”, la existencia del lenguaje implica la objetividad de un contexto, que supera e incluye al lenguaje mismo, se trata de la **INSTITUCIÓN MEDIANTE EL DISCURSO**, de un ámbito que la excede y en la que ésta cae. Como hemos mencionado antes, la *inserción del discurso en el mundo*, no deja de hacerse valer en el discurso *sobre el mundo*. Al abordar este problema “**Hegel resuelve el doble carácter del lenguaje otorgando primacía a uno de sus extremos**”, al abordar el tema de los demostrativos, el filósofo alemán propone una *autoreferencia absoluta*, un-acto-autoreferencial-que-remite-al-lenguaje- mismo.

### **3.4 El nominalismo como *experimentum crucis***

---

<sup>18</sup> (Ibíd: 37)

<sup>19</sup> (Virno,1995: 46)

La denotación de un elemento simple constituye un experimento filosófico de enormes consecuencias ontológicas. La gran pregunta es ¿si el lenguaje puede nominar algo, incluso algo muy simple y único?. El experimento nominalista funda la relación del lenguaje con el mundo, independientemente de que “el nombre propio celebre su happy end, o sea que se componga un epílogo escéptico”<sup>20</sup>. Bertrand Russell oponía denotar, a significar, y consecuentemente, pensaba que solamente existían dos palabras realmente referenciales, “yo” y “esto”. Pero en cualquier caso la nominación constituye un *EXPERIMENTUM CRUCIS*, porque incluso si se habla de referencia fallida, se toma en cuenta la denotatividad.

En Hegel la ostención disgrega la nominación, en Russell, la constituye. Russell se pregunta en que condiciones puede hablarse del carácter ostensivo de un enunciado. Al formularse la pregunta, analizó las observaciones de Glottob Frege quien consideraba, que cuando una palabra se refiere a un objeto particular –cuando es precedida por el artículo /el/ o /la/- podía considerarse un nombre propio. En esa perspectiva el carácter de nombre propio procede del carácter singular del *designatum*. El problema –advertido por Russell- es que el carácter particular del *designatum* es una consecuencia de la enunciación que lo recorta. Russell limita entonces el carácter de nombre propio solamente para aquellas palabras que contienen *connotación cero* y se limitan a denotar, es decir a mostrar. En ese universo solo existen, como hemos mencionado antes, las palabras “yo” y “esto”. En contraste, si un término puede ser privado de una referencia, y subsiste su capacidad de describir propiedades, de entidades que no necesariamente existen, estamos

---

<sup>20</sup> (Ibíd: 57)

no ante nombres propios, sino ante descripciones: “la descripción definida designa un objeto singular, mediante ciertas propiedades que, siendo sólo inherentes a él, sirven para identificarlo con precisión”. De esta suerte, para Russell –y de acuerdo a la lectura de Virno- solo los nombres propios, cuando se limitan a denotar poseen la capacidad de coincidir con la información perceptiva. En contrapunto las descripciones definidas, nos permiten pensar en objetos que no han sido percibidos, pero de los que sabemos “/que tal y tal/”. Consecuentemente la posibilidad de que un enunciado sea falso, requiere de su carácter meramente connotativo.

Al examinar la relación entre *referencia y verdad*, Virno recuerda que, Alan Mienong planteó la imposibilidad de que existan nombre falsos, porque en todo caso, lo único susceptible de falsedad, es la predicación; si algo tiene nombre, existe (así sea como objeto imaginario). Russell planteó lo contrario. Si se puede *decir algo* sobre *algo que no existe*, lo que se está haciendo es asignarle propiedades, y consecuentemente describirlo, y no referirlo. En esta tesitura Russell planteó que cuando se hace referencia a algo, ese algo necesariamente existe y consecuentemente no está sujeto a las reglas que atañen a lo verdadero y lo falso<sup>21</sup>.

En contrapunto con esta postura (de exclusión entre denotación y connotación) Virno cita el caso de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, en las cuales, se afirma que, cuando un maestro enseña a un alumno y le dice “/este es un árbol/”, lo que está haciendo es enseñar como se

---

<sup>21</sup> Platón en *El sofista* cuestionaba a los sofistas por considerar que se podía hablar de algo que no es, es decir construir un discurso falso. Russell considera que los sentidos son innegables, consecuentemente si percibimos algo, independientemente de que se trate de una alucinación o una realidad, la percepción es incuestionable, no puede ser falsa, en el sentido de que ha ocurrido que *hemos percibido algo*. Los deícticos y específicamente “esto” y “yo”, son las únicas expresiones destinadas a dar cuenta de la percepción y en ese sentido no pueden negarse, consecuentemente si algo denota, no está sujeto a la lógica de la verdad.

**usa el lenguaje**, indicar en que *circunstancias* (cuando un objeto se encuentra en presencia sensorial de los hablantes) *se usa la palabra éste*. Aquí Virno extrae una observación fundamental: “el nombre debiendo exhibir el *aprendizaje* sensorial menciona efectivamente el *aprendizaje* del lenguaje”<sup>22</sup>. Este deslizamiento respecto a la postura de Russell, consiste en señalar que cuando se hace referencia a algo, en realidad, se hace referencia a las circunstancias en que debe efectuarse la enunciación misma. Estamos en un punto realmente relevante: “el dato sensorial es realmente denotado como ser-dato, solo cuando se refiere a su ser-dicho... nominar lo sensible significa, por lo tanto mostrar que una enunciación se encuentra en curso”<sup>23</sup>. Se trata al menos de *inauténtico paralogismo*, en el sentido kantiano del término, una *ilusión inevitable*, fundamentada en la realidad. Virno considera que el establecimiento de una **CORRELACIÓN NO REFERENCIAL**, entre “adquisición del lenguaje” y “conocimiento sensorial directo” se requiere de un aprendizaje (liberado de ninguna connotación gnoseológica o psicológica) entendido como modo de experimentar el ámbito respectivo. **El lenguaje, no es un conjunto de enunciados, es una perspectiva de la experiencia**. Su empleo, supone esencialmente: **la facultad de enunciar lo sensible**. Esto último, no es por supuesto un objeto, “es el inabarcable contexto pragmático-vital donde se inscribe cualquier actividad representativa”<sup>24</sup>. Ciertamente hay un sensible que se da, que no puede describirse, y que permanece contiguo y circundante a todo discurso. Bajo esta perspectiva lejos de existir una correspondencia entre palabra y objeto, lo que existe es una facultad, *el lenguaje*, y un contexto, *lo sensible*.

---

<sup>22</sup> (Virno,1995: 82)

<sup>23</sup> (Ibíd: 83)

<sup>24</sup> (Virno,1995: 84)

Hegel y Russell examinaron las expresiones destinadas a describir lo sensible. Ambos destacaron el papel de los deícticos, aunque por razones opuestas: Hegel por negar *lo que aparentemente denota*, y Russell, por *basarse en la mención de si mismos*. Aunque para el primero los demostrativos son siempre negados, y para el segundo innegables. Ambos coincidieron en considerar a la *auto referencia* como la única denotación posible. En Russell los nombres propios (gramaticalmente, los demostrativos) monopolizan la función referencial, pero están imposibilitados a describir. El principio de no contradicción se repliega a “significar sobre algo”, mientras la *auto referencia* se vuelve semánticamente vacía. En Hegel el *referirse-a-algo* y el *significar-sobre-algo* no son contradictorios, pero los demostrativos propagándose sobre toda la superficie del lenguaje disuelven /el esto/ y /el cual/ en *la hominimia que desdibuja tanto lo sensible como lo significativo*.

### **3.5 Teoría de la referencia, existencia de dios y hombrecitos jorobados**

En el siglo XI, Anselmo de Canterbury exploró en su *Proslogion* si a partir de una afirmación lingüística podía demostrarse referencialmente, la existencia de dios. El método usado en su demostración consistió en explorar, si a partir de una afirmación, y su contenido semántico, se podía deducir la existencia de algo; en este caso, obviamente, de algo extraordinario: Dios. De acuerdo a Paolo Virno, aunque muchas teorías lingüísticas modernas niegan la existencia de Dios, utilizan el modelo lingüístico, inventado por el prelado.

Frege consideraba en su ensayo *Sentido y referencia* que los aspectos semánticos y referenciales son distintos, pero interdependientes. La herencia de Anselmo radica en plantear que en el nombre, debe existir una *función o*

*intencionalidad denotativa*, o sea, que si algo es nominado, entonces, debe existir.

Si entiendo bien a Virno, su exposición plantea que las modernas concepciones, sobre las relaciones entre significado y referencia, tienen en realidad a un hombrecito jorobado, que trabaja dentro del autómatas – es decir un agazapado fundamento teológico. En el siglo XI, Anselmo de Canterbury planteo que si “eso con respecto a lo cual no es posible concebir algo más grande”, debe necesariamente ser más grande que el intelecto y consecuentemente debe existir. De acuerdo a Virno, a partir de ese punto se fundan tres equívocos de los que no ha podido desprenderse la filosofía del lenguaje: 1) el examen explícito de la relación entre *sentido y remisión* 2) la convergencia entre los conceptos de *denotación y existencia* 3) la concepción de que la referencia debe *remitirse unívocamente* a un objeto individual.

En relación a estos puntos Kant concibió el *objeto trascendental*. En su texto de 1763, *Único fundamento posible de la demostración de la existencia de dios*, planteó que las afirmaciones sobre la existencia del *leocornio*:

“no es por eso hablar del todo exactamente decir: el leocornio marino es un animal existente; sino inversamente a un determinado animal marino existente, le corresponden los predicados que yo pienso que están en un leocornio”.<sup>25</sup>

Ya desde la *Critica de la razón pura*, Kant había planteado que: “para hablar con exactitud se debería decir; algo existente es dios; o sea: a una cosa existente le corresponde aquellos predicados que, tomados en su conjunto, nosotros marcamos con la expresión dios”<sup>26</sup>. En el *fundamento* Kant planteó que

---

<sup>25</sup> (Kant, I, citado en, Virno, 1995: 112)

<sup>26</sup> (Ídem)

“la propiedad de la existencia pertenece únicamente a los *conceptos de la experiencia*, es decir, aquellos fundados en la *aprehensión sensorial directa* y consecuentemente se remiten al ‘origen del conocimiento que yo tengo de la cosa’”<sup>27</sup>.

Cuando afirma que a un cierto animal le corresponden los predicados que yo le asigno al leocornio marino, remueve el concepto de leocornio por el de “un cierto animal”.

Russell lleva el planteamiento a una afirmación del tipo: “existe una entidad **X** que es el *Ser Perfectísimo*”. Virno, por su parte, afirma que la **X** no está, por cualquier cosa, sino por una y solo una, pero que no puede ser dicha. En parte podría considerarse que la **X** anuncia la formulación del objeto trascendental y “es el *quid* al cual *referimos* nuestras representaciones: de él nada sabemos salvo que está frente al locutor, como contraparte de todo denotar y de todo afirmar”<sup>28</sup>. La **X** es en realidad el pensamiento de la relación del conocimiento y su objeto, o si se quiere de la palabra y la cosa. Para Russell, la **X** es el concepto de una función lingüística “corresponde solamente al concepto de referencia, que será indicado por una variable”<sup>29</sup>.

Sin percatarse Russell reproduce el espíritu teológico de la prueba, y exige que todo nombre propio cumpla con las características de existencia y unicidad, que Anselmo exigía al nombre del *Ser Perfectísimo*. Russell cuestiona la dudosa conexión entre significado y referencia, de un modo negativo, si hay significado, no hay referencia. Abroga la prueba originaria, pero

---

<sup>27</sup>(Virno,1995: 113)

<sup>28</sup> (Ibíd: 115)

<sup>29</sup> (Russell, B, citado en, Virno, 1995: 115)

sin percatarse salvaguarda y universaliza sus resultados en toda denotación mundana.

El análisis de Virno concluye con un análisis sobre las diferencias entre Frege y Russell. El primero lleva el pensamiento a kantiano, a postular que existe una diferencia entre notas características y propiedades, las primeras corresponden a los nombres que pueden existir o no, las segundas, son predicados. En el parágrafo 53 de *Los fundamentos de la aritmética* Gottlob Frege plantea una distinción entre notas características y propiedades, ambas surgen de los predicados de un objeto, pero, las primeras pertenecen al objeto descrito por el lenguaje, y las segundas responden al concepto sobre dicho objeto. El concepto de casa puede formarse de amplitud, habitabilidad, luminosidad, etc, pero la casa se forma con ladrillos y vigas. Frege es muy cuidadoso y plantea que el objeto denotado puede existir o no. Russell en cambio plantea que si un nombre contiene propiedades (tiene significado y se pueden describir sus propiedades) entonces no puede denotar.

### **3.6 Indicar o nominar el mundo**

De acuerdo a Paolo Virno es indispensable reconocer las diferencias entre el significado de un signo (ese otro signo al que apunta), su referencia (el objeto del mundo al que se refiere) y el sentido (la importancia que tiene para nosotros el significado y la referencia). En ese sentido Paolo Virno apunta la importancia de esclarecer las diferencias y tensiones entre significado y referencia, entre indicar y significar, y en general, la trascendencia de actualizar y comprender el debate entre nominalistas e indicialistas, esa vieja polémica respecto a si las palabras pueden designar objetos precisos o si es mejor renunciar a esa aspiración y limitarse a extender el dedo índice o simplemente

usar un indicativo y decir *ahí hay algo*. El problema de la nominación abarca numerosos problemas secundarios. No cabe duda que las cosas existen, pero ¿tienen que ser nombradas unívocamente o pueden ser nombradas de muchas maneras?, en todo caso cada lenguaje nombra determinadas características de las cosas o si lo la suma de todos los nombres y todos los lenguajes puede paliar la incapacidad del lenguaje para una descripción exhaustiva?

### **3.7 ¿Que clase de entidad soy yo?**

El tema de la auto-referencia planteado por Vlrno amerita una pequeña digresión respecto a la exposición de los planteamientos del filósofo italiano. El problema de decir cosas de si mismo es fascinante, complejo e ineludible. Al respecto pueden formularse preguntas agudas: *¿qué clase de entidad soy yo?*, *¿cómo debo nombrarme?*, *¿en qué medida la cultura y el lenguaje me capacitan para conocerme a mi mismo?* *¿hasta que punto el lenguaje y la cultura me impiden o me posibilitan a nombrar sensaciones fisiológicas o emociones?* *¿puedo experimentar emociones y sensaciones, aunque el lenguaje no me ofrezca palabras para auto-describir mi experiencia?*. El tema de la auto-referencia es fundamental porque implica ocuparse de la forma en que nos referimos a nosotros mismos, la manera en que nos decimos, y sus imbricaciones en relación al auto-conocimiento. Al respecto Max Scheller ha señalado que el lenguaje ocupa un lugar fundamental en la *percepción interna* y de "si mismo", pues *la vivencia es infinita y la autopercepción es limitada*. Al plantearse la veracidad de una percepción interna, del tipo */estoy triste/* o */me tocaste el alma/*, Scheller examina la posibilidad de la existencia del *autoengaño* y los *fantasmas*. La veracidad en la auto-referencia, según el discípulo de Husserl, no puede resolverse en términos de verdad sino

únicamente de adecuación o inadecuación. El lenguaje (y sus múltiples variables entre las que podemos mencionar, el léxico, las fórmulas retóricas y los conceptos) está intrínsecamente imbricado con los modos en que el sujeto percibe, vive, conceptualiza, descifra, interpreta y juzga sus propios procesos psíquicos<sup>30</sup>. La postura Schelleriana estaría en abierta contraposición con la peirciana, si nos encontramos en la situación de encontrarnos con algo desconocido, con algo sobre lo que o tenemos ningún objeto dinámico previo. Por ejemplo lo que le ocurre a alguien que “experimenta” el amor por primera vez. En cualquier caso, bajo la perspectiva fenomenológica o semiótica, la nominación de lo más personal e íntimo, es un tema provocativo y fundamental para la filosofía. Pero volvamos a la pregunta de si es posible construir una teoría de la referencia capaz de eludir el enroscamiento del lenguaje sobre si mismo.

### **3.8 Afasia y sujeto paradójico**

De acuerdo a Virno, “la noción de ‘objeto trascendente’ (es decir de un *algo* indefinible, carente por completo de predicados), antes de ser empleada a *propósito del yo*, había sido introducida por Kant para garantizar el poder denotativo de nuestras aserciones acerca del mundo”<sup>31</sup>. Es en este contexto que debe entenderse que Kant plantea en la *Crítica de la razón pura* que:

“los fenómenos son solo representaciones sensibles. Las cuales deben considerarse en ‘sí mismas’ como tales y no como objetos (excepto la facultad representativa). ¿Qué es lo que se entiende pues, cuando se habla de que un objeto corresponde al conocimiento o difiere de él?”<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> (Scheler, 2003)

<sup>31</sup> (Virno, 1995: 177)

<sup>32</sup> (Kant, citado en Virno, 1995: 177)

Sin embargo, dicha afirmación no le impide sostener su contraparte el objeto es: “lo que le está opuesto’ a las representaciones, como su contraparte”. En la posición de que un algo producto del yo y un algo inherente al yo que produce algo, surge la verdadera paradoja: “el carácter *autorreflexivo* de la denotación, se torna necesariamente el carácter denotativo de la autorreflexión”<sup>33</sup>.

En este punto, Virno recurre a Leibniz, quien no buscó la solución en términos de auto-referencia:

“Hay miles de indicios que nos llevan a concluir que hay en nosotros en cada momento una infinidad de percepciones, pero sin apercepción y sin reflexión, es decir, modificaciones en la propia alma que no apercibimos, porque estas impresiones o son muy pequeñas, o son muchas o están demasiado unidas”<sup>34</sup>.

Para Virno, la sobreabundancia de *pequeñas percepciones*, “destina al sujeto a un contexto sensible no posible de representación”, esta ineluctable ligazón, que *cada quien tiene con todo el universo*, constituye el sustrato del sujeto kantiano, y se adelanta permanentemente, a la conciencia y la reflexión. Incluso en un mundo como el nuestro en el que el pensamiento científico prefigura como debemos conocer el mundo, las pequeñas percepciones –entre las que podemos incluir la superabundancia de prescripciones científicas- nos saturan e impiden que podamos concebir a un sujeto capaz de realizar una síntesis conciente y aperceptiva.

La *heterogeneidad de lo sensible* transmuta en inagotable anterioridad del sujeto (y el lenguaje). La inflación de *percepciones irrepresentables*

---

<sup>33</sup> (Virno, 1995: 181)

<sup>34</sup> (G.W. Leibniz, citado en, Virno, 1995: 190)

establece un límite a la reflexión y al carácter autoreflexivo del lenguaje, y en ese sentido, *desinfla la idea del lenguaje precediéndose a si mismo*. En la filosofía kantiana, cuando me percibo percibiendo, me alzó sobre lo contingente del contexto sensible. En Leibniz, la autoconciencia siempre está en falta respecto a la profusión de los sentidos, por lo cual, “el carácter condicionado de la apercepción, o bien su redimensionamiento, excluye el acceso a una ‘tierra de nadie’ desde la cual se pueden lanzar miradas desapegadas sobre la condición finita a la que se pertenece”<sup>35</sup>.

Minar el potencial de la autoreferencia replantea toda la función denotativa del lenguaje.

El déficit entre apercepción y percepción provoca una doble cadena o un doble *continuum* de deudas, respecto a *lo percibido* y respecto a la manera en que se *piensa*, porque genera:

- a) una parte una ruptura entre lo percibido y lo representado, y
- b) una escisión entre ideas y pensamiento actual.

En ese sentido: “el hiato entre percepciones infinitesimales y autoreferencia hace que a las representaciones conscientes les competa solamente una selección aproximativa, sino rapsódica, dentro del sutil tejido de las pequeñas percepciones”<sup>36</sup>.

El romper el eslabón entre *auto-referencia* y singularidad del yo, las representaciones *auto-conscientes* “tiempo, espacio, nombre, etc., desnudan su artificialidad y exponen su falibilidad.

En esta perspectiva filosófica, la denotación ya no puede buscarse en la singularidad, por que la palabra que la postula se basa en una selección artificiosa y en el fatuo juego de las repeticiones y las semejanzas. El

---

<sup>35</sup> (Virno, 1995: 194)

<sup>36</sup> (Ídem)

*EXPERIMENTUM CRUCIS* deviene testimonio de la *incapacidad para reflejar lo particular*. Debido a que las pequeñas percepciones muestran “la ligazón que cada ser tiene con todo el resto del universo”, exhibe la pertenencia no lingüística al mundo sensible, pertenencia por cierto irrepresentable ergo intrascendental, “la sensible no lingüisticidad de lo individual, se manifiesta entonces en el lenguaje como modalidad de lo posible”, pues el yo que no es apercebido se presenta siempre como un ser en potencia es decir de modo fundamentalmente virtual.

### **3.9 Denotación en el modo de lo posible.**

El *modo-de-lo-posible* como fundamento de una aproximación a la denotación, supone una autoreferencia más modesta, y una punzada a la *autoreferencia pura* que suele reducir *lo-que-se-dice*, al *hecho-de-hablar*.

Virno señala que vivimos inmersos en un mundo metropolitano, conformado por redes de ciudades que conforman ambientes lingüísticos, erizadas de metáforas, proposiciones, gramáticas materializadas y discursos objetivados. En este mundo metropolitano los acontecimientos (eventos, encuentros, conflictos, etc.) ocurren suspendidos en axiomas inapelables, y consecuentemente para explicarlos, en vez de buscar su unicidad, “deben explicarse” de modo genérico. Para escapar de este tipo de apreciaciones se requiere *un programa filosófico* que apele a la diferencia y unicidad de los fenómenos-eventos, independientemente de los *mundos posibles* de los que es inherente.

El mundo metropolitano supone que de las tres modalizaciones (o sea las formas de correspondencia del predicado con su sujeto) posibles planteadas por Aristóteles, la *existencia simple*, *necesario* o *posible*, predomina

justamente la última. Mientras la lógica-modal se ocupa de las diferencias entre modos, la lógica-asertoria se ocupa específicamente del complejo y fértil problema de correlacionar la modalización y su carácter *extensivo*, es decir, de las relaciones entre el *modo de una expresión lingüística y su contenido ostensivo*. Las dificultades que supone una correspondencia de este tipo *entre aserción y estados del mundo* espínó el alma de Quine, y lo llevó a formular el estratégico problema de que las expresiones son siempre de gran *opacidad referencial*. Desde las escuelas megárico-estoicas hasta Bertrand Russell, los filósofos han intentado diseñar fórmulas capaces de establecer una tipología referencial de la modalización o en su caso eliminar las aserciones más opacas.

El predominio de la *modalidad de lo posible*, supone un vuelco radical, que obliga, incluso al realismo, a **describir el mundo de otro modo**, lo cual supone un problema adicional, analizar si este vuelco es el resultado de un mundo que como producto del proceso histórico, se ha vuelto radicalmente más humanizado.

El tono contrafactual de la ciencia contemporánea amerita la mayor atención filosófica, afirma Virno. La forma de enunciación “si... entonces” supone la temporalidad de las teorías, en mundo en el que *la virtualidad nunca alcanza su actualización plena*. Un mundo enunciado como *condicional contrafactual*, no puede ser, ni verdadero, ni falso. En ese contexto:

“la inclinación al éxodo, es literalmente, la apódosis (o sea la aserción condicional que concluye la inferencia) implicada en una prótasis (la premisa declinada del subjuntivo) que recita: ‘Si el trabajo asalariado

fuese considerado una desgracia' o 'si la militancia en un partido fuera considerada un signo inequívoco de locura"<sup>37</sup>.

En un mundo en que se *habla* y se *vive así*, "los movimientos sociales contrafactuales no son la movida de un juego predefinido, sino que buscan estipular nuevas reglas"<sup>38</sup>. Las normas subyacentes a la descripción permanecen interrogables. La normatividad vigente para describir las cosas y la historia implica consecuentemente que una biografía o una secuencia de eventos públicos sean valoradas conjeturalmente como una línea de acción entre otras posibles.

El *futuro anterior* es una segunda forma verbal, un tiempo lingüístico y una inquietante manera de experimentar el mundo, profusamente extendida en muchas maneras contemporáneas, de contar el mundo. Cuando un votante dice "habré sido engañado" supone valorar los acontecimientos de forma definitiva como si ya hubieran ocurrido, "la espera pasa por un instante por recuerdo". La fenomenología del *futuro anterior* obliga a mirar críticamente el mundo y la forma de vida, al menos, hasta que se vuelva relativamente irreversible. Pero incluso el pasado, permanece con cierto grado de virtualidad, en la medida en que puede observarse bajo nuevas miradas, entre las cuales, una de ellas acoge, el intento prometético formulado por Walter Benjamín, en *Las tesis sobre la historia*, cuando propone, desnaturalizar la historia de los vencedores y redimir la historia de los oprimidos: "todo el pasado sale de su aparente parálisis, es agitado nuevamente por múltiples y contradictorios decursos que encerraba en si a cada paso"<sup>39</sup>. Un gesto lingüístico de esa naturaleza supone voltear al pasado, contemplando en cada instante

---

<sup>37</sup> (Virno, 1995: 207)

<sup>38</sup> (Ibíd: 208)

<sup>39</sup> (Virno, 1995: 210)

transcurrido una miríada de posibilidades emergidas e inhibidas, amenazantes y disueltas en cada colisión de posibilidades, signos anticipatorios que perfilan las limitaciones de la posibilidad.

### **3.10 Contextos opacos, el afásico y el locutor**

En la *modalidad de lo posible* la referencia está suspendida en una tormenta magnética. Quine consideraba que palabras como /saber/, /creer/, y /esperar/ tenían, *referencias opacas*. Su preocupación se intensificaría en la *modalidad de lo posible*. El problema surge cuando consideramos una oración que plantea más de una posibilidad respecto al mundo. El término *contextos opacos*, que parece muy feliz, en realidad es un pleonasma. El contexto siempre desaparece o está ausente. Lo embarazoso de la situación, pero quizá también un interesante punto de partida, para reiniciar la formulación de una teoría de la referencia, radica en el hecho, de que el lenguaje siempre indica *el-ser-en-contexto*, y presumiblemente *al-ser-en-un-contexto-movedizo-e-incierto*. En ese sentido, el *modo de lo posible* revela un aspecto esencial de la relación entre lenguaje y mundo.

Virno hecha mano en este punto de una patología enigmática, pero fértil, para el análisis filosófico. La afasia ofrece una oportunidad invaluable para revelar la función lingüística adecuada. Jacobson estudió dos tipos de afasia, el primero se refiere a aquellos casos en el hablante (caído) *olvida* los TÉRMINOS ADECUADOS, pero *recuerda* la LÓGICA COMBINATORIA. En el segundo caso, se mantiene la SELECCIÓN DE TÉRMINOS, pero se olvida como ESTRUCTURAR UNA FRASE. El afásico del primer tipo puede construir predicados pero no sabe como incluir al sujeto de la oración. Virno recuerda que, en su momento, Jacobson había observado que al estar incapacitado para practicar la sinonimia, que

permite sustituir *Champagne*, por *vino blanco espumoso*, el afásico ve paralizada su capacidad comunicativa. La incapacidad en el uso de un metalenguaje (que permite traducir y realizar operaciones intralingüísticas) provoca una decadencia equivalente, en la capacidad denotativa.

El segundo tipo de afasia, el de las lesiones en la facultad combinatoria, es el paraiso de Jacobson, el “afectado” solo puede comunicarse en estilo telegráfico: en secuencias de sustantivos. La aridez de la prosa telegráfica se ve compensada por la apariencia de mantener intacta cierta capacidad de aludir a las cosas que se tienen enfrente.

En ambos tipos de afasia, pérdida de la capacidad de enunciar sustantivos o pérdida de capacidad para predicar, la patología revela elementos centrales de las funciones lingüísticas normales. El afásico y el locutor en la *modalidad de lo posible* se encuentran frente a una crisis que les impide seleccionar el contexto, “o más bien de un ámbito extralingüístico, el fondo pragmático-vital sobre el que se recorta la enunciación”<sup>40</sup>.

El contexto inabarcable es el síntoma de la pertenencia al mundo sensible. De acuerdo a Jacobson, el daño en la función selectiva mina el desciframiento de los mensajes y vuelve infeliz al interprete, sometido una dolorosa *comprensión deficitaria*. Esa circunstancia permite extraer una función fundamental de quien en condiciones felices, escucha y pretende entender: “en primer lugar se coloca frente al contexto, luego debe individualizar sus elementos constitutivos, la combinación es el antecedente, la selección, el consecuente”<sup>41</sup>. En el primer tipo de afasia, la debilidad en el uso de los sustantivos, el enfermo, lleva a cabo la primera etapa de la recepción del discurso del otro, pero no puede

---

<sup>40</sup> (Ibíd: 226)

<sup>41</sup> (Jacobson, citada en Virno, 1995: 154).

remitirlo, vía los sustantivos al contexto de enunciación. El parentesco de la afasia y la forma de enunciación del modo posible, radica en que en este último también posee la forma lógica de una interpretación, o mejor aún de una interpretación incompleta, el receptor no puede correlacionar la *expresión oral* y el *contexto de enunciación*. Bajo el formato de lo posible, toda aserción remite al mundo como un “todo conspirante”, que puede “*ser o no ser*”.

Paradójicamente cuando la palabra exhibe un déficit de decodificación de lo no lingüístico, tiende a mostrar el contraste y los vasos comunicantes entre el mundo (construido lingüísticamente) y lo real (no lingüístico). Consecuentemente si hay un mundo presupuesto en el lenguaje, es ilógico sostener como hace Gadamer que “el mundo es mundo solamente en tanto se expresa en el lenguaje”. La palabra instituye el mundo, pero *en falta permanente*, anunciando también su incapacidad para representarlo pletóricamente. Si el lenguaje nos permite acceder al mundo es justamente, por su capacidad de enunciar *algo que lo excede*, así sea al costo de una enorme fricción, y una orientación, parcial y precaria. Pero “*hacer sobrar al mundo, o sea poner a éste último (‘relación’), como eso que excede al lenguaje (‘con lo inconexo’), es precisamente la manera con la cual el lenguaje da acceso al mundo*”<sup>42</sup>.

La modalidad establece el tipo de relación entre una *afirmación* (lingüística) y el *mundo* (extralingüístico). La *modalidad de lo posible*, al renunciar a establecer esa relación de manera unívoca, lejos de ser defectuosa es quizá la más acabada, en el sentido de que exhibe:

**“La relación deficitaria entre el lenguaje y la realidad, si bien es cierto que no comporta ninguna referencia a entes o estados de cosas, determina sin**

---

<sup>42</sup>(Virno, 1995: 228)

embargo el mundo como un contexto muy superior e inalcanzable, es decir como el ámbito que excede a la palabra”<sup>43</sup>.

En el nominalismo y la apología del metalenguaje la debilidad del lenguaje se borra. Se disipa el mundo o se practica un enroscamiento del lenguaje sobre “sí mismo”. En la nominación, el mundo (contexto vital inabarcable) es reducido a ambiente (escenario domesticado lingüísticamente) y el sustantivo, con su *plácida correspondencia entre palabra y cosa*, ocupa la función olfativa con la que los animales se orientan en el bosque. En esa metafísica nominalista “la contextualizada material-sensible se representa transfigurada en presuposición del lenguaje por parte del lenguaje”<sup>44</sup>.

El carácter afásico de la *modalidad de lo posible* atestigua la incapacidad del lenguaje para denotar colmadamente el mundo, pero, simultáneamente, no se rinde ante lo no lingüístico, y bloquea las actitudes del tipo *discurso-sobre-el-discurso*. Devela la *virtualidad* del lenguaje el “*puede no ser*”, el eclipse siempre latente, entre lenguaje y mundo. El *modo de hablar hipotético*, en su se inclina humildemente ante la potencialidad de un mundo contingente, inevitable y elusivo.

### **3.11 La imposibilidad de enunciar lo sensible**

El modo hipotético de hablar señala un tipo particular de relación entre lenguaje y mundo; toda enunciación se realiza en el *contexto de lo sensible nunca plenamente enunciable*. Bajo esa luz, Virno examina la modalización, a la luz de las reflexiones de Kant. Para el autor de la *Crítica de la razón pura*, las modalidades de *lo posible*, *lo existente* y *lo necesario* no añaden nada a la predicación, alguien puede escuchar hablar de algo y al terminar preguntar ‘y

---

<sup>43</sup>(Ibid: 229)

<sup>44</sup>(Virno, 1995: 230)

eso que dices, existe o no'. Lo posible se refiere a una representación, lo existente a la cosa misma, "cualesquiera que sean los rasgos característicos con los que describo un ente o un hecho, surge, sin embargo, la pregunta sobre si mi palabra está o no, y cómo, *por algo*"<sup>45</sup>. En la filosofía kantiana la escisión entre *lo posible* y lo *material-sensible*, es tan aguda, que ambas permanecen eternamente como *antípodas*.

La fundación de esta relación siempre problemática entre el lenguaje y el mundo, mantiene la equidistancia entre el intelecto y la sensibilidad. La modalidad de lo posible establece una grieta insalvable entre concepto e intuición. Cada vez que nos desplazamos a uno de los polos, generamos un déficit respecto al polo contrario. En la relación entre representaciones y percepciones sensibles se sustenta en la *heterogeneidad* de ambas. El abismo entre intuición y concepto, establece una relación permanente de posibilidad. Mientras el significado no se adosa a una sensación, permanece latente. Esta perspectiva asigna dos acepciones a lo posible: a) una relación entre la palabra y algo y b) un predicado general sobre el significado y lo sensible.

El sujeto vive atrapado entre el significado y lo sensible. Lo sensible es sensación aún sin concepto, afección desorganizada antes de convertirse en referencia a algo ya definido, entramado de percepciones diminutas antes de colarse en la reja de la apercepción. En el lenguaje, lo sensible, es *solo posible pero siempre presente, nunca suficientemente recogido en palabras, jamás ausente, exuberante y desbordante respecto al lenguaje mismo, "lo que permaneciendo no representado, hace de contexto a toda representación. Lo que no está-en-frente, sino por así decirlo, todo alrededor"*<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> (Virno, 1995: 235)

<sup>46</sup>(Ibíd: 241)

En este punto Virno hace una propuesta muy problemática para los historiadores: “la contextualización nunca es solamente lingüística”. De acuerdo a Virno:

“La reflexión modal respecto a la relación del lenguaje con el mundo, incluida *en el* enunciado, pone en evidencia también el ser-en-contexto *del* enunciado, en su conjunto, es decir, remite al ámbito sensible, o emotivo, o ético en el cual cae el aserto y por el cual está condicionado”<sup>47</sup>.

Debilidad crónica de la capacidad representativa del lenguaje. La restitución lingüística de la experiencia sensible reenvía a algo que no cabe nunca completamente en la palabra. En esta situación “las modalidades apresan en acto, la función de síntesis del yo, literalmente la *exponen*”<sup>48</sup>. Virno regresa en este punto a Kant y sus reflexiones sobre la modalización. Kant no renuncia a reconocer la heterogeneidad (lenguaje y sensibilidad), pero otorga primacía al “yo pienso”. Pero ese “yo pienso” es la reverberación del “yo sustrato”. Un “yo sustrato” que permanece a espaldas del “yo pienso”. Ubicado en estas coordenadas, Kant afirma en la *Lógica* que “el ser del sujeto no puede ser representado, sino solo pensado” ¿De dónde proviene esta irrepresentabilidad?

“Mediante una clásica inversión especulativa, parece que el sujeto fuera irrepresentable, *porque*, es trascendente. Y viceversa es trascendente, precisamente porque en el modo de pensarlo han sido ignorados o excluidos los motivos de la irrepresentabilidad”.

En este punto Virno expone cuáles son esos motivos; la finitud, la sensibilidad y la mundanidad. Consecuentemente plantea: “El ser sensible del

---

<sup>47</sup> (Virno, 1995: 240)

<sup>48</sup> (Ibíd: 241)

yo, justamente por ser sensible, rehuye la representación y admite solo un simple pensamiento”<sup>49</sup>. La modalidad revela así, el exorbitante contexto vital en el que se realiza el acto lingüístico:

“Precisamente porque la relación entre lenguaje y experiencia sensible, es siempre insaturada, o sea, sólo posible, la ‘correspondencia’ de la palabra con la cosa, *puede* ser ‘posible’ y, entonces, debe ser determinada cada vez, como ‘posible’ o ‘real’”.

Lo posible, entonces indica aquí lo sensible contextual o trascendental.

Es en este marco que la presencia filosófica de Leibniz se vuelve corrosiva a la imagen de un yo meramente reflexivo: “superando siempre a la autoconciencia, las ‘pequeñas percepciones’ inscriben siempre al sujeto en un contexto sensible refractario a la representación, es decir lo conectan con ‘todo el universo’”<sup>50</sup>. La heterogeneidad entre autoconciencia y pertenencia sensible al mundo hace emerger un límite de la apercepción.

Debido a la relación siempre insaturada entre lenguaje y mundo, la relación entre palabras y cosas es siempre posible. De ese modo existe una discontinuidad inherente entre el yo-pienso y el yo-sensible. En contrapunto con la metafísica, la postura de Virno plantea una autorreflexión impura, siempre en el mundo, siempre insuficiente, permanentemente en falta. Desde esta perspectiva “lo posible destaca la primacía del contexto extralingüístico, remite siempre a lo sensible en general que, acompañando y condicionando a toda enunciación, sin embargo, nunca es enunciable”<sup>51</sup>.

Las aparentes sutilezas de la reflexión sobre el poder y los límites del lenguaje valen la pena por muchas razones. Una de ellas, quizá un tanto

---

<sup>49</sup> (Virno, 1995: 244-245)

<sup>50</sup> (Ibíd: 244)

<sup>51</sup> (Virno, 1995: 247)

sorpresiva después de que hemos dedicado todo este capítulo a reivindicar la importancia de revindicar la función referencial, es que a fin de cuentas, en muchos casos, los discursos se objetivan y se encarnan. A final de cuentas, entre las múltiples lecturas de Marx, una de las más antiguas y fecundas, ha consistido en leer su obra desde el punto de vista de que se trata de una teoría de la subjetividad, de los procesos de producción del sujeto. En ese marco, resulta indispensable explorar, desde el punto de vista de la hermenéutica social, que papel juega el lenguaje en los procesos de configuración de la subjetividad individual y colectiva, que si podemos hacer con el lenguaje, y hasta dónde están sus límites. En es punto parece sumamente sensato, reivindicar una crítica atea de Wittgenstein, y afirmar como lo hace Paolo Virno en *Cuando el verbo se hace carne*, que una buena teoría de la historia, debe partir del reconocimiento de que, el lenguaje y el mundo tienen confines diferentes, que a veces se inter-sectan, pero que no son idénticos, y en eso radican su gracia, su belleza, sus poderes y sus limitaciones.



4

Poética de la historia:

Del formalismo relativista a la hermenéutica social

#### 4 Las aportaciones de la hermenéutica social

Las sutilezas de la filosofía del lenguaje son entrañables, porque el verbo se hace carne. Los errores en el discurso, se convierten en errores en la acción. Esta situación también la comparte la acción revolucionaria y encaminada a transformar el mundo. La preocupación por elegir y construir una buena vida pasa por la exploración de un viejo problema planteado y explorado por Aristóteles: las relaciones entre lenguaje y política. En el mundo antropogénico en que vivimos, resulta fundamental explorar la ambivalencia que late en la multitud, su propensión al peligro y la destrucción y simultáneamente su sorprendente tendencia a la generosidad desbordante, y el autogobierno solidario<sup>1</sup>. Vivir en la historia, supone descifrar el mundo, leerlo, apropiárselo. Ser niño, es entrar en la historia, aprendiendo a leer el mundo y a compartir significados, en palpitante interacción con los otros. El propio aprendizaje del “yo”, en sus diversas modalidades históricas, se aprende, en ese complejo y apasionante juego del lenguaje, que incluye formas muy concretas de relación social, combinadas con ciertos usos lingüísticos-pronominales. El pasado *está-en-el-presente* sin que lo hayamos elegido, pero para ser humanos, necesitamos apropiarnos de él. Por eso, aunque el pasado *está-ahí-sin-que-yo-lo-haya decidido* es igualmente importante asumir que yo decido *que-será-ese-pasado-para-mi*. Ambos polos son igualmente importantes.

En este capítulo se entrelazan la hermenéutica social y la teoría de la historia. La pregunta fundamental consiste en averiguar qué aportaciones de la teoría marxista de la interpretación, son susceptibles de aplicarse a la lectura

---

<sup>1</sup> Al respecto ver (Virno, 2006)

de fuentes y procesos históricos. Los lectores que estén interesados en contrastar las propuestas de corte relativista (ejemplificadas con algunas de las interesantes ideas de Frank Ankersmith y algunas de Hayden White) con las de la hermenéutica social (Jameson, Sartre, Benjamín) pueden leer el capítulo desde el principio. Quienes, por el contrario estén interesados únicamente en el gozne entre teoría de la interpretación y pulsiones libertarias pueden iniciar leyendo a partir del apartado 4.2.

#### **4.1.1 Historia y tropología Una conclusión romántica: La historia no produce conocimiento**

En *Historia y tropología*,<sup>2</sup> el historiador Frank Ankersmit propone establecer diferencias entre *declaraciones* (descripciones) sobre el pasado y *propuestas* narrativas (significados) sobre la plausibilidad de las declaraciones. Las segundas, señala, no debe leerse epistemológicamente, sino poéticamente. En el presente apartado explicaremos, con la mayor fidelidad posible algunas de los sugerentes problemas filosóficos planteados por el historiador holandés y posteriormente haremos un balance explicando que problemas nos parecen bien planteados, algunos que nos parecen mal planteados, y algunos que nos parecen mal resueltos.

En los capítulos, “El uso del lenguaje en la escritura de la historia” y “Representación histórica”, del libro antes mencionado, Ankersmith expone su postura, sobre las relaciones entre *denotación* y *connotación* en la historia. En ambos capítulos expone la necesidad de explorar la compleja correlación entre métodos *analíticos* y  *sintéticos*, sobre la base de reconocer que: “la inevitable verdad es que la historia no es una ciencia y que no produce conocimiento en

---

<sup>2</sup> (Ankersmit, 2004)

el sentido estricto de la palabra”<sup>3</sup>. Ankersmith plantea que de acuerdo a la visión ilustrada sobre el lenguaje, un sujeto trascendental –léase intercambiable- puede observar la realidad a través de un lenguaje diáfano. En esa perspectiva:

“[...] la relación entre el lenguaje y la realidad es fundamentalmente no problemática; es decir, es un problema que en principio puede resolverse. La epistemología es el departamento de la filosofía que se supone resuelve el problema y no tenemos razón para dudar que esté a la altura de su tarea”.<sup>4</sup>

La relación problemática, entre el lenguaje y la realidad, puede ilustrarse a partir de diferentes situaciones. Por ejemplo, los autores románticos plantearon que una *declaración*<sup>5</sup> requiere de un lector general e intercambiable, mientras, una narración -mezcla de declaraciones y propuestas- postula lectores particulares, que responden a realidades socio-históricas específicas y no intercambiables. Bajo esta perspectiva “cada intento de definir (una parte de) la realidad histórica puede satisfacer a algunos historiadores, pero nunca a todos”<sup>6</sup>.

El uso de los conceptos relativos a una época histórica puede ilustrar aún mejor el problema. Según Ankersmit, cuando hablamos del *Renacimiento* o de la *Guerra Fría*, , no nos referimos a un objeto “en sí”, sino a “*Una Interpretación*”; la flexibilidad de la connotación, de dichos términos, nos muestra algo importante: “hay en la historiografía una flexibilidad o

---

<sup>3</sup> (Ibid :158-159)

<sup>4</sup> (Ankersmit, 2004 :161)

<sup>5</sup> Afirmación particular que describe algo, incluso si se trata de una declaración general que incluye diferentes afirmaciones particulares.

<sup>6</sup> (Ibid:165)

indeterminación sistemática en la relación entre lenguaje y realidad”<sup>7</sup>. Al respecto, abunda:

“Y cómo sería posible el conocimiento de la realidad sociohistórica si el lenguaje es un obstáculo para nuestra percepción de la realidad? Esta indeterminación [de los conceptos históricos, que parecen nombres] no refleja algunas situaciones lamentables en la historiografía que deban resolverse a toda costa, sino que es la condición de la posibilidad misma de la historiografía moderna”<sup>8</sup>.

Consecuentemente, la historia procede postulando una serie de características (por ejemplo, lectores particulares, lenguaje no transparente y una relación indeterminada, entre lenguaje-realidad) que la colocan “como una disciplina *sin epistemología*”.

#### **4.1.2 La *narración* como *propuesta*: la resignación constructivista**

Collingwood y Goldstein, plantean que el pasado, sobre el que habla la historia es *Irremediablemente Inaccesible*; ante nosotros, solo quedan sus rastros: “todo lo que tenemos son construcciones de los historiadores con base en estos restos”<sup>9</sup>. Nos está vedado, cotejar afirmaciones sobre el pasado, con el pasado “en sí”, y, consecuentemente, no podemos plantear si una *declaración* sobre el pasado, es Verdadera o Falsa.

De acuerdo a Goldstein, y conforme a la lectura de Ankersmit de la *narración histórica* se compone de Superestructura (creo que el término se refiere, a la relación entre plano de la *expresión* y plano del *contenido*) y la Infraestructura (el conjunto de técnicas utilizadas para leer el documento, por

---

<sup>7</sup> (Ankersmit, 2004 : 166)

<sup>8</sup> (Ibíd: 167)

<sup>9</sup> (Ankersmit, 2004 :169)

ejemplo heráldica, numismática, paleografía, etc.). La apariencia de progreso en la historiografía no corresponde más que al nivel de la infraestructura:

“La superestructura es una construcción lingüística que consiste en muchas declaraciones singulares sobre el pasado. Cada una de éstas describe el pasado. Por lo que al principio podríamos suponer que la narración del historiador, es también una descripción del pasado. Sin embargo esto no es satisfactorio”<sup>10</sup>

Según Ankersmit, es necesario diferenciar, entre la *referencia* de una *declaración* sobre el pasado (una época histórica) y la *evidencia* que supone que esa declaración es *correcta*. El autor de *Historia y topología* evoca a Goldstein cuando este defiende la idea de que los historiadores *Nunca Tienen Acceso A La Referencia*, y sin embargo, opinan frecuentemente sobre la consistencia o inconsistencia de una *evidencia*.

Las *declaraciones* se refieren al pasado, las *narraciones*, integran diversas declaraciones, y forman Un Nuevo Conjunto. Ante esta situación se nos presenta una disyuntiva: la primera, consiste en considerar a las narraciones como una declaración *de conjunto*, y en ese sentido, como una *nueva descripción* más completa que las originales, y además con la capacidad de generar conocimiento, o, en un segundo caso, asumir que las narraciones no se *refieren* al pasado, sino que son *selecciones de declaraciones y propuestas* (la integración de un corpus, de declaraciones, que por una razón u otra, se consideran más plausibles, o incluso, más deseables). Cuando dos narraciones son verdaderas (en el sentido de estar integradas por declaraciones, en las que se establece, una correspondencia entre *aserciones lingüísticas y estados del mundo*) de todos modos solemos preferir, una u otra

---

<sup>10</sup> (Ibid:172)

narración, por razones, que no se basan exclusivamente, en su *eficacia descriptiva*, sino en su *fecundidad interpretativa*. Bajo esta perspectiva ankersmitiana, el *contenido* y la *verdad* de las *declaraciones*, no se corresponde con el de las *narraciones*. Lo que dice una declaración **X** es distinto a lo que pretendemos, al *usar la declaración X* en una narración **Z**. El constructivismo según Ankersmit plantea que no existe una *correspondencia* entre *expresiones* y *estados del mundo*.

#### 4.1.3 Propuestas inconmensurables y vacío metafórico

Las *narraciones (propuestas) históricas* son intentos del historiador por configurar/definir una cierta relación entre el lenguaje y el mundo. El investigador integra una *narración/propuesta* con las *declaraciones* que le parecen *más apropiadas*, pero, la *narración/propuesta* no agrega ningún conocimiento al aportado por las declaraciones.

La narración **propone**, la declaración **muestra**.

Consecuente la narración –es una propuesta no cognitiva. De acuerdo a Ankersmit

“Los historiadores casi nunca elaboran, si acaso lo hacen, en gran detalle las implicaciones cognitivas de sus propuestas de cómo debe verse el pasado. Esto no se debe a una pereza de los historiadores. Se pueden mencionar dos razones. Primera elaborar estas implicaciones sería sobre todo, solo una especificación más detallada de la propuesta en cuestión. Segunda, elaborar esas implicaciones no nos llevaría a un nivel en el que se esperaría un conocimiento aceptable de manera intersubjetiva”.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> (Ankersmit, 2004 :177)

De acuerdo al autor de *Historia y tropología*, la búsqueda de una declaración general, universalmente aceptable, fue una quimera de la Ilustración. En contrapunto la *Crítica Romántica*, se centra en el conocimiento “para alguien”, prefiere, la proposición, de poco o nulo valor cognitivo, pero con una fuerte impronta personal.

El carácter de las propuestas no anula la posibilidad de un debate racional sobre ellas, aunque si invalida la posibilidad de apelar a “la realidad” para sustentarlas.

“Por lo común, el análisis científico parece valioso porque, ambos participantes en el debate, afirman decirnos como es la realidad, y estamos en posición de comparar sus afirmaciones de conocimiento con la realidad misma. Sin embargo las proposiciones no se pueden comparar con la realidad”.<sup>12</sup>

Esta situación no excluye la posibilidad de un debate racional. De acuerdo a Ankersmit las narraciones son cosas: “desde este punto de vista las narraciones históricas son similares a las cosas extralingüísticas que conocemos en nuestra cotidianidad como cosas y sillas”<sup>13</sup>. Claro que se trata de cosas especiales, las propuestas narrativas, son cosas en tanto se expresan en el lenguaje, pero son afirmaciones que establecen una *cierta relación entre el lenguaje y la realidad*. Cuando las propuestas narrativas se aceptan de manera generalizada, entonces se convierten en “regla, respecto de la manera en que debe verse la realidad y, por tanto, de la manera en que el lenguaje

---

<sup>12</sup> (Ibid:178)

<sup>13</sup> (Ankersmit, 2004 :179)

debe conectarse con la realidad”<sup>14</sup>. En este punto, señala Ankersmith, Foucault tenía razón:

“nuestro inventario de la realidad puede cambiar dramáticamente con el tiempo, pues la cuestión de que cosas contiene la realidad está sujeta a un debate racional, y es una tarea importante de la filosofía, aclarar la naturaleza de tales debates”<sup>15</sup>

La separación del lenguaje y la realidad y el reconocimiento de ciertas cosas contenidas en la realidad: “son el resultado y la etapa final de una percepción histórica de la realidad”<sup>16</sup>.

A partir de este reconocimiento puede hablarse de un carácter histórico de la realidad. El lenguaje configura la realidad histórica, pero en ese sentido, y aquí Ankersmith recurre a Hegel, *el lenguaje intencional configura la realidad*, cuando desde otra época histórica se aprecia algún aspecto no-intencional que no había sido contemplado de la realidad-pasada, “no es que además de las acciones humanas intencionales, el pasado también contenga los resultados no intencionales de la acción humana intencional...”, lo que ocurre es que

“en este caso, con el lenguaje ya no se describe el pasado: se interpreta”.

Pero en ese caso “la separación del individuo romántico (p ej. el historiador moderno) del orden social (de la Ilustración) no significa que los historiadores den con una parte hasta ahora desatendida de la realidad histórica, que sin embargo permanecerá siempre como un secreto para ellos”.

Lo que ha ocurrido es que se ha utilizado el lenguaje de otra manera, y se ha creado un universo narrativo poblado con una dimensión que no existió

---

<sup>14</sup> (Ibid :181)

<sup>15</sup> (Ankersmit, 2004 :182)

<sup>16</sup> (Ídem)

previamente. Pero esas nuevas propiedades o cosas, no existieron “en el pasado ‘en si’, y, por tanto el historiador no puede ‘descubrirlas’, como si siempre hubieran estado ahí”<sup>17</sup>.

A partir de estas observaciones Ankersmith señala que el filósofo de la historia puede afirmar que la unidad y la coherencia son los criterios que dan consistencia a las narraciones, pero a los historiadores les corresponde establecer el contenido material de las mismas. De este modo: “El lenguaje narrativo se liberó de sus lazos con la realidad (histórica) y se construyó así una plataforma desde la cual opera como arbitro en el debate sobre como deben relacionarse entre si el lenguaje y la realidad”. Se trata de lo *inconmensurable* de Khun (la incapacidad para apelar a la realidad física para mostrar la realidad de un argumento): “En tales situaciones, el lenguaje ‘histórico’ es el único recurso que tenemos; de aquí el abandono de Rorty de la epistemología a favor de una hermenéutica inspirada en Gadamer”<sup>18</sup>.

#### **4.1.4 De la explicación a la interpretación**

En la década de los setenta, los hermeneutas y los narrativistas provocaron una mutación del léxico, de la filosofía de la historia y sustituyeron **explicar** por **interpretar**: “La suposición esencialista de la teoría hermenéutica es, por tanto, la de que el pasado es en esencia un conjunto significativo y que es tarea del historiador interpretar el significado de los fenómenos históricos”<sup>19</sup>. A partir de ese momento, según la perspectiva de Ankersmith, muchas preguntas epistemológicas perdieron vigencia “puesto que las preguntas de significado se interesan por la relación entre palabras, más que en la relación

---

<sup>17</sup> (Ankersmit, 2004 :185)

<sup>18</sup> (Ibid:189)

<sup>19</sup>(Ankersmit, 2004 :194)

entre palabras y cosas”<sup>20</sup>. Ankersmith saluda la posibilidad de una historia verdaderamente hermenéutica aplicada al desentrañamiento de acciones intencionales y la lectura de textos. Cuestiona que buena parte de la historiografía ha considerado que su objeto de estudio, se encuentra fuera de esos márgenes. Por ejemplo, la historia de las mentalidades atiende un hecho previo a la asignación de un autor del significado de su texto, o la historia semantista se concentra en lo que el texto dice, independientemente de lo que el autor quiso decir. Esta situación –señala- podría superarse mediante una filosofía especulativa- dispuesta a encontrar significados ocultos en el proceso histórico. La siguiente posibilidad radicaría en considerar como hace Muñiz, que “el pasado no tiene rostro, y las máscaras que hacen los historiadores es todo lo que tenemos”<sup>21</sup>. La interpretación en contraste es siempre resultado de una práctica, tanto si el objeto interpretado tiene o no un significado intrínseco. Ankersmith plantea que tanto Hayden White, como Paul Ricoeur, se encontrarían en la segunda posición. Los textos no tienen significado intrínseco.

Ankersmith sin embargo, propone escapar del vocabulario de la explicación y el de la interpretación para ubicarse en el de la representación. La ciencia, estudia las formas de codificación de una manera de representar la realidad. La estética, investiga las formas no codificadas de representación: “Como el pintor, el historiador representa la realidad histórica al darle significado, mediante el significado de su texto, que la realidad no tiene por sí misma”<sup>22</sup>. En consecuencia Ankersmith propone contemplar las

---

<sup>20</sup> (Ibíd: 195)

<sup>21</sup>(Ankersmit,2004 :198)

<sup>22</sup> (Ibíd: 210)

representaciones históricas a la luz de la estética y soltando amarras respecto a la epistemología.

En este punto Ankersmith cita Goodman y plantea que “la denotación es el núcleo de la representación y es independiente de la semejanza”<sup>23</sup>. En estos términos un objeto A denota a B si satisface los criterios del realismo, pero “el realismo es relativo y se determina según el sistema de representación estándar de una cultura dada o de una persona en un momento dado”<sup>24</sup>. En el arte y en la historia “el significado de los símbolos es determinado por la convención”. En este punto Ankersmith toma distancia de Goodman y plantea que la representación *no denota un objeto*, denota un modelo del mismo.

Según Gombrich y Danto, la representación no imita la realidad sino que la sustituye. Bajo esa lógica el artista provoca una ilusión de realidad, que a la hora de ser percibida por nosotros, resulta intercambiable con la realidad misma. Aquí Ankersmith se plantea una reflexión fundamental:

**“Si la realidad que se representa y su representación, no son parecidos, y si deseamos evitar el otro extremo de un convencionalismo goodmaniano vacío respecto de la relación entre ambos, ¿dónde, deberíamos buscar entonces el justo medio?”<sup>25</sup>.**

Ankersmith encuentra la solución en la postura de Danto: considerar que la realidad solo puede ser contemplada desde una determinada perspectiva, y que, podemos “conocerla”, en tanto nos distanciamos de ella. Danto plantea que esa distancia no puede obtenerse a través de la ciencia, sino únicamente a través del arte (renunciando a la semejanza). Al trasladar el problema de las

---

<sup>23</sup> citado en (Ankersmit, 2004 : 214)

<sup>24</sup> (Idem)

<sup>25</sup> (Ankersmit, 2004 :221)

representaciones del *proceso histórico*, Ankersmith plantea la posibilidad de hablar de una “Sustancia Narrativa”, compuesta por todas las declaraciones individuales. En esta perspectiva “cada declaración que elaboramos acerca del pasado se absorbe en el campo gravitatorio de la sustancia narrativa en cuestión, y debe a él, su significado narrativo”<sup>26</sup>. La realidad permuta en concepto-modelo, y conduce a una teoría redundantista, definible “como aquella para la cual son verdaderas nuestras declaraciones verdaderas”. De este modo “la representación trasciende el antiguo debate acerca del realismo e idealismo”<sup>27</sup>. Esta situación hace que en la historia “es como si tuviéramos que reconocer un conejo o un pato, en algún dibujo bien conocido de un conejo o un pato sin haber visto jamás un conejo o un pato”. La historia se convierte así, en un espacio donde pueden expresarse, tanto el realismo como el idealismo, pues la historia, es *par excellence* la ciencia de la representación. El resultado es que tenemos dos pares de modelos lógicos: “Sustancias Narrativas” y “Conceptos De La Realidad”. Si objetivizamos el primero tenemos El Idealismo, si ontologizamos el segundo, tenemos El Realismo.

En el urinario de Duchamp o en la caja brillante de Warholl, el soporte material de sus obras es idéntico a otros uriniales o cajas, que no son considerados obras de arte. De acuerdo a Ankersmith lo que las constituye como obras artísticas: es su función; la idea pura de la representación artística, la mirada del espectador. Lo importante es *la manera en que se ve el objeto*, no en *lo que ve a través del objeto*. El historiador más que describir, interpreta la realidad, analiza su representación codificada.

---

<sup>26</sup> (Ibíd: 225)

<sup>27</sup> (Ankersmit, 2004 :230)

Ankersmith cita los cuestionamientos de Quine a la posibilidad de separar expresiones sintéticas y analíticas. También evoca a Goodman, quien demostró que lo-que-se-dice (contenido) no puede distinguirse con claridad de la-manera-en-que-se-dice (forma). Rorty reforzó la duda señalando que “de acuerdo la *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, no se puede separar cuando respondemos a las ‘compulsiones del lenguaje’ y cuando a las ‘compulsiones de la experiencia’<sup>28</sup>. Ankersmit introduce en este punto una conclusión inesperada e injustificada: que la historiografía es la disciplina donde se presentan más confusamente mezcladas ambas compulsiones y “lo que parece un debate sobre la realidad es de hecho un debate sobre el lenguaje que empleamos”<sup>29</sup>.

La siguiente línea en la que Ankersmit realiza un salto mortal (por la ausencia de explicaciones al respecto) consiste en plantear que el giro lingüístico se anuncia con White cuando este concibe al pasado como un texto.

“Igual que un texto, el pasado posee un significado que tratamos de descubrir, necesita interpretación, y consiste en elementos léxicos, gramaticales, sintácticos y semánticos. Por tanto lo que en esencia hace el historiador es traducir el texto del pasado al texto narrativo del historiador”<sup>30</sup>.

Dicho proceso, remata Ankersmit, es de acuerdo a White guiado por cuatro tropos: metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía. A partir de este punto Ankersmit señala que una metáfora del tipo “mi amor es una rosa”, ocurre que, ésta como otras metáforas,

“nos revelan siempre algo en términos de otra cosa, la metáfora que acabo de mencionar nos invita a ver a nuestro ser amado desde el ángulo de todo lo que sabemos que es posible asociar con las rosas. Sin embargo la rosa no se relaciona

---

<sup>28</sup> (Ibid :124)

<sup>29</sup> (Ídem)

<sup>30</sup> (Ankersmit, 2004 :131)

con el ser querido por medio de lazos o reglas epistemológicas, de manera similar la narración histórica avergonzará todos nuestros esfuerzos epistemológicos de ajustar el lenguaje del historiador al pasado de que se trata”<sup>31</sup>.

En esos términos, afirma Ankersmit se puede estar de acuerdo con Lacapra, en la afirmación de que el peso se transfiere de la correspondencia con la realidad, a la hechura o poética del lenguaje del historiador y consecuentemente

“todo escrito histórico es susceptible de ser absorbido en el esquema estilístico de White... si White está en lo correcto al afirmar que este *corso e ricorso* de estilos históricos puede en realidad observarse en la historia de los escritos históricos... esto supondría una especie de apoteosis del enfoque lingüístico narrativo. Así la conclusión ahora inevitable es que la relación lógica entre los cuatro tropos (un hecho acerca del lenguaje del historiador) y no los datos históricos es la brújula tanto en los escritos históricos como en el análisis histórico”<sup>32</sup>.

#### **4.2 Hermenéutica social y formalidad de la representación histórica**

Uno de los puntos en los que la propuesta de Ankersmith resulta muy sugerente se refiere a la importancia asignada al estudio de la formalidad narrativa de las representaciones históricas. En este punto más que comentar puntualmente su propuesta, y mis objeciones a su postura, me parece más fecundo, describir, a manera de contrapunto crítico respecto a su postura, algunas propuestas desarrolladas por la hermenéutica social, respecto a la importancia, de *la dialéctica entre el proceso histórico y su representación*. Comenzaré tomando como punto de partida algunas de las observaciones de

---

<sup>31</sup> (Ibíd:132)

<sup>32</sup> (Ankersmit, 2004)

Hayden White respecto a los tropos históricos, y posteriormente explicaré las ventajas que ofrece la hermenéutica social, frente a otras corrientes que dan cuenta de la formalidad en la narración histórica sin valorar el contexto, sin proponerse restaurar el espíritu dialógico de los textos y sin apreciar el valor significativo del contexto.

*La Metahistoria*<sup>33</sup> de White tiene el gran mérito de haber dado un vuelco hacia el *contenido de la forma*, y en general, de haber convertido a *la poética del discurso histórico* en objeto de estudio de la historia. Sin embargo, la manera en que expone su teoría de lo que le llama modos de tramar, y que desde mi punto de vista representa una visión reduccionista de los géneros, (romántico, cómico, tragicómico y satírico) así como su postura en relación a los tropos discursivos -que el reduce inexplicablemente a metáfora, ironía, metonimia y sinécdoque- me parece, que si bien postula algo muy sugerente, la importancia de la formalidad contar las cosas, resulta en ambos casos, inaceptablemente reduccionista, y presenta, entre otros, los siguientes problemas graves: i) preestablece los tropos que va a encontrar ii) difumina su carácter diacrónico iii) desdibuja el carácter dialógico de esos recursos retóricos respecto a estilos anteriores y simultáneos, iv) responde a una reja de captura pre-construida, que estipuló *a priori* las formas poéticas, predeterminando así, *lo-que-debía-encontrar*, en vez de, *lo-que-debía-buscar*, y v) su método que pretende valorar la emergencia de géneros y tropos, desdibuja toda capacidad de abordarlos-en-su-historicidad. Consecuentemente me parece muy interesante describir a grandes rasgos algunas de las

---

<sup>33</sup>(White, 1992)

divergencias, de la manera en que la hermenéutica social se ha propuesto abordar el fascinante tema de la POÉTICA DE LA HISTORIA.

## I

### Tropos y épocas históricas

La forma es contenido. La *formalidad narrativa* de las fuentes, la “manera de hablar de las fuentes históricas”, su estilo, es algo más que un aderezo, es parte fundamental *de-lo-que-dicen-sobre-el-mundo*. El estilo, eso que Bajtin llamó el colorido del habla, o sea, *la-manera-de-decir-las-cosas*, ilustra fenómenos tan importantes como: la manera en que el mundo le afecta al enunciador; la actitud con la que el enunciador responde al mundo; la relación del texto con otros estilos o modos de representar; su propuesta sobre la manera de vivir con los demás. El colorido, es entonces un elemento muy elocuente, y brinda abundante información, sobre las pulsiones, los deseos, las voliciones, los sentimientos, el alma, y el espíritu de una época. La *manera* de hablar o escribir, introduce en los textos información muy valiosa. Las inflexiones, los tropos, el uso de ciertos géneros, nos hacen llegar el rumor, los valores y las actitudes de una época histórica. La forma de hablar de un campesino de los altos de Chiapas, con un español del siglo XVIII, que nos revela un enorme aislamiento, o el tono engolado de un noble español, apegado a su árbol genealógico, y su pensión de la Real Corte, en pleno siglo XXI, nos dice tanto, o más, que el contenido de sus palabras. La compleja retórica de las obras de Adorno, por citar un ejemplo, no es resultado de una incapacidad didáctica, responde a una decisión de hacer coincidir la complejidad del problema, con la de la estructura sintáctica de la oración. Qué decir del denso léxico español de Alejo Carpentier, que funciona como un

auténtico manifiesto, sobre lo que significa pensar en español y resistir el embate del empobrecimiento lingüístico practicado por las industrias culturales. En el mismo sentido, el *suspense*, la *ironía*, y el carácter *didáctico* de las obras de Bertold Brecht, responden a una decisión política, que nos permite entender la responsabilidad, del pueblo alemán, en el ascenso de Hitler, pero su modo de contar ese episodio de la noche del siglo XX, consiste en una estrategia que lo vuelve accesible a un comodino espectador norteamericano, acostumbrado a las películas de *Hollywood*, mediante una “divertida” obra de *gangsters* que transcurre aparentemente en Chicago. En la relación entre forma y contenido no hay casualidades. En *El inevitable ascenso del señor Arturo Ui*, Brecht prefirió la farsa de *gangsters*, en vez del ensayo político, o el drama, porque quería abrirse la puerta a la mente de un consumidor de entretenimiento, para paulatinamente colocarlo ante difíciles situaciones éticas, para lograr una catarsis, que lo involucrara personalmente. Como señalaba Walter Benjamín, *la manera de formar, recoge y recrea una época histórica y un estilo de vida*.

La forma en que se narra algo constituye una fuente muy valiosa de información. Es tan importante, que reclama atender con puntualidad diversos aspectos: el repertorio de los *géneros*, *tropos* y *modos retóricos* existentes en una época determinada; la forma en que surgen, se generalizan y se convierten en moda, y después caen en desuso; el **CONTEXTO DISCURSIVO** (los estilos coexistentes con los que rivalizan o a los que pueden admirar) y la **CIRCUNSTANCIA DE ENUNCIACIÓN** (el momento histórico) que le permiten alcanzar a un gesto estilístico su plenitud significativa. Es probable que un cierto dejo expresivo, digamos escribir con un

léxico barroco, sea señal de prestigio en una época, y en un período posterior se convierta en signo de obsolescencia y melancolía.

Tanto en la *retórica clásica*, como en la *contemporánea*, la *metáfora*, la *sinécdoque*, *metonimia* e *ironía*, son solo algunos de los muchos tropos<sup>34</sup> o figuras existentes, entre los que se pueden citar, la *hipálage* (el cambio del orden sintáctico habitual), el *oxímoron* (el campo magnético producido por la sorpresiva conjunción sintáctico de dos antónimos semánticos), la *antítesis* (contraposición de antípodas semánticas, como cuando Góngora afirma “ayer nacista, morirás mañana”), la *lítote* (mejor conocida como eufemismo) y la *paradoja* (ideas opuestas e irreconciliables, que sin embargo, y a diferencia del antagonismo, generan una situación sin escapatoria, por cierto que este el recurso retórico más recurrentemente empleado por White). El repertorio de tropos es enorme, y uno de los aspectos más interesantes sobre su empleo consiste en averiguar justamente, porque en una época histórica se elige entre ese vasto acervo, o se requiere de la invención de uno nuevo. Lo interesante es saber porque un autor, en una época determinada, decide emplear una hipálage (como en “el medroso ladrar del can hambriento” empleado por López Velarde) en vez de un oxímoron (tipo, “en poco mar de luz, ve oscuras ruinas” de Luis de Sandoval Zapata). Los géneros también son numerosos y entre ellos pueden mencionarse la epopeya, la tragedia, la comedia, el drama, etc. cuyas implicaciones han sido profusamente estudiadas, pero entre cuyos estudiosos vale la pena evocar a Eric Bentley y a Northrop Frye. Asimismo puede señalarse la existencia de muchos modos, por ejemplo, alética, epistémico, deóntica, veridictoria, factitiva, contrafactiva, etc. Al respecto

---

<sup>34</sup> Las definiciones y los ejemplos mencionados a continuación fueron tomados de (Beristain, 2001).

Roman Jakobson, atento observador del lenguaje planteó que el modo de hablar de la *historia* es el *modo testificante*<sup>35</sup>.

La retórica contemporánea –y en este punto coincide con la semiótica y el pragmatismo- plantea que para comprender plenamente un tropo y postular su isotopía, la forma en que está siendo usado: se requiere del referente o en su caso del contexto real o lingüístico. En ese sentido resulta mucho más productivo estudiar la POÉTICA DE LA HISTORIA: i) asignando un enorme valor a la existencia de una enorme diversidad de tropos ii) interpretarlos en su

---

<sup>35</sup> Roman Jakobson ha señalado que todo discurso implica la construcción de dos polos de enunciación en los que el “yo significa el destinador y tú el destinatario”. El célebre autor de los **Ensayos sobre lingüística general**, plantea que el discurso histórico se compone de cuatro formas de enunciación determinadas por aquello sobre lo que pone énfasis el discurso. Los cuatro temas sobre los que se puede centrar el discurso son: **H** el hecho del habla un relato, **R** el relato del hecho, **D** el discurso de quien habla sobre el hecho o el relato, y, **P** los participantes en el hecho relatado o en el acto de enunciación. A partir de estos elementos simples, Jakobson plantea diversas posibles combinaciones para integrar elementos más complejos, por ejemplo, en **H H** se establece la relación entre dos hechos, en **H (p)** se relacionan los personajes y el hecho, en **H (r)** se establecen vínculos entre el hecho y el relato, en **H (d)** a la relación entre el hecho y el discurso, y en **D (p)** la relación entre los participantes en el discurso. A su vez estos elementos complejos pueden vincularse entre sí, como ocurre en **P (r) P (d)** donde se establece una relación entre los personajes del relato y los participantes en el acto de enunciación. En **H (r) H (d)** se establece la relación entre el hecho del relato y el acto de enunciación, a este elemento complejo Jakobson le llama el tiempo. En **P (r) H (r)**, elemento que Jakobson denomina la voz, se establece la relación entre el hecho y sus participantes. Jakobson ofrece la posibilidad de establecer elementos que podríamos llamar hipercomplejos como sería el caso de **P (r) H (r)/ P (d)** que marcaría el modo, es decir la relación entre los personajes y los hechos de un relato, con los participantes (destinador y destinatario) en el acto de enunciación o discurso. Como ejemplo de otro elemento hipercomplejo podríamos citar el caso de **H (r) H (d)/H (d)**, donde se establece la relación entre un hecho relatado, un primer discurso sobre ese hecho relatado y un segundo discurso que aborda tanto al hecho relatado como al primer discurso. El lector habrá advertido ya, que esta forma hipercompleja a la que Jakobson llama **testificante**, es justamente la forma de hablar de la historiografía.

A partir de la consolidación del historiador como lector de documentos, el discurso histórico se construirá conmutando entre tres posibles formas de hablar. **H (r)** que ocurre cuando un historiador desdibuja su presencia y relata un hecho como cronista, **H (d) H (r)** practicado cuando un historiador califica la veracidad de una fuente y **H (r) H (d)/H (d)** que se presenta cuando un historiador califica el trabajo de otro historiador.

historicidad iii) vincularlos con sus contexto, como actos de simbolización de lo real, como maneras de resolver imaginariamente conflictos reales, y iv) asumiendo su dimensión relacional, su aspecto de servir como herramientas para relacionarse de cierto modo con los otros.

## II

### **El origen de la tragedia y otras rupturas estilísticas**

El estudio de la POÉTICA DE LA HISTORIA impele a analizar tanto el Contexto Literario como la Circunstancia Histórica, en que los autores efectuaron *actos simbólicos* de admiración o ruptura, respecto a ciertos tropos retóricos, géneros literarios y modos de expresión, en relación a un contexto histórico específico. Por ello, es necesario proponer formas de lectura, capaces de RESTAURAR EL SIGNIFICADO por el que fue empleado un tropo o un género, en vez de usar otros. Sólo de esa manera se pueden captar plenamente fenómenos como el “origen de la tragedia” en la Grecia clásica, el recurso de la hipálague, en Virgilio, el empleo intensivo del oxímoron en el barroco (como en el verso de Sor Juana “bella ilusión por quien alegre muero, dulce ficción por quien penosa vivo”), o el surgimiento de la novela histórica en la Escocia del siglo XIX.

## III

### **Tiresias, el antiedipo, y algunas propuestas marxistas**

A partir de este punto describiremos y analizaremos algunas de las propuestas de la hermenéutica social, formuladas por Frederic Jameson, en *The Political Uncconscious* y en *Marx and Form*. Muchas teorías contemporáneas plantean que leer consiste básicamente en realizar una serie de operaciones destinadas a: “rewrite selected text from the past in terms of its

own aesthetic, in terms of a modern (or more properly the postmodernist) conception of language”<sup>36</sup>. Para Jameson, dichas ideologías del texto plantean suprimir parcial o definitivamente la posibilidad de lecturas realistas o referenciales. En contrapunto con este acto de autoconstricción de la historia, a la historia del lenguaje, la hermenéutica social, ofrece la posibilidad de penetrar en los misterios del pasado cultural, “like Tiresias drinking the blood is momentarily returned to life and warmth and allowed one more to speak, and deliver its long forgotten message”<sup>37</sup>. Sus contribuciones, emanan, de leer la aventura humana, como un proceso único, en el que cada uno de los episodios individuales, forma parte de una vasta trama única, y en construcción. Para ello, se debe observar las huellas de la superficie textual, los aspectos reprimidos y enterrados de una historia de vida, susceptibles de ser resucitados, mediante su restauración significativa, pero ahí donde el significado adquiere un carácter multidimensional y no meramente lingüístico. En esa gran aventura de restauración y comprensión del pasado cultural, el concepto de inconsciente político implica desenmascarar los artefactos culturales como actos sociales simbólicos e instaurar una rivalidad con otras formas de la hermenéutica. En el *Anti-Oedipus*, Gilles Deleuze y Félix Guattari caracterizan la interpretación psicoanalítica por “as a reduction and a rewriting of the whole rich and random multiple realities of concrete every day experience into the contained, strategically prelimited terms of the family narrative”<sup>38</sup>. La crítica a los códigos maestros que traducen todo a un reducido número de categorías, en base a las cuales debe leerse la vasta experiencia humana, no lleva a Jameson a repudiar la tarea interpretativa. Por el contrario, se propone

---

<sup>36</sup>(Jameson , 1981: 17)

<sup>37</sup> (Ibid: 19)

<sup>38</sup> (Jameson , 1981: 21-22)

describir algunas de las ventajas de la hermenéutica social, para construir una postura capaz de escapar a las tendencias dominantes consistentes en buscar un significado inmanente del texto o proceder a desmantelarlo para ver como funciona.

Quizá una buena manera de comenzar esa reconstrucción de la tarea interpretativa, consista en revisar algunas de las críticas que se han formulado contra ella. Aquí Jameson se interna en el análisis de la causalidad como elemento que ofrece un punto importante en ese debate. Si consideramos la existencia de tres formas de causalidad: el sistema mecanicista, el expresivo y el de la causa ausente presente, podemos iniciar el análisis. El sistema mecanicista ofrece la limitación de distorsionar los efectos del todo sobre las partes. Sin embargo tiene utilidad cuando se requiere explicar por ejemplo, que un cambio en el soporte material de una forma de representación, por ejemplo el cambio del formato de cine a video electrónico modifica desde afuera las formas de la conciencia. La vigencia de este tipo de causalidad puede apreciarse en la teoría McLuhiana y el peso que le concede a los cambios en los formatos del plano de la expresión y sus efectos en las formas de representación y el pensamiento, a partir del estudio de casos inaprensibles a partir de metodologías fenomenológicas. El segundo tipo de causalidad, la expresiva, tiene orígenes en Leibniz y considera que una esencia inherente de la totalidad se expresa en cada una de sus partes. Esta visión considera que un período histórico o cultural contiene una verdad unificada que se expresa en sus diferentes áreas o partes, una especie de espíritu de la época que plasma en los diversos géneros coexistentes, como la pintura, la literatura, la escultura, etc. Esta visión de una diversidad sincrónica expresable en las distintas formas

de expresión es luego complementada con visión diacrónica simplificada, en la cual la verdad inherente de un período se contrapone a la del período siguiente. Desde esta perspectiva: “a sequence of historical events or text and artefacts is rewritten in terms of some deeper, underlying and more ‘fundamental’ narrative which is the allegorical key or figural content of the first sequence of empirical materials”<sup>39</sup>.

Esta segunda forma de causalidad es la matriz de las visiones teleológicas de la historia, a las que se les acusa de estar estructuradas en varios niveles de lectura, el más profundo de los cuales, encierra un *telos* de la historia. En este punto Jameson recupera la importancia del sistema medieval de lectura, surgido en el momento en que se requería que el Nuevo Testamento ofreciera a los gentiles la posibilidad de apropiarse del Viejo Testamento desconociendo o superando el código judío de lectura. El nuevo método de lectura reprime en primer lugar la disolvencia simbolista formulada por la antigüedad clásica, recupera el nivel literal, por ejemplo. La huída judía de Egipto. Posteriormente le añade un nivel alegórico, en el cual el escape puede leerse como prelude de la vida de cristo, que tuvo que atravesar por el dolor antes de alcanzar la gloria. La construcción del segundo nivel de lectura es fundamental porque permite, a la manera del método que Deleuze y Guattari cuestionan del psicoanálisis, traducir los múltiples y multidimensionales episodios del pueblo de Israel, al un relato biográfico de Cristo. En ese punto se ha preparado el investimento ideológico que ocurrirá en el siguiente nivel: el moral. Los lectores pueden encontrar en el relato, la historia del pueblo judío, y la biografía de Cristo, como una alegoría que les

---

<sup>39</sup> (Ibid: 28)

permite reflexionar sobre el recorrido del alma humana y la responsabilidad individual que cada quien afronta. En el último de los niveles, el anagógico, el episodio del pueblo judío es reescrito en términos de un destino universal. Los viejos lectores en el puerto de Alejandría, pese a las dificultades que debían enfrentar para entender el texto sagrado, contaban con un hiato relativamente claro entre el nivel moral y el anagógico. Esa satisfacción nos está vedada. Cuando un lector se aproxima a un texto en la sala de espera de algún moderno aeropuerto, enfrenta la coexistencia de métodos académicos de lectura, cuyas sesudas estipulaciones, deben considerar, únicamente, una propuesta entre otras, en un mercado intelectual, en el que cualquier método es ultimadamente equivalente y traducible a otro. En este marco resultan particularmente inquietantes los códigos maestros que surgen como expresión de un cierto modo de producción, desde el comunismo primitivo hasta el comunismo –como movimiento social real, agazapado en los umbrales de capitalismo, como posible avanzada- Uno podría leer la cultura entera a partir del código maestro de la antigüedad clásica y considerar todas las creaciones posteriores como variantes de la cultura greco-latina. Pero también podría pensarse en una instalación de video que proyectara en clave posmoderna en la sala de un museo virtual las imágenes de todas las producciones culturales de la humanidad, desde las antiguas pinturas rupestres hasta la torre de Dubai. Si estos códigos tienen tanta fuerza, es porque se encuentran en las obras mismas, y en nuestros propios hábitos interpretativos. La propuesta de la causalidad expresiva puede ser fácilmente tergiversada, en términos de abominar cualquier lectura que busque referencias o rastros de un mundo extratextual. Cualquier propuesta de referente, es una propuesta más, el efecto

de un discurso. Si consideramos que la historia es, como la realidad, aquello que se resiste a la simbolización, podemos eludir uno de los talones de Aquiles de la teoría Althusseriana, la idea de que la historia es un texto. Si **LA HISTORIA ES LO QUE DUELE**, y se resiste a la simbolización, solo nos sería accesible en forma textual, en la narrativización efectuada por el inconsciente político. La proliferación de niveles e interpretaciones que se reclaman igualmente válidas representa, en “si mismo” un problema. En esta situación se presenta un falso dilema, en el cual, debería considerarse:

“the text as a free-floating object in it’s own right, or does it reflect some context or ground, and in that case does it simple replicate the alter ideologically, or does it posses some autonomous force in which it could also be seen as negating that context”<sup>40</sup>.

El marxismo afronta el reto de evitar simultáneamente la subsunción en la reja disciplinaria burguesa, que imagina la posibilidad de abordar ciertos problemas culturales, *aisladamente*, sin considerar el contexto, y por otra parte la necesidad de conjurar, la tentación, de atribuirles el carácter de un mero *reflejo*. Ante esta situación Althusser señala que “in this society, what look like ideas require vigilant demystification as a messages of some many institutional or bureaucratic infrastructures (for example *the University*)”<sup>41</sup>. Encontramos entonces, en su teoría, una ambigüedad persistente, la insistencia en la semi-autonomía y la aparente reificación de las ideas, como expresión de prácticas surgidas, en la esfera de la estructura productiva. Sin embargo, si bien persisten en su teoría estas afirmaciones contradictorias, también está presente una *tercera forma de causalidad*, la *estructural*, que abre una salida a

---

<sup>40</sup>(Jameson , 1981: 38)

<sup>41</sup> (Idem)

la contradicción. El concepto de modo de producción, señala Jameson, se refiere a un todo y no a una de sus partes, es una *causa ausente*. Cada una de sus partes, es semiautónoma. Aquí **el concepto de mediación de vuelve central**. Se trata de una categoría, a través de la cual, el marxismo intenta superar, la reja disciplinaria burguesa, y explorar los complejos empalmes entre lo económico y lo psicológico, lo político y lo cultural, lo sociológico y lo formal, lo social y lo artístico. La mediación es una transcodificación, para traducir lo planteado, en dos lenguajes diferentes, una reunificación metodológica de la fragmentación provocada por la antigua reja disciplinaria. Es un concepto que permite escapar tanto, del *cautiverio formalista*, auto confinado, como en *Un perro andaluz*, a la cárcel del lenguaje, como eludir el riesgo, de la *causalidad mecanicista*, la cual ubica la última explicación de una obra de arte, en *su exterior*. El camino, afirma Jameson, consistiría en tender un puente, entre la anomia que se vivía, en las calles de París, en el siglo XIX, y el *acto social simbólico* de revelarse a través de medios literarios contra la destrucción promovida por el capitalismo. Se trata de formular un mecanismo que permita establecer identidades en las diferentes esferas de la vida social y simultáneamente capaz de detectar diferencias. La mediación intenta mantener intactas las diferencias y la autonomía entre la más íntima vida psíquica, la vida familiar y la bulliciosa relación entre clases sociales. El método debe ser capaz de reconocer que la diferenciación entre las tres instancias, es un resultado histórico, de una totalidad, y al mismo tiempo, aceptar que el surgimiento de la tríada, constituye a cada una de sus dimensiones, como un ámbito diferente, con reglas y dinámica propias. Se trata de abordar la interrelación entre esferas de la vida social, enfatizando su diferencia estructural, sus sistemas

gravitacionales propios, el acento en la diferencia, establece una aproximación relacional, y no la creación de un inventario inerte de esferas completamente autonomizadas. Una visión de este tipo protege al texto de intromisiones de códigos maestros o de lecturas sociológicas que cierren los ojos frente al fenómeno simbólico.

#### **IV**

##### **El proceso histórico y su representación**

La adopción de un marxismo no mecanicista, como de hecho no lo era el pensamiento marxiano, mantiene intactos algunos de los problemas planteados en el debate entre Althusser y Lukacs, el cual, a juicio de Jameson incluye al menos seis importantes problemas: 1) las dificultades para establecer el carácter adecuado de una narración empleada para representar el proceso histórico. 2) el carácter de los personajes históricos y los innumerables problemas para decidir entre tomarlos como representantes de un conflicto mayor entre clases, o como personalidades tan importantes en si mismas que le imprimen ciertos rasgos a dicha confrontación 3) las complejas relaciones entre praxis y estructura, y su integración en una narración que de cuenta de la totalidad 4) el problema de la coordinación entre los elementos sincrónicos y diacrónicos 5) la tensión entre categorías de la hermenéutica social como contradicción y las categorías semióticas como antinomia 6) la presiones y fallos originados por la necesidad de referir una totalidad y reconocer la autonomía de las esferas que la conforman, dificultad que ha sido resuelta equívocamente por las visiones teleológicas de la historia o de la heterogeneidad y la diferencia, por las visiones deconstruccionistas y post-estructuralistas.

## Interpretación, deconstruccionismo y hermenéutica social

El *New criticism*, ha postulado la obsolescencia de los viejos métodos de interpretación

“we will assume that a criticism which ask the question ‘what does it means’ constitutes something like an allegorical operation in which the text is systematically rewritten in terms of some fundamental master code or ‘ultimately determining instance’. In this view, then, all interpretation in the narrower sense demands the forcible or imperceptible transformation of a given text into an allegory of it’s master code or transcendental signified”<sup>42</sup>.

Este método aparentemente histórico que busca esquivar las lecturas prejuiciadas, en realidad, expresa en “si mismo” una visión muy particular del mundo. Paradójicamente, entre más enfático es el intento del nuevo criticismo por aproximarse a los textos sin una visión específica de la historia, lo único que hacen es propagar una muy específica visión de la historia. Así como el existencialismo, intentó leer los estilos literarios, las estructuras del imaginario, las tendencias de los personajes y los valores ideológicos de la literatura en términos de ansiedad y libertad, el postmodernismo, postula una lectura textual que reprime obsesivamente cualquier desvío referencial. El tipo de operación que se plantea Jameson puede ilustrarse con su historización del psicoanálisis, ese gran método hermenéutico, sólo comparable, con la patrística medieval. El psicoanálisis propuso una serie de temas como los traumas, la infancia, las operaciones libidinales, los complejos etc. y en general se ocupa de la vida psíquica. La propuesta de Jameson consiste en observar el proceso de

---

<sup>42</sup> (Jameson , 1981: 58)

fragmentación de la vida psíquica auspiciada por el modo de producción capitalista, y su afán por instaurar, métodos post-naturales más eficaces, en áreas como las unidades productivas, las relaciones sociales, los eventos culturales, los sistemas religiosos, las relaciones interpersonales, etc<sup>43</sup>. La

---

<sup>43</sup> Marcuse explora la vida interior de los seres humanos: el jeroglífico formado tras el repliegue de dios y la consecuente responsabilidad que cayó sobre los hombros del hombre de la Ilustración. Realmente el funda una nueva hermenéutica de corte antropológico que sustituye a la vieja hermenéutica centrada en decodificar la palabra de dios. Se propone desentrañar la importancia de comprender en un sentido profundo la nuestra experiencia en el momento histórico en que vivimos.

Para Marcuse la comprensión del pasado implica recuperar su energía revolucionaria, más que aproximarse de forma primitiva a un mero pasado “en sí”, pero significa ante todo rescatar arqueológicamente el deseo que ha permanecido largo tiempo reprimido. Se trata de descubrir, explorar y transformar el mundo que genera la insatisfacción. La libertad se convierte en su teoría en un instrumento libertario que permite otear el presente y simultáneamente comprender sus posibilidades revolucionarias. Se trata de emprender un camino que permita comprender y transformar simultáneamente: lo público y lo privado, lo interior y lo exterior, lo sociológico y lo psicológico, el ser para nosotros y el ser para otros, lo político y lo poético, lo objetivo y lo subjetivo, lo colectivo y lo solitario, la sociedad y sus monadas.

Cuando se aproxima a Marx y a Freud realiza esa tarea formidable en la que se han empeñado tantos: Sartre, el surrealismo, Willhem Reich, el ala izquierda del estructuralismo, Lyotard y Lacan. Se trata de un esfuerzo casi mítico, lo de mítico indignaría a Sergio Tishler, por superar la escisión, la experiencia fragmentaria, un auténtico intento teórico por salir del closet, por de dejar de llevar una doble vida.

Su teoría lanza una mirada furtiva tanto al amenazante régimen fascista como a la ansiedad neurótica de la vida cotidiana, en busca de una rendija que permita asomarse a otro mundo, a un estado superior, la hermenéutica se vuelve así un artefacto más emocional y político que un mero escudriñamiento filosófico. La interpretación se vuelve así una superposición perceptiva destinada a captar el presente, reconstruir los impulsos del pasado y brindar una esperanza de realizar los deseos en el futuro.

Retoma de Schiller la idea de que el vistazo que lanza el filósofo a la arena política comparte con el hombre común la sensación de que en ella se decide el destino del hombre. El ilustrado alemán considera a la estética como un camino para rastrear de manera mediada los impulsos protopolíticos de la sociedad. Schiller emprende la introspección cartesiana de otro modo, apelando a la necesidad de correlacionar lo interno y lo externo. Su postura marca atravesará desde el pensamiento de Hegel hasta el de Freud. Su original postura supone analizar el impacto de la división del trabajo en las formas de organización mental. El resultado es la detección de deformaciones espirituales nacidas de la alienación económica.

La alegría y la plenitud naturales del hombre solo son posibles fermentados en la sensualidad y la ética. Y solo podrá disfrutar de ambos quien logre traducir uno al código del otro. El principio del placer requiere establecer una gama de funciones mentales que incluyen la percepción, los sentidos, la voluntad y la fantasía. La idea de la plenitud conduce a Jung y los Tipos psicológicos. La idea schilleriana del principio del placer conduce a Eros y civilización.

Se trata de formular una tercera posición que establezca la coordinación entre plenitud y alegría. La solución aparece en el juego y en su versión adulta, el arte. En Freud el principio del placer y el principio de realidad encuentran su causa cuando se logra saltar de la materia a la forma, cuando se convierte la determinación en gracia, la materia en forma, la determinación en libertad. La belleza confiere a lo real el impulso humano del placer.

El arte se conecta con la política en la medida en que la sociedad debe ofrecer a los individuos la posibilidad de llevar una vida estética. El arte permite conjugar lo real y lo necesario, con lo deseable y lo posible. La obra de arte se convierte en utopía, en la realización del deseo en el plano imaginario, pero como preparación de la transformación efectiva de la realidad.

Schiller opta por una postura que considera a la revolución externa y real la premisa para la realización de la plenitud humana. Pero Schiller descubre que incluso esa revolución objetiva puede encontrarse con hombres que aún no están preparados para vivir en libertad. La revolución cultural ocupa entonces un lugar fundamental en sus planteamientos. La poesía romántica se convierte entonces en un instrumento pedagógico.

segmentación de los procesos de trabajo, febrilmente impulsados por la industrialización, también segmentaron la vida psíquica y auspiciaron las percepciones de los impresionistas: “The discovery of Language is at one with its structural abstraction from concrete experience, with its hypostasis as an autonomous object, power, of activity”<sup>44</sup>. En ese sentido, el inconsciente freudiano, y sus lecturas centradas en la economía libidinal, pueden ser releídas tratando de superar su método psico/biográfico e individual, en términos, que permitan restaurar la imbricación entre lo psicológico y lo histórico, mediante una lectura, centrada en la FANTASÍA POLÍTICA<sup>45</sup>.

---

En *On naive and sentimental poetry*, Schiller plantea que el arte se compone de figuras que implican una disputa por la estructuración de la psique: el tipo de imágenes, el estilo narrativo, la forma de la trama. En la poesía moderna descubre un estilo que a través de la experimentación formal de la representación de la materia intenta abolir la fractura entre el sujeto y el objeto. Cuando un estilo aspira a reconstruir el mundo del sujeto abandonado a sí mismo es elegíaco, cuando se centra en el mundo es satírico y cuando se concentra en la poesía en sí misma como intento de instaurar la irrealidad es idílico. Para Northrop Frye el género resume la forma en que el sujeto imagina las relaciones entre los componentes del mundo y su propia relación con el mundo. Pero cuando se aplica el sistema de Schiller de manera esquemática, las clasificaciones terminan hipostasiando al sujeto histórico, convirtiendo en esencias eternas lo que en términos históricos y del ser es en realidad una oscilación permanente, un cintilar del ser

<sup>44</sup>(Jameson , 1981: 67)

<sup>45</sup> Las operaciones libidinales se dan siempre de cara al contexto histórico. El romanticismo imagina un escape a la realidad de un mundo industrial que destruye las viejas reglas medievales. El realismo inviste a los objetos con propiedades humanas, por ejemplo cuando Balzac habla de casas deseables. En el *Inconsciente Político* Fredric Jameson postula lo que llama condiciones de figuración. A continuación explicamos sus observaciones sobre el romanticismo, para describir el concepto antes mencionado. El estilo romántico desarrolló intencionalmente una manera de escribir que promovía intencionalmente diversas posibilidades simultáneas de lectura; trama principal acompañada con subtramas de clases bajas; y, coexistencia de temporalidades y resabios de modos de producción anterior; y citas de estilos anteriores, que confunden al lector respecto a la manera en que debe leer el texto. Por ejemplo, el empleo de temas de la comedia shakespeariana de equivocaciones, la existencia de dobles, la ocurrencia de malentendidos, divertidas confusiones sexuales y desenmascaramiento de rituales, parecen apuntar a un tipo de lectura de siglos anteriores. Sin embargo, en *Aus dem Leben eines Taugenichts*, o *La vida de un bueno para nada*, de Joseph Freiherr von Eichendorff los chistecitos, se ha convertido en un asunto grave y angustioso, por ejemplo: un campesino que corteja una aristócrata. El relajamiento ocurre cuando el lector se entera que la supuesta aristócrata, lejos de ser una fina dama, es en realidad la hija del portero. La coexistencia de las dos formas de lectura, *shakespeariana* y *eichendorffiana*, permite abordar cómicamente, temas que de otro modo hubieran provocado grave escozor como: el cortejo interclasista, la homosexualidad, y toda suerte de endogámicas diversiones sexuales. El objetivo fundamental de producir un texto con formas de lecturas simultáneas, empleado por los románticos, no solo destensa, también tiene una función mucho más estratégica: cuestiona las lecturas lineales de la realidad. Los encuentros entre hombres que creen que están con una cortesana y se descubren cortejando a una empleada doméstica o el equivoco de una campesina vestida de hombre en la corte, nos recuerdan la coexistencia de sistemas de lectura simultáneos; cuyo origen puede explicarse contextualmente en la coexistencia de dos sistemas de organización de la producción, entreverados en la Alemania decimonónica. De esta suerte la solución estilística de producir un texto ambiguo, es una solución simbólica para vivir en un mundo en el que chocan cotidianamente dos formas de lectura del mundo. Así por ejemplo en las novelas de Manzini, el destino de Lucía puede ser leído simultáneamente en los ámbitos psicológico, religioso, histórico o

En este punto Jameson decide retomar a Frye para escuchar y confrontar la hermenéutica cristiana. El crítico canadiense planteó retomar los cuatro niveles de lectura medievales “as a sequence of contexts or relationships in which the whole work of literary art can be placed”<sup>46</sup>. En el primer nivel, **literal**, se atiende al lenguaje. En el segundo, **formal**, se cobra conciencia de que se trata de sugerencias de imágenes que quieren decir algo más. En el tercer nivel, **mítico** o arquetípico, la atención se concentra en el deseo, como fuerza que modela cómo quieren ser las sociedades y que esperan de sus integrantes. En el cuarto nivel, **anagógico**, se estudian las **fantasías políticas colectivas** y se alcanza la plenitud significativa. En este último estrato de lectura, los jardines, los ríos, las fuentes, los árboles, y otros símbolos alcanzan un punto de expresividad inesperado. La naturaleza deja de ser el continente de la vida humana, y se convierte en el contenido:

---

político. El episodio en el que Lucía logra escapar a un importante obstáculo, para caer finalmente en agonía, puede leerse simultáneamente de varias maneras, como un conflicto psicológico, una alegoría del enfrentamiento entre el bien y el mal, o, una narración sobre la incapacidad del estado para enfrentar la anarquía política y la depresión económica de Milán. La novela crea un campo unificado y armónico, en el que se sobreponen paradigmas narrativos heterogéneos, con funciones ideológicas contradictorias, para ofrecer una plenitud significativa. El intencional entramado de diferentes niveles de lectura y construcciones actanciales, es así mismo, una muestra de la forma en que la sociedad burguesa decimonónica construyó discontinuidades y compartimentalizaciones, entre lo público y lo privado, lo psicológico y lo social. En esa correlación entre una *estructura productiva* híbrida entre etapas del desarrollo del capitalismo y una *forma de expresión literaria* es la que nos ofrece la clave, de que tanto el texto como el mundo pueden leerse simultáneamente de varias maneras. En última instancia las *condiciones de figuración* del romanticismo responden a un momento histórico en el que coexisten dos modos de producción cuya colisión desorganiza todo y establece posibilidades de lectura simultánea del mundo. La oposición entre dios y el diablo, el sentimiento de fuerzas mágicas que actúan en la historia y la posibilidad de la redención, del romanticismo, deben leerse como expresión de un momento histórico. El nuevo modo de producción o momento de la organización socioeconómica, penetra, subvierte, reorganiza e impone una nueva racionalización a la vida en su conjunto. El romanticismo reacciona con formas narrativas que advierten la necesidad de procedimientos de lectura del mundo capaces de advertir la dualidad imperante. La reivindicación de la subjetividad es una reacción al frío racionalismo y las actitudes cónicas. El romanticismo del siglo XIX recupera elementos de la escenografía aristocrática - campesinos con bucles, la vieja flauta del conde, etc.- que ejercen una función mágica - la capacidad de realizar imposibles- bajo el racionalismo burgués- el desafío a la autoridad y el principio de realidad, que serán reivindicados por el racionalismo. El romanticismo surgió en un contexto en el que la Revolución Francesa había probado ser un fantasma con la fuerza suficiente para movilizar a las masas, la lucha de clases con final aristocrático, durante el imperio napoleónico, se había convertido en una pesadilla.

<sup>46</sup> (Northrop Frye, citado en, Jameson , 1981: 71)

“Nature is now inside the mind of an infinite man who builds his cities out of a Milky Way. This is not reality but is the imaginative limit of desire, which is infinite, eternal, and hence apocalyptic. By an apocalypse I mean primarily the imaginative conception of the whole of nature as a content of an infinite and eternal living body which, if not human, is closer to being human than to being inanimate”<sup>47</sup>.

La carga colectiva de esta pulsión, a la Blake, liga, el método de lectura de Frye, con una utopía comunitaria:

“when we come to it, from the more purely anarchistic and individualizing limits of the lefts Freudians, this transfigured libidinal body glows and expands with all the political energies of a Blake engraving, and makes it clear of the program of libidinal revolution is political only to the degree that it is itself a figure for social revolution”

El problema, apunta Jameson, es que en la teoría de Frye, se realiza un movimiento estratégico que coloca el nivel **anagógico** en el tercer estadio y el nivel **moral** en el cuarto, de esta suerte, la utopía individual, la realización personal, queda en la cúspide, en vez de **CONSIDERAR A LA COMUNIDAD, como INSTANCIA MÍNIMA DE LA UTOPIÍA**. La hermenéutica social, en contrapunto, considera que:

“Only the community, indeed, can dramatize the self-sufficient intelligible unity (or ‘structure’) of which the individual body, like the individual ‘subject’, is a descentered effect, and to which the individual organism caught in the ceaseless chain of the generations and species, cannot even in the most desperate Renaissance or Neoplatonic visions or

---

<sup>47</sup> (Ibid : 72)

hermaphroditism (or in the contemporary counterpart the Deleuze-Guattari 'bachelor machine') lay claim"<sup>48</sup>.

## VI

### **Formalidad narrativa, investimento libidinal e ideologema**

Es en este sentido que el marxismo puede realizar muchas de sus aportaciones planteando como condición presemiótica la necesidad de realizar una lectura textual a partir de distintos horizontes semánticos, en un contexto formado por varios círculos concéntricos, de los cuales, el primero es el de la historia política (como cadena de eventos; el segundo, referido a la historia social (con una duración más escanciada y en atención a los conflictos sociales y específicamente a la lucha de clases); y un tercero constituido por la sucesión de modos sociales de producción (en la cual se incluye una secuencia de formaciones sociales). Cada una de estas perspectivas reclama aproximarse y reconstruir el texto de diferente manera. El primer horizonte coincide más o menos con el acto individual de creación artística. La diferencia entre el horizonte del texto y el horizonte de su contexto es leída como un acto social simbólico. Se trata, de un método de lectura como el sugerido por Levi Strauss en *The Structural Study of the Myth*, como una resolución imaginario de un conflicto real. Su lectura, nunca abandona el nivel formal, pero analiza los objetos artísticos como una codificación de los social en lenguaje artístico o estético. La descripción formal, prepara la lectura de contradicciones, por ejemplo, cuando la aproximación a la decoración facial de los caduveos, "the use of the design which is symmetrical but yet lies across an oblique axis... a complicated situation based upon two contradictory forms of duality and resulting in a compromised brought about by a secondary opposition between

---

<sup>48</sup> (Jameson , 1981: 74)

the ideal axis of the object itself [the human face] and the ideal axis of the figure which it represents"<sup>49</sup>. Esta primera fase no aspira a reconstruir verdades de manual, en el que se establecen relaciones inmediatas y evidentes entre un texto y su contexto co-relato social. La realización de un acto simbólico implica crear en el espacio simbólico, es decir entablar una relación activa y creativa respecto *lo real*. Esta dimensión del texto implica que siempre implica su contexto, pero simultáneamente lo instituye, digamos que siempre preserva huellas de lo real, pero transformado en *mundo*, en *carta*, en *sueño*, o si se quiere en *representación*. Vale la pena agregar algo más que entra en juego en esta metodología, de manera cualitativamente diferente a lo que podría haber sido el contexto en la hermenéutica tradicional. El referente, tomado como la *causa ausente* de Althusser o *Lo Real* de Lacan, no es un texto. La historia en la que emerge un texto:

**"is not a text for it is fundamentally non-narrative and nonrepresentational; what can be added, however is the proviso that history is inaccessible to us except in textual form, or in other words that it can be approached only by way of prior (re)textualization"<sup>50</sup>.**

Pero esta situación no debe conducirnos apresuradamente a concebir el reflejo fantasmal del contexto dentro del texto o el carácter meramente imaginario de cualquier relato. El respeto al acto creativo implica reconocer que éste re-produce la realidad, la aprehende mediante una estrategia particular. Bajo esta premisa se comprende la importancia de coordinar un método semiótico con un método dialéctico. La detección de antinomias semióticas, se

---

<sup>49</sup> (Levi-Strauss, C, citado en, Jameson , 1981: 78)

<sup>50</sup>(Jameson , 1981: 82)

vuelve mucho más significativa cuando se contrasta con contradicciones sociales.

En la segunda fase, el texto es reconstruido como parte de un gran discurso colectivo de clase, como un punto de vista de un grupo social y es tomado fundamentalmente como *ideologema* como una pequeña unidad inteligible en el marco de un gran discurso de clase. Cabe aclarar que el concepto de clase es relacional, y a diferencia de otras categorías sugeridas por la sociología, no permite estudiar a una clase aisladamente, sino únicamente en su relación con otras. En este segundo nivel de lectura, el espíritu de Mijail Bajtin sugiere (re)escribir el texto como parte de un diálogo entre clases.

El estudio de la formalidad narrativa requiere de un carácter diacrónico y dialógico. No puede comprenderse el significado de un estilo si no se considera si el empleo de técnicas románticas o realistas se usa en un momento de ruptura o un momento de decadencia del estilo. No es lo mismo ser romántico en la era académica, en plena apoteosis del romanticismo, en resistencia ante el embate realista o en un gesto estilístico evocador que forma parte de la *moda nostalgia* posmoderna. El análisis de la formalidad narrativa también debe restaurar el carácter dialógico de los textos. Por ejemplo cuando se advierte que el realismo procede con novedosas técnicas de representación (por ejemplo, desaparición del narrador, investimiento libidinal de los objetos, actitudes cínicas de los personajes, etc.) lo interesante radica en comprender su actitud de sorna, ante el romanticismo (que solía usar técnicas estilísticas basadas en la presencia del narrador como garantía de lo dicho,

enfrentamiento entre el bien y el mal, descripción de lugares con atmósferas especiales, etc.). Sin este dialogo el texto se empobrece.

El reconocimiento de la polifonía se vuelve central. El texto y el sistema de signos en el que se inserta es leído entonces como un espacio en el que diferentes actores intentan confirmar o refutar una visión de clase, en un diálogo entre antagonistas con un discurso estructuralmente irreductible. Ahora el texto individual es apreciado como *parole* del sistema de la *langue* que es el discurso de clase. Este segundo momento de la comprensión reclama instrumentos metodológicos diferentes al primero. Normalmente los monumentos y en general los productos culturales tienden a presentar una sola voz y silenciar aquella con la que dialogan:

**By definition the cultural monuments and master Works that have survived tend necessarily to perpetuate only a single voice in the class dialogue, the voice of a hegemonic class, they cannot be properly assigned their relational place in the dialogical system without the restoration or artificial reconstruction of the voice to which they were initially opposed, a voice for the most part stifled and reduced to silence, marginalized, its own utterances scattered to the winds, or reappropriated in their turn by the hegemonic culture”<sup>51</sup>.**

La propuesta incluye toda clase de técnicas heurísticas para volver a escuchar las voces perdidas en las sombras. Pero la restauración de esos murmullos inaudibles reclama recuperar las voces de los grupos subalternos en plena actitud subversiva, en confrontación vital con la cultura dominante, en toda la intensidad y clamor del sistema de diálogo entre clases, que se disputan modos de vida y horizontes históricos. Jameson ejemplifica un análisis

---

<sup>51</sup>(Ibid: 85)

de este tipo con la lectura que hace Ernst Bloch de los cuentos de hadas, en los cuales se opone una visión campesina del mundo, en el que el deseo se codifica de manera contrastante respecto a la épica aristocrática. El duelo que se entabla en torno a las obras de arte, en la disputa entre clases sociales, el tenso diálogo lleno de inflexiones, se expresa en la apropiación de la religión de los esclavos y su conversión en cultura dominante durante el medievo, en la apropiación aristocrática de las danzas campesinas, y en general en cualquier momento en que una cultura dominante, silencia a una obra, por la forma de colocarla en el *museo de los vencedores*. En este nivel de lectura en el que se juntan los afluentes de los valores de clase y los estilos narrativos, emergen pequeñas unidades de significado, que Jameson llama *ideologemas* y que ejemplifica con teoría del resentimiento que atraviesa buena parte de la literatura del siglo XIX.

En el tercer y último nivel, el texto es contrastado con la historia de la secuencia de modos de producción, y es considerado como *ideología de la forma*, esto es, como un mensaje transmitido en un mundo en el que coexisten varios sistemas de signos que sobreviven o anuncian modos de producción pasados o por venir. En este punto debe advertirse el carácter dinámico de los modos de producción para conjurar una lectura sincrónica e incluso la tentación de proceder simplemente a convertir dicha categoría en una taxonomía para clasificar a los autores y sus textos. La categoría de Ernst Bloch de desarrollo no sincrónico ofrece particular utilidad a este respecto. El tercer nivel de lectura entrecruza los dos anteriores, el texto como acto simbólico y como ideograma debe ser leído como un campo de fuerzas en el que se registra y aprehende la dinámica de distintos sistemas de signos originados en diversos modos de

producción. El nuevo texto, convertido en expresión de una *ideología de la forma* se convierte en un emisor de mensajes contradictorios provenientes de los diversos sistemas de signos que coexisten en él y con los que puede ser leído. Uno de los aspectos más importantes de este nuevo horizonte que ha (re)escrito un texto complejo es su apelación en un modo particular a la historia, no como objeto reflejable sino como eso que duele y se resiste a la simbolización.

**“Whit this final horizont, then, we emerge into space in which History itself becomes the ultimate ground as well as the untranscendable limit of our understanding in general, and our textual interpretation in particular. This is, or course, also the moment in which the hole problem of interpretative priorities returns whit a vengeance, and in which the practitioners of alternate or rival interpretative codes –far from having been persuaded that History is an interpretative code that includes and transcends all the others- will again assert “History” as simply one more code among others who not particularly privileged status”<sup>52</sup>.**

## **VII**

### **Sartre**

#### **Facticidad y libertad en la historia**

Para terminar, quizá valga la pena desandar un poco el camino y regresar a una obra anterior. En *Marx and form*, Jameson explora específicamente las aportaciones del marxismo frente a *otras políticas de interpretación*. En dicho texto, Sartre y Benjamín juegan un papel central. A continuación presentamos algunas reflexiones surgidas de la lectura directa, de ambos autores, que abundan en el mismo sentido.

---

<sup>52</sup> (Jameson , 1981: 100)

Para Sartre la historia es un híbrido extraño, una amalgama de objetividad y subjetividad, una continua tensión entre *facticidad* y *libertad*. El objetivismo describe la historia desde fuera, a veces, sin necesidad de tomar en cuenta a sus protagonistas y su “mundo interior”. El problema es que ese tipo de narraciones tiende a enfatizar, el aspecto determinado de la historia. Por su parte las narraciones subjetivistas tienden a sobrevalorar el papel del mundo interior en la historia, como si está fuera, una mera exteriorización de la vida interior de los actores históricos. Ese punto de vista tiende a fetichizar la interioridad, y frecuentemente olvida, los diferentes factores que entran en juego cuando los procesos subjetivos se objetivan, por ejemplo: a) cuando los proyectos se objetivan y adquieren una textura diferente, a la manera en que habían sido soñados por los sujetos históricos b) el hecho de que frecuentemente los proyectos existenciales no coinciden con el propósito original debido a modificaciones surgidas a medio camino y, c) el hecho de que la colisión entre distintos proyectos existenciales, fantasmas y emociones de los distintos protagonistas, terminan concatenando una *realidad objetiva* que no obedece a las reglas gravitacionales de la vida interior de sujetos individuales. Cuando en la lectura de la historia se acentúa exclusivamente la *libertad*, se pierde de vista la situación objetiva en la que se desenvuelve cualquier acto humano. Si, por otra parte, se enfatiza únicamente la *determinación*, la historia deja de palpar. De esta suerte, tanto las narraciones objetivistas como las subjetivistas omiten aspectos muy relevantes del proceso histórico. En contrapunto, la propuesta sartreana establece una dialéctica entre las dimensiones subjetiva y objetiva de la historia. Comencemos por su crítica al determinismo.

**Jean Paul Sartre:** «est a priori; el ne ture pas ses concepts de l'expérience ou du moins pas de l'expérience nouvel qu'elle cherche à déchiffrer -elle les a déjà formés, elle est déjà certain de leur vérité; elle leur assignera le rôle de schèmes constitutifs: son unique but est de faire entrer les événements, les personnes ou les actes considérés dans des moules préfabriqués.»<sup>53</sup>

Quien pretenda, por ejemplo, explicar la genialidad literaria de Flaubert, reduciéndola a su carácter de pequeño burgués, olvidaría su manera tan personal de ser burgués; las particularidades de su familia, su ubicación en la campiña francesa, la relación tan especial que tenía con su padre, su Horror – casi de *mala fe*- ante la posibilidad de inmolarsse, al *modo de ser burgués*, esa fuerza abismal, que lo llevó a abandonar la carrera de medicina, mediante una enfermedad que le ofreció la oportunidad de *ser escritor*. En contrapunto, una visión intimista, que atendiera solamente a su exuberante vida interior, como si la infancia y los traumas familiares, ocurrieran en el vacío, en vez de desarrollarse en el seno de *una sociedad específica*, que trata a los niños de cierta manera, y ubica a las familias en estratos específicos, sería *sobredimensionar las facultades de la fantasía*, como si esta emergiera, en tierra completamente yerma. Los hechos históricos transcurren de otro modo, “*Il faut passer par la médiation des hommes concrets*»<sup>54</sup>. Algo similar podría decirse respecto a la familia, como unidad de los pequeños mundos, se trata de una entidad, que no puede explicarse solamente por *la clase*; ni por la

---

<sup>53</sup> (Sartre, 1960: 54)

<sup>54</sup> (Ibid : 61)

*suma de individualidades, porque "c'est-à-dire la famille singulière come médiation entre la classe universelle et l'individu"*<sup>55</sup>.

A Sartre le interesa la dialéctica entre la SERIALIZACIÓN (la producción en serie de roles y rasgos humanos) y la VIDA INTERIOR.

**Jean Paul Sartre:** *"Si nous poussons jusqu'au bout, en effet, la métaphore marxienne nous arrivons à une idée neuve de l'action humaine: imaginez un acteur qui joue Hamlet et se prend à son jeu; il traverse la chambre de sa mère pour tuer Polonius caché derrière une tapisserie. Or ce n'est pas là ce qu'il fait; il traverse une scène devant un public et passe du 'côté cour' au 'côté jardin', pour gagner savoir, pour atteindre la gloire et cette activité réelle définit sa position dans la société».*<sup>56</sup>

La serialización implica un proceso de interiorización, de adopción interna del lenguaje, las costumbres, las normas, y los valores existentes objetivamente en el mundo en el que transcurre y se decide la vida del sujeto.

Sartre se lanza en pos de un MÉTODO DE LECTURA DE LA HISTORIA capaz de comprender el proceso histórico *COMME UN TOUT CONCRETE DYNAMIQUE*. Una manera de observar y comprender, apta para moverse *entre la historia personal* (postulada por el psicoanálisis), *la dinámica de grupo* (propuesta por la sociología) y *la dinámica de clases* (descrita por la economía), es decir, la necesidad de **IMBRICAR**

---

<sup>55</sup> (Sartre, 1960 : 88)

<sup>56</sup> (Ibid : 65)

COMPLEMENTARIAMENTE, DISTINTOS MÉTODOS, para producir: una manera de contemplar la historia capaz de entretejer:

- la intimidad de los hombres y sus condiciones materiales de vida
- las relaciones afectivas y las condiciones de producción
- las personas y las clases
- los grupos sociales y la humanidad.

Sartre plantea una serie de ideas para reestablecer esa dialéctica entre lo íntimo y lo histórico, entre lo psicológico y lo económico, entre las clases y entre las épocas. No se trata de recetas. Se trata de problemas, de líneas de reflexión abiertas por la hermenéutica social.

La encarnación es otro de los temas que le interesaban a Sartre. Le interesa averiguar los fenómenos, mediante los cuales, los discursos se objetivan, en los sujetos; por ejemplo el hombre que sume el rol de coronel y gesticula marcialmente. Este extraño modo de objetivación comprende los procesos de subjetivación en el marco de las relaciones sociales de producción, un viejo y aún palpitante tema del pensamiento hegeliano y marxiano: la "producción" del sujeto. Sartre considera que la *interiorización de la exterioridad* es un hecho irreductible. Es imposible sintetizar a Madame Bovary, como una cruda expresión de la *histeria de clase*. También es imposible generalizar y decretar un complejo de inferioridad del proletariado. Aunque ciertamente existía una fuerte dosis de melancolía en el sector de la burguesía, a la que pertenecía Flaubert.

El hombre vive inmerso en las relaciones con los otros. Cualquier método que se proponga captar la voluntad y la interioridad humana debe atender lo que Bajtín llamó el alma dialógica del género humano. La vida interior no es

una isla solitaria, como la imaginaba *el gran Agustín*. El lenguaje *del otro* es un espejo que disuelve nuestra propia imagen en la libertad ajena. En *A puerta Cerrada*, Stelle se pregunta qué ocurrirá: ¿cuando mi sonrisa caiga en el fondo de sus pupilas?, ¿en qué se convertirá? El poder del espectador es inmenso. El otro nos desnuda. Durante el diálogo dos voluntades se trenzan en un duelo, en la irreductible coexistencia y cohabitación de dos conciencias. Ello no quiere decir que la acción humana sea inaprensible. La acción humana es un fenómeno comprensible, pero requiere aproximarse a los móviles subjetivos y los motivos objetivos, al proyecto elegido libremente y a la situación dada.

**No existen las situaciones privilegiadas.** Nadie puede eludir su doble dimensión objetiva-subjetiva, su *estar-con-los-otros*, pero tampoco puede vitar su obligación de tomar decisiones respecto a tratar irse a la ermita y mantenerse separado o esforzarse por pacercarse a los otros e incluso *hacerse-nosotros*. No se puede vivir fuera de la facticidad (y escapar de las permanentemente de las situaciones no elegidas), pero tampoco se renunciar a la condición humana de ser una conciencia solitaria (obligada a decidir y pensar por “sí-misma”). Nadie puede salirse de la historia, pero nadie puede tampoco salirse de “sí mismo”, en el existencialismo de izquierda, en esa tensa confrontación con el existencialismo de derecha, todos tenemos, el compromiso de decidir que posición adoptamos ante el mundo.

**No existe historia sin conflicto, sin responsabilidad, y sin libertad.** Los seres humanos viven en el mundo, en un mundo, que al menos como punto de partida, no eligieron. Ese mundo ofrece un **COEFICIENTE DE RESISTENCIA** o utilidad para sus **PROYECTOS**. El *hombre-en-situación-en-*

*un-mundo-no-elegido* es simultáneamente responsable de *elegir-lo-que-quiere-ser*.

JPS: El hombre tiene la responsabilidad de ejercer su libertad ante situaciones no elegidas.

La libertad germina en un mundo que ofrece resistencias. La historia es una constante tensión entre *libertad-situada* y *libertad-situante*. La tensión entre ambos términos se explora en *Verdad y Existencia*<sup>57</sup>.

*Ser-en-el-mundo, es haber sido, es tener pasado*. El pasado *está-aquí*, como parte de la *situación-en-que-vivimos*. El pasado *está-aquí* pero yo decido *que-será-para-mi*. El pasado muerto acosa al hombre en forma de saber. Ese pasado, pesa o ayuda, dependiendo cual sea nuestro proyecto. No podemos eludir el *pasado-presente*, pero podemos elegir que será ese pasado *para-nosotros*. Solemos recrear el pasado en función del porvenir, pero existen rupturas posibles e imposibles. El sentido pleno del pasado se haya continuamente diferido, a lo largo de distintos futuros que lo recuperan, o le dan la espalda, lo tergiversan o lo restituyen, lo recrean o lo difaman, lo aman o lo olvidan.

Por su parte Benjamín ofrece también una serie de actitudes hermenéuticas de gran sensibilidad, para aumentar nuestra capacidad de escuchar y de emprender diálogos fecundos. Para Benjamín, el resultado de las decisiones estilísticas, la *manera de formar, recoge y recrea* una *época histórica* y un *estilo de vida*. La forma condensa una experiencia histórica, es la manera en que una *generación* o un *grupo social* expresa UNA MANERA DE VIVIR LA VIDA, un posicionarse ante el mundo. En *The Political*

---

<sup>57</sup> (Sartre, 1996)

*Unconscious*, Fredric Jameson nos recuerda que durante sus minuciosos estudios sobre el estilo, Walter Benjamin consideró que la forma de una silla, las molduras de un barandal, o los resquicios de una puerta, pueden condensar una época histórica, y encriptar todo un ESTILO DE VIDA. Los garigoleos en una cantera barroca, o la curvatura de un mueble, pueden representar una manera ver el mundo. El estilo constituye entonces: una forma de la memoria. Al descubrirlo, Benjamín se obsesionó con la idea, y analizó repetidamente las formas en que la memoria podía quedar inscrita en un estilo. Le preocupaba específicamente la MEMORIA GENUINA y le *aterraba* que las *industrias culturales*, esa forma *burocrática, empresarial y prostituida*, de la “cultura” pudieran adquirir el poder suficiente como para **IMPLANTAR UNA FALSA MEMORIA** a la sociedad, a la manera de un falso recuerdo implantado a sus pacientes por los psicoanalistas; en este punto, se activan en el imaginario numerosas “asociaciones”: pero mencionaremos únicamente una, a manera de ejemplo, en la recreación *Hollywoodense* de “La Conquista del Oeste” se ha desvanecido todo vestigio de la cruenta y prolongada lucha contra los mexicanos, asentados en Texas, Nuevo México, Colorado, Nevada y California. Cualquier aproximación histórica a ese período muestra inmediatamente la tenaz crueldad con que los conquistadores despojaron a los mexicanos, no solamente de sus propiedades, sino también de sus conocimientos especializados sobre el terreno, y sin embargo, el género del Western, constituye el **RECUERDO IMPLANTADO** de una visión que reduce el conflicto a “la lucha contra los indios”. Benjamín es un colector del caos, de los recuerdos espontáneos, de su intrincada relación con la memoria sistemática. Para él: *la memoria es ante todo un eslabón, entre generaciones.*

Ningún movimiento histórico puede aspirar a un programa de largo plazo, sino logra perpetuarse a través de jóvenes con memoria fresca y viva. Benjamín cree en el papel mnemotécnico de los rituales, de la experiencia condensada en el diseño de una silla, en el estilo de una casa, en el acetato de una película que sin proponérselo se convierte en símbolo de una época.

**Críticas al museo del historicismo:** Para Benjamin, el historicismo, y su igualitaria simpatía para todas las épocas y todos los actores, establece una especie de empatía moral, una secreta complicidad con la ética de los vencedores, un *tiempo extra* para sus victorias, un guiño de legitimidad a su audacia, un silencio cómplice para con su barbarie. La crítica radica en la homogeneización, que pretende equipar proyectos históricos y constelaciones de valores que se batieron a muerte, como si el triunfo de unos u otros fuera irrelevante.

Benjamín coincide con Sartre en su preocupación por entreverar lo personal y lo histórico, lo psíquico y lo económico, la naturaleza humana y la historicidad. En reconocimiento de su deuda con Hegel, considera a la personalidad individual como *sumum*, pero, y aquí está lo interesante, al mismo tiempo, insiste enfáticamente en que ***la plenitud humana solo se alcanza en la historia***, en el vivir con los otros, en el mundo. El significado de una vida individual solo se comprende en su insertarse en el mundo, en su posicionarse ante las condiciones reales de existencia, aquí viene el deslinde claro, con esa otra forma de imaginar al individuo, por ejemplo, el imaginado por la posmodernidad como esa persona disuelta en pulsiones solipsistas, en pasiones incomprensibles e incluso infra o supra individuales, que hablan a través de nosotros y nos convierten en personas atravesadas por rayos

históricos, cuya máxima expresión sería algo así como “perdón, pero mi personalidad es contingente” en contraposición por ejemplo, a esa genuina preocupación de los hombres del renacimiento (esa gran promesa burguesa de lo que sería el hombre) que consideraban que la naturaleza de un hombre era algo que ese hombre no elegía, pero que todo hombre tenía la responsabilidad de hacerse cargo de la naturaleza que no había elegido. Benjamín, crítica mordazmente al individualismo de las clases medias, es exigente, escruta lo psicológico, pero escudriña simultáneamente, lo social, lo histórico y lo ético.

La teoría del significado mostraría cierto grado de frigididad, sino estuviera animada por el aliento de servir como instrumento para leer el mundo en que vivimos, para aprender a convivir con los demás, y para aumentar nuestra capacidad de fundar sociedades nosótricas. El entorno del hombre está amueblado por instrumentos que ofrecen coeficientes de resistencia o utilidad a los proyectos humanos. Vivimos en un mundo ya surcado y visto. Asignamos significados al mundo, a un mundo que es ya significativo, y al que se le han asignado significados que nosotros no le hemos puesto, y que a veces desconocemos. Por eso, Sartre plantea la importancia de concebir proyectos abiertos. Practicar la decisión de sorprenderse. Asumir la responsabilidad de vivir en la historia, y con los otros, pero asumir también la responsabilidad de ser libres. En ese pulso nos jugamos la vida tratando de descifrar el mundo en que vivimos, atrapados en la dialéctica entre determinación y libertad, entre necesidad de volver inteligibles las estructuras de la historia humana, y obligación de inventar, cómo queremos situarnos en ella, entre fidelidad al texto y responsabilidad de decidir como leerlo creativamente

## Bibliografía

---

(1970) Ideología y aparatos ideológicos del Estado. México. CCH Sur. (Notas para una investigación)

Adorno, Theodor W. (2001) *Kant's Critique of pure reason*. Stanford California, Stanford University.

Aeropagita D. (s/f) *Teología mística*, [en línea]. Disponible en: [http://dominiopublico.es/libros/Dionisio\\_Areopagita/Dionisio%20Areopagita%20-%20Teolog%C3%ADa%20M%C3%ADstica.pdf](http://dominiopublico.es/libros/Dionisio_Areopagita/Dionisio%20Areopagita%20-%20Teolog%C3%ADa%20M%C3%ADstica.pdf), Recuperado el 10 de agosto de 2008.

Aguilar, M. (2005) *Diálogo y alteridad: trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras.

Aguirre S., (1994) *Ética del placer: una versión de la hedone en Platón*. México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Filosofía.

Allison, Henry E. (2001) *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*. Cambridge, Cambridge University.

Altieri Megale, Á. (1993) *Los presocráticos*. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla.

Álvarez P., (1993) *Platón y Aristóteles: guía explicativa*. Madrid, Orto.

Ankersmit F. (2004) *Historia y tropología: Ascenso y caída de la metáfora*. México, Fondo de Cultura Económica

Apel. K. (1994) *Semiótica filosófica*. Buenos Aires, Almagesto

Aristóteles. (1975) *Tratados de Lógica (El Organon)*. México, Porrúa. Num. 124

Aristóteles (1995) *Tratados de lógica: Organon*. Madrid, Gredos.

Aristóteles (1999) *Categorías de interpretatione* Madrid, Tecnos.

Austin, (1971) *Como hacer cosas con palabras, primera conferencia*. Paidós [En línea]. Disponible en:

[http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/hacer\\_cosas\\_palabras.pdf](http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/hacer_cosas_palabras.pdf)

Recuperado el, 10 de septiembre de 2008

Báez F. (2003) *Poética de Aristóteles*. Mérida, Venezuela, Universidad de los Andes, Venezolana.

Bajtín, Mijaíl M. (2000) *Yo También Soy (fragmentos sobre el otro)*. México, Taurus (la huella del otro).

- Barbosa S. (1999) *Contrahistoria y poder. Teorías, ejes y registros informales en historia*. Buenos Aires, Argentina. Leviatán.
- Bartra, R. (2005) *El duelo de los ángeles: locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, R. (1976) *Análisis estructural de la narrativa*. Buenos Aires, Petrópolis
- (1982) *Análisis estructural del relato*. México, Premia
- Baudrillard Jean. et. al. (2003) *L'Histoire*. Paris, Vincent Citot, Num. 19
- Beauvoir S. (1982) *La ceremonia del adiós seguido de conversaciones con con Jean-Paul*. México, Hermes.
- Bengoa Ruiz de Azúa (2002) *hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona, Herder.
- Beristain H., (1985) *Diccionario de retórica y poética*. México, Porrúa
- Betancourt A. (2005) *Historia, representación e interpretación*. México, UNAM. (Primer aliento).
- Beuchot, M. (1998) *Abducción y analogía*. revista de filosofía, investigación y difusión, en la página Web del Centro de Estudios Peircianos de la Universidad de Navarra, [En línea]. Disponible en: <http://www.unav.es/gep/AN/Beuchot.html> Recuperado el, 3 de octubre de 2008.
- Beverluis, J. (c2000) *Cross-examining Socrates: a defense of the interlocutors in Plato's early dialogues*. New York, Cambridge University.
- Biletzki, A. (2002) Ludwidc Wittgenstein, en Standford Encyclopedi of Philosophy. [En línea]. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein/> Recuperado el, 2 de octubre de 1968
- Bloom. H., Derrida J. (2003) *Desconstrucción y Crítica*. Argentina, Siglo XXI. (Lingüística y teoría literaria)
- Boladeras y Cucurella, M. (1996) *Comunicación, ética y política*. Madrid, Tecnos.
- Bonazzi M., Eco, U. (1974) *Las verdades que mienten. Un análisis de la ideología represiva de los textos para niños*. Buenos Aires, Tiempo.
- Bordieu, P. (2001) *Contrafuegos II*. México, Siglo XXI
- Borges José L. (1999) *Nueve ensayos Dantescos*. Madrid, Alianza

- Buchler, J. (1955) *Philosophical Writtings of Peirce*. New York, Dover Publications.
- Cassícoli A. (1983) *La ideología de los textos: Antología*. México, Marcha editores.
- Cherniss, Harold F (1991) *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas
- (1993) *El enigma de la primera academia*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Colomer, Eusebi (2002) *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona, Herder.
- Colletti, L. (1977) *El marxismo y Hegel*. Puebla, Universidad Autónoma de Puebla.
- Cornford, F (1983) *La teoría platónica del conocimiento: Teeteto y el sofista*. Barcelona, Paidós.
- (c1989) *Platón y Parménides*. Madrid, Visor.
- Corredor, C. (1999) *Filosofía del lenguaje. Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*. Madrid, Visor, (Lingüística y conocimiento)
- C. Di Gregori., A. Di Bernardino. (eds) (2006) *Conocimiento realidad y relativismo*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Croce, B. (1943) *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de hegel*. Buenos Aires, Iman
- Deleuze, G. (1997) *Filosofía crítica de Kant*. Madrid, Catedra.
- (2008) *Kant y el tiempo*. Argentina, Cactus.
- Derrida, J. (1967) *De la grammatologie*. Paris, Minuit.
- (1986) *La tarjeta postal de Sócrates a Freud y más allá*. México, Siglo XXI.
- (1989) *Márgenes de la filosofía* México, Cátedra.
- (c2004) *Acabados seguido de; Kant, el judío, el alemán*. Madrid, Trotta.
- Descartes R. (2002) *Discurso del método*. Bogotá, Panamericana.
- (2004) *Las pasiones del alma*. México, Coyoacán.
- Debrock, G. (1998) *El ingenioso enigma de la abducción*. Revista Analogía, en

la página Web del Centro de Estudios Peircianos de la Universidad de Navarra [En línea]. Disponible en: <http://www.unav.es/gep/Argumentos/ClasificacionNaturalArgumentos.html>  
Recuperado, el 2 de octubre de 2008.

Dicker, G. (2004) *Kant's theory of knowledge: an analytical introduction*. New York, Oxford University.

Duque, F. (2002) *En torno al humanismo*. Madrid, Tecnos.

During, I. (1987) *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Dussel, E. (1972) *La dialéctica hegeliana: Supuestos y superación o del inicio originario de filosofar*. Argentina, Ser y tiempo

----- (1991) *Método para una filosofía de la liberación*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara

Eco, U. (1978) *Tratado de Semiótica General*. Barcelona, Lumen.

----- (1979) *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Barcelona. Lumen

----- (1989) *L'Idée Deforme. Interpretación esoterici di Dante*. Milano, Bompiani.

----- (1989) *El Péndulo de Foucault*. México, Lumen.

----- (1990) *I limiti dell' interpretazione*. Milano, Fabbri-Bombiani

----- (1990) *Semiótica y Filosofía del Lenguaje*. Barcelona, Lumen.

----- (1990) *Los límites de la interpretación*. Barcelona, Lumen.

----- (1992) *Interpretation and overinterpretation*. Cambridge, Cambridge University.

----- (1992) *Obra abierta*. México, Planeta. 1984 duda

----- (1995) *Faith In Fakes: travels in Hiperreality*. London, Minerva

----- (1997) *Kant and the Platypus. Essays on Language and Cognition*. Orlando, Harcourt.

----- (1997a) *Kant y el ornitorrinco*. Barcelona. Lumen.

----- (1997) *Apocalípticos e Integrados*. México, Lumen.

- (1999) *Lector in fábula: la cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Barcelona, Lumen.
- (1999) *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*. Barcelona, Critica.
- Eleb, D. (c2007) *Figuras del destino: Aristóteles, Freud y Lacan, o, El encuentro de lo real*. Buenos Aires, Manantial.
- Esteban Santos, A. (1997) *Cuentos de la filosofía griega: Platon: hablando de Sócrates*. Madrid, De la Torre.
- Evans Richard J. (2000) *In Defense of History*. London, Granta Books.
- Fabbri, P. (2000) *El giro semiótico. Las concepciones de los signos a lo largo de su historia*. Barcelona, Gedisa.
- Feyerabend, P. (c1985) *Por que no Platon?*. Madrid, Tecnos.
- Foucault, M. (2006) *La hermética del sujeto*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1984) *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI.
- Franci, G., Fortunati, V et. al. (1989) *L' Ansia dell'interpretazione*. Italia, Mucchi.
- Frege, G. (1998) *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid. Tecnos.
- Freud S. (1977) *Obras completas I: Psicopatología de la vida cotidiana*. México, iztacihuatl. (Olvidos, equivocaciones, torpezas supersticiones y errores).
- (1985) *la interpretación de los sueños*. Barcelona, Planeta Libro
- (1989) *Sexualidad infantil y neurosis*. Madrid, Alianza editorial.
- (1980) *Obras completas II: Inhibición síntoma y angustia*. México, iztacihuatl.
- (1992) *El malestar en la cultura*. México, Alianza editorial.
- Gadamer, Hans G (1995) *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra.
- (1995) *El inicio de la filosofía occidental* Barcelona, Paidós Ibérica.
- (1998) *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme.

----- (2002) *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid, Trotta.

----- (2006) *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras

García Juan (c1978) *Los Presocráticos: Jenofanes, Parmenides, Empedocles, refranero clásico griego, Heraclito, Alcmeon, Zenon, Meliso, Filolao, Anaxagoras, Diogenes de Apolonia, Leucipo, Metrodoro de Kio, Democrito*. México, Fondo de Cultura Económica.

Genova, G. (1996) *Los tres modos de inferencia*, Anuario filosófico Vol. 29. en la página Web del Centro de Estudios Peircianos de la Universidad de Navarra. [En línea]. Disponible en: <http://www.unav.es/gep/AF/Genova.html> Recuperado, el 15 de septiembre de 2008

Gersh, S. (c2005) *Reading Plato, tracing Plato: from ancient commentary to medieval reception*. Hampshire, Ashgate.

Goldmann L. (1970) *Marxisme et sciences Humaines*. Paris, Gallimard, (colección Idées)

Gombrich E.H (1976) *Crítica a los conceptos estéticos de S. Freud*. Buenos Aires Antigua casa editorial Cuervo, N. 6.

Gottfried W Leibniz (1982) *Nuovi saggi, sull'intelletto umano*. Roma, Reunitti.

Guthrie, W. K. C. (c1994) *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*. México, Fondo de Cultura Económica

Habermas, J. (1981) *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid, Taurus.

----- (1989) *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid, Catedra.

----- (1993) *Sobre nietzsche: Y otros ensayos*. México, Rei.

----- (1993) *Teoría y praxis: Estudio de filosofía social*. México, Rei.

----- (1999) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid, Catedra.

----- (1999) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid; Santillana.

----- (2003) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus.

----- (2003) *La ética y el discurso y la cuestión de la verdad*. Buenos Aires, Paidós.

Hartman G. et. al. (2003) *Reconstrucción y crítica*. México, Siglo XXI.

Hayden White (1992) *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica

Hegel, G. (1967) *The phenomenology of mind*. New York, Harper Torchbooks

----- (1981) *Historia de Jesús*. Madrid, Taurus.

----- (1997) *Lecciones de estética*. México, DF, Coyoacan

----- (1974-1999) *Ciencia de la lógica*. [s.l.], Solar

----- (2006) *Fenomenología del espíritu*. Valencia, Pre-Textos

----- (2006) *Filosofía de la lógica*. Buenos aires, Claridad

Heidegger M. (2001) *Introducción a la filosofía*. Madrid, Cátedra.

----- (c2002) *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la situación hermenéutica: Informe Natorp*. Madrid, Trotta.

----- (2005) *El ser y el tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Heller, A. (1983) *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona, Península.

Henrion Jean-Louis. (1996) *La causa del deseo: el agalma de Platon a Lacan*. Buenos Aires, Nueva visión.

Heraclitus. Parmenides. Empedocles (1999) *Textos Presocráticos*. España, edicomunicación S.A. (Colección cultural.)

----- (2005) *El Ser y el Tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica

Hernández R. (c1994) *La idea de sociedad civil en Hegel*. Xalapa, Ver, Universidad Veracruzana.

Holub, Robert C.(1991) *Critic in the public sphere*. London, Routledge.

Hondt, Jacques D' (1974) *De hegel a marx*. Buenos aires, Amorrortu.

Hook, Sidney (1974) *La génesis del pensamiento filosófico de Marx: (de Hegel a Feuerbach)*. Barcelona, Barral.

Hurtado G. (1998) *Proposiciones russellianas*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas

----- (2000) *Filosofía analítica y filosofía Tomista: diálogos con Mauricio Beucht*. México, Surge.

Husserl E. (2005) *Meditaciones Cartesianas*. México, Fondo de Cultura Económica. (colección conmemorativa 70 Aniversario)

Jakobson R. (1984) *Ensayos de lingüística general*. Barcelona, Ariel.

Jameson F. (1971) *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton, Princeton University Press.

----- (1981) *The Political Unconscious. Narrative as a socially symbolic act*. New York, Cornell University Press, Ithaca

----- (1999) *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el postmodernismo 1983-1998*. Buenos Aires, Manantial.

----- (2001) *Teoría de la Posmodernidad*. Madrid, Trotta

----- (2002) *A singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*. London, Verso.

Kant I. (1961) *Crítica del Juicio*. Buenos Aires , Argentina, Losada

----- (1972) *Único fundamento posible de la demostración de la existencia de dios*. Barcelona, PPU, Laia

----- (1992) *Critical Assesments*. New York, Chadwick, Vol. III.

----- (2003) *Crítica de la Razón Pura*. México, Porrúa, NUM 203.

----- (2004) *Lo bello y lo sublime- fundamentacion de la metafísica de las costumbres*. México, Tomo.

----- (2004) *El Conflicto de las facultades*. Buenos Aires, Losada.

Kierkegaard Sören. (2003) *Diario de un seductor*. Madrid, Clásicos Universales, edicomunicacion. (Colección: Fontana Barcelona España)

Kojeve, A. (1975) *La dialéctica del amo y del esclavo en hegel*. Buenos aires, La pleyade.

Koselleck, R. (1997) *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós; Universidad Autónoma de Barcelona, Instituto de Ciencias de la Educación.

Kögler H. (1999) *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*. Cambridge Massachusetts.

Kirk G. (1987) *Los filósofos presocráticos: historia escrita de la selección de texto*. Madrid, Gredos

Lanni, O. (1996) *Teorías de la globalización*. México, Siglo XXI.

Lee, Mi-Kyoung (2005) *Epistemology after Protagoras : responses to relativism in Plato, Aristotle, and Democritu*. New York, Oxford University

Lonzi, C. (1981) *Escupamos sobre Hegel*. Barcelona, Anagrama.

López José M. (1985) *Origen histórico del concepto de neurosis*. Madrid, Alianza.

Lucrecio T. (1965) *De la naturaleza de las cosas. Poema en seis cantos* México, Oasis

Lukács, György. (c1976) *El joven hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona, Grijalbo.

Marinoff, L. (2001) *Mas Platón y menos prozac*. Barcelona, Suma de Letras.

Micieli, C. (2003) *Foucault y la fenomenología: Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Buenos Aires, Biblos.

Modrak, Deborah K. W. (2001) *Aristotle's theory of language and meaning*. Cambridge, Cambridge University.

Mondolfo, R. (1964) *El pensamiento antiguo: Historia de la filosofía greco-romana*. Buenos Aires. Losada.

----- (1966) *Heraclito: Textos y problemas de su interpretación*. México, Siglo XXI.

Nehamas, A. (2005) *El Arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Madrid, Pre-Textos,

Liotard, J,-F. (1981) *Dispositivos pulsionales*. Madrid, Fundamentos

Nietzsche, F. (2005) *Ecce Homo, como se llega a ser lo que se es*. Madrid, Alianza.

Ortega y Gasset, J. (1972) *Kant, hegel. Dilthey*. Madrid, Revista de occidente

Platón (1984) *Diálogos*. México, Porrúa num. 13 (Sepan Cuentos)

----- (1988) *Cratilo*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones filosóficas centro de estudios clásicos

----- (c1998) *Protagoras; Gorgias; Carta séptima*. Madrid, Alianza.

----- (2000) *Plato and parmenides : Parmenides way of truth and plato's parmenides translated with and introduction and a running commentary*. London, Routledge.

----- (2002) *Platón*. México, UNAM.

----- (2004) *El banquete*. Aires, Losada.

Peirce, C. (1955) *Philosophical Writing of Peirce*. New York, Justus Buchler

----- (1970) *Deducción, inducción e hipótesis*. Buenos Aires, Aguilar.

----- (1988) *Escritos Lógicos*, Alianza Universidad. Madrid, citado por la traductora Pilar Castillo en la página Web del Centro de Estudios Peircianos de la Universidad de Navarra [en línea]. Disponible en:  
<http://www.unav.es/gep/Argumentos/ClasificacionNaturalArgumentos.html>, Recuperado, el 2 de octubre de 2008.

----- (2007) *La lógica considerada como semiótica*. Madrid, Biblioteca Nueva.

Pia Pozzato M. (1989) *L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante*. Milano, Bompiani.

Píndaro (2004) *Odas y fragmentos Pítica II*. Madrid, Biblioteca Básica Gredos [en línea]. Disponible en:  
<http://www.pixelteca.com/apuntes/centauros/textos.html>, Recuperado, el 1 de septiembre de 2007.

Pontificia Commissione Biblica, (1993) *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano.

Popper, Karl R. (c1999) *El mundo de parmenides: ensayos sobre la ilustración presocrática*. Barcelona, Paidós Ibérica.

Putnam, H. (1997) *La herencia del pragmatismo*. Barcelona, Paidós

----- (2006) *Razón, verdad e historia*. Madrid, Tecnos

Quince W. (2002) *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Nueva York, Tecnos.

Quintana Tejera L. (compilador) (2003) *Apuntes críticos en torno a la obra de Jorge Luis Borges*. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Ramírez A. (2002) *Obras de Aristóteles Retórica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Reale, G. (c2001) *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona, Herder,

Reboul, O. (1993) *Nietzsche, crítico de kant*. Barcelona, Anthropos; México, UAM, Unidad Iztapalapa.

Reyes B. (1997) *Obras de Marco Tulio Cicerón, De la Invención Retórica*.

México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Richard J. (1997) *In defence Of History*. London, Granta Books

Ricoeur, P (1996) *Si mismo como otro*. México DF, Siglo XXI.

----- (c1996) *A key to Husserl`s ideas I*. Milwaukee-Wisconsin, Marquette University

----- (c1997) *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires, Nueva Visión

----- (c1999) *Historia y narratividad*. Barcelona, España; México, Paidós Ibérica, Universidad Autónoma de Barcelona, Instituto de ciencias de la Educación

----- (2002) *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. México, Fondo de Cultura Económica

----- (2006) *Caminos del reconocimiento: tres estudios*. México DF, Fondo de Cultura económica

----- (a2006) *El mal un desafío de la filosofía y a la teología*. Buenos Aires, Amorrortu

Rojas L. (2004) *Iniciación al Griego 1 – Método teórico y practico*. México, UNAM (Manual Didáctico1)

Rorty, (1974) *The Presocratic* , México, modern in philosophy

Russell B. (2003) *Investigación sobre el significado y la verdad*. Buenos Aires, Losada.

Sáinz. A. (2003) *Platón. Tres diálogos sobre retórica comunicación*. México, UNAM, Escuela Nacional de Estudios Profesionales (ENEP)Acatlán

Sartre J. (1996) *Verdad y existencia*. Barcelona, Paidós I.C.E/ U.A.B.

----- (1960) *Questions de Méthode*. France, Gallimard

Scheffler I. (1991) *Mas allá de la letra*. Madrid, Visor.

Scheller, M. (2003) *Los ídolos del autoconocimiento*. [Salamanca, Sígueme](#)

Searle J. (2001) *Actos del habla*. Madrid, Cátedra

Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano (2004) *Actas del II Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano: Kant, razón y experiencia*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia Salamanca.

S. Albano H. Garder A levit (2006) *Glosario Lacaniano*. Buenos Aires, Quadrata.

Shore, E. (c2001) *Entender a Kant: la cosa sí en la Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Biblos.

Sollers P. (2003) *Un paso sobre la luna*. México, Siglo XXI.

Stepanenko, P. (2000) *Categorías y autoconciencia en Kant: antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Szabó Gerdler T.(2006) *Perceptual Experience*, New York. Oxford University Press, New York, Cambridge University Press

Szlezak, T. (1997) *Leer a Platón*. Madrid, Alianza.

Tomas de Aquino. (1975) *Tratado de la ley, tratado de la justicia, Opúsculo sobre el Gobierno de los príncipes*. México, Porrúa, (Colección Sepan Cuentos Num. 301)

Valori, Furia. (1990) *Esperienza, ermeneutica, dialettica in Hans Georg Gadamer*. Roma, Cadmo.

Teodoro de Andrés, (1969) *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. España, Gredos

Veraza Urtuzuastegui, J. (2005) *Para pensar la opresión y la emancipación desde la posmodernidad: crítica a la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. México, D.F, Itaca.

Vergara, Anderson L. (2006) *Paul Ricoeur para los historiadores: un manual de operaciones*. México DF, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdez

Virgilio. M. P (2002) *La Eneida Bucólicas Geórgicas (Obras selectas)*. España, Edimat Libros.

Virno, P. (1995) *Palabras con palabras. Poderes y límites del lenguaje*. Buenos Aires, Paidós. (Espacios del saber 38)

----- (2003) *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*. Buenos Aires, Colihue. (Puñaladas. Ensayos de punta).

----- (2005) *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Buenos Aires, Traficantes de sueños/tinta limón/Cactus. (Mapas).

----- (2006) *Ambivalencia de la multitud entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires, Tinta Limón.

Wahl J. (1973) *La lógica de Hegel como Fenomenología*. Buenos Aires,

Argentina, la Pléyade.

W. J. T Mitchell (1981). *On Narrative*. Chicago and London , The University of Chicago Press, Library of congress Cataloging in Publication Data

Walter B. (2005) *Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Colección de libros de contrahistoria la Mirada de Clío*, México, Libros contrahistorias la otra mirada del Clío)

White H. (1992) *Metafísica: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica.

Wilhelm R. (1976) *La revolución sexual*. México, Roca.

Wilhelm Friedrich Hegel G. (2006) *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de cultura económica. (Decimosexta impresión)

Winch, P. (1971) *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires, Educa.

----- (1994) *Comprender una sociedad primitivas*. Buenos Aires, Paidós.

Wittgenstein L. (1981) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid, Alianza editorial.

----- (1982) *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, Madrid, Tecnos.

----- (2002) *Últimos escritos de Filosofía de la Psicología*, México, Tecnos, Vol. 1. (clásicos del pensamiento)

----- (2006) *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de investigaciones filosóficas Vol. 1.

Woolgar, S. (1991). *Tiempo y Narración I. Confirmación del tiempo en el relato histórico*. Madrid, Siglo XXI .Vol. 1

ZiZek Slavoj (2006) *Lacan: The Silent Partners*. New York, Verso

Zecchetto V., et.al. (2002) *Seis semiólogos en busca del lector*. Argentina, la Crujía.

Zuñiga García, J. (1995) *El dialogo como juego: la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. Universidad de Granada.