



Facultad de Estudios Superiores

Acatlán

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

REFLEXIONES SOBRE LA SIGNIFICATIVIDAD, LA INTERPRETACIÓN Y EL DESEO

Un acercamiento a los rasgos más característicos del proceder hermenéutico
para la comprensión de algunos aspectos del lenguaje y la cultura

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA PRESENTA**

Guillermo Marín Castillo

Asesor: Dr. Ernesto González Rubio Canseco

Enero 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

A Sabina, porque eres el impulso de mi vida.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo de quienes en muchos sentidos me ayudaron a realizarlo: agradezco a mi asesor, Ernesto González Rubio Canseco, quien con su paciencia y atinados comentarios orientó el desarrollo de la tesis. A Jardiel Moguel, no sólo por el auxilio técnico, sino porque ha quedado demostrado que el diálogo filosófico es resultado de la amistad.

No puedo dejar de mencionar a personas que estuvieron conmigo en distintos momentos de este recorrido: Maribel Núñez, los profesores del seminario, los colegas de la Academia de Historia, mi papá, Arturo Hernández y Lucía Tierrafría.

Hay quienes afirmaban que yo nunca podría culminar este esfuerzo. Casi les creo.

ÍNDICE

Introducción	9
Capítulo I Palabra y ser	17
La pregunta por el ser	20
La cura y el mundo	24
La significatividad y el ser en el mundo	25
El signo	27
La estructura del <i>Logos</i>	31
Capítulo II Proceder hermenéutico y exégesis poética	37
El significado de la hermenéutica y el estatuto de la verdad	40
<i>Hermeneia</i> y preeminencia de la retórica	41
Lenguaje, verdad y poesía	47
Un primer intento para la exégesis de Nocturno de los ángeles	52
Exégesis del poema Nocturno de los ángeles	53
Capítulo III Modos diversos de interpretación	59
Interpretación y vida cotidiana	60
La interpretación analítica. El discurso de la ciencia	65
El ejemplo del inductivismo	65
La contra inducción falsacionista	68
La interpretación erudita	70
Capítulo IV Identidad y cultura	77
Razón y ética	78

Modelos de argumentación	83
Modelo austero de argumentación	83
Uso de los esquemas regla-caso y medio-fin	85
Los usos elementales	85
Los usos determinantes	86
Paréntesis crítico	87
Usos modificadores y usos sustitutivos	88
Racionalidad e interpretación	91
Tramas conceptuales / Razón reflexiva	91
Crítica de la racionalidad ilustrada.....	93
Capítulo V Signo y deseo	
El signo como vehículo de sentido	97
El signo para Pierce	98
El signo para Saussure	100
La metáfora y el símbolo	102
El carácter simbólico de lo social	104
La función sígnica de los objetos	108
La lógica de las significaciones	110
Lógica funcional del valor de uso	110
Lógica económica del valor de cambio	111
Una aproximación a la mecánica del deseo	112
La constitución del objeto del deseo	114
El goce y la constitución del sujeto/ser con otros	116
Conclusión	119
Bibliografía	125

Introducción

El trabajo que presento a continuación es producto del seminario-taller “Reflexiones hermenéuticas sobre lenguaje, cultura y multiculturalidad”, impartido en la FES Acatlán durante el ciclo escolar 2008-1, 2008-2. En dicho seminario se tocaron diversos temas relacionados con la hermenéutica y el papel del lenguaje en la descripción e interpretación de la cultura. La disparidad temática entre un módulo y otro, así como los diferentes enfoques teóricos utilizados por cada uno de los expositores, dieron paso a cinco trabajos por separado que luego se convertirían en los capítulos que conforman la tesis. Esa es la razón por la cual las siguientes reflexiones se eslabonan como un conjunto de ensayos con cierta independencia entre sí, pero que a su vez guardan una estrecha relación con el problema de la significatividad y el lenguaje.

Por significatividad debe entenderse el todo de referencias a través del cual los seres humanos comprenden e interpretan la realidad. Una referencia en términos generales, es aquello a lo que se hace alusión cuando decimos algo. Aunque por otra parte, la referencia no sólo funciona como indicación de algo respecto a otra cosa, sino que también cumple el papel de señal útil para actuar prácticamente, en un sentido o en otro. Por tanto, dar cuenta del conjunto de los útiles (signos) respecto a los cuales nos es dado guiarnos en el mundo y actuar en él, implica de algún modo sentar las bases para comprender el significado que los actores sociales le otorgan a sus actos, y a los instrumentos de los que se sirven para vivir en el mundo.

De cómo se configura ese plexo de referencias y en qué medida influye en la manera en que los individuos se piensan a sí mismos en la cotidianidad, hablan los capítulos I (La palabra y el ser) y V (La mecánica del deseo) respectivamente. Así, en la primera parte se aborda el problema de la significatividad a partir del planteamiento elaborado por Martin Heidegger en *Ser y Tiempo*. Esta obra es el punto de arranque de una ontología que rompe radicalmente con los presupuestos de lo que el mismo Heidegger llamará la ontología tradicional.

Para la ontología tradicional el lenguaje es básicamente un medio de comunicación. En calidad de medio, las palabras se encargan de transmitir lo que las cosas son. Digamos que las *re-presentan*. Las palabras vuelven a presentar las cosas a la conciencia, pero ahora en su aspecto abstracto. La función del lenguaje estriba entonces, desde la perspectiva de esta ontología, en permitir el paso de mensajes de un hablante a otro por medio de representaciones. La concepción del lenguaje como medio de comunicación, descansa entonces sobre el supuesto ontológico de que la realidad del mundo se ofrece al hombre como un conjunto de representaciones.

Por eso el examen del lenguaje y la significatividad exige, según Heidegger, recorrer el itinerario que va desde el análisis de los problemas relativos a la pregunta por el ser, hasta la relación entre mundo, palabra y conciencia de la realidad. Para lo cual se ve en la necesidad de elaborar conceptos *originales*; términos de nuevo cuño que le permitan expresar adecuadamente los fenómenos que se propone abordar desde el ámbito de una ontología genuina, que se deslinde de lo que él considera son los prejuicios de la de la ontología tradicional. En el primer capítulo describo a grandes rasgos los pasos de dicho itinerario.

Me parece que la dificultad principal para comprender la propuesta expresada en *Ser y Tiempo* respecto al lenguaje, radica básicamente en el siguiente problema: en poder reconstruir el camino de pensamiento que sigue Heidegger hasta dar con dichos con-

ceptos *originales*; donde los fenómenos del mundo, el signo y la referencia se muestran a plenitud. Abriendo con ello la posibilidad de comprender el lenguaje no sólo en su función de medio para la transmisión de ideas.

Plantear que el lenguaje *no* es simplemente un instrumento o vehículo de significación, conlleva un cuestionamiento a fondo de las nociones más conocidas acerca de los signos. Éstas son expuestas a grandes rasgos en el último capítulo del trabajo. Concretamente las nociones que desde el siglo diecinueve han servido como paradigma para la elaboración de una explicación integral de los signos. Me refiero a las teorías de Saussure por un lado y de Pierce por otro.

A partir de aquí, se exponen las tesis de Jean Baudrillard sobre la relación entre cuatro órdenes de valores que para él, determinan en buena medida la naturaleza cultural de la sociedad moderna. Estos cuatro órdenes son a su vez cuatro niveles de significación. De ahí que los capítulos primero y último se encuentren vinculados por la discusión concerniente al signo, así como al tema de la significatividad.

En *Ser y Tiempo* encontramos, en consonancia con la problemática antes apuntada, una caracterización del signo acorde con la idea de que el entorno, o más bien dicho, el mundo circundante, constituye parte fundamental del quehacer humano. Por ese motivo, tanto los objetos útiles al igual que aquellos que revisten un carácter simbólico, constituyen el entramado de signos desde el cual tomamos decisiones. Pensar el lenguaje sólo como vehículo o instrumento, implica ignorar la carga de vida que se encuentra implícita en el acto de hablar.

En esta sutil y fundamental diferencia me parece que estriba la originalidad teórica de Heidegger respecto al lenguaje. Es decir, en el hecho de que al hablar, los hombres no sólo ponen en juego mensajes cuyo contenido serían las ideas o representaciones de las

cosas, sino que también en el momento mismo de expresarse o callar,¹ su propia existencia se ve sometida a prueba. Pues el mundo circundante vendría a constituir parte esencial de su praxis.

Es entonces ahí, en el simple acontecimiento del habla, donde encontramos los elementos constitutivos de la realidad; incluidas las aspiraciones, proyectos y dudas que atraviesan los procesos de comprensión e interpretación del acontecer humano. Por esa razón, cuando se trata de seguir el hilo de las reflexiones heideggerianas sobre este tema, nos vemos obligados aunque sea de forma somera a recuperar los conceptos que en la obra de *Ser y Tiempo* permiten entender en qué medida el habla es un factor ontológico, o para decirlo de otro modo, una determinación esencial de la realidad.

A lo largo de todo el trabajo es notorio que mi preocupación primordial gira en torno al vínculo entre la naturaleza de los signos, y las distintas formas de interpretación en la sociedad. Y en esa medida la inquietud se extiende a los actos de *habla*; cuya puesta en escena dentro del campo social se verifica en los discursos políticos, éticos o filosóficos.

El tema del habla se inscribe directamente en la cuestión relativa a los criterios desde donde juzgamos la verdad de lo que se dice, así como a la pertinencia moral de los actos llevados cabo. Cuando alguien habla, sus palabras adquieren sentido en el contexto de ciertos entendidos que explícita o implícitamente sirven como claves interpretativas. Por esa razón, el análisis de los diversos contextos de interpretación cae dentro del campo de lo que conocemos como hermenéutica. Pues la hermenéutica –que en la antigüedad griega fue la reflexión sobre el desciframiento de los mensajes divinos, y más adelante, el intento por comprender e interpretar el sentido de los discursos de los

1 Para Heidegger el habla es inconcebible sin el silencio, ya que es desde un no-decir donde surge originalmente la palabra que muestra al ser. Uno de los más reconocidos interpretes del pensamiento heideggeriano, Otto Pöggeler, ha señalado lo siguiente: “*En el pensamiento de Heidegger, la filosofía se transforma en topología del ser, en un decir la palabra de la verdad del ser, que recoge en sí misma todas las descripciones topográficas del campo de la verdad... su ‘lógica’ es la ‘sigética’, es decir, es al mismo tiempo un no-decir, un guardar silencio.*” (Otto Pöggeler, *Filosofía y política en Martin Heidegger*, p. 70).

hombres— se vuelve entonces motivo de cavilaciones filosóficas. En buena medida la retórica se ocupó de estos asuntos. Un ejemplo connotado serán los diálogos de Platón. En el Fedro, Platón establece un nexo entre el modo de ser (*ethos*) de las personas, y el tipo de discurso que correspondería a los fines que persiguen.²

En el segundo capítulo intento exponer de qué manera en la Grecia clásica el concepto de hermenéutica se encuentra ligado a una determinada teoría del signo. Siguiendo el hilo de los comentarios de Ingemar Düring sobre la concepción aristotélica de la hermenéutica, creo haber entendido que el concepto de verdad es la clave para distinguir los diferentes mecanismos con los que opera un discurso.

Originalmente mi interés se vio dirigido por la concepción heideggeriana de la verdad, pero conforme se desarrollaban los temas del seminario me di cuenta de que una cierta concepción del signo determinaba a su vez el proceso interpretativo como tal. Esto se puede observar en las reflexiones de Platón y Aristóteles sobre el lenguaje y la interpretación, aunque debo señalar que sólo de forma tangencial hice alusión al primero y me dediqué con más detalle al segundo.

Al proceso para dilucidar discursos lo he llamado *proceder hermenéutico*. Pero aquí cabe hacer una aclaración: si bien toda concepción del lenguaje da lugar a un cierto proceder hermenéutico, yo uso el concepto en un sentido que se acerca mucho al tratamiento que Heidegger da a estos problemas.

De esta manera, en el mismo capítulo quedan esbozados algunos elementos constitutivos de lo que llamo *proceder hermenéutico* a la luz de la reflexión que hace Heidegger sobre la relación entre verdad y poesía. Heidegger afirma que en la poesía se revela el ser

2 El concepto que vincula el ethos de una persona, con el estilo en el cual se expresa, es el alma (psique). Dependiendo de qué fuerza predomine en el alma, el individuo se verá impelido a justificar sus actos, utilizando para ello el entramado de ideas con el que cuenta. Siguiendo este razonamiento se podría entender que para Platón la psique es el pensamiento.

de las cosas, así como que ésta sólo puede ser comprendida desde el ámbito propio de su decir. El discurso poético sería la forma privilegiada de la verdad de las cosas.

Siguiendo con el hilo de la reflexión sobre la hermenéutica, el capítulo tercero, como su nombre lo indica, es una exposición acerca de dos diferentes modos de interpretar la realidad, ambos pertenecen al ámbito de las instituciones académicas y gozan de plena vigencia: la *interpretación analítica* con la ciencia como expresión más clara, y lo que me he atrevido a llamar *interpretación erudita*, que tiene como elemento distintivo su proceder hermenéutico.

La ciencia es considerada como el único modo de interpretación de la realidad capaz de producir conocimiento objetivo, gracias al método con el cual el intérprete se aleja de su objeto para poder analizarlo, sin que entre ellos medie prejuicio moral o intereses personales. El eje de la reflexión es el mismo que en el capítulo anterior, la relación entre la verdad y la interpretación, pero aquí intento abordar de manera general algunos problemas respecto de los supuestos de la interpretación analítica: su objetividad, la mecánica de sus razonamientos y su proceder argumentativo.

Planteo que la interpretación erudita se expresa en aquellas formas de pensar la realidad que, en contraste con la interpretación analítica, recuperan algunos presupuestos teóricos discutidos en el capítulo primero y segundo, por ejemplo, la hermenéutica como un proceso de comprensión simultáneo al discurso que interpreta; que en el proceso de comprensión, es en las palabras donde se revela el ser de las cosas; y la verdad como un acontecimiento vital, donde lo oculto y lo manifiesto, adquieren significado para el hombre.

El estudio de distintos procedimientos interpretativos se encuentra directamente ligado al problema de los usos del lenguaje y su repercusión en los variados ámbitos de la cultura. En el cuarto capítulo se describen los modelos argumentales que desde la perspec-

tiva de Carlos Pereda permitirían diferenciar entre un esquema argumentativo austero y otro de corte enfático. Esta distinción descansa sobre el supuesto de que la racionalidad se ha circunscrito a la deducción como única alternativa para explicar de manera coherente el mundo. Contraponiendo a ello un modelo en el cual los argumentos no necesariamente tendrían que constreñirse a los mecanismos que en dichos esquemas garantizarían la validez de los razonamientos.

En el capítulo tercero, la descripción de la interpretación analítica apunta hacia la crítica que Pereda, expuesta en el cuarto capítulo, hace de la racionalidad austera. Su idea de que la racionalidad puede asumir formas argumentativas flexibles, es decir, en las cuales no sólo se trata de esquemas regla-caso y medio-fin, sino también de los usos modificadores, amplía el espectro de alternativas para explicar, o justificar ideas y actos.

Finalmente en la última parte del quinto capítulo se sitúa la discusión sobre el lenguaje y la significatividad en el terreno del deseo. La perspectiva de la constitución del objeto del deseo más allá de la relación sujeto-objeto propia de la ontología tradicional, abre un campo fértil para la investigación hermenéutica en lo que respecta al lenguaje y la cultura.

CAPÍTULO I

PALABRA Y SER

El lenguaje es algo tan propio de los seres humanos que casi nunca nos preguntamos en qué medida determina nuestra relación con otros en el mundo. Al hablar algo acerca de nosotros, esto de lo que hablamos se revela a los demás, de ahí que no sea casual que asumamos un estilo y una forma peculiar de expresión, pues como cualquiera puede intuir, lo que somos se deja ver en el habla. En la escritura por ejemplo, nos encontramos en la situación de hallar las palabras que nos permitan hacer que los otros se enteren de lo que pensamos, aunque no estemos presentes. No es nada fácil decir lo que pensamos, la búsqueda en la que nos vemos inmersos desde el momento mismo de ponernos a pensar nos coloca ante la cuestión de saber qué significa realmente *decir* algo.

La intención del presente capítulo es reflexionar sobre la concepción del lenguaje y la significatividad en la obra *Ser y Tiempo*. Me parece que para Heidegger este es uno de los problemas centrales de su filosofía, pues su pensamiento se aboca, entre otras cosas, a desentrañar la relación que guardan las palabras con una forma específica de ser en el mundo. Así, el problema del lenguaje no es algo divorciado de la ontología, ya que descifrar la estructura de lo que nos constituye como seres humanos implica a la vez aclarar el camino en lo que respecta al lenguaje y al habla.

Para Heidegger el lenguaje es una de las estructuras básicas a partir de las cuales nos es dado comprender el significado de lo que se *dice* al hablar, por tanto es necesario, aclarar en qué consisten estas estructuras y qué las caracteriza. Dichas estructuras llamadas por

Heidegger “existenciales” son, como veremos más adelante, ingredientes constitutivos de ese “estar arrojados” con otros en el mundo, y que podemos nombrar provisionalmente como “existencia”. Sin embargo, no basta con detenernos en la comprensión de este continuo estar arrojados (la existencia) para captar lo que originalmente es el lenguaje, ya que el ininterrumpido *estar dándose* de esto que somos nos impide por eso mismo aprehender su esencia. Es decir, al actuar se oculta el sentido del acto precisamente por estar absortos en él.

Ahora bien, ¿cómo podemos ver a través de la existencia aquello que forma la esencia del lenguaje?

Para responder esta pregunta se requiere proceder de un modo peculiar, de tal suerte que las palabras nos brinden el sentido cabal del fenómeno del lenguaje, sin la necesidad de referirnos a algo presente, cuyas características se encontrarán a la mano, en la inmediatez de la cotidianidad.

Heidegger desarrolla este procedimiento peculiar de interpretación, en el cual los conceptos se configuran paulatinamente hasta lograr articular una explicación detallada de las distintas dimensiones que conforman la estructura del lenguaje. A dicho proceder se le suele llamar *fenomenología hermenéutica*, ya que en él encontramos la huella indeleble de la fenomenología de Husserl, y el tratamiento hermenéutico que Heidegger considera exigen los problemas relativos al ser.

Aunque sea correcto llamarle fenomenología hermenéutica a este modo de interpretación, es importante señalar que el método de la fenomenología de Husserl será modificado sustancialmente en *Ser y Tiempo* como resultado del carácter ontológico de la investigación. Será este carácter ontológico el que determine que la fenomenología de Heidegger deje de ser propiamente una descripción de los fenómenos que acontecen en el fluir de una conciencia intencional, para convertirse en el análisis de los existen-

ciales a través de los cuales es posible dar cuenta de la estructura del ser del ser humano (Dasein), y por consiguiente de la comprensión de su mundo.

Por ese motivo, la primera parte de este capítulo estará dedicada a seguir el camino de la reflexión propuesta en *Ser y Tiempo*, desde el planteamiento por la pregunta sobre el ser hasta la concepción de *ser en el mundo*. En este desarrollo del discurso filosófico es necesario pasar por la reformulación de los términos que guían la apertura del horizonte comprensivo donde el fenómeno del lenguaje se muestra con toda su originalidad al Dasein.

Es importante señalar que dicha reformulación implica una ruptura radical con la tradición metafísica europea, porque en esa tradición los conceptos operan como reflejo o representación de las cosas, y esto es para Heidegger pensar equivocadamente el *acontecimiento de ser* como si se hablara de un ente más. En el trabajo intentaré a grandes rasgos hacer el recorrido en el que paso a paso se hace patente lo inadecuado que resulta referirnos al ser en los términos de la metafísica tradicional.

Por consiguiente, con *Ser y Tiempo* podemos contemplar el surgimiento de una hermenéutica que parte de otras consideraciones sobre el lenguaje, la comprensión, y los signos en general, dado que el habitual uso de los conceptos acuñados por la tradición metafísica no es suficiente, por decirlo de alguna manera, para captar la dinámica del proceso de comprensión de los problemas nacidos de lo que Heidegger llama una ontología fundamental. Se vuelve entonces acuciante repensar el método de construcción de los conceptos con los que se explica el fenómeno del lenguaje mismo. En consecuencia, la necesidad de desarrollar un procedimiento peculiar para la interpretación de dichos problemas se torna indispensable. La hermenéutica heideggeriana me parece que es la respuesta.

En este capítulo también pretendo mostrar en líneas generales el desarrollo de esta hermenéutica y abordar algunas consecuencias teóricas que se desprenden de dicho plan-

teamiento. Por esa razón, más adelante se describe el proceso hermenéutico como tal, haciendo énfasis en la idea de *logos* entendido como condición original de toda explicación genuina acerca del ser del lenguaje, y por ende del ser del hombre. Esta premisa me permite reflexionar sobre lo que sería en *Ser y Tiempo* una teoría del signo y la significatividad.

La pregunta por el ser

La preeminencia de la pregunta acerca del ser radica, para Heidegger, en el hecho de que en todo momento cada uno de nosotros nos encontramos inmersos en una cierta comprensión de las cosas, o para decirlo con más exactitud en una pre-comprensión de las cosas. “*Esta comprensión del ser puede fluctuar y desvanecerse cuanto se quiere, puede moverse incluso en el límite de un mero conocimiento de la palabra, pero esa indeterminación de la comprensión del ser de la que ya siempre disponemos es, ella misma, un fenómeno positivo, que necesita ser aclarado.*”¹

A partir de esta apertura previa –pues acontece sin que necesariamente tengamos conciencia de cómo y porqué– los asuntos de la vida cotidiana adquieren un significado preciso, y pueden ser, por decirlo de algún modo, dispuestos en orden. Este horizonte de sentido que ha sido abierto de antemano y gracias al cual podemos hacernos una idea de la forma en que se pueden resolver los asuntos cotidianos es la condición de posibilidad de la pregunta relativa al ser.

Heidegger ha señalado cuatro prejuicios a la pregunta sobre el ser. El primero, *ser* es el más general de los géneros, el concepto que abarca un mayor número de entes. El segundo, *ser* es la cúpula entre dos oraciones o simplemente un conectivo a partir del cual puede pensarse la realidad y, por tanto, tercero, *ser* es algo comprensible de entrada o ya comprende las diferentes modalidades del lenguaje, y cuarto, por eso mismo no

1 Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 29.

requiere de una investigación específica. Sin embargo, para Heidegger la pregunta debe ser planteada de nuevo. *“La pregunta por el sentido del ser debe ser planteada. Si ella es una pregunta fundamental o incluso la pregunta fundamental, entonces este cuestionar requiere ser hecho transparente en la forma debida.”*²

Por esa razón es importante hacer notar que la apertura previa a la que me refería antes surge en el instante mismo de encontrarnos con otros en el mundo, de hablar con ellos. Al hallarnos de hecho, frente a un mundo constituido, estamos obligados entonces a poner en claro los caracteres propios de esa forma de ser. La clave, según Heidegger, se encontraría de entrada en la manera de hacer la pregunta sobre el ser.

Desde el planteamiento del problema surge la necesidad de asegurar el acceso adecuado al fenómeno del mundo. Pero antes de eso debe establecerse el método por medio del cual, nos sea dado aprehender conceptualmente dicho fenómeno.

Es en esta parte donde tiene lugar la cuestión de cómo elaborar el problema ontológico fundamental. Heidegger ofrece una solución insólita: para saber qué es ser, debemos interrogar al ser en donde las características constitutivas del mundo se revelan y ocultan plenamente. O en otras palabras ¿queremos saber que es ser? interroguemos al único que hace esa pregunta, el ser humano. No el “hombre”, pues este concepto con el que se pretende mostrar la naturaleza de nuestro comportamiento y destino, es el resultado de una interpretación que presupone una ontología según Heidegger aún no aclarada.

Toda ontología tiene que exigirse a sí misma aclarar el sentido de los conceptos a partir de los cuales se pondría de manifiesto el entramado de aquella existencia desde donde se presume comprender el mundo. Debemos entonces preguntar directamente al ser del ser humano, al Dasein, por el ser en general. *“El Dasein no es tan sólo un ente que*

2 Ibid., p. 28.

*se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser [...] la comprensión del ser es ella misma una determinación de ser del Dasein.”*³

El que nos veamos obligados a llevar a cabo esta operación conceptual, se debe a que no es viable atribuir a cualquier ente la cualidad de poder hacer transparente para sí mismo al ser en general.

¿Por qué no nos es dado a través de cualquier ente encontrar el sentido del ser? Para Heidegger la respuesta se encuentra en el hecho de que el Dasein es el único ser que, a partir de las posibilidades en las que concretamente se encuentra, comprende no sólo a los otros entes y regiones en los que estos se inscriben, sino también y principalmente a sí mismo. “*El Dasein se comprende a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El Dasein, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre [...] a la comprensión de sí mismo, que entonces sirve de guía la llamamos comprensión existencial (existenzielle).*”⁴ El término existencia denota una situación en la que de facto se halla el ser que, en palabras de Heidegger, somos en cada caso nosotros mismos.

Por Dasein debemos entender el ser que, entregado a sus posibilidades, se encuentra siempre en situación, es un ser-siendo. El Dasein no es por esa razón un concepto para designar al hombre, sino una manera de señalar cómo se da o se entrega a la comprensión el ser del ser humano. Es como lo llama Heidegger un existencial (existenciario en Gaos) es decir, una estructura ontológica que permite una cabal articulación de las características que asume la vida de los hombres en la cotidianidad, sin tener que recurrir a traducciones del ser humano mediadas por conceptos de una ontología no explicitada. Existir no es por esa razón una característica de los objetos, ni tampoco una condición

³ *Ibíd.*, p. 35.

⁴ *Ibíd.*

que les sea propia, aunque estemos tentados a creerlo así, habida cuenta de la carga filosófica previa que nos indica que, al mentar algo presuponemos de entrada su existencia, entendiendo por ello que ese algo, por estar enfrente, por aparecer ante nuestros ojos, simple y sencillamente, *es*.

Pero si el ser que en cada caso somos (Dasein) existe es porque, para Heidegger, existir significa encontrarse siempre, en *posibilidad de...*, pues si bien cada uno de nosotros al compartir un conjunto de referentes (la significatividad) estamos obligados a ser con otros en el mundo, también cada cual sin proponérselo o proponiéndoselo “tiene” sus propias expectativas. Y precisamente porque cada quien tiene sus propias expectativas, y además no lo hace independientemente de los otros, es que nos percatamos de este carácter estructural, de esta condición inherente al ser del Dasein. Heidegger lo ha proclamado con una frase contundente: “*la esencia del Dasein consiste en su existencia*”.

Ahora bien, el hecho de que cada quién tenga sus propias expectativas quiere decir lo siguiente: que cada quién es lo que es por sus expectativas, en ellas entrega parte de su ser y por ellas le es dado conocerse. El niño juega a ser esto o aquello, y aunque sabe que juega, no por eso ignora que esa actividad es su propia vida. El niño no sólo juega, él hace el juego. Él es el juego. “*El Dasein no es jamás ‘primeramente’ un ente, por así decirlo, desprovisto de estar-en, al que de vez en cuando le viniera en gana establecer una ‘relación’ con el mundo. Tal relacionarse con el mundo no es posible sino porque el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, es como es.*”⁵

El mundo en el que originalmente se ofrece el ser del ser humano, constituye no sólo el contexto donde mora; por el contrario, el Dasein se halla en el mundo actuando en él. Y es precisamente este *actuar* lo que determina su conciencia acerca de las propiedades del mundo. Pero, y esto lo aclara Heidegger insistentemente, el mundo en el

5 *Ibíd.*, p. 83.

que reiteradamente se encuentra inmerso el ser del ser humano, no es propiamente el espacio que ocupa un objeto, igual que el traje dentro del armario o el agua dentro del vaso. “*En cambio estar-en mienta una constitución del ser del Dasein [...] El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro, de dos entes que están-abí, como tampoco el ‘en’ originariamente significa en modo alguno una relación espacial en este modo, ‘in’ [en alemán] procede de innan-, residir, habitar, quedarse en.*”⁶ El espacio como tal, en cuanto aquello desde donde los objetos hacen frente a nuestra conciencia, vendría siendo a su vez una determinación del Dasein.

Consecuentemente con lo dicho atrás, el Dasein actúa en el mundo. Es precisamente este actuar lo que determina su conciencia acerca de las propiedades del mismo.

La cura y el mundo

Ser con otros en el mundo, no quiere decir estar juntos o reunidos en un lugar, como señalé antes, sino que ser con otros es una condición estructural de nuestras actitudes y formas de “ver” la vida –en el momento de tener que ver con otros, se pone en juego la experiencia adquirida con el paso del tiempo. El paso del tiempo se realiza prácticamente cuando tomamos una decisión, atendemos un asunto o hablamos. El tiempo se realiza en la decisión y en la duda, gracias a que el Dasein es un *poder ser*. Para el ser del hombre no hay algo así como una naturaleza, pues el Dasein se estructura continuamente. Existiendo, abrimos posibilidades que nos permiten establecer la ubicación de nuestros actos en un tiempo y espacio determinados. Ese espacio y tiempo que brotan de la proyección del Dasein (de su arroj), se vuelven susceptibles de adquirir un lugar en la historia, por haber sido entregados como posibilidad.

Al configurarse a través de su *poder ser*, el Dasein abre anticipadamente el mundo del que “se cura”. Cura, tiene aquí la connotación de *procurar por... y vérselas con* –*sorge* en

⁶ *Ibíd.*, p. 80.

alemán traduce el término latino *cura* que se escribe igual en español y cuyo significado es casi el mismo. La expresión *curarse en salud* es un ejemplo: nos curamos en salud cuando de cierto modo anticipamos lo que va a ocurrir haciendo una advertencia. De forma similar la *cura previene* al mantenernos ocupados en hacer “esto y aquello”. Tener a su vez que estar resolviendo problemas implica por necesidad procurarse los medios adecuados, de ahí que todo acto vaya presidido por un *cuidado* (la *cura*) que le antecede, no sólo como planeación, sino también como consecuencia de una cierta “resolución” de un acto anterior. Ciertamente, dicha resolución puede perfectamente ser un acto fallido. Aún así, ese acto fallido o esa “herida abierta” aparecerían como la forma en como nos la hemos curado.⁷ El ser en el mundo, sería por lo mismo, la estructura desde la cual nos “las curamos” en la cotidianidad.

La significatividad y el ser en el mundo

Antes de preguntarse qué es el mundo, el hombre vive siempre en un mundo. Las señales que le aseguran curarse de lo que hace y dice, conforman el conjunto de referencias desde a las cuales se dirigen la acción y el pensamiento en la cotidianidad. Previamente, sin que medie ninguna explicación al respecto, el ser ahí se centra en el ámbito de cierta comprensión de las cosas. “*En otros términos, podríamos decir que el mundo se nos da, sólo en la medida en que ya tenemos siempre (esto es, originalmente, antes de toda experiencia particular) cierto ‘patrimonio de ideas’ y, si se quiere ciertos prejuicios, los cuales nos guían en el descubrimiento de las cosas. Ocurre como en la lectura de un libro: todos tenemos experiencia de que un libro nos habla en la medida en que buscamos ‘en él algo’ o, como decía Platón, podemos reconocer lo verdadero cuando lo encontramos, porque de alguna manera ya lo conocemos.*”⁸

⁷ *Sorge* es el término que Heidegger utiliza para explicar este modo de ser del Dasein. La traducción literal sería *cuidado* aunque José Gaos se ha valido de la expresión *cura* porque esta permite “adelantarse a los acontecimientos”. Por el contrario, la palabra *cuidado* carece de este sentido de anticipación contenida en el término *cura*. Para la discusión de este término es indispensable consultar la reciente traducción de *Ser y Tiempo* realizada por Jorge Eduardo Rivera.

⁸ Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, p. 33.

Al momento de ser con otros en un mundo, rige un todo de signos que predispone nuestras relaciones con los demás. Este todo de signos es definido por Heidegger como “significatividad”. El mundo es el imperio de los signos; la organización y funcionamiento de los asuntos que conforman la vida cotidiana están sometidos a su forma de ser.

Asumimos que debemos conducirnos en el mundo partiendo de la comprensión que fácticamente tenemos de la significatividad. Esta facticidad a través de la cual se abre el campo de las expectativas a nuestro alcance, se nos impone en la necesidad y el apremio por resolver los pendientes que se van generando en el curso de las actividades diarias.

La cultura, tal y como usualmente se entiende el término, es un concepto análogo a la existencial significatividad. Suele decirse que la cultura es el contexto en el que se ofrecen espontáneamente los gestos, las formas de hablar y las costumbres de la gente. Entendida como un código, la cultura nos permite juzgar la pertinencia de las actitudes y modos de conducirse de las personas en la sociedad. Este código se establece en los hechos, todos de alguna manera lo conocemos y participamos de él; sin embargo, el “conocimiento” de los valores culturales es tan sólo una comprensión a medias, o una precomprensión, de los verdaderos procesos y estructuras que condicionan y forman nuestro ser con otros.

El concepto de cultura no puede aclarar la riqueza de la existencia, la ambigüedad que lo acompaña se lo impide. Por cultura entendemos el todo de signos de lo social, pero también un aspecto específico de ese todo, así como los problemas del arte, la ciencia y las formas de vida. La significatividad, en cambio, es un existencial, es decir, un fenómeno que ha revelado en sí mismo la conexión entre la manera de darse del Dasein, y lo que repercute significativamente en el espacio de lo comunicable.

Es por eso que la significatividad determina las relaciones de los individuos en la sociedad, dado que el hecho de compartir un todo de significados, coloca a dichos individuos, aunque no sean concientes de ello, en el ámbito del lenguaje.

El signo

El análisis de la significatividad requiere que preguntemos por la naturaleza e importancia del signo en la estructuración del lenguaje. Casi al mismo tiempo que Heidegger revisa los fundamentos ontológicos del discurso filosófico occidental, aparece en Alemania el *Curso de lingüística* general de Saussure, elaborado a partir de los apuntes de algunos estudiantes que asistieron a sus cursos entre 1907 y 1911, y que reúne básicamente el cuaderno de notas de A. Riedlinger. El texto contiene los elementos metodológicos indispensables para la fundación de una ciencia del lenguaje y a la vez deja abierta las puertas de una ciencia de los signos, la semiología.

Entre los problemas que resaltan por su importancia en el análisis de Saussure encontramos los siguientes: a) el problema del signo, b) la diferencia de la lengua con el habla y, c) el problema del lenguaje como tal. Estos problemas constituyen en el *Curso de lingüística* general una plataforma teórica de primer orden.

Me ha parecido interesante recuperar el problema del signo y contrastarlo con la caracterización que hace Heidegger sobre la significatividad y las señales, con la intención de mostrar que su crítica de la ontología replantea radicalmente la naturaleza del signo. Lo que Heidegger entiende por comprender e interpretar se vincula directamente con la revalorización de las unidades básicas de sentido, los signos. Dicha revalorización rompe con la visión epistemológica del positivismo y coincide en algunos aspectos con la propuesta de Saussure y sus continuadores.

Los signos son para Heidegger útiles que nos sirven para movernos en el mundo. A diferencia de los enseres domésticos o los instrumentos de trabajo, estos útiles tienen como característica principal poder referir. “*En efecto, se puede decir que si el mundo es la totalidad de los instrumentos del hombre, los signos son un poco como las instrucciones*

*para utilizar dichos instrumentos.”*⁹ Referir es relacionar dos elementos en una unidad de sentido, pero el que referir implique relacionar no quiere decir que todo relacionar sea un referir. “*Toda remisión es una relación, pero no toda relación es una remisión. Toda señalización [zeit ung] es una remisión, pero no todo remitir es un señalar. Ello implica a la vez, que toda señalización es una relación, pero no todo relacionar es un señalar.*”¹⁰

Un signo se enlaza con otros hasta formar una cadena, teniendo en cuenta que, independientemente de la cadena, ninguno de los signos refiere algo en sí mismo. La función del signo requiere de la articulación de todo el conjunto. Algo similar sucede con el signo lingüístico; para Saussure el valor del signo está dado por la situación recíproca de las piezas de la lengua. Ninguna palabra, por ejemplo, tiene valor intrínseco a parte de la función que cumple en el sistema de significaciones, “*La comparación con el ajedrez es interesante: el valor de cada pieza resulta de un sistema (conjunto) complejo de condiciones, más que del valor propio de cada pieza*”.¹¹

El hecho de que los signos adquieren valor en el contexto del todo de significación, es para Saussure la evidencia de que necesariamente el signo es una unidad compuesta por el concepto o idea, significado en conexión al significante, clave o marca reconocida socialmente. La relación entre la referencia y la señal en Heidegger es similar a la que se establece entre significado y significante, pues la señal no es la representación de la cosa, su utilidad consiste en destacar el lugar que ocupan los diversos útiles que conforman los medios con los que cuenta el Dasein para andar decidiendo qué hacer en las situaciones en que se encuentra.

Heidegger ilustra la función del signo (la señal y la referencia) con un ejemplo tomado de la agricultura: cuando en el cultivo del campo el viento que proviene del sur vale

9 *Ibíd.*, p. 31.

10 Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 104.

11 Ferdinand de Saussure, *Fuentes manuscritas y estudios críticos*, p. 54.

como señal de lluvia, el valor que tiene esta señal no es algo que agregado al viento, le permita al agricultor saber qué va a pasar. El viento sur es la señal y al mismo tiempo lo señalado en ella. Por eso quizá sea justo afirmar que los signos, son aprehendidos por el hombre como unidades de sentido, y no como imágenes de objetos externos. *“El viento sur no esta jamás primeramente ahí como ese mero suceso meteorológico accesible que luego asumirá eventualmente la función de un presagio. En realidad es la circunspección que el trabajo del campo lleva consigo la que descubre por primera vez el viento sur en su ser en la medida en que lo toma en cuenta.”* Desde esta perspectiva las palabras no reflejan las cosas.

La supuesta correspondencia que los positivistas exigen entre las palabras y las cosas para asegurarnos que se habla con la verdad es por lo menos forzada, la palabra árbol no señala la cosa árbol y lo mismo sucede con la palabra ángel, y con la palabra muerte, por citar algo menos obvio. Las cosas en la práctica, son aquello de lo que nos tenemos que curar, lo que se nombra, lo que *viene a ser* en el proceso de constitución del sentido. Retomar el ejemplo de la lectura de un libro nos puede ayudar; captamos el sentido de lo que se dice en un texto, cuando logramos vislumbrar hacia donde va, es decir, cuál es el rumbo que han tomado los “acontecimientos” en la lectura, incluyendo lo que pudiese querer el autor de sus lectores y lo que lectores esperan del autor, y no sólo el registro indiferenciado de cada una de las palabras. Las palabras adquieren o pierden sentido en la medida en que vuelven transparente la intención que les presta vida. En el caso de Heidegger, el que la palabra gane o pierda sentido, se debe a que los signos gozan de una doble cualidad que les es inherente: la de revelar y la de ocultar.

La palabra es el signo por excelencia sólo cuando revela el ser de algo, de ahí que las palabras puedan estar cargadas de sentido o sonar huecas. En la poesía las palabras hablan, diría Heidegger, el lenguaje del ser, porque permiten “ver” aquello que se oculta en el habla convencional.

Ahora bien, el signo no es de carácter puramente discursivo. Esto ya lo había mencionado Saussure al momento de sugerir que la semiología contemplaba todas las especies de signos. No obstante, la diferencia entre el signo lingüístico y el signo en Heidegger, estriba en que el estudio del primero se circunscribe al lenguaje hablado y escrito, mientras que el estudio del segundo, trasciende a cualquier forma de comunicación posible, gracias a que el signo es el resultado de lo que el ser entrega espontáneamente (ahí encontrándose con otros en el mundo. A eso se debe que la significatividad se funde originalmente en la comprensión, cuya mirada obra anticipadamente toda disposición a guardar silencio o a actuar, así como la actitud pasiva y el desenfreno por hablar.

El signo también cierra el acceso a la comprensión genuina, deslumbrando con su presencia a quien se sirve de él. Cuando nos encontramos, por ejemplo, presos de la fascinación que la palabra ejerce sobre nosotros, ya no hay nada que buscar, el signo se convierte en un hoyo negro de sentido que devora lo que encuentra a su paso. Si los signos no gozaran de este doble carácter no habría cabida para el malentendido y la ironía, porque entonces el sentido de lo que pasa sería unívoco, sin reveses.

En cierto modo, Saussure, al igual que Heidegger, advierte del doble carácter del signo; esta relación del signo con el pensamiento es precisamente lo que constituye el signo: *“No es la serie de las sílabas, sino un ser doble, constituido por una serie de sílabas en la medida en que se le asocie una significación determinada [...] El signo es doble, a esta correspondencia se le podría representar por la siguiente comparación: no se puede separar el anverso de una hoja de papel sin el reverso. Sólo por abstracción podemos tomar una de las dos”*.¹²

El agudo comentario de Saussure respecto de que sólo por abstracción podemos separar el reverso del signo, trae a colación la anhelada exactitud del positivismo lógico, que finalmente consiste en pensar a los objetos abstraídos del mundo: los conceptos devienen

12 *Ibíd.*, p. 35.

en conocimiento cuando el sujeto saca (abstrae) de las cosas lo que considera es esencial a ellas (notas empíricas). Al referirse “genuinamente” a las cosas y no ilusoriamente (imprecisión, carencia de sentido), los conceptos adquieren para el positivismo el estatuto de objetos de conocimiento y por lo mismo legitimidad científica.

La estructura del *Logos*

Si bien el planteamiento sobre el signo y la significatividad dejaron en claro que el lenguaje sólo puede ser pensado como aquello sobre lo cual, ya de entrada, el Dasein se entrega en sus posibilidades, se vuelve prioritario dar cuenta de la esencia misma del lenguaje. Para Heidegger la respuesta se encuentra en el concepto de *logos*.

El lenguaje y la relación que este guarda con el problema del ser ha sido una preocupación constante en la historia de la filosofía. En los orígenes del preguntar filosófico Heráclito habla del lenguaje como aquello que dota de unidad a la realidad. El término que utiliza para referirse al lenguaje es la palabra griega *logos* (λογος), que originalmente significaba la reunión de las partes dispersas en la unidad, y que más tarde se convirtió en palabra o discurso, precisamente porque una palabra es la suma de las letras que la componen y un discurso el conjunto de enunciados que le dan sentido a las ideas.¹³

En la medida en que *la palabra* nos permite captar la unidad de los diferentes aspectos del mundo, podemos afirmar junto con Heráclito que el *logos* es la unidad de lo diverso. Este continuo fluir del lenguaje, en el que las diferencias configuran el conjunto de lo real, fue pensado como un río en el que corren aguas siempre distintas y que a la vez permanece siendo el mismo. La analogía del río sugiere el incesante movimiento del mundo. En la palabra el hombre encuentra el sentido de las cosas, porque por

13 “Los términos λογος ο λεγειν (en latín *legere*) en un principio no significaban razón, discurso o decir. Su significado primitivo era “coger”, “recoger”, “reunir” lo disperso. De este significado original se derivaría el significado latino “legere”, leer. Este significado es derivado y significa precisamente reunir las letras o palabras dispersas en una unidad.” Modesto Berciano, *Crítica de Heidegger al pensar occidental*, p.14.

medio de ella, y en ella, se le ofrece la alternativa de asomarse al enigma del cambio y la permanencia.

La comprensión del término *logos* es fundamental para entender de qué modo se explica lo concerniente que interroga por el sentido del ser, y por tanto, la relación que existe entre ser y pensar. Modesto Berciano ha señalado que para Heidegger, la respuesta se encuentra vinculada a las versiones de *physis* y de *logos*.

Generalmente se traduce *physis* por naturaleza, de ahí que se haya atribuido a los presocráticos el título de naturalistas. No obstante, si bien *physis* es la naturaleza, lo es en el sentido de lo que podríamos llamar, por ejemplo, “la naturaleza de la música” entendiéndolo por ello su esencia, o lo que hace ser a la música lo que es; *physis* atendiendo a la caracterización etimológico-semántica de Heidegger, se refiere a aquello que sale fuera de la desocultación. “La raíz $\varphi\nu$ indica mostrarse, como la raíz $\varphi\alpha$ (de $\varphi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$). El ser se hace presente para los griegos como *physis*, como lo que surge y va apareciendo, saliendo fuera de la desocultación.”¹⁴

Por otro lado, Heidegger descubre que pensamiento y ser se encuentran reunidos en el habla. *Logos*, por tanto, no se refiere sólo al discurso como tal, sino que indica de algún modo lo mismo que *physis*: la desocultación a partir de la cuál es posible la comprensión de los entes. Por esa razón *logos* adquiere la significación de *palabra*. Al permitir que las cosas se muestren de algún modo en su ser, la palabra (*logos*), nos deja ver el sentido de la realidad, porque es en sí misma desocultadora, es decir, muestra al hacerse presente, a los entes “Entonces, en su forma original, el *logos* es decir, habla que trae al ente a comparecencia. Su función es un puro dejar ver previo a la síntesis y división que se realiza en el juicio”.¹⁵

14 *Ibíd.*, p.13.

15 Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, *El lenguaje en el primer Heidegger*, p. 17.

Hacer patente el ser de algo en el habla constituye el movimiento de la desocultación, de tal suerte que desde este momento se perfila la crítica de Heidegger al concepto de verdad como la adecuación entre lo que se dice y los “hechos”, pues sólo en la medida en que el hombre “experimenta la desocultación”, lo des-oculto como tal (*aletheia* en griego) adquiere el estatuto de verdad, entendiéndolo por ello tener claridad acerca de algo, o estar cierto de lo que se dice.

Al hablar, no sólo emitimos sonidos que tienen un significado que les corresponde de forma paralela, como si sonidos y significaciones existieran en esferas diferentes. El que otros nos escuchen y compartan lo que decimos, entendiéndolo por compartir que puedan seguir nuestra conversación, muestra por el contrario que el *logos* es unidad de sentido.

Cuando Heidegger hace la pregunta sobre el sentido del ser, descubre que los conceptos con los que comúnmente la tradición filosófica ha interpretado el término, se encuentran intervenidos por la mirada que ubica al ente como pura presencia. Sin embargo, *“Los conceptos originarios de physis y logos para entender el ser muestran que éste no se podía reducir a significar lo presente y lo objetivo. Más bien indicarían que el ser es un proceso, un acaecer de la desocultación, en el cual lo desoculto no es lo definitivo ni toda la realidad. La verdad en este contexto es des-ocultación, como indicaría el término griego ἀληθεια. Esta des-ocultación va siempre unida a una ocultación y al misterio”*.¹⁶

Por ese motivo la palabra goza de un doble aspecto. Una parte revela y la otra oculta. A través del lenguaje es posible descubrir la verdad, y a la vez engañar, encubrir. *“Lenguaje es advenimiento del ser que aclara y oculta.”*¹⁷ El lenguaje para Heidegger sugiere que decir algo es un acontecimiento en el cual se manifiesta lo que es, como descubrimiento; y también se oculta lo que es, como misterio.

16 Berciano, Op. Cit., p. 13.

17 Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 31.

Pero la actividad en la que el hombre se encuentra inmerso, y que le permite moverse en el mundo, le impide a la vez captar cabalmente su sentido. Heráclito ha señalado en varios aforismos la ambivalencia de la palabra. En algunos fragmentos se refiere al hecho de que, si bien el *logos* está presente, a través de diferencias y convergencias que dotan de unidad a la vida, los hombres no necesariamente captan este darse del *logos*. No por ser el *logos* aquello a partir de lo cual es viable toda comprensión e interpretación del mundo, “*aún siendo este logos real, siempre se muestran los hombres incapaces de comprenderlo antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez*”.¹⁸

Esto es posible gracias a la actividad en la que el hombre se encuentra inmerso, y que le permite moverse en el mundo, pero que le impide a la vez captar cabalmente su sentido. Heidegger ha señalado esta ambivalencia cuando se refiere a la cercanía y lejanía del ser para el hombre. Cercanía y lejanía que descansan esencialmente en el lenguaje. Pues el lenguaje es para Heidegger la morada donde el hombre habita. “*Por eso se debe pensar la esencia del lenguaje a partir de la correspondencia con el ser, concretamente como tal correspondencia misma, esto es, como morada del ser humano*.”¹⁹ De ese modo Heidegger nos advierte no dejarnos confundir por la concepción que piensa al lenguaje en su función puramente apofántica; es decir, en su aspecto de medio para revelar aquello que se encuentra oculto.

Corolario

El pensamiento aprehende la realidad desde las palabras, y a partir de estas abre un horizonte de comprensión. Este horizonte de sentido que ha sido abierto en el acto mismo del habla, nos permite entender al *logos* como “ver”. Un “ver” con el pensamiento en torno al cual fijamos la ubicación de las cosas y los acontecimientos. Por ese motivo, *vislumbrar* algo y *dar cuenta de* traducen también la idea de *logos*, cuando preguntamos

18 Rodolfo Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, p. 30.

19 *Ibíd.* p. 43.

por ejemplo ¿puedes ver lo que digo? queremos saber si el otro que nos escucha puede ubicarse en el lugar desde donde comprendemos e interpretamos. Este “lugar” no indica que nos encontremos dentro de ciertos límites fijados espacialmente. A dicha ubicación suele llamarse “contexto”.

Sin embargo, la idea de contexto es demasiado vaga. Por contexto se entiende aquello que rodea, que se halla fuera de lo que propiamente se está diciendo; lo que habría que enfatizar, es que en los hechos el contexto es lo que permite dar significado a las cosas. Pero eso no es suficiente para que el concepto de contexto aclare el concepto de significado, pues no existe el contexto como tal. En realidad el lenguaje contempla todas las posibilidades de significación, es decir, las personas dan cuenta del mundo y de su propia vida de distintas maneras, cada una de las cuales se inscribe dentro del lenguaje. El lenguaje, en tanto unidad de lo diverso, permea las diferencias. El problema acerca del significado, el uso de las palabras y el contexto, es en verdad el problema del sentido y el pensamiento.

¿Qué acaso en la pregunta acerca del pensar, insinuada ya por Heidegger desde *Ser y Tiempo*, no está contemplado el problema del sentido y de las condiciones y reglas a partir de las cuales podemos afirmar que un discurso es coherente, que tiene significado, o por otra parte, afirmar que no lo tiene, que es absurdo?

El problema acerca de la verdad tiene relación con esta pregunta. Al juzgar se parte de una concepción previa, es decir, un ver como el del *logos* que revela los entes, que los hace manifiestos de un modo peculiar en los conceptos. Esa comprensión previa (pre-comprensión en Heidegger) permite a la vez todo designar y nombrar las cosas. Por eso mismo, lo que nos es común a todos es esta posibilidad de vislumbrar algo en su ser. De ahí que participar de un mismo horizonte, una misma mirada, signifique coincidir simultáneamente en algo.

La concurrencia de seres humanos diferentes en el mismo ver, constituye a lo verdadero como general. El conocimiento sería precisamente eso, darse la oportunidad, tener la actitud de apreciar la unidad de lo diverso. Tomar tal actitud es viable gracias a que el lenguaje nos es común, o mejor dicho, es *lo común*, pues el lenguaje en cuanto morada en la que originalmente habita el ser humano, constituye de esa manera, la realidad que se oculta y se manifiesta por medio de la palabra.

El lenguaje, entendido como la precomprensión de la que nuestra mirada forma parte, es el “lugar” originario en el que habita toda interpretación y comprensión del mundo. Es como diría Heidegger “*la casa del ser*”.

CAPÍTULO II

PROCEDER HERMENÉUTICO Y EXÉGESIS POÉTICA

El interés que suscita preguntarnos por las diferentes formas de interpretar un poema, un discurso filosófico, o simplemente un acontecimiento de la vida cotidiana, se debe en gran medida al hecho de que los criterios a partir de los que se realiza el ejercicio de interpretación, son susceptibles a su vez de ser sometidos a crítica. Desde la segunda mitad del siglo veinte se discute en el ámbito de la filosofía y también en el de otras disciplinas, el papel que juega el lenguaje en la comprensión de la cultura, y con especial énfasis lo que se refiere al análisis de textos, incluidos por supuesto los que se consideran de índole artística.

La manera en que se aborda un texto en cuanto discurso estructurado, y los supuestos con los que opera el intérprete en la búsqueda de su sentido; así como la transmisión del mensaje que lleva implícito, no se pueden obviar. La *hermeneia* en el mundo griego antiguo hace alusión a esta condición propia de la crítica de los discursos, lo que implicaba poner a consideración no sólo *qué* se dice, sino *cómo* se dice y también de qué modo se ponen en juego *quienes* intentan comunicar alguna idea.

De este modo, diferentes prácticas interpretativas suponen a su vez la elección (implícita o explícita) por parte de los intérpretes, de una determinada concepción del lenguaje, y a partir de ahí, de criterios específicos de desciframiento y comprensión de los diversos tipos de discurso. La historia de la hermenéutica es de algún modo, la historia de los conceptos con los cuales nos hacemos una idea sobre lo que es el lenguaje en la

filosofía. El asumir unos u otros presupuestos en torno al lenguaje implica, por tanto, tomar posición respecto al modo en que se puede comprender un discurso y valorarlo.

En este capítulo intentaré reflexionar sobre los elementos más relevantes que constituyen lo que podríamos llamar *proceder hermenéutico* y cómo es que dicho proceder permitiría dar cuenta del desenvolvimiento del discurso poético a través de la exégesis de un poema en particular. No hay la pretensión en este ejercicio de servirse del procedimiento hermenéutico como de una herramienta que pudiera utilizarse indistintamente para descifrar cualquier texto, explicar todos los fenómenos o asegurar la consistencia de los argumentos con los que buscamos justificar un acto.

Por el contrario, el concepto de *proceder hermenéutico* se entiende aquí como el proceso de interpretación a partir del cual es posible comprender el sentido de un discurso en su movimiento. Ciertamente, esta caracterización implica suponer que el sentido de lo que se dice fluye, y que por eso lo importante es aprehender el significado de las palabras en su devenir. Como si el proceder hermenéutico intentara captar la estructura del movimiento de lo dicho, y de este modo dar cuenta de sus distintas fases.

El proceder hermenéutico podría oponerse por comparación a la interpretación analítica, para la cual se requiere fijar con toda precisión el significado de los términos, cómo se usan y en qué circunstancias. Es decir, desde el punto de vista de la interpretación analítica, cuyo ejemplo palpable es la eficacia interpretativa de la investigación científica, el que las definiciones mantengan el mismo sentido en el desarrollo de la argumentación es indispensable. Para que se pueda decir que la explicación que se brinda respecto de un fenómeno determinado tiene validez, es necesario, desde este punto de vista, que no exista ambigüedad alguna en los conceptos.

Más adelante expondré a grandes rasgos dos formas de interpretación en las que se hace patente la distinción antes apuntada. Una la llamaré “interpretación analítica”,

precisamente porque pondera el análisis para llevar a cabo una interpretación certera de los acontecimientos sociales y de la naturaleza. Y a la otra la llamaré “interpretación erudita”, poniendo de manifiesto que para esta última el proceder hermenéutico, tal y como lo he descrito en líneas generales, es idóneo para entender mejor cierto tipo de acontecimientos y de discursos, Por ejemplo el discurso poético.

Debo confesar que la distinción entre interpretación erudita e interpretación analítica, no se encuentra como tal en ningún autor de los que yo tenga noticia, y es de algún modo resultado de una reflexión propia. Con ello no pretendo que mis ideas destaquen por su originalidad o que la siguiente exposición, hecha de forma tan vacilante y accidentada, pudiera llegar a ser relevante para el estudio de los problemas que comporta la hermenéutica. Ha sido en todo caso la necesidad de aclararme algunas dudas acerca de lo qué es el ejercicio cotidiano de interpretación lo que me indujo a elaborar dicha distinción. Esa y no otra, es la razón por la que he decidido optar por abordar ciertos problemas hermenéuticos del modo en que lo hago.

Por ese motivo desde el inicio declaro, aunque sea en términos muy generales, lo que entiendo por proceder hermenéutico, con el propósito de que la idea se clarifique en el transcurso del trabajo. No sin antes retomar algunos elementos que considero ya están presentes en el origen de la discusión sobre el lenguaje.

Después, señalo a grandes rasgos cómo se concebía la hermenéutica en la Grecia antigua, teniendo en consideración que algunos de los problemas son resultado de que en aquel entonces, la hermenéutica era parte de la retórica. En la segunda parte hago una somera caracterización de lo que, desde mi punto de vista, son los componentes característicos del proceder hermenéutico. Además señalo en qué sentido éste, permite comprender la dinámica del discurso poético. Para esto me sirvo del replanteamiento que Heidegger hace del lenguaje en relación a la poesía y la verdad que en ella se manifiesta.

Finalmente examino un poema de Xavier Villaurrutia con la intención de mostrar en su desenvolvimiento la forma en que los elementos del poema se relacionan mutuamente, de tal suerte que sólo pueden ser cabalmente comprendidos tomando en consideración los componentes indispensables de lo que vendrá a constituirse como una exégesis hermenéutica del poema.

El significado de la hermenéutica y el estatuto de la verdad

“Entonces, hazme tu heraldo, Padre –contestó Hermes– y yo me haré responsable de la seguridad de toda la propiedad divina y nunca diré mentiras, aunque no puedo prometer que diré siempre toda la verdad.”

El mundo no se presenta originariamente para nosotros como un conjunto de hechos sin conexión entre sí. Desde un principio, a todo acto subyace un contexto de referencias desde el cual, ya de entrada, los acontecimientos adquieren o dejan de tener sentido. Si bien es cierto que nuestras decisiones y las alternativas que consideramos posibles tejen la trama de nuestra vida, estas se vuelven presentes como la historia que se cuenta para comprender lo sucedido. Por ejemplo, como la explicación que el estudioso de un campo del saber brinda sobre algún acontecimiento o en la forma de la discusión que se entabla entre dos personas, con la intención de hacer valer, por parte de cada una de ellas, su punto de vista en relación a la otra, ya sea por motivos políticos, afanes íntimos, interés intelectual, o simplemente para que prevalezca el gusto del interlocutor en cuestión.

Esto muestra hasta qué punto el vínculo que establecemos con el mundo en la cotidianidad, depende en gran medida de los discursos con los que hablamos sobre la historia, la realidad actual, la política o el arte. Aunque aparentemente el tema de las formas discursivas, así como el de las técnicas de persuasión utilizadas para generar consensos y rechazos en una comunidad determinada, serían sólo preocupaciones propias de la *polis* griega en la antigüedad. En los hechos, los dilemas que motivaron la reflexión de los filósofos, siguen jugando un papel preponderante. Pues finalmente la aceptación o el

desprecio que se generan en torno a las opciones políticas, los gustos y las inclinaciones morales de los individuos en la sociedad permanecen condicionadas por la mediación que los diversos intérpretes, desde los púlpitos, las escuelas, los medios de información y las instituciones en general, hacen sobre la vida pública y privada.

Si los problemas sobre el lenguaje, la interpretación y el estatuto de la verdad han vuelto a ser significativos, eso se debe a que quizás en la sociedad moderna este problema no sólo se torna inquietante desde una perspectiva intelectual, sino porque existe una preocupación que urge a los actores sociales a tener claro un marco interpretativo desde donde les sea viable actuar oportunamente y en condiciones favorables. Ya sea en el ámbito de la política, el arte o la ciencia, por hablar de los más prestigiosos. Pues cabría referirnos a otros campos que no forman parte de las especulaciones propiamente eruditas, pero que tal vez influyan tanto o más en la inmediatez de la vida cotidiana.

***Hermeneia* y preeminencia de la retórica**

Para los griegos de la antigüedad clásica, la hermenéutica viene a constituirse precisamente como la práctica de evaluar discursos, poniendo énfasis naturalmente en aquellos que se llevan a cabo en la discusión sostenida por dos interlocutores, y en la que cada uno busca, como ya señalé antes, hacer prevalecer su opinión respecto a la del otro. No es mera casualidad que en la sociedad griega del siglo IV y V se hayan dado las condiciones para una reflexión de este tipo. La complejidad de la vida pública, con la carga de problemas éticos y morales propios de la *polis*, exigía a los individuos redefinir los contenidos de las palabras con las que habían podido entender en otro tiempo su situación vital y la de sus conciudadanos.

Según Adriano Fabris *hermeneia*, en griego antiguo, es noción fecundamente ambigua. Apunta sobre todo y originariamente al proceso en él que, en un discurso ordenado, cabe mediar y transmitir un mensaje, expresando e interpretando aquello que en él se

revela.¹ El problema sobre las palabras y aquello a lo que hacen referencia (el *qué* de lo que se dice), al igual que la forma en la que algo se muestra, o de plano se oculta (el *cómo* de lo que se dice), son por eso mismo cuestiones relativas a la concepción que se tenga del lenguaje y sus usos. De ahí que surgieran pensadores ocupados en descubrir los mecanismos idóneos de persuasión. Lo que naturalmente los llevo a su vez a meditar seriamente sobre el lenguaje y sus usos.

El interés de los sofistas por generar una técnica o un conjunto de técnicas que permitieran asegurar el triunfo en las discusiones públicas, impulsa en buena medida el desarrollo de la retórica como el arte de hacer discursos persuasivos. “*Tener éxito como ciudadano es impresionar en la asamblea y los tribunales. Y para tener éxito ahí es necesario adaptarse a las convenciones dominantes sobre lo justo, recto y conveniente. Cada Estado tiene sus convenciones sobre estos temas, y lo que se debe hacer, por lo tanto, es estudiar las prácticas prevalecientes y aprender a adaptarse a ellas con el fin de influir con éxito sobre los oyentes. Ésta es la τεχνη, el arte, la habilidad, cuya enseñanza es a la vez el oficio y la virtud de un sofista.*”²

El oficio y la virtud de un sofista consisten, por tanto, en el ejercicio pleno de las habilidades retóricas. A la retórica le concierne por eso, todo lo que tenga que ver con el uso de las palabras, la interpretación de discursos y el efecto que estos tienen sobre las personas, especialmente en el foro, donde en muchas ocasiones se deciden los asuntos que afectan el destino de la ciudad y de sus habitantes.

Nos encontramos entonces con que la retórica envuelve de algún modo a la hermenéutica, dado que el proceso de transmisión y ejecución de un discurso forma parte sustancial del quehacer retórico. Pero, y tal vez esto sea lo más importante, es pertinente notar las consecuencias éticas y políticas que conlleva ejercer la retórica de una manera o de

1 Adriano Fabris, *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*, p. 8.

2 Alasdair McIntyre, *Historia de la ética*, p. 24.

otra. Pues en cuanto se reconoce por parte de los ciudadanos, que los usos del lenguaje afectan las nociones y los valores con los cuales –y a partir de los cuales– se juzgan las acciones y las actitudes, la práctica de los sofistas se ve sometida a crítica, y seguramente pasa a ser motivo de inquietud pública.

Ciertamente este no es un problema nuevo. Ya se presenta en Platón cuando formula la pregunta sobre el origen del lenguaje; acerca de si acaso es el resultado de una convención o si los nombres mientan algo esencial. Y también motivó el análisis de Aristóteles, para quien, según Düring, “*la palabra hermeneia, significa la expresión lingüística del pensar reflexivo*”.³ Esto tiene que ver directamente, en el pensamiento de Aristóteles, con las aserciones en las cuales se revela un aspecto determinado de la realidad, y la correspondencia que habría o no entre lo que se dice y lo que es.

El que Aristóteles concibiera la hermenéutica así, influyó de manera decisiva en la historia del pensamiento europeo. Más adelante me detendré a comentar brevemente en qué medida esta concepción de la hermenéutica marcó la pauta de las investigaciones posteriores sobre la interpretación, y cómo es que el replanteamiento que establecen autores con relación a Aristóteles, da lugar al resurgimiento de los problemas sobre el lenguaje y la interpretación, posibilitando con ello una práctica interpretativa peculiar, la cual se distinguiría sobre todo en Heidegger, por enfatizar la idea de que el lenguaje actúa como una condición ontológica del pensamiento.

Pero lo que me interesa resaltar aquí es la manera en que Aristóteles concibe el lenguaje: como expresión de estados anímicos. Si en Platón aparece la idea de que las palabras reflejan la realidad de lo que las cosas son, en la inteligencia de que una palabra, en cuanto forma de la cosa, permite comprender lo que la cosa es, para Aristóteles por el contrario, la palabra se vuelve portadora de un sentido que es propio de ciertos estados

3 Ingemar Düring, *Aristóteles*, p. 117.

anímicos o formas del pensamiento, cuya expresión lingüística puede manifestarse con diferentes signos, dependiendo de la lengua en la que se exprese quien habla. “*Justo porque las palabras son sólo signos es posible un entendimiento unívoco. Cuando Platón dice de una palabra *semainei algo*, se refiere a que la palabra en caso de ser correcta, refleja la verdadera realidad. En Aristóteles por el contrario, *semainen quiere decir*, en el escrito presente, que el significado de la palabra puede ser verificado semánticamente; hay, por ende, univocidad en la determinación, pero arbitrariedad en la designación.*”⁴ El papel de la hermenéutica para Aristóteles se circunscribe entonces a la relación adecuada o inadecuada de las palabras con las afecciones del alma. Si bien es cierto que los distintos tipos de escritura y los sonidos son peculiares en cada lengua; los significados de las afecciones a las que se remiten, son por el contrario, iguales en todas.

Por esa razón la función hermenéutica consiste primordialmente desde la perspectiva de Aristóteles, en corroborar que la expresión lingüística coincida con el remitente del cual las palabras son signos. De donde se sigue que la coincidencia entre la expresión verbal y aquello que mienta, se convierta en la señal inequívoca de la verdad del enunciado. En esta somera descripción de la teoría aristotélica, para la cual, por una parte, el lenguaje es expresión de las afecciones del alma, coinciden paralelamente Ingemar Düring y Maurizio Ferraris. Al comentar la concepción que el estagirita tiene sobre la hermenéutica, Ferraris señala: “*Es todavía una teoría de la expresión hacia donde apunta Aristóteles en sus esporádicas referencias a la hermenéutica. Aquí ésta no pone en contacto a los dioses con los hombres, pero es, en sustancia, una función que media entre los pensamientos del alma y su expresión lingüística.*”⁵

Desde este momento ya se puede apuntar una característica propia del proceso de interpretación: que la concepción que se tenga del lenguaje afecta íntimamente las relaciones entre los miembros de una comunidad, ya que es desde las palabras donde se nombran,

4 *Ibíd.*, p. 118.

5 Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, p. 14.

califican y conciben los modos de ser de las personas. Ponen en juego, de una manera que casi nunca es evidente a simple vista, la realidad social misma. Pues en cuanto una noción moral o un concepto del que consciente o inconscientemente participan dichos miembros adquiere una connotación diferente, entonces ya no se “miran” igual las actitudes, costumbres, y determinaciones que las personas toman a la hora de actuar.

Por ese motivo la noción de hermenéutica en la Grecia clásica, será parte de la retórica, en cuanto ésta se ocupa de los problemas concernientes a la comprensión y trasmisión de mensajes en los que es viable hallar un sentido que les es propio, o en todo caso identificar recursos expresivos que en un momento dado pudieran servir como instrumento de los oradores y jueces, tanto para manipular a sus oyentes, como para establecer criterios de verdad indispensables en las disputas legales o políticas, intelectuales y artísticas. *“El escaso relieve de la hermenéutica en la antigüedad, depende precisamente del hecho de que muchos de los atributos a ella adjudicados, en la época moderna, estaban referidos principalmente a la retórica. La proximidad de los téchnai es, pues, reforzada por el hecho de que la hermenéutica y la retórica no se contraponen como una técnica de la comprensión de los discursos (la hermenéutica) y una técnica de la producción de los discursos (la retórica).”*⁶

El traer a colación el significado primitivo de la palabra hermenéutica, y la relación que guardaba originalmente con la retórica, tiene como propósito resaltar algunas características del proceso de dilucidación de discursos (proceder hermenéutico), que más tarde serán objeto de análisis y de crítica por parte de algunos autores.⁷ Por ejemplo, cuando quiénes al momento de reconsiderar la función del lenguaje en lo que respecta a la comprensión de los hechos de la cultura y las obras de arte, dan un *giro*, en el sentido de que regresan, por decirlo así, a pensar sobre la esencia del lenguaje.

6 *Ibíd.* p.15.

7 Me refiero específicamente a parte de la obra de Martín Heidegger donde el filósofo se aboca a la temática del lenguaje poético, y de Hans-Georg Gadamer, cuyo libro *Verdad y Método* inicia precisamente con la cuestión de la elucidación de la verdad a través del arte.

El replanteamiento de los problemas relativos al lenguaje trajo consigo en la filosofía moderna una discusión aparentemente inédita respecto a los criterios con los que la tradición juzgaba la naturaleza de las palabras. Por un lado, se planteaba si es que acaso éstas portaban en si mismas un sentido esencial, si las palabras constituían de suyo la realidad en la que los hombres se movían en el mundo. De tal suerte que las variaciones de dicho sentido alteraran completamente la visión de ese mundo. Y por otro lado, si en las palabras se encontraban significados comunes, aunque los signos con los que se expresaban variaban de una cultura a otra.

Pienso que la forma en que se ha abordado éste *giro lingüístico*, sobre todo en lo que toca al tema del arte y la estética, ha tomado en cuenta primordialmente la historia de la transformación de las ideas, atendiendo muy poco a los aspectos histórico-sociales que configuran el marco económico, político y cultural desde donde dicha transformación de las ideas tiene lugar. Paradójicamente, en la Grecia clásica, en el modelo fundamental para las disquisiciones de la filosofía y cultura europeas esto no era así. Los pensadores griegos de la antigüedad, siempre consideraron seriamente las implicaciones que la vida social tenía para el pensamiento, así como el modo en que el pensamiento se encontraba imbricado con las costumbres, hábitos, vicios y virtudes de los individuos en la polis.

En lo que sigue, busco mostrar a grandes rasgos algunos aspectos del replanteamiento que filósofos de la talla de Heidegger y Gadamer hacen de la hermenéutica, sobre todo en lo concerniente a la revaloración de la poesía. Pues es notorio el influjo que ejercen sobre su obra las lecturas de poetas, con toda la carga de conocimientos contenida en los textos.⁸ No pretendo con ello hacer un recuento pormenorizado de la trayectoria que cada uno recorre. Pues el trabajo apunta finalmente a mostrar por medio de un ejemplo, cómo es

⁸ El conocimiento que proporciona la poesía diferiría del conocimiento en el que un sujeto da cuenta de las propiedades de un objeto específico. En un sentido diferente, pero no quizá por eso menos riguroso, la poesía *le habla* del mundo al hombre. Sobre este punto volveré más adelante.

que en la poesía se pueden hallar, no las huellas, sino el cuadro vívido de un momento del tiempo, en cuya experiencia las palabras han dejado que entremos subrepticamente. Por eso me interesa destacar sólo los elementos que considero útiles a mi propósito.

Lenguaje, verdad, y poesía

Las consideraciones anteriores sirvieron para delinear las características del proceder hermenéutico. En primera instancia, se observa que en sus orígenes el concepto de hermenéutica se refiere al proceso de mediación entre un intérprete y el mensaje que ha recibido; lo que implica poner a prueba la capacidad del intérprete para dilucidar el sentido de dicho mensaje y a su vez poderlo transmitir. En la definición que Adriano Fabris brinda sobre el significado primitivo de *hermeneia* que aparece al principio de este apartado, se vislumbra la sombra del dios Hermes. Sabido es que en el mito, Hermes aún siendo muy pequeño roba el ganado de Apolo, y al ser descubierto, se ve obligado a negociar con el dios de los augurios. Cuando ya han llegado a un acuerdo, Hermes le pide a Zeus que lo nombre su heraldo, comprometiéndose a nunca decir mentiras, aunque tampoco a decir siempre la verdad. A lo cual Zeus responde que no le pediría tanto, siempre y cuando se ocupe de velar por los tratados, el comercio, y la libertad de tránsito de los viajeros.⁹

En la figura del dios Hermes, tanto como en sus actos, se reflejan los temas que serán objeto de la retórica y la reflexión posterior sobre el lenguaje. En primer lugar, el papel de mediador que juega el intérprete en su función de mensajero, pero también en cuanto se encarga de procurar que los tratos entre las partes lleguen a buen fin. En segundo lugar, y aquí se encuentra el punto axial de la cuestión, la paradoja a la que alude la declaración de Hermes cuando se compromete a no decir mentiras, pero *no* se compromete a decir siempre la verdad. ¿Qué se insinúa en esa afirmación paradójica? ¿Acaso

⁹ Robert Graves, *Los Mitos Griegos*, p. 76. También el epígrafe con el que se abre el primer apartado de este capítulo pertenece al libro y a la página referida en esta nota.

no es la verdad lo contrario a la mentira y, por tanto, cuando ocultamos la verdad, entonces decimos mentiras?

Es preciso hacer notar que el hecho de *no* decir mentiras tampoco tendría que asegurar necesariamente que decimos la verdad, a menos que exista una relación simétrica entre hablar con la verdad y el que algo se revele al hacerlo. Pues de otro modo la omisión no tendría el carácter de ocultamiento. Aún en el caso de que así fuera, el que algo se oculte al hablar no tendría porque significar forzosamente una falta de probidad por parte de quien habla. El nexo entre decir la verdad y revelar algo, así como entre engaño y ocultamiento se vuelve entonces acuciante. Dependiendo de la postura que se asuma al respecto, se decidirá el estatuto de la verdad.

En Aristóteles por ejemplo, las palabras revelan un aspecto del ser de las cosas. Aquello que revelan es en última instancia algo común a todos los seres humanos, por lo que en lo único en que difieren las lenguas es en los signos convencionales con los que las diversas comunidades se expresan. En cuanto la *hermeneia* es concebida como “la expresión lingüística del pensar reflexivo” o, en otras palabras, como el proceso en el que hago saber a otro lo que pienso, interpretar consiste entonces, en permitir que las palabras patenten el ser de lo que ha sido pensado por mí, pero que también puede perfectamente ser comprendido por otro.

Decir la verdad supone por eso mismo, el acto en el que las palabras sacan las cosas del estado en el que permanecen ocultas, hasta mostrarlas tal y como son. La apertura de sentido a la que darían lugar las palabras es lo que se ha dado en llamar por Heidegger el carácter apofántico del lenguaje. Pues *apofánsis* quiere decir salir a la luz, aparecer. “*Heidegger interpreta el pasaje introductorio del Peri Hermeneías en un sentido tendente a redescubrir aspectos olvidados de la tradición. Al hilo de la interpretación heideggeriana, ya desarrollada en algunos cursos de los años veinte, observamos que designar es para Aristóteles originariamente mostrar, entendido en el sentido de dejar que algo aparezca. En*

*primer lugar, el signo muestra, o sea, lleva algo a su aparición.”*¹⁰

La verdad entendida como des-ocultación no sería por consiguiente para Heidegger, atributo exclusivo de la ciencia. Todo decir que diera lugar a la revelación de algo en su ser, tendría que considerarse discurso verdadero. Sin embargo todavía tendríamos que preguntar si el discurso poético, por ejemplo, dice la verdad del mismo modo en que entendemos que alguien habla con la verdad porque podemos corroborar el dicho con el hecho. Pues no es difícil percatarse que el concepto de verdad antes expuesto presupone la adecuación de las palabras con aquello que mientan. Sabemos que la gente dice mentiras cuando sus palabras no coinciden con sus actos. Por lo menos esa es la aceptación común y corriente dentro de la que literalmente nos movemos en la cotidianidad.

El pensamiento de los griegos de la antigüedad nos ha heredado dicha noción. A través de ella interpretamos el significado de las palabras que los políticos, los científicos y nuestros vecinos profieren mientras se dedican a la consecución de sus metas. No obstante, la incuestionable solidez de la verdad entendida como adecuación, parece al mismo tiempo trastabillar en muchas ocasiones. Sobre todo en aquellas en las que las palabras guardan una intención que en un momento dado debe permanecer oculta, precisamente con la finalidad de lograr un efecto deseado. Y no me refiero a los acuerdos que los políticos profesionales hacen a espaldas de sus electores mientras declaran descaradamente otra cosa. O a los resultados de las investigaciones científicas en las que se ocultan presupuestos teóricos que en muchos casos se volverían susceptibles de cuestionamientos radicales, si el común de la gente contara con la información indispensable para hacer el tipo de preguntas que los pondrían a prueba. Aunque también la inquietud a la que he aludido pudiese remitirse a esos ámbitos, en realidad mi preocupación va por otro camino.

10 Ferraris, Op. Cit. p. 30.

Pensaba en los pactos que se realizan sin que medie palabra, pero que dirigen sutilmente nuestra disposición a actuar. En las frases cuya inexactitud, es la fuente primordial de la inquietud atroz por saber algo que de antemano ya hemos adivinado. En estos casos, que casualmente siempre son nuestro caso. Lo que se dice no es del orden de las aserciones contundentes, de los enunciados donde esperaríamos hallar, sin lugar a dudas, el sentido de lo que sucede.

No se necesita erudición alguna para comprender que lo dicho por una persona, adquiere consistencia en el contexto de las circunstancias desde donde surge, así como de los efectos imprevistos a los que se ve sometido cuando otra persona escucha atenta o distraídamente.

El lenguaje es certero y equívoco a la vez. Y es precisamente ésta ambigüedad la que abre espacio a la reflexión. El pensamiento actúa movido por la duda. Los principios inalterables suelen dar lugar a la obcecación ciega de quienes en su intento por atrapar la verdad, sólo consiguen que se les escape.

En el acontecimiento poético, a diferencia de la práctica filosófica, la ambigüedad no juega en contra sino a favor de la verdad. Porque si aceptamos, aunque sólo sea hipotéticamente, que tal vez la verdad no sea nada más la adecuación de los enunciados con aquello que enuncian, ni tampoco el momento sublime en que aparece el ser fuera del estado de oculto en el que originalmente se encontraría, quizá entonces, nos sea concedida la oportunidad de escuchar de otro modo lo que se dice. Atendiendo primordialmente a lo que habiendo sido enunciado se oculta, y todavía sin haber sido dicho se adivina. Pues la apertura que se ofrece en el acto poético, es lo que precisamente permite que la verdad de lo que se dice se vuelva asequible, y el poema se torne un acontecimiento esencial del lenguaje. Sin que se pretenda decir con ello que el poema sea simplemente un arrebató de inspiración, que al ponernos en contacto con él, nos trasladara al ámbito de la verdad.

Sólo gracias a la apertura desde donde el poema deja entrever y al mismo tiempo oculta, nos es dado comprender la poesía. Por eso en Heidegger “*el poema es el relato del desocultamiento de lo ente [...] El decir que proyecta es aquel que al preparar lo que se puede decir trae al mismo tiempo al mundo lo indecible como tal*”.¹¹

Me parece que en Heidegger todavía resuena la idea de que la poesía cumple la función sagrada de traer desde lo oculto, el ser del mundo. El poema “como el relato del desocultamiento de lo ente” hace alusión precisamente a esa idea. Sin embargo, aunque no coincido plenamente en este punto con Heidegger,¹² creo que el aporte me resulta imprescindible, ya que anuncia la ruptura con la concepción de que la verdad sólo es posible en los enunciados en los que se afirma algo. Con esto se niega de principio la posibilidad de comprender el lenguaje como acontecimiento, reduciéndolo a una función meramente comunicativa e instrumental. En ese sentido para Heidegger: “*El lenguaje poético, en cambio, no fija cosa alguna, sino que corresponde a la dinámica del desvelamiento con que los fenómenos nos salen al encuentro, o sea, trata de adherirse al carácter dinámico de aquellos, sólo así consigue el lenguaje poético referirse al fondo ontológico preliminar en el que hombres y cosas se inscriben*”.¹³

En resumen, se puede decir que el problema de la interpretación de los discursos, deriva inmediatamente en una teoría sobre la naturaleza del lenguaje, para la cual la verdad consiste en la coincidencia entre el hecho-significado, y los enunciados que expresan ese hecho. Por esa razón, ya desde Aristóteles, se piensa en la hermenéutica como una labor que consistiría primordialmente, en la trasmisión de los contenidos significativos del pensamiento, por medio de enunciados que fueran susceptibles de un análisis se-

11 Martín Heidegger, *El origen de la obra de arte*, en *Caminos de bosque*, p. 53.

12 Si bien es cierto que para Heidegger en la poesía no hay cabida para la ambigüedad, pues la considera la más conspicua revelación del ser de las cosas; pienso que la poesía no sólo revela una esencia que fundamentalmente se encontraría en el más acá de la realidad, sino que también es una apertura hacia lo que de continuo se fuga en la realidad misma.

13 Ferraris, Op. Cit. p. 26.

mántico riguroso desatendiendo en cierto modo la riqueza de posibilidades propia de la poesía para la comprensión del hombre y del mundo. De ahí que la reflexión sobre el lenguaje, haya traído consigo el replanteamiento del papel de la hermenéutica en relación a las expresiones y los gestos que no son comprensibles desde el punto de vista de la verdad como adecuación.

En consideración a lo anterior, se puede decir que el proceder hermenéutico inaugurado por Heidegger, específicamente en lo que se refiere a la poesía, se caracteriza primordialmente por lo siguiente: a) es un proceso de comprensión que acaece simultáneamente al discurso que anhela comprender; b) considera que lo importante en el proceso de comprensión es la apertura desde la cual las palabras revelan el ser de las cosas; c) considera la verdad como un acontecimiento vital, donde tanto lo oculto como lo manifiesto, se vuelven significativos para el hombre. A partir de estos elementos apenas esbozados, me abocare al intento de interpretación de un poema de Xavier Villaurrutia.

Un primer intento para la exégesis de Nocturno de los ángeles

*“Sin embargo, no es la verdad estética lo que me interesa, sino la acción de buscarla y, más que la **acción**, el **deseo** de buscarla.”*

Xavier Villaurrutia

La obra poética de Xavier Villaurrutia se caracteriza entre otras virtudes, por su brevedad. Pero la repercusión que ha tenido no deja lugar a dudas sobre la importancia que tuvo en el siglo veinte y en éste. Como la de otros poetas, su obra casi no se lee, y sin embargo es bastante conocida entre quienes gustan de encontrar en la literatura un pretexto para meditar sobre los temas del deseo, la muerte, y el poderoso influjo de la noche. Alguna vez Villaurrutia comentó que, siguiendo a León Paul Fargue, consideraba que la calidad es la cantidad asimilada. Si en otros poetas el escribir mucho no era un defecto, pensaba que en él sí, pues repetirse en una fórmula le resultaba incompatible con la escrupulosa tarea de indagar sobre sí mismo, sobre todo de la forma en

que lo hace en casi todos sus escritos. Villaurrutia era un erudito de su propia poesía. Dueño de una técnica insuperable, siempre estuvo pendiente del proceso creativo. Y esa fue muy probablemente la razón por la cual, elegir el soneto, la décima o el verso libre no parece el resultado de una decisión arrebatada, por el contrario, es notorio el cuidado que pone en cada línea, y en cada estrofa. Como bien a observado José Joaquín Blanco, desde su primer libro de poemas, *Reflejos*, en el que todavía se acusa la influencia del modernismo, hasta *Nostalgia de la muerte*, libro escrito en los años treinta, “*el rigor de Villaurrutia va acentuándose hasta el más sensual virtuosismo*”.¹⁴

En éste libro el erotismo se convierte en el centro de gravedad hacia donde convergen los fantasmas de la muerte, el sueño y el hastío. En cada uno de los nocturnos que conforman la obra, se teje una red de sugerencias sobre el nexo insoluble entre la caída que representa la existencia en el mundo, y el vértigo angustiante del amor. Para Villaurrutia el deseo es a la muerte lo que la sombra al cuerpo.

Exégesis del poema Nocturno de los ángeles

Apertura

El poema Nocturno de los ángeles forma parte del libro *Nostalgia de la muerte*, el más celebre de su producción poética. Se sabe que fue escrito entre 1935 y 1936 durante un viaje que realizó a Estados Unidos. El poema habla sobre la vida nocturna en la ciudad de los Ángeles California.

Primera estrofa

*Se diría que las calles fluyen dulcemente en la noche.
Las luces no son tan vivas que logren desvelar el secreto,
el secreto que los hombres que van y vienen conocen,*

¹⁴ José Joaquín Blanco, *Crónica de la poesía mexicana*, p. 177.

porque todos están en el secreto.

Y nada se ganaría compartirlo en mil pedazos.

*Si, por el contrario es tan dulce guardarlo
y compartirlo sólo con la persona elegida.*

Comentario

Al inicio se presenta la imagen de unos hombres que recorren la calle. Estos hombres comparten un dulce secreto. Me parece que no es nada difícil advertir desde el principio la alusión no tan velada de la sensualidad que a su vez recorre la calle. La clave de la estrofa es el secreto del que Villaurrutia en cierto modo nos hace partícipes. No es que simplemente guarden un secreto, sino que todos están en él. Moran en el secreto desde donde parecería ser que la calle misma fluye.

Segunda estrofa

*Si cada uno dijera en un momento dado,
en sólo una palabra, lo que piensa,
las cinco letras del deseo formarían una enorme cicatriz luminosa,
una constelación más antigua, más viva aún que las otras.
Y esa constelación sería como un ardiente sexo
en el profundo cuerpo de la noche,
o, mejor, como los Gemelos que por vez primera en la vida
se miraran de frente, a los ojos, y se abrazaran ya para siempre.*

Comentario

Aquí asistimos a un cambio en el ritmo del poema. De pronto, sin que medie alternancia entre una estrofa y otra, Villaurrutia le imprime una intensidad súbita. El origen de este movimiento es el deseo. Todos los pensamientos revelan aspectos de él. El secreto en el que esos hombres habitan es la necesidad de encontrarse consigo mismos a

través de los otros. El deseo es un secreto a voces. La maestría del poeta se hace patente en sólo ocho versos.

Tercera y cuarta estrofa

*De pronto el río de la calle se puebla de sedientos seres,
caminan, se detienen, prosiguen.*

*Cambian miradas, atreven sonrisas,
forman imprevistas parejas...*

*Hay recodos y bancos de sombra,
orillas de indefinibles formas profundas
y súbitos huecos de luz ciega,
y puertas que ceden a la presión más leve.*

Comentario

La cadencia de la primera estrofa se continúa en estas dos. Los hombres que han salido a la calle ahora se buscan, se conocen. La ciudad con sus intersticios, se vuelve propicia a su deseo.

Quinta y sexta estrofa

*El río de la calle queda desierto un instante.
Luego parece remontar de sí mismo
deseoso de volver a empezar.
Queda un momento paralizado, mudo, anhelante,
como el corazón entre dos espasmos.*

*Pero una nueva pulsación, un nuevo latido
arroja al río de la calle nuevos sedientos seres.*

*Se cruzan, se entrecruzan y suben.
Vuelan a ras de tierra,
nadan de pie, tan milagrosamente
que nadie se atrevería a decir que no caminan.*

Comentario

Al principio una pausa, el momento de incertidumbre que precede al acto. El río de la calle es al mismo tiempo la metáfora de un individuo y todos a la vez. Entonces se desata el movimiento, el ritmo va en aumento. En el verso libre el ritmo está dado por los significados, no por el sonido de las sílabas al final de cada verso. El poeta domina el verso libre.

Séptima y octava estrofa

*¡Son los ángeles!
Han bajado a la tierra
por invisibles escalas.
Vienen del mar que es el espejo del cielo,
en barcos de humo y sombra,
a fundirse y confundirse con los mortales,
a rendir sus frentes en los muslos de las mujeres,
a dejar que otras manos palpén sus cuerpos febrilmente,
y que otros cuerpos busquen los suyos hasta encontrarlos.
Como se encuentran al cerrarse los labios de una misma boca,
a fatigar su boca tanto tiempo inactiva,
a poner en libertad sus lenguas de fuego,
a decir las canciones, los juramentos, las malas palabras
en que los hombres concentran el antiguo misterio
de la carne, la sangre, y el deseo.*

*Tienen nombres supuestos, divinamente sencillos.
Se llaman Dick o John o Marvin o Louise.
En nada sino en la belleza se distinguen de los mortales.
Caminan, se detienen, prosiguen.
Cambian miradas, atreven sonrisas.
Forman imprevistas parejas.*

Comentario

El poema ha ido subiendo de intensidad hasta llegar a su clímax. La séptima estrofa es la culminación del poema. Los hombres se han transformado en ángeles debido al sortilegio de los goces sensuales. Ahora se mezclan con las personas comunes, como antiguamente lo hacían los dioses con los mortales. En cada verso se describen los actos que llevan a cabo, a través de las partes de su cuerpo. La frente, los muslos, los labios, las bocas, las manos, las lenguas y finalmente las palabras, donde descansan en última instancia las maniobras amorosas. Las palabras, que simbolizan como al principio del poema, el misterio del deseo. En la octava estrofa el poema se desliza a su fin. El ritmo cambia, se avecina el cierre.

Novena estrofa

*Sonríen maliciosamente al subir en los ascensores de los hoteles
donde aún se practica el vuelo lento y vertical.
En sus cuerpos desnudos hay huellas celestiales;
signos, estrellas y letras azules.
Se dejan caer en las camas, se hunden en las almohadas
que los hacen pensar todavía un momento en las nubes.
Pero cierran los ojos para entregarse mejor a los goces de su
encarnación misteriosa,*

y, cuando duermen, sueñan no con los ángeles sino con los mortales.

Comentario

Si el principio del poema se caracterizó por una actividad febril, el desenlace es el sueño. Los ángeles regresan a su estado inicial que es vivir en un sueño. La tensión entre el sueño y la realidad, se resuelve en el misterio del deseo. El poeta resuelve magistralmente el poema. Porque amar es al fin una indolencia.

Corolario

La poesía de Xavier Villaurrutia se caracteriza fundamentalmente por el encabalgamiento de los elementos que aparecen reiteradamente en sus poemas: el deseo, el goce sensual, las palabras, el sueño. Cada uno de ellos juega una función estructural dentro de sus poemas. En el caso del que me ocupó, el secreto que los hombres comparten es el deseo. Por eso en nocturno de los ángeles toma la forma de un misterio que se sostiene en la tensión continúa, cadenciosa del poema. El poema es el espejo de una situación imposible, la del hombre frente a la angustia de su propio deseo. En resumidas cuentas, la poesía como la única forma de expiación del sueño, del sueño que es la realidad.

CAPÍTULO III

MODOS DIVERSOS DE INTERPRETACIÓN

Este capítulo es un intento por distinguir dos modos de interpretación. Por una parte la interpretación analítica, que se caracteriza por valerse fundamentalmente de argumentos de tipo deductivo, aún en el caso del inductivismo, que considero es un tipo de interpretación de corte analítico, independientemente que pretenda obtener conclusiones válidas partiendo de enunciados particulares. Y por otra parte, la interpretación erudita, cuya característica esencial sería su proceder hermenéutico para la comprensión de los acontecimientos humanos.

Al principio hago algunas consideraciones relativas a la interpretación en el contexto de la vida cotidiana señalando que interpretar es inherente a toda relación humana. En el transcurso de estas reflexiones intento distinguir si es posible hacer una distancia entre el intérprete y aquello que pretende interpretar. Pregunta que se inscribe dentro de las preocupaciones de la interpretación analítica, y a través de la cual es posible identificar algunos de los supuestos básicos que subyacen a su modo de proceder interpretativo.

Debo aclarar que mi intención no es propiamente intervenir en la discusión sobre el estatuto del conocimiento científico. Sino más bien identificar algunas características de la interpretación analítica presentes en el discurso de las posturas inductivista y falsacionista. Una de esas características me parece que es la idea de objetividad. El interés por la objetividad apunta en el trabajo, a encontrar una referencia de tipo argumentativo a través de la que nos sea dado leer las disposiciones y actitudes propias

de un modo específico de interpretación, en este caso el analítico. En las dos secciones que conforman el trabajo aparecen comentarios sobre un modo de interpretación y luego sobre el otro. Espero que el lector sepa diferenciar adecuadamente cuando hago alusión a uno o a otro.

En la segunda sección abordo lo que llamo la interpretación erudita, la defino, y posteriormente desarrollo de manera muy general sus principales aspectos. Sólo he utilizado dos libros como referencia en este capítulo, el de Alan Chalmers que trata sobre la filosofía de la ciencia y el de Gianni Vattimo que es una antología de artículos relativos al estatuto de la hermenéutica en el contexto de la discusión actual sobre la interpretación. El distinguir entre interpretación erudita e interpretación analítica como dos modos específicos de interpretación, es idea mía, y no espero que dicha distinción sea complicada o difícil de entender, sino por el contrario, me parece que es muy sencilla y poco polémica.

Interpretación y vida cotidiana

En la vida cotidiana nuestra relación con otras personas supone un continuo ejercicio de interpretación. Toda situación en la que nos vemos involucrados exige valorar actitudes, descifrar gestos, descubrir en las palabras la secreta intención que urde su trama. Y por supuesto, dicha relación con los demás nos exige disponernos a actuar, adelantándonos de alguna manera a los acontecimientos. Experimentar la vida indica ya de entrada haber establecido un cierto vínculo con el mundo a través de alguien que no es como nosotros.

La pretensión de encontrar un sentido en las actitudes, así como el interés que suscita comprender cuáles son las intenciones de las personas, demuestra hasta qué punto vivimos interpretando siempre al mundo, y también en qué medida la versión que tenemos de nosotros mismos influye subrepticamente y de manera decisiva en la vida.

Paradójicamente los criterios que usamos para interpretar en muchas ocasiones se hallan ocultos. No se transparentan en sí mismos ni tampoco los reconocemos en la inmediatez de nuestros juicios y actitudes, aunque de hecho nos valgamos de ellos a la hora de tomar decisiones. El que se vuelvan asequibles para nuestra comprensión implica llevar a cabo un acto especial; el acto por el cual es descrito el acontecimiento de *ser* con otros. ¿Pero cómo describir este ser con otros si en todo momento nos encontramos siendo con ellos? ¿Acaso es posible hacer una distancia que nos permita entender cabalmente lo que sucede en la convivencia diaria? y siguiendo con el hilo de las preguntas, ¿no es el conocimiento científico el modo apropiado de interpretar el mundo y a nosotros mismos, dado que en él se verifica la distancia indispensable para aprehender las cosas tal y como son?

Es un lugar común considerar el conocimiento científico como un conocimiento *objetivo*, entendiendo por ello la descripción de las estructuras de los diversos entes que conforman la realidad tanto natural como social. Un objeto no es alguien, un objeto es una proyección del entendimiento en la que se representa la forma de ser de la cosa de la que pretendemos saber algo. O en otras palabras, un objeto es la presentación figurada en el pensamiento de aquello que nos interesa conocer. *Re-presentar* quiere decir por eso presentar de nuevo aquello ya visto, ponerlo frente a nosotros, pero ahora como concepto, no como la cosa que “realmente” es.

Si quiero saber algo acerca del sistema solar, debo representarlo con conceptos, pues no basta con hacer observaciones, registros y acumular todo tipo de datos. Para que estas observaciones se vuelvan relevantes, es decir, para que esa información me permita comprender cabalmente cómo funciona el sistema solar, debo contar con una teoría. Pues se precisa justificar por qué hice esas observaciones y no otras, en qué medida los datos que recabé son útiles para entender mejor el objeto de mis indagaciones, y por otra parte también necesito justificar por qué procedí del modo en que lo hice, y cuáles fueron las razones que tuve para descartar otros procedimientos. Todas estas condi-

ciones están ligadas directamente a la elección de una teoría, por esa razón el problema de la teoría en la filosofía de la ciencia y la filosofía en general, ha sido uno de los temas centrales cuando se trata de dilucidar en qué consiste precisamente la interpretación válida de la realidad.

Mi intención es distinguir dos modos de interpretación que considero son dominantes en el contexto de las instituciones académicas, y en alguna medida hasta emblemáticos, porque no sólo representan dos estilos de pensamiento. En su actitud y prácticas se ponen en juego también, dos actitudes y quizás dos modos de ser en el mundo. Estas dos formas de interpretación son: la analítica, cuya expresión más acabada es la ciencia, y la erudita, para la cual la hermenéutica es la manera más apropiada de pensar el acontecimiento del lenguaje.

Lo que es un hecho, es que desde la perspectiva de la ciencia como conocimiento objetivo, el intérprete hace distancia respecto de aquello que estudia (su objeto). Digamos que sólo se involucra con él en cuanto lo analiza desprejuiciadamente. La distancia que en este caso el intérprete pone entre él y el objeto, garantizaría que sus intereses e inclinaciones personales no afecten el desarrollo de la investigación.

En las ciencias naturales esto generalmente no es un obstáculo, pero es evidente que no sucede lo mismo en la investigación sobre la sociedad y la filosofía, donde el observador se halla indisolublemente involucrado con aquello que estudia, y que muy bien puede ser su propia conciencia, o el papel de los actores sociales en la política. En ambos casos el investigador se ve obligado a tomar posición, ya que en el diagnóstico respecto a la naturaleza de la conciencia o la política entran en juego su actitud y disposición en relación a sus propios juicios.

La legitimidad de la interpretación científica entendida en cuanto “versión socialmente aceptada” del saber de nuestra época, descansa primordialmente sobre el supuesto de la

adecuada distancia entre el intérprete y el objeto. Según esta caracterización, la ciencia vendría a jugar el papel de un juez imparcial, cuya labor consiste en brindar, a través de conceptos, modelos, argumentos y cálculos, una exposición coherente de los diversos tipos de seres que conforman la realidad. A grandes rasgos así sería la versión común y corriente del papel del científico y la ciencia. “*El conocimiento científico es conocimiento probado. Las teorías científicas se derivan, de algún modo riguroso, de los hechos de la experiencia adquiridos mediante la observación y la experimentación. La ciencia se basa en lo que podemos ver, oír, tocar, etc. Las opiniones y preferencias personales y las imaginaciones especulativas no tienen cabida en la ciencia. La ciencia es objetiva. El conocimiento científico es conocimiento fiable porque es conocimiento objetivamente probado.*”¹

Pero si examinamos con detenimiento los presupuestos que constituyen este modo de interpretar, descubriremos que el principio básico que subyace a sus explicaciones, es por una parte el carácter analítico de sus juicios y pesquisas, y por otro lado, la concepción que piensa lo real como un conjunto de fenómenos (en el sentido de representaciones) asequibles al entendimiento gracias a ciertos instrumentos y técnicas cuya eficacia ha sido probada.

¿Esto significa entonces que cualquier otro tipo de interpretación carece de los requisitos indispensables para ser reconocida como válida? ¿Tendríamos que ceñirnos al camino trazado por el modo específico de interpretación analítica, o es que existen otros? y si existen otros, ¿cómo es que nos permiten conocer las cosas y los acontecimientos, a las demás personas y a nosotros mismos?

Al inicio de este apartado hice alusión a lo que consideraba un hecho: no experimentamos a las otras personas independientemente del acto por el cual las interpretamos. En primer lugar es preciso notar en la afirmación precedente algo por demás obvio,

1 Alan Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, p. 11.

la interpretación aparece enunciada como acto. No es simplemente la representación de relaciones o de objetos, pues en todo caso las acciones y los objetos adquirirían su carácter específico, su significado, simultáneamente al acontecimiento de la interpretación. Por ese motivo, una expresión quizá más adecuada sería: la interpretación se da en acto.

Ahora bien, la concepción desde donde se piensa la interpretación como acto, necesariamente difiere del modo de interpretación analítico, cuyo carácter analítico determina su validez, al mismo tiempo que la dota de prestigio frente a la sociedad, dado que la técnica opera así, y uno de los hitos de nuestra época sigue siendo el progreso técnico.

En qué consiste a grandes rasgos dicho carácter analítico y cuales son, por otro lado, los atributos propios del modo de interpretación al que me referiré desde este momento como modo de interpretación erudita, y cuya peculiaridad fundamental reside en su proceder hermenéutico, son los temas que tocaré a continuación.

Por lo que respecta a lo que llamo en este trabajo, modo de interpretación analítica, abordaré en términos muy generales algunos problemas relativos a los supuestos básicos de los que se sirve para ofrecer explicaciones que considera válidas, en contraste con aquellas que no tendrían pertinencia dentro del conjunto de los conocimientos institucionalmente aceptados. Ya he apuntado anteriormente uno de esos supuestos, la objetividad.

Sin embargo, faltaría precisar en qué sentido se entiende este concepto desde la perspectiva de las diferentes posturas sobre la objetividad que confluyen en el campo de la llamada filosofía de la ciencia. Por supuesto no pretendo indagar sobre cada una de tales posturas, ni mucho menos revisar detalladamente los aspectos históricos y metodológicos que han dado lugar a la discusión actual y no tan actual, acerca del estatuto y naturaleza de los conocimientos científicos. Mi interés va encaminado en todo caso, a reflexionar sobre algunas ideas inherentes a su proceder argumentativo.

La interpretación analítica. El discurso de la ciencia

Entiendo por análisis dividir en partes, examinarlas detenidamente, y encontrar una conexión necesaria entre ellas. Esta definición no es difícil de entender, cualquiera puede captar su sentido y percatarse de la necesidad del análisis al momento de intentar arreglar un reloj, llegar a una conclusión a partir de ciertas premisas, o simplemente al tener que elegir entre distintas alternativas en el orden de los asuntos comunes y corrientes. Claro que al mismo tiempo es tan general, que seguramente no servirá de mucho para ninguna de las actividades mencionadas antes. Sin embargo, es indudable que al analizar separamos, observamos cuidadosamente, y luego intentamos hallar un vínculo entre los diferentes componentes de la cosa en cuestión.

Partiendo de esta sencilla idea, intuimos inmediatamente la necesidad del análisis para comprender los eventos de la naturaleza, los actos humanos y nuestro modo de ser. El problema se presenta cuando intentamos entender con más precisión *cómo* debemos examinar algo, *qué* procedimiento utilizar para dar con los nexos entre los elementos constitutivos de una cosa, y tener claro *por qué* nos valemos de ese procedimiento y no de alguno diferente.

Dichas interrogantes surgen ante cualquier investigación y sugieren, en el marco de la interpretación que pondera la actitud analítica como la más confiable, establecer, de una vez por todas, los criterios fundamentales para la comprensión genuina de los hechos humanos y naturales. Pienso que esa ha sido en gran medida una de las preocupaciones de los investigadores de la investigación, los filósofos.

El ejemplo del inductivismo

Si definimos la inducción como aquella forma de razonamiento que parte de enunciados singulares con los que después es viable llegar a conclusiones generales, tendremos una base firme para entender hasta que punto el análisis inductivista pretende extraer por

medio de observaciones directas, datos que permitan comprender acontecimientos específicos.

Los enunciados singulares son afirmaciones que describen un suceso determinado después de constatar que en varias ocasiones ocurre del mismo modo. Cada mañana el sol aparece por el oriente, no importa en que lugar este ubicado el observador. Después de treinta años de haber constatado el mismo acontecimiento, no cabe duda de que la tierra se mueve siempre en la misma dirección. De este modo podríamos decir junto con Chalmers que: *“El tipo de razonamiento analizado, que nos lleva de una lista finita de enunciados singulares a la justificación de un enunciado universal, que nos lleva de la parte al todo, se denomina razonamiento inductivo y el proceso se denomina inducción”*.²

La inducción vendría a ser, por tanto, un tipo de análisis elemental, si no es que el más elemental de todos. En él nos es dado constatar una noción surgida de la experiencia en su aspecto menos problemático: que de muchos casos (observados) que posean una propiedad común, y que se presenten ante nosotros en circunstancias diferentes pero con regularidad, saquemos una conclusión general. Trasladado al nivel de fundamento de la ciencia, el tipo de análisis inductivista resulta prácticamente insostenible, ya que finalmente todo enunciado encuentra su sentido en el contexto de otros enunciados a partir de los cuales lo descrito en ellos es susceptible de ser comprendido.

Dado que para la postura inductivista la recolección de datos se hace posible por medio de enunciados singulares, también llamados *observacionales* en cuanto son fruto de la observación, y puesto que tales datos no encuentran utilidad si no es en el contexto de un marco conceptual previo, sería muy aventurado afirmar que una teoría se organizará siguiendo la estrategia de análisis inductivo.

2 *Ibíd.* p. 16.

Me parece que la objeción de Chalmers al inductivismo va por ahí: *“Así pues, los enunciados observacionales se hacen siempre en el lenguaje de alguna teoría y serán tan precisos como lo sea el marco conceptual o teórico que utilicen. El concepto de fuerza tal y como se usa en física, es preciso porque toma su significado del papel que desempeña en una teoría precisa y relativamente autónoma: la física newtoniana. [...] Las teorías precisas, claramente formuladas, constituyen un requisito previo de unos enunciados observacionales precisos. En este sentido las teorías preceden a la observación”*.³

Pero si las teorías preceden a la observación eso significa que la observación se encuentra intervenida, digámoslo así, por un cierto sentido inherente a la mirada del observador. Un horizonte desde el cual y hacia donde se guía la mirada. De ahí que la mirada nunca es entonces la mirada neutral de un juez imparcial. La simple observación sobre la observación es igual que en el caso de la investigación sobre la investigación, un ejercicio reflexivo peculiar, puesto que exige de quién lo realiza seguir atentamente el flujo del pensamiento mismo, en cuyo transcurso se revelaría el sentido que guía a la mirada. Para decirlo en términos más sencillos, el que mira hace un movimiento (el acto de pensar), por medio del cual se percata del horizonte desde donde su propia mirada se dirige en un cierto sentido a los objetos. Esto es lo que podríamos llamar reflexión hermenéutica.

Cuando se analiza el proceder analítico del inductivista, por ejemplo, ya se está haciendo de algún modo la reflexión hermenéutica. Sólo que es muy probable que quién la lleva a cabo no sea consciente plenamente de ello o que ni siquiera le interese, al considerar que dicha reflexión no compete al ámbito de los problemas científicos, sino al de los filosóficos o eruditos.

3 Ibid. p. 48.

La contra inducción falsacionista

La crítica al análisis inductivista toma en cuenta básicamente dos aspectos: de una parte, la ingenuidad de considerar que los enunciados observacionales al pretender jugar un papel meramente descriptivo reflejan los acontecimientos o los objetos que describen tal y como son, independientemente del horizonte desde el que se mira. Y en segundo lugar, y aquí es donde empieza el argumento falsacionista, el hecho de que de enunciados singulares no se pueden seguir conclusiones generales.

Del hecho de que encontremos una característica en un objeto, y de que esa característica aparezca reiteradamente todas las veces que hemos observado ese objeto, no se infiere naturalmente que podamos hacer un enunciado general del tipo todo A tiene la característica X, pues podría darse el caso que en otras circunstancias alguien descubriera que esa característica no aparece o que las observaciones hechas hasta ahora fueran equivocadas.⁴

Por esa razón, para el falsacionista es mejor proceder al revés. Es decir, elaborar enunciados hipotéticos de tipo general que luego serán sometidos a prueba, o dicho en otros términos, falseados. *“El falsacionista considera que la ciencia es un conjunto de hipótesis que se proponen a modo de ensayo con el propósito de describir o explicar de un modo preciso el comportamiento de algún aspecto del mundo o del universo. Sin embargo no todas las hipótesis lo consiguen. Hay una condición fundamental que cualquier hipótesis o sistema de hipótesis ha de cumplir si se le ha de dar el estatus de teoría o ley científica: si ha de formar parte de la ciencia, una hipótesis ha de ser falsable.”*⁵

4 Equivocadas en el sentido de que no se hubiese advertido algo que en realidad era significativo para la comprensión cabal del objeto o del acontecimiento observado, debido al *modo* como se realizó la observación. Me parece que, estén dispuestos a aceptarlo o no, los llamados filósofos de la ciencia, este tipo de consideraciones son de corte hermenéutico.

5 *Ibíd.* p. 60 y 61.

Se dice de una hipótesis que es falsable, cuando se vuelve susceptible de ser refutada por una observación u observaciones que demuestren que hay por lo menos un caso en el que el enunciado (la hipótesis) no se cumple. “*Una hipótesis es falsable si existe un enunciado observacional o un conjunto de enunciados observacionales lógicamente posibles que sea incompatibles con ella, esto es, que en caso de ser establecidos como verdaderos, falsarían la hipótesis.*”⁶ En contraste con el inductivismo, el falsacionismo parte de la idea de que sólo se obtienen inferencias válidas si de un conjunto de premisas verdaderas se desprende una conclusión contenida de algún modo en las premisas. Precisamente en eso consiste deducir. La lógica de la investigación científica para el falsacionismo tendría que ser por ese motivo deductiva, y su método el del ensayo y el error.

A diferencia de la actitud inductivista que presupone que basta con hacer observaciones atentas, encontrar similitudes significativas entre los hechos observados y, a partir de ahí, establecer leyes sobre los fenómenos. Para el falsacionista se trata de cerciorarnos de que los enunciados generales (leyes) resisten la prueba de los hechos. Su proceder me parece que es en esencia contra inductivo, pues se vale de evidencias particulares con la intención de poner a prueba conjuntos de enunciados, y asegurarse que son consistentes, lógica y experimentalmente.

En resumen, tanto los inductivistas como los falsacionistas aceptan explícitamente el criterio de la objetividad, en el sentido en que a *grosso modo* lo expuse anteriormente. Basta con recordar la aseveración de K. R. Popper de que “*El conocimiento en sentido objetivo es un conocimiento sin conocedor, es conocimiento sin sujeto cognoscente*”⁷ dando por sentado que el conocimiento sólo es posible por medio de representaciones (lo que Popper llama conocimiento subjetivo). Y aún dudan de tales representaciones, pues advierten que en ellas no es imposible encontrar creencias y disposiciones de toda laya. Sin embargo, son sus opiniones las que no han resistido del todo los argumentos de

6 Ibid.

7 Cfr. Alan Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, p. 169.

quiénes, indagando en la historia de la ciencia, han llegado a la conclusión de que el problema de los enunciados teóricos es inseparable de la reflexión acerca del lenguaje y el pensamiento. Y cómo es que los conceptos que constituyen el entramado teórico con el que se interpreta la realidad, cambian históricamente.⁸

En el siguiente apartado abordaré la interpretación erudita recuperando los comentarios de Gianni Vattimo sobre la hermenéutica. Con la finalidad de hacer notar que las formas de interpretación a las que me he referido no agotan de ninguna manera, ni espero que así sea, los diversos modos de interpretación vigentes en nuestra época.

La interpretación erudita

Dentro de los diversos modos de interpretación –que de hecho operan en el contexto cultural del presente– la interpretación erudita destaca por el rigor histórico con el que pretende ofrecer un recuento pormenorizado de los criterios a través de los cuales es posible comprender el desenvolvimiento del pensar en sus diversas formas, cómo transcurren estas diversas formas en el tiempo, y en qué medida adquieren su legitimidad para el conjunto de las instituciones del saber.

Entiendo por interpretación erudita aquel modo de interpretación que abreva de una cierta tradición cultural, y cuyo refinamiento intelectual es la marca inequívoca de su proceder especulativo. Cuando afirmo que la interpretación erudita, siempre y como condición previa, se liga a una tradición, me refiero al hecho de que su vasto conocimiento del mundo, con la carga de problemas que comporta y en consideración a las nociones, conceptos, y estilos literarios que acompañan el planteamiento de dichos problemas, conforman su práctica interpretativa. Vasto conocimiento, porque la eru-

⁸ Me refiero a Thomas Kuhn y su concepción de los cambios de paradigma. No he aludido directamente al planteamiento de Kuhn, pues me ha parecido más conveniente cotejar solamente los tipos de interpretación analítica, falsacionismo e inductivismo con los planteamientos de lo que llamo la interpretación erudita, dado su evidente contraste.

dición lo es necesariamente de un amplio campo de estudios. Erudito es el que sabe mucho de no pocos ámbitos de la cultura y además que también encuentra una interrelación entre ellos, por lo cual no ignora su historia ni cómo es que han llegado a constituirse como tales.

Un erudito en el arte culinario, por ejemplo, no sólo cuenta con un amplio conocimiento sobre ingredientes, procedimientos, enseres de cocina; sino que también entiende de todo aquello que rodea el acontecimiento culinario. Un erudito en la cocina puede hacer recomendaciones relativas a vinos, sugerencias relativas a la disposición de los componentes estilísticos de un restaurante, así como del comportamiento y ademanes propios de quién sirve la mesa. Hasta el tono de la conversación y la música que acompañan una buena comida no escaparían a su dominio.

Pero quizá la cocina no sea el mejor ejemplo, dado que los intereses de un erudito en ese campo se limitan en última instancia al disfrute culinario con todo lo fascinante que pueda resultar.

Algo muy diferente sucede en el orden de la cultura en general, en el cual se ponen en juego las ideas a partir de las que los miembros de la sociedad interpretan y dan sentido al mundo. Por eso el auténtico erudito lo sería de la cultura en general y no solamente de un ámbito específico. Además el examen de las ideas implica una disposición y entrenamiento especializados en disciplinas cuyo rigor exige toda una vida dedicada al estudio metódico en diferentes campos del saber.

La crítica erudita repara siempre en los detalles. A ella no escapan las sutiles diferencias que distinguen una idea de otra, un conjunto de aseveraciones y la conclusión a la que a partir de tales aseveraciones, se llega atinada o desatinadamente. El erudito sabe mucho de varios y distinguidos ámbitos del saber, por eso no ignora que su función social es la de intérprete autorizado de los discursos con los que se comprende y explica la sociedad

misma, sus prácticas y saberes, así como el espíritu al que dichas prácticas y saberes responden en cada época.

Debemos tomar en cuenta que la erudición goza de reconocimiento social. Esta actividad es avalada como útil y provechosa, tanto por las instituciones del saber como por las personas comunes y corrientes —a pesar de que ellas no comprendan plenamente ni la mecánica de su práctica ni el significado total de sus palabras. Las clases populares acaso tienen un acercamiento virtual y esporádico al erudito, debido a que este es también uno de los personajes que los medios de comunicación han destacado y hecho parte de la programación habitual. El erudito participa en los debates televisivos o radiofónicos que requieren una visión crítica y fundamentada sobre los acontecimientos sociales y políticos, recientes.

De esta forma, el erudito es encumbrado como quien legisla y censura las ideas en boga, aquellas que desembocarán en los mejores argumentos de las discusiones actuales en los muchos ámbitos que bajo su dominio se hallan.

Es importante señalar que la interpretación erudita no depende de la mucha información, de la cantidad ilimitada de datos con los que, por ejemplo, cuenta una computadora, pues la actitud para el análisis y la caracterización de conceptos no se adquiere como quien hereda una fortuna en dinero y propiedades, sino que es el resultado de una práctica constante a partir de la que se alcanza un cierto dominio en el manejo del lenguaje y en el cálculo. El dominio en el manejo del lenguaje y en la habilidad para realizar operaciones de cálculo es lo que podríamos llamar capacidad de abstracción.

El refinamiento intelectual que constituye una de las características peculiares de la interpretación erudita consiste precisamente en esta aptitud; en la capacidad de abstracción propia de quienes extraen de los discursos, que se presentan a la consideración de las instituciones del saber, los criterios teóricos que serán significativos para la

discusión pública y especializada.

Dichos criterios teóricos en el orden de lo que podríamos llamar las “Humanidades”, son las ideas y los argumentos de los que se valen los profesionales de la filosofía, la historia o la crítica literaria y que les sirven como claves interpretativas para la dilucidación de problemas que ellos mismos plantean o que aparecen en otros estudios sobre el tema en cuestión, y son motivo de discusión y examen por parte de la comunidad de los que se interesan en ellos.

Por cierto, que la membresía de quienes comentan, escriben y participan en la discusión sobre determinada obra o sobre temáticas que en un momento dado adquieren relevancia para una disciplina, no siempre los distingue como intérpretes eruditos. A través de periódicos, revistas, programas de televisión o sencillamente de pláticas informales, muchas personas intervienen concientemente en la formación de opiniones sobre las ideas y argumentos que más adelante vendrán a formar parte de la tradición cultural de una sociedad.

La interpretación erudita a diferencia de la interpretación analítica, no se interesa tanto en la condición objetiva de los juicios, ni tampoco responde a la norma de que sus argumentos deban ser necesariamente deducciones lógicas. Por eso mismo su estilo expositivo no es estrictamente secuencial. En la argumentación deductiva un conjunto de ideas se desprende de otro conjunto más amplio. De ahí que los conceptos en la argumentación deductiva se van desgranando paso a paso. En una secuencia en la que se muestra con claridad el desenvolvimiento de las ideas al ser expuestas discursivamente.

El estilo de exposición secuencial es por esa razón un requisito de las instituciones educativas. En el seno de esas instituciones no se duda que dicho estilo asegura en alguna medida que un discurso cuente con la “mínima” coherencia requerida en reportes y trabajos de investigación –ignoro si también este estilo asegura por si mismo la “máxima”

coherencia, suponiendo que el sentido de estas dos expresiones no quedara en la completa ambigüedad, como de hecho sucede cuando se usan así.

La interpretación erudita contempla la argumentación deductiva como un estilo de pensamiento entre otros. Si es que ha tenido y tiene aún preeminencia, considerará que seguramente se debe a causas de orden histórico. Pues como ya he apuntado, uno de los rasgos que definen a la interpretación erudita es su preocupación por la comprensión histórica de los conceptos y el denodado esfuerzo que pone en dilucidar la riqueza de posibilidades del lenguaje. En contraste con la analítica, descubre que el movimiento de la comprensión se ofrece a las personas como acontecimiento. *“Sólo si el nexo ser-lenguaje se experimenta desde una perspectiva de radical finitud de la existencia, como ocurre en Heidegger, se ultrapasa la metafísica de la fundamentación; en la ontología heideggeriana no es que el ser acaezca únicamente en el lenguaje, es que, cabalmente, acaece; los a priori lingüísticos se determinan históricamente de vez en vez, pues no son estructuras, sino mensajes.”*⁹

Corolario

La tarea que tendría la hermenéutica inaugurada por Heidegger, y retomada por Gadamer sería según Vattimo, la de superar su estirpe clasicista (valdría decir erudita) y convertirse en un proyecto emancipatorio. Ya que la pretensión de simplemente sustituir el esquema interpretativo de la ciencia, por otro que no fuera el de la objetividad y su consecuente versión analítica de la realidad, no deberá bastar a la hermenéutica.

Porque lo que esta en juego no sólo son dos modos diversos de la interpretación, dos estilos que digamos, pudiesen alternar indistintamente. Sino condiciones concretas de la existencia actual. *“No se trata sólo de reivindicar un modelo ‘clasicista’ de verdad contra el objetivismo del método científico erigido en único criterio de lo verdadero, ni de reconocer*

⁹ Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 41.

que se da una verdad 'extrametódica' junto con la verdad científica. O sea, que no se trata, en definitiva, de sustituir por una 'descripción' hermenéutica de la experiencia la otra descripción 'realista' u 'objetivista'."¹⁰

Al asumir radicalmente la historicidad del lenguaje y, por tanto, la disolución de la metafísica como instancia reguladora de sentido, el nihilismo que propone Vattimo, entendiendo por ello que no hay principio incommovible alguno, posibilitaría entonces, el pensar que vislumbra el acontecimiento de ser. Sólo así el ejercicio hermenéutico se realizaría cabalmente. *"Sólo manteniéndose fiel a la heredad de la filosofía heideggeriana, que puede legítimamente calificarse de nihilista, la hermenéutica asume radicalmente las implicaciones de la finitud histórica del ser-lenguaje [...]"*¹¹

10 Ibid. p. 66.

11 Ibid. p. 42.

CAPÍTULO IV

IDENTIDAD Y CULTURA

Este capítulo inicia con el planteamiento del problema relativo a la comprensión de lo que llamo hechos de la cultura, y que no es otra cosa sino la gran diversidad de formas de vida que se han desplegado a lo largo de la historia. En la primera parte intento, a partir de un sencillo ejemplo, mostrar cómo es que la interpretación de los hechos humanos, ya sean obras magnificas o decisiones personales, se encuentra atravesada por formas de pensamiento cuya expresión más evidente son las razones que anteceden a la visión del investigador o crítico de la cultura. No me detengo a discutir qué es la cultura, sino que casi inmediatamente me dedico a problematizar sobre los criterios en torno a los cuales los estudiosos de la cultura deciden que ciertos indicios, por ejemplo, son más valiosos que otros o más útiles para comprender y explicar aquello que se ha vuelto motivo de juicio y análisis para ellos.

A partir de aquí, sitúo la discusión en el ámbito de la reconstrucción y dilucidación de distintos tipos de esquemas argumentales. Aunque en primera instancia el planteamiento del trabajo pudiera parecer una cuestión estrictamente epistemológica, en realidad se inscribe dentro de la discusión relativa a la interpretación de los procesos sociales. Para ello, he recurrido al libro de Carlos Pereda, *Razón e incertidumbre*, teniendo siempre presente el texto de León Olivé, *La diversidad cultural y la justicia social*, no tanto por su visión acerca de la justicia, como por el modo en que estructura un modelo de explicación ética. Debo confesar que originalmente mi intención no era enfrascarme en una aventura de esta naturaleza. Sin embargo, me sentí obligado a concentrar

esfuerzos en los detalles de las diferentes tramas argumentativas que va tejiendo Pereda; pues de otro modo hubiera tenido que obviar de forma atrabiliaria, algunos de los nexos clave de su propuesta. No me atreví, y el resultado fue este trabajo.

Por eso en la segunda parte me dediqué de lleno, a delinear con el mayor cuidado que me fue posible el concepto de *razón austera*. En última instancia el concepto de razón austera no se refiere sino a un modelo deductivo de razonamiento, de la misma clase por ejemplo que el *modus ponens*; pero que puede desplegarse en diversos esquemas, en los que se concatenan premisas de tipo ético. Después de examinar los elementos característicos del modelo deductivista, me detuve en el análisis de los cuatro esquemas regla-caso y medio-fin, en qué consisten sus sucesivas transformaciones, y cómo es que el desarrollo de estos esquemas da paso a formas argumentales que contemplan la incertidumbre y las perplejidades propias de los actos humanos.

La confianza en el valor universal de la razón, me parece que funciona como una meta-regla en relación a la cual se estructuran series de argumentos. La crítica que planteo a la pertinencia de los modelos con los que se pretende explicar el movimiento de la realidad social, se dirige precisamente a esta confianza. Desde la visión de la razón ilustrada, en las dos vertientes que se analizan someramente en el trabajo se podrían dirimir las diferencias entre actores políticos con intereses divergentes, por ejemplo, siempre y cuando cada una de las partes se situara en el horizonte de este valor universal: la razón reflexiva. Pero, ¿por qué habría de ser así? ¿Acaso dicha idea no responde más bien a una aspiración, que al resultado de una caracterización efectiva de la realidad social? Sobre estas preguntas reflexiono con la intención de abrirme paso en la comprensión de los problemas concernientes a la argumentación y la cultura.

Razón y ética

El problema que se presenta en primera instancia al estudioso de la cultura, radica básicamente en establecer los criterios desde los cuales juzga los elementos que configuran

la estructura de los acontecimientos que desea comprender. En muchas ocasiones el crítico de la cultura no hace explícitos los supuestos de los que parte; en buena medida porque quizá no esté plenamente consciente de cuales son. Y por otra parte, porque en sus disquisiciones, tal vez supone que sus lectores o interlocutores comparten con él dichos supuestos. De hecho, su objeto de estudio es el resultado de una selección previa. Pues el investigador tiene siempre que elegir, atravesando la duda que genera su inquietud, un campo específico para su investigación. El investigador requiere delimitar, aún antes de la puesta en marcha de su discurso, las fronteras del acontecimiento o conjunto de acontecimientos que motivaron su búsqueda.

Es importante señalar que, aunque se aborde el examen de vestigios, ruinas y monumentos, así como de obras que aparentemente carecen de vida, en realidad se trata de “hechos de la cultura”. Los arqueólogos indagan sobre las pirámides de Chichén Itzá no sólo por la impresión que causa la imponente masa de piedra, asombrosa para cualquier testigo que se detenga a contemplarla, sino por el misterio que envuelve el modo de vida que dio lugar al mundo que se encuentra presente y, al mismo tiempo, oculto en esas edificaciones; modo de vida presente, porque ahí esta la pirámide con sus inclinadas escalinatas y su amplia base, y también las sensaciones que experimenta el observador al verla. No obstante, su magnífica presencia, o precisamente por eso, la pirámide se vuelve algo enigmático. No habla por si misma. Se requiere por el contrario, buscar pistas, hallar datos para descifrar cómo experimentaban el mundo los hombres en cuyo espíritu se gestó su diseño.

En la aparente inmovilidad de la pirámide intuimos un conjunto de relaciones jerárquicas, de intrigas políticas, y también una estructura económica y religiosa. Lo que en un primer momento parecía estático contiene un modo de vida que debe ser esclarecido. La cultura de una comunidad es ese modo de vida. Por eso nos asombramos al contemplarla.

Pero, ¿cómo saber distinguir entre los diversos indicios que se ofrecen a nuestra comprensión? ¿Acaso esos indicios no son a su vez el resultado de una historia, de una interpretación previa que permea de inicio nuestra mirada? Pero además no basta con encontrar huellas dispersas, señales aisladas. La resolución de un problema, en este caso la interpretación afortunada de las formas de ser de los hombres, de la cultura de un pueblo, exige unir las piezas del rompecabezas en una explicación coherente.

Ahora bien, suponiendo que contáramos con los indicios y las pistas suficientes, ¿cómo estar seguros de que esos son los adecuados? y por otra parte, ¿en qué sentido podemos afirmar que la reconstrucción que llevamos a cabo es en verdad coherente, y no un agregado de elementos genuinos pero sin conexión entre sí? ¿Qué debemos entender por la coherencia de una explicación en el ámbito de las investigaciones sobre la cultura?

En primer lugar, y para intentar responder las preguntas arriba planteadas tenemos que considerar lo siguiente: El que unos datos se vuelvan significativos en detrimento de otros, depende en gran medida de las razones previas con las que el investigador cuenta de antemano a la hora de distinguir entre los diversos tipos de indicios, pistas y datos que en el proceso de descubrimiento se convierten luego en evidencias y posteriormente en pruebas, con las que el investigador intenta darle el terminado final a su exposición de los hechos.

Lo que llamo aquí razones previas no es sino el conjunto de argumentos desde donde, el que investiga, ha obtenido para su comprensión un marco conceptual que le permite acercarse a los hechos de la cultura, no importa que se trate de vestigios o de modos de ser, de registros sobre acontecimientos del pasado, o de discursos; sin que por ello tengamos que descartar por supuesto, que las distintas categorías con las que intentamos *decir* la realidad se implican mutuamente.¹ De ellas nos valemos para tejer la trama

1 Utilizo esta expresión con la finalidad de recuperar el sentido original de la palabra categoría: “El término categoría deriva del verbo *κατηγορεω*, un verbo usual en el lenguaje jurídico con

conceptual a través de la cual explicamos el mundo. Aunque no es el propósito en este momento discutir a fondo los problemas que comporta la reconstrucción de conceptos, debo aceptar que la problemática epistemológica se encuentra íntimamente imbricada con las distintas formas de argumentación a partir de las que se pretende dar cuenta de la rica variedad de estilos de pensamiento, actitudes y modos de ser propios de una cultura determinada.

Digamos en todo caso, que las categorías operan desde el momento mismo en que se las usa, independientemente que los usuarios de tales categorías estén plenamente conscientes o no de ello. Y si en verdad lo están, sería interesante saber cómo se sirven de esas categorías en el intento por encontrarse a sí mismos, dentro de ese contexto de referencias lingüísticas en el que prácticamente se mueven. Pues también sucede que los hablantes de una misma lengua, al compartir con otros un sentido inherente a las palabras que habitan, si se me permite usar esa expresión, por ese simple hecho participan de algún modo de un horizonte común, a partir del que se reconocen o se niegan, se encuentran o se separan. Siguiendo el hilo de la reflexión, no sería exagerado decir que un componente clave para entender la identidad de las personas en una cultura determinada, tendría que atender la cuestión relativa a los distintos campos semánticos que ya de entrada afectan la relación de los individuos consigo mismos y a la vez con otros.

Mi propósito es discutir las características de algunos esquemas argumentales desde donde se ofrecen *razones* acerca de lo que he llamado aquí “hechos de la cultura”. Es decir, la amplia gama de formas de vida, estilos de pensamiento, así como actitudes y disposiciones inherentes a los miembros de una comunidad. Actitudes y disposiciones que por cierto atraviesan subrepticamente su modo de ser, y que podemos hallar en los discursos de los que se valen para justificar el sentido de sus actos.

el significado de ‘acusar’ a uno de algo, es decir, atribuir a alguien una acción, delito, etc.” (Josep L. Blasco, *et. al.*, *Signo y pensamiento*, Ariel, Barcelona, 1999, p. 28). De ese modo podemos decir: la categoría acusa un sentido de lo que las cosas son.

Por *razón* se entiende, en el marco de la tradición ilustrada, una forma de explicación que exige como condición previa contar con un conjunto de reglas de carácter *apodíctico*, cuya aplicación correcta daría lugar necesariamente a conclusiones válidas. Apodíctico significa que algo es evidente por sí mismo y no requiere ser demostrado. Si una regla tuviese que ser demostrada implicaría una regresión de los argumentos al infinito. Por tanto, desde esta perspectiva, las reglas deben permanecer inalteradas, confirmando con ello un límite desde el cual nos es dado juzgar la pertinencia de las deducciones en un argumento, y evaluar su solidez.

Carlos Pereda ha indagado sobre la naturaleza de estas formas de argumentación que él llama, me parece acertadamente, modelos arguméntales. Por eso pienso que es interesante seguir paso a paso el recorrido de su reflexión. Sobre todo tomando en cuenta que su análisis da como resultado la construcción de un modelo de razonamiento, llamado indistintamente en diferentes momentos, reflexivo, enfático o aspectal.²

A diferencia de lo que él llama el modelo austero de razón, su modelo propone esquemas de argumentos flexibles, por decirlo de alguna manera. Pues en estos esquemas las reglas y los fines a los que se sujetan son susceptibles de transformarse, dando lugar a múltiples variaciones, así como a su posible autocorrección.

En lo que sigue intentaré mostrar la estructura básica de las formas arguméntales expuestas por Pereda, intercalando en ciertos momentos algunos comentarios críticos que a la postre aparecerán ordenados en las conclusiones. La intención es reflexionar hasta qué punto las razones que brinda sobre el ejercicio de la argumentación son útiles para la mejor comprensión de los discursos con los que públicamente se fijan posiciones políticas y éticas. Es relevante señalar también, que sus argumentos tienen un marcado

² En su libro *Razón e incertidumbre* Carlos Pereda se refiere a un concepto enfático de razón, dejando sin aclarar por qué le llama así. Por otra parte, en su *Crítica de la razón arrogante* es notorio que hace alusión al mismo modelo, sólo que en este libro le llama modelo reflexivo o aspectal.

sesgo ético. Espero que esto se haga patente al examinar el primero de los esquemas. La aclaración no es gratuita, pues otro de los objetivos del trabajo es analizar los criterios de los que se valen los estudiosos de la cultura para explicar la realidad social. De ahí se desprende otro motivo más para recuperar la discusión que plantea, y a su vez traer a colación otros modelos explicativos como el que hace León Olivé de la justicia.

Modelos de argumentación

Modelo austero de argumentación

A diferencia de Carlos Pereda en su libro *Razón e incertidumbre*, abordaré en primera instancia el modelo austero de argumentación, pues me parece indispensable mostrar, aunque sea a grandes rasgos su estructura argumentativa, para más adelante contrastarlo con la propuesta de un modelo enfático de razonamiento. En el modelo austero o *criterial* de argumentación encontramos las características de lo que podríamos llamar la concepción tradicional de razón expuesta anteriormente. Aunque Pereda no aclara el sentido del término *modelo*, podemos inferir que un modelo es un conjunto de componentes sin un contenido específico, cuyas funciones se hallan determinadas por el tipo de relaciones fijadas con antelación de acuerdo con ciertas reglas. Admito que esta definición parece abstrusa planteada así. Pero un sencillo ejemplo nos puede ayudar: un modelo típico de argumento formal es el *modus ponens*, o *modus ponendo ponens*.

Suele representarse así:

$$p \rightarrow q$$

$$p$$

$$q$$

Como cualquier estudiante de filosofía sabe, la clave para entender el argumento está en el tipo de relación que se establece entre el antecedente (p) y el consecuente (q) por

medio del conectivo (\rightarrow) que significa *si... entonces* o también *p sólo si q*. Tanto p como q carecen de contenido, son únicamente un molde donde cabe cualquier proposición. La conexión válida entre la primera y la segunda premisas, depende de que las reglas que rigen la función del conectivo se apliquen correctamente. De ahí que la función de los conectivos en la lógica formal sea también conocida como función-verdad, pues dependiendo de si se aplican o no correctamente las reglas, se dice que se hacen o no, inferencias válidas.

Ya sabemos entonces que el argumento *modus ponens* es un modelo, en cuanto se corresponde con la definición planteada anteriormente. Pero, ¿por qué debemos llamarle austero o criterial? Según Pereda, un modelo criterial para la formación de conceptos tiene como características fundamentales, el que cuente con ciertas propiedades precisas, fijas y generales. Veamos: “Desde el punto de vista de la forma, las reconstrucciones favoritas se hacen ofreciendo una definición criterial, una definición que sigue un modelo criterial: se procura reconstruir un concepto que enliste criterios formales, propiedades precisas, fijas y generales en tanto condiciones necesarias y suficientes del concepto en cuestión, a la manera de la definición de triángulo como una figura plana y cerrada con tres ángulos [...]”.³ Todo modelo austero de razón requiere entonces de criterios formales, de moldes por decirlo así, cuyo contenido no es tan importante como la función que desempeñan dentro del argumento. Efectuar eficazmente las operaciones que las reglas permiten, viene a constituir, desde la perspectiva de éste modelo, el “rigor metódico” que todo discurso con pretensiones de validez debería tener.

Pero ¿cómo se aplica un modelo de este tipo en argumentos cuyas categorías se refieren a las acciones humanas, es decir, a la ética? Pereda ofrece un ejemplo de esquemas austeros de argumentación a los que llama esquema regla-caso y esquema medio-fin. Pero al mismo tiempo señala que dependiendo de los usos que se les dé a estos esquemas, es-

3 Carlos Pereda, *Razón e incertidumbre*, p. 25.

taremos frente a estructuras argumentativas más o menos flexibles. En dichos esquemas de lo que se trata es de poner en juego las posibles acciones que las personas llevan a cabo, en el entendido de que estos esquemas sirvan como criterios racionales para juzgar esas acciones éticamente. Por cierto que también León Olivé hace algo similar,⁴ sólo que no se ocupa de discutir a fondo el sistema argumental que utiliza. A continuación se examinan los distintos usos de los esquemas que propone Pereda. En el transcurso de su desarrollo veremos como se transforman (esa es por lo menos su intención), en modelos en los que se toma en cuenta la incertidumbre como un elemento decisivo de la racionalidad ética.

Usos de los esquemas regla-caso y medio-fin

Los usos elementales

Con los usos elementales “*Tenemos una regla general precisa o un fin último no menos preciso y se trata de deducir de aquella regla general una regla particular para la situación en cuestión, o de calcular un medio adecuado para un fin buscado*”.⁵ Ejemplo para el esquema regla-caso:

Premisa 1: La regla prescribe que de acuerdo al artículo 27 de la Constitución no se deben concesionar los hidrocarburos a ningún particular.

Premisa 2: La nueva reforma constitucional permitirá la concesión de hidrocarburos a empresas privadas.

Conclusión: La cámara de diputados no debe aprobar la nueva reforma pues de lo contrario atentaría contra el artículo 27 de la Constitución.

Es notorio que la conclusión del argumento depende completamente de la regla que prescribe que bajo ninguna circunstancia se deben concesionar los hidrocarburos a par-

⁴ Cfr. León Olivé, *Interculturalismo y justicia social*, p. 117-135.

⁵ Pereda, Op. Cit., p. 66.

ticulares. Si la regla se pone en duda, o se sustituye por otra, es obvio entonces que la conclusión ya no podrá ser la misma. En ese sentido, la regla establece límites respecto a las posibles inferencias que se puedan hacer dentro de un razonamiento de este tipo. Sólo en la situación de que las reglas den lugar a interpretaciones divergentes, cabría proponer un uso de los esquemas regla-caso que contemplen un conjunto de subreglas. Si esa fuera la situación, entonces las subreglas servirían para acotar el alcance de la regla principal, dando paso a un uso diferente del esquema. Esta transformación permite, según Pereda, un uso determinante de los esquemas regla-caso y medio-fin. Veamos en qué consiste el uso determinante de los esquemas.

Los usos determinantes

*“Hay reglas generales y fines ‘últimos’, pero tales reglas y fines carecen de precisión, por lo que, en lugar de deducir o calcular, se tiene que, de caso en caso, interpretar.”*⁶ Para ilustrar el uso determinante, pondré un ejemplo en sentido opuesto al que se muestra arriba, pero ahora valiéndome del esquema medio-fin.

Premisa 1: El gobierno X debe encontrar el “tesoro” escondido de los hidrocarburos que se encuentra en las profundidades del mar, y este fin entre otros comprende los fines particulares siguientes:

- Fin 1) atraer inversión extranjera para sanear las finanzas de la empresa petrolera del Estado.
- Fin 2) modernizar la administración de la empresa.
- Fin 3) llevar a cabo una reforma de las leyes secundarias del artículo 27 de la Constitución.

Premisa 2) El gobierno X considera que en la situación S encontrar el tesoro escondido de los hidrocarburos implica permitir que empresas privadas inviertan en infraestructura y utilicen las instalaciones de la empresa petrolera del Estado.

⁶ *Ibíd.*, p. 66.

Conclusión: El gobierno debe permitir que empresas privadas inviertan en infraestructura y utilicen las instalaciones de la empresa petrolera del Estado

En este esquema no se pretende derivar deductivamente unos fines que se le subordinarían al principal. Sino determinar, a partir de fines y de medios que no estaban contemplados en la finalidad original, porqué se debe llevar a cabo, y los medios que se necesitan para hacerlo. Antes de continuar me gustaría detenerme un momento aquí, y reflexionar brevemente sobre la naturaleza de los razonamientos que se han seguido paso a paso.

Paréntesis crítico

Los esquemas de este tipo, siempre o por lo menos en muchos casos, acusarán una deficiencia: la de reducir las contradicciones y paradojas propias del acontecer social a un conjunto de estructuras argumentativas, que ya desde el momento en que se fraguan, y después, cuando se expresan en discursos públicos y privados pueden dar lugar a lo que sería una “sofística formalista”. Si bien es verdad que la desconfianza a toda costa genera excesos retóricos irracionalistas, tal y como lo ha denunciado Pereda. También es cierto que un formalismo aparentemente neutral acaba convirtiéndose en un procedimiento de simulación sofisticado, y en una traba para el pensamiento crítico. Los defensores de la interpretación analítica seguramente contra argumentarán que sus esquemas y modelos no tienen un contenido específico; luego entonces, no se les debería prejuzgar como perniciosos, ya que su virtud se encontraría en la perfección de su forma. Pero es precisamente el hecho de que carezcan de un contenido preciso lo que limita su eficacia tanto explicativa como heurística.

No se puede comprender cabalmente un acontecimiento ni una acción humana, ni tampoco descubrir los mecanismos de poder que en los hechos las condicionan, si nos valemos de razones que en el momento mismo en que se enuncian ya se han alejado de la realidad, petrificándola en esquemas vacíos.

A diferencia de lo que hace Pereda en su libro, he recuperado ejemplos polémicos, para resaltar la utilización facciosa que en los medios de “comunicación” se le da a los argumentos. Al día de hoy, no ignoramos que las instituciones públicas del país, y sobre todo los políticos que se encuentran al mando de esas instituciones, han aprovechado la maquinaria discursiva a su disposición para legitimar un *estado de cosas* que la mayoría de la sociedad experimenta como devastador.

Ciertamente la práctica de examinar con detenimiento las formas de argumentación, a contracorriente de la inercia declarativa de los políticos y las cabezas parlantes de la televisión, es una labor encomiable. Sin embargo, se adivina cierta indolencia crítica en los ejemplos, una especie de anonadamiento retórico. No se reflexiona igual partiendo del enunciado: *un rasgo fundamental de la justicia es que cada quien pueda hacer un plan de vida*, que del enunciado: *la libertad es la posibilidad de evitarle sufrimiento a alguien*. Las connotaciones que tienen nos remiten a contextos diferentes, siempre cargados de sentido. Aunque lo más probable es que los dos enunciados se impliquen mutuamente.

Al hacer estas observaciones no pretendo descalificar abruptamente las indagaciones que sobre las diversas formas de argumentos se han revisado hasta el momento. Por el contrario, mi inquietud gira en torno a la carga simbólica implícita en las formas de hablar de la gente, en el contenido de las ideas con las cuales las personas explican y justifican sus actos. Y también en las condiciones no discursivas que determinan los rodeos e insinuaciones, tanto como los criterios que guían la acción de los individuos en el momento en que deben pasar de las palabras a los hechos.

Usos modificadores y usos sustitutivos

Para salvar las posibles objeciones sobre la rigidez de los esquemas precedentes Pereda inserta dos modalidades que comprenden las variaciones a las que continuamente se ven sometidos los argumentos. “*En los usos elementales, la regla general o el fin último*

*no varían. En los usos determinantes cierto dominio de variaciones es propio de la regla general o fin último. En cambio en los usos modificadores y sustitutivos la variación explícita es la nota característica. Los usos modificadores y sustitutivos son por decirlo así, usos puentes. Usos en los cuales alteramos nuestras reglas generales o fines últimos.”*⁷ Esto sucede cuando dos o más alternativas, respecto a las reglas o a los fines, entran en conflicto. Al incorporar el conflicto como un elemento sustantivo del proceso de reconstrucción de argumentos, se abre una gran variedad de posibilidades con relación a los objetivos que se pretenden alcanzar o a las acciones que un agente realiza. Una acción es conflictiva cuando un agente tiende a rechazarla, pero al mismo tiempo se contradice con los principios básicos que acepta para darle sentido a sus actos.

En estos casos ya no se trata solamente de ceñirse a la regla o de cerrar el campo de aplicación de la misma con reglas complementarias. Un ejemplo sería la interpretación de ciertos enunciados de la ley. Los defensores de la búsqueda del tesoro escondido de los hidrocarburos han esgrimido falsamente un argumento de esta índole. Falsamente porque la ley en ese rubro es muy clara. Pero si no lo fuera de todos modos harían lo mismo. Porque lo que mueve a las personas a actuar, no sólo son las razones dentro de cuya textura interpretan la vida. Su ambición y sus ilusiones las impelen a cometer actos que ni siquiera imaginaron posibles. Por eso en los usos modificadores y sustitutivos la incertidumbre entra en juego. La incertidumbre aparece cuando las variaciones que no se encontraban previstas en el esquema generan contradicciones, perplejidades o paradojas irresolubles con los usos elementales y determinantes.

En contraste con los usos elementales donde la invariabilidad de las reglas garantiza la coherencia de los argumentos, o a diferencia de los usos determinantes en donde la regla se aplica de acuerdo a la situación en la que se encuentra el agente. En los usos sustitutivos el razonamiento se abre y se cierra alternativamente. “¿Cómo puede cerrarse

7 *Ibíd.*, p. 60.

o abrirse un razonamiento? Respuesta: Los usos determinantes, modificadores y sustitutivos no se dan en secuencias sino en 'procesos'. Llamo 'proceso de acciones' a una trama relativamente abierta de diferentes clases de acciones y sus relaciones."⁸ A fin de cuentas, el que se incorporen variaciones redundante en la inclusión del tiempo y el espacio vividos. En los argumentos por secuencias, el tiempo y el espacio no se consideran cualidades significativas. De hecho, se hace abstracción de ellos con la finalidad de asegurar la corrección de las operaciones deductivas.

En el modelo de razonamiento tradicional o austero, no existe el movimiento, sólo la recomposición, el reordenamiento de estructuras. *"Además, una secuencia comienza y termina y el 'tiempo' en el que transcurre es un mero 'pasaje', un 'tiempo vacío'. En cambio, el 'tiempo' de un proceso no es simplemente un 'tiempo' de transición, sino un fragmento complejo de la de vida de los agentes, un 'tiempo lleno', 'tiempo que se tiene en cuenta', en el cual los agentes llevan a cabo experiencias que posibilitan el 'aprendizaje racional'."*⁹

Incorporar el tiempo en la explicación de un acto o de un acontecimiento, conlleva la necesidad de introducir cambios en los conceptos que usamos, pues de otro modo se corre el riesgo de construir esquemas argumentales demasiado rígidos, que no tomen en cuenta la experiencia vívida de los participantes. Por ese motivo, me parece que el problema relativo a los criterios de racionalidad para la comprensión de los hechos sociales radica en considerar, desde el punto de vista de la razón ilustrada o austera, que una explicación es rigurosamente metódica, si y sólo si, es de tipo deductivo. Esto presupone contar con un mecanismo discursivo cuya garantía fundamental es que el argumento no acepte contradicciones, y tenga plena coherencia; para lo cual se requiere cumplir dos condiciones: a) que el significado dado originalmente a un término se conserve idéntico durante toda la secuencia de inferencias. Por lo que es imprescindible elaborar definiciones que cuenten con "criterios formales, propiedades precisas, fijas y generales". Y b)

8 *Ibíd.*, p. 68.

9 *Ibíd.*, p. 69.

que las reglas del esquema de argumentación no varíen en el transcurso de la misma.

Habida cuenta del cumplimiento de dichas condiciones se podrá afirmar la validez de los razonamientos. Si un concepto se re-significa en el transcurso de la argumentación, o si las reglas cambian, ya no es seguro obtener conclusiones verdaderas. Así, ante la pregunta acerca de cómo podemos estar seguros de que la reconstrucción que hacemos de un hecho cultural es coherente; y también sobre la cuestión de qué debemos entender por la coherencia de una explicación, ya tenemos tentativamente una respuesta parcial.¹⁰ Desde la concepción austera o tradicional de razón se trata de atrapar a la presa (nuestro objeto de estudio), diseccionarla (distinguir sus propiedades, clasificándolas a partir de una taxonomía previamente establecida), y finalmente disecarla (al obtener por medio de un modelo, una representación análoga de su estructura). Asegurando con ello una versión “genuina” de los acontecimientos, que bien podrá formar después parte de un museo.

Racionalidad e interpretación

Tramas conceptuales / Razón reflexiva

Sin embargo la realidad no se halla detenida. Por el contrario, fluye, acontece. Comprenderla implica necesariamente aprehender el sentido de los acontecimientos. Carlos Pereda ha intentado recuperar la temporalidad de los actos humanos a través del concepto de proceso. Los procesos argumentativos se van tejiendo a la manera de tramas conceptuales, en las que diferentes aspectos se ven influidos recíprocamente unos por otros, formando en su conjunto un tapiz, donde cada uno de esos aspectos configuran la totalidad del objeto estudiado. Pienso que el mejor ejemplo de su propuesta no se encuentra en *Razón e incertidumbre*, sino en su *Crítica de la razón arrogante*. Texto escrito posteriormente. Ahí desarrolla la tesis de que la identidad personal es precisamente un tapiz, compuesto de múltiples aspectos que se condicionan recíprocamente unos a

10 En el capítulo anterior se plantearon las cuestiones a las que hago alusión.

otros.¹¹ Si se desprende parte de la trama de ese tapiz, entonces se vuelve imposible comprender cabalmente a la persona.

Los componentes de la identidad son la corporeidad, la memoria, y el que seamos un nudo de relaciones sociales. Dependiendo del significado específico que adquieran estos componentes en cada cultura, la persona se comprenderá a sí misma y, por ende, la relación que sostiene con los otros seres humanos que conforman su mundo. Pero si abusivamente se privilegia cualquiera de esos aspectos por encima de los otros, la interpretación se volverá parcial, sesgada y arrogante.¹² La interpretación arrogante es aquella en la que se ofrecen razones no susceptibles de ponerse a prueba, pues de antemano están a buen resguardo de la incertidumbre que atraviesa las series de argumentos que dan lugar a la duda y por tanto a la reflexión. A la inversa, la interpretación reflexiva es aquella forma de pensar que tiene la capacidad de revisarse continuamente, de regresar sobre sus propios pasos. Lo que no significa ignorar completamente los principios éticos indispensables a los juicios morales, es decir, los juicios acerca de las acciones humanas. Ya que finalmente se requiere, según Pereda, de conceptos generales, de normas básicas que proporcionen un marco en relación a las disputas sobre la convivencia humana. Si se carece de ese marco, probablemente las diferencias se diriman violentamente.

Por eso, la propuesta de Pereda se presenta como un modelo de racionalidad, pues pretende recuperar el valor de la razón humana como principio y aspiración. La razón, gracias a su carácter esencialmente crítico-reflexivo, daría la pauta hacia una vida mejor, una buena vida; siempre y cuando, quien intente construir argumentos sensatos, no sucumba ante el vértigo simplificador que hace de un solo aspecto el todo, o ante un

11 “Cuando se aplica a los seres humanos el concepto de identidad nos encontramos, pues, ante un concepto multireferencial. Por eso, la identidad personal no es una identidad simple [...] sino compleja, como la identidad de un tapiz.” Carlos Pereda, *Crítica de la razón arrogante*, p. 95, Taurus, México, 1999.

12 A este tipo de alegatos en los que suelen caer los defensores de sus creencias a toda costa, o los negadores de todo principio, Pereda les llama *vértigos argumentales*.

esquematismo inerte, que ignora las perplejidades, incertidumbres y experiencias de las personas concretas. Razón que, en última instancia, se convierta en el tribunal supremo en el que democráticamente se diriman las diferencias entre los individuos o las comunidades; cuyo proceder fundamental consista en las cinco máximas que propone: 1.- Frente a los conflictos, problemas de creencias, y perplejidades, argumentar. 2.- Ser cuidadoso con las palabras. 3.- Evitar los vértigos argumentales. 4.- Prevenirse de que nuestros argumentos no caigan en la tentación de la certeza o de la ignorancia, ni en la tentación del poder o de la impotencia.¹³ En las reglas anteriores encontramos la clave de un procedimiento de interpretación racional, cuya peculiaridad esencial consiste en su corrección formal por una parte, y por otra, en su carácter aspectal. El análisis a detalle de los diversos argumentos y el modo en que están contruidos, se refiere a la corrección formal. La relación entre las partes con el todo al carácter aspectal.

Crítica de la racionalidad ilustrada

El examen de los acontecimientos sociales y éticos, desde una perspectiva ilustrada, supone, en su versión austera o rígida; fijar primero las características propias del hecho en cuestión (describirlo), para luego catalogarlo dentro del conjunto de hechos que comparten esas características. Dejando por sentado que los principios explicativos, deben, bajo este ideal de razón, permanecer inalterados. Se parte por ejemplo del concepto de modernización, y a partir de ahí obtenemos conclusiones lógicas pero descontextualizadas, por decir lo menos. El razonamiento suele ser muy sencillo: si la modernización de la industria petrolera es deseable, entonces se requiere el aporte del capital privado. O por el contrario, se interpreta un enunciado de la Constitución de tal modo que la norma no se encuentra sujeta a transformaciones de ninguna índole. Lo que asegura la legítima posesión del petróleo por parte del Estado.

13 He resumido las máximas con la finalidad de abreviar. Se pueden confrontar con las originales en Carlos Pereda, *Razón e incertidumbre*, p. 17.

En los dos razonamientos la estructura explicativa es similar, pero el sentido completamente diferente. Pues lo que propiamente está en juego no es la coherencia de los argumentos, ni los principios éticos de los participantes en la contienda. La realidad es que los argumentos son el contexto del acontecimiento, y no al revés. No existen unas circunstancias aisladas que den marco a la discusión. Por el contrario, los intereses, ideas, y proyectos no manifiestos abiertamente en la discusión, son los que en última instancia la determinan. Al modificar un concepto, o al sustituir unas palabras por otras, la cadena argumental se ve seriamente afectada en los dos casos. La posibilidad de modificar o sustituir los principios a los cuales se adhieren cada una de las partes en conflicto, no garantiza en absoluto contar con mejores razones para entender lo que sucede. Ni tampoco abre un “puente de comprensión” para llegar a acuerdos.

Tanto en la versión austera como en la versión reflexiva de la racionalidad ilustrada, se observa una marcada inclinación por la creencia de que la razón puede actuar como un juez imparcial en los conflictos humanos. Desde este punto de vista, si bien es cierto que en la realidad los conflictos se presentan ante nosotros en la desesperación y el goce, el interés y el miedo; el trabajo de la razón consistiría en llevar dichos conflictos al terreno del lenguaje, donde pueden volverse fuerzas armonizadas por la luz del entendimiento. La aclaración de Pereda sobre este punto se vuelve acuciante: “*Por supuesto, no afirmo que la realidad depende de los conceptos. La realidad no depende del lenguaje, pero si depende de él lo que consideramos que es realidad, cualquiera que ella sea.*”¹⁴ Como si toda consideración acerca de lo real tuviese que confluir en la manifestación plena de unas estructuras (los argumentos), en las cuales, a través de su reconstrucción sistemática, encontraríamos el sentido último de nuestros actos. “*Por eso, por ejemplo, al responder los requerimientos por reconstrucciones elementales, al discutir nuestras palabras en un ciclo reconstructivo, se razona lo que consideramos que son las ‘cosas mismas’.*”¹⁵ Así, parecería que basta con ponernos de acuerdo en ciertos principios generales para destrabar un

14 Pereda, Op. Cit., p. 73.

15 *Ibíd.*

conflicto cuyo sentido excede de entrada las palabras con las que se pretende arreglarlo. Pues suele suceder que en las confrontaciones públicas, pero también en las privadas, los argumentos están de más.

Corolario

En resumen, los cuatro esquemas examinados anteriormente resultan ser en su desarrollo (al incorporar variaciones e incertidumbres), formas de argumentos en los que lo más significativo son las transformaciones por las que estos esquemas pasan, convirtiéndose así en lo que Carlos Pereda llama esquemas transformacionales. Resulta interesante darse cuenta de que en realidad no existe una sola manera de razonar, por más que se nos haya inculcado en la escuela el hábito de creer que las secuencias deductivas son la esencia misma del pensamiento. Quizá lo mejor de explorar argumentos, radique en darnos cuenta de que las posturas filosóficas en torno a las cuales se ofrecen diversas clases de explicaciones, descansan a su vez en reconstrucciones conceptuales y argumentativas en las que podemos hallar un modo de ser y de pensar con los que los seres humanos pueden comprometerse prácticamente. Pensamiento y modo de ser (ethos), inextricablemente unidos por las palabras.

Pero a la vez, es significativo percatarse de que la idea de una racionalidad universal puede venir a convertirse en una aspiración que en los hechos no se cumple. Aunque constantemente se pregone su superioridad explicativa frente a otros tipos de discursos que no gozan del prestigio de la razón y de la ciencia para dar cuenta de las diferentes dimensiones del acontecer humano. Pienso concretamente en la literatura, nombre que mienta para buena parte de las instituciones del saber técnico, un ejercicio de entretenimiento intelectual.

CAPÍTULO V

SIGNO Y DESEO

El signo como vehículo de sentido

La necesidad de señalar a grandes rasgos los ingredientes a partir de los que es posible ofrecer una explicación coherente y una descripción de los desplazamientos del deseo, exige que se pongan en claro algunos conceptos básicos. El primero de ellos es el concepto de signo, ya que en principio afirmo que las manifestaciones del deseo, no podrían leerse sino es por mediación de cierto tipo de signos, que a su vez tienen un carácter peculiar, su invisibilidad.

Es innegable por otra parte, que todo signo es la remisión de algo a otro algo. Lo que no implica necesariamente que ese algo al que se hace referencia tenga que ser visible. Pues, ¿cómo podría ser visible lo que por su propia naturaleza, denota esencialmente lo oculto, lo que no-es, lo que falta? ¿Significa esto que el planteamiento es de inicio contradictorio y, por tanto insustentable? Definitivamente no. Porque dentro de lo que sigue, procuraré ofrecer un concepto de signo que si bien no coincide plenamente con el de la semiótica, no se aleja radicalmente de ella, pues en buena medida abrevia de la singular reflexión que ésta lleva a cabo, del mismo modo que retoma, casi intacta, la idea de Saussure de que el significado no refiere obligadamente a un objeto fáctico. A fin de cuentas, si se examina aunque sea a grandes rasgos la concepción que se ha hecho del signo, por los que se considera son algunos de los autores más representativos de la semiótica y la semiología, descubriremos que dentro de su concepción, no tendría por

que excluirse a priori la idea de un modo de significación peculiar; el que se reconoce en los objetos del deseo.

Pero no basta con mencionar que es así para que la justificación ya esté dada. Se requiere explicar por qué puede ser así. Para lo cual recurriré en primera instancia a los planteamientos básicos de la teoría del signo propuestos por Pierce, junto con algunas de las aclaraciones que se han hecho a tales planteamientos, para después proceder, con base en los elementos de juicio recogidos de antemano, a examinar lo que a mi parecer constituye la cualidad del signo en general, y luego en lo tocante a su invisibilidad. Este brevísimo recorrido irá acompañado, por supuesto, de la concepción de Saussure, la cual difiere en ciertos aspectos de la de Pierce, pues se aboca principalmente al signo lingüístico, y no al tratamiento de los signos en general.

El signo para Pierce

La definición que Pierce ofrece de signo es la siguiente: “*Defino Signo como cualquier cosa que es así determinada por alguna otra cosa, llamada su objeto, y que así determina un efecto sobre una persona, a cuyo efecto llamo interpretante, siendo este último de este modo determinado por el primero.*”¹ Ya desde la primera parte de la definición, se puede observar una relación de causa y efecto. Un objeto A, determina un signo B, que a su vez determina un efecto C (interpretante). El ejemplo del que se vale Pierce para explicar este modelo es el de la huella de Viernes que Robinsón Crusoe encuentra. Gracias al rastro que deja la huella se percata de la presencia de otra persona en la isla. “*La huella es el signo, está por, o representa a, un ser humano o el hecho de que hay otro ser humano en la isla. Éste es, pues, su objeto. El pensamiento de Robinsón Crusoe de que hay alguien más en la isla es el interpretante del signo.*”² El signo entonces, funge como el efecto de una causa (el objeto) que a través del signo deja un rastro (el interpretante inmediato),

1 Josep L. Blasco, *et. al.*, *Signo y pensamiento*, Ariel, p. 61.

2 *Ibíd.*, p. 62.

el cual a su vez es causa de un efecto posterior; la interpretación del intérprete (el interpretante dinámico). Es importante recalcar que el interpretante, no extrae su contenido de la interpretación del intérprete, pues existe la posibilidad de que sea ignorado por el intérprete, que no sea captado. Y entonces permanezca así, en su aspecto de pura posibilidad. *“Puede existir el interpretante aunque no haya intérprete, en la medida en que el signo pueda producir un determinado tipo de interpretación cuando haya un intérprete.”*³ La posibilidad de que el signo de lugar, él mismo, a que se produzca una determinada interpretación, implica que la interpretación se halla condicionada de principio por el interpretante. Cómo si el interpretante —que por lo demás se subdivide para Pierce en tres tipos: inmediato, dinámico, final, en los que quedaría expresado el proceso de la interpretación en conjunto—, fuese la significación que el signo pide, y que puede o no, ser captada por el intérprete. *“Si pensamos que el interpretante puede recibir también el nombre de significación, quizá podamos entender mejor esta idea. Para que algo tenga significación no es necesario que alguien lo esté interpretando de hecho; basta con que alguien lo pueda interpretar. Digamos que los intérpretes no crean interpretantes, los captan [...]”*⁴

En la caracterización de Pierce, la existencia del signo es independiente del intérprete, de donde se sigue que no es propiamente el intérprete quién dota de significado a las señales que percibe. Por el contrario, parecería que los signos extraen su significado del objeto que refieren, luego generan literalmente un sentido (*designatum*), y después un intérprete lo capta, o de plano a ese intérprete se le escapa el sentido. Desde el punto de vista de Pierce, el signo es entonces la representación de un objeto, es un *representamen* que suscita a su vez un signo para quién lo interpreta. *“Pierce entiende el signo como un representante o representamen que designa un objeto para un intérprete, en el que suscita un interpretante, esto es, suscita un nuevo signo en la mente del intérprete. En efecto este interpretante (sea concepto acción o hábito) es otro signo en el que se recibe a ese signo primero.”*⁵

3 Ibid., p. 65.

4 Ibid.

5 Mauricio Beuchot, *Hermenéutica analogía y símbolo*, p. 78.

¿Pero cómo es esto posible? ¿cómo es que a un signo le es dado albergar a otro? Si así fuera, si los signos pudiesen contener otros signos sin que obligadamente tuviese que manifestarse la referencia original, entonces sería legítimo hablar de que los signos se ofrecen en diferentes planos. Planos de los que los posibles intérpretes no están necesariamente concientes a la hora de interpretar, pues cabría el caso de que un signo se volviera reversible, y en lugar de mostrar, ocultara, indujera a propósito el equívoco y el error. ¿Y no es acaso en la poesía, donde los signos inducen a propósito el equívoco y el error, con la finalidad de arrebatarse al lector o escuchar a otro plano de comprensión?

En la teoría del signo de Peirce encontramos implícita una teoría de la interpretación; es más, me atrevería a decir que dicha teoría se encuentra explícita. Ya que el proceso de significación como tal, conlleva en su desarrollo el acto de interpretar. Por ese motivo me ha parecido importante recuperarla para el trabajo.

En resumen, el concepto de signo en Peirce contiene por lo menos tres elementos: 1) el objeto al que un signo hace referencia, 2) el signo en cuanto vehículo de significación y 3) el significado contenido en el signo. La subsiguiente clasificación de los tipos de signos en índices, íconos y símbolos, tomará en cuenta este carácter triádico que se desdoblará a su vez en tres fundamentos para cada uno de estos tipos, dependiendo si responden a una existencia singular (sinsigno), a una cualidad (cualisigno) o a un determinado hábito o ley (legisigno). El ejemplo adecuado en cada caso, siguiendo el orden en el que los menciono será el siguiente: La huella es ejemplo de índice, el mapa de ícono, el nombre de símbolo.

El signo para Saussure

Por otra parte, en Saussure el signo lingüístico es una entidad psíquica de dos caras, cuyos elementos están íntimamente unidos y se reclaman recíprocamente. De un lado, la palabra como tal, o sea el significante. Del otro lado, el concepto que se expresa por medio del significante, o sea el significado. Significado y significante conforman pues,

lo que llamamos un signo. Un ejemplo muy sencillo servirá para ilustrar la idea: la palabra cielo en el plano significante es simplemente el conjunto de letras o sonidos que la conforman, c-i-e-l-o. Y en el plano del significado, el sentido al que se alude cuando se dice la palabra. Y lo mismo vale para las imágenes. Por ejemplo, en los restaurantes se suele poner un abanico en el baño para mujeres, y una pipa en el de los hombres. El abanico es el significante y el significado es “para mujeres”. Pero además, el signo responde a dos principios, el primero de los cuales afirma que el signo es arbitrario, entendiéndose por ello que no existe un nexo inmanente entre el significado y el significante, y tampoco que es decisión de ningún hablante, el que la serie de fonemas que forman un significante se corresponda con el contenido que expresan. *“Así la idea de sur no está ligada por relación alguna interior con la secuencia de sonidos s-u-r que le sirven de significante; podría estar representada tan perfectamente por cualquier otra secuencia de sonidos. Sirvan de prueba las diferencias entre las lenguas y la existencia de lenguas diferentes.”*⁶

El segundo principio establece que el significante acústico es lineal, puesto que se desenvuelve en el tiempo, y toma sus mismas características: que el tiempo representa una extensión, y que esa extensión es mensurable en una sola dimensión, o en otras palabras que es lineal —en este punto cabe hacer la observación de pasada, de que Saussure concibe el tiempo en el aspecto meramente lineal. De ahí saca la conclusión de que *“los significantes acústicos no disponen más que de la línea del tiempo; sus elementos se presentan uno tras otro; forman una cadena”*.⁷ Cadena a la cual podemos llamar entonces cadena significante, cuya muestra palpable es la escritura. Más adelante y a partir de estos dos principios, Saussure afirma que la lengua se instituye (es una institución), como el sistema de signos del que los hablantes se sirven para comunicar. Combinando de diversas maneras este tesoro de signos con el que cuentan, es como los hablantes llevan a cabo el acto del habla.

6 Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, p. 144.

7 *Ibíd.*, p. 147.

En conclusión, para Saussure el signo es fundamentalmente de carácter lingüístico. No se consideran dentro de su explicación otros posibles tipos de signos, y por lo tanto otras formas de significación que no se remitan a la lengua. El problema que veo es que desde esta perspectiva, parecería ser que la semiología absorbería a cualesquiera otras formas de significación, trayéndolas forzosamente al terreno de la lengua. Cuando tal vez sucede que pudiéramos encontrar otros modos de significar que no fueran reducibles a ese campo. De esto hablaré más adelante.

La metáfora y el símbolo

Ahora traeré a colación un ejemplo con el que me gustaría problematizar sobre la relación entre el signo, el símbolo y la metáfora. Si alguien dice que después de muerto viajará por el cielo, obviamente alude a un hecho por demás improbable para el común de los mortales. Pero si una persona que se encuentra a punto de tomar un avión dice que viajará por cielo, el sentido de la oración es completamente distinto al de la primera, aunque se haya servido de la misma palabra, y aún de la misma oración. De ahí que el significante opere como el medio con el que se expresa el significado, y el significado como el contenido al cual se remite el significante. En esa medida, un mismo significante puede denotar dos sentidos distintos, y a la vez, dos significados diferentes son susceptibles de expresarse en el mismo significante. Una cualidad inherente al lenguaje, consistiría entonces en su capacidad de trasladar el sentido de un término a otro.

La metáfora es la figura del lenguaje donde se cumple esa función. En la metáfora el significado camina, no se halla quieto, y esa cualidad de la metáfora es lo que, a mi parecer, abre a nuestra comprensión, un plano de sentido distinto al que originalmente servía de fundamento, es decir, a la hora de movernos de un lado a otro, si se me permite usar esa expresión, en la zona desde la cual nuestras interpretaciones adquieren su valía, que no su validez. Pues la validez en cuanto concepto lógico, exige que en cualquier plano haya concordancia entre los significados independientemente de que sean coincidentes o no con la “realidad”.

La metáfora rompe de facto con el carácter convencional de la lengua, porque aísla una significación del flujo continuo del sentido. Pienso que el símbolo juega como nudo de significación autónoma dentro del entramado de significados que conforman el lenguaje. En otras palabras, el símbolo es de orden metafórico, y quizá también meta lingüístico; ya que la lengua, por su propia naturaleza, es cambiante y convencional, no en cuanto resultado de ningún acuerdo o contrato –como bien ha señalado Saussure– sino porque impone a los hablantes su código aún antes de que estos sean partícipes del mismo. Mientras que el símbolo permanece como figura inalterada, insistiendo en su ambigüedad o propiciando conexiones entre los signos (analogía). Tal vez por eso, a Saussure el símbolo le pareció un elemento diferente del signo. *“El símbolo tiene por carácter no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío: hay un rudimento de vínculo natural entre el significante y el significado. El símbolo de la justicia, la balanza, no podría remplazarse por otro objeto cualquiera, un carro por ejemplo.”*⁸ No obstante la observación de Saussure, en calidad de nudo, el símbolo vincula a los miembros de una comunidad. Hace que estos se reconozcan o se ignoren, pues abre para ellos un sentido desde donde los actos y las cosas adquieren o pierden consistencia. En la experiencia amorosa, por ejemplo, asistimos a un desdoblamiento simbólico que afecta directamente la percepción de las personas. Ya no se hayan de la misma manera como solían hacerlo frente a sí mismas y frente a los demás. Su deseo las traiciona, pero mejor sería decir que son ellas las que traicionan, o rompen, con el arquetipo de sí mismas en relación al mundo.

De ahí que a la significación que emana del símbolo, se enganche al deseo de los sujetos. Digamos que se clavan en la metáfora, no sólo porque la integran a ellos, sino porque fundamentalmente son ellos los que, al ser arrojados hacia la región de los símbolos, quedan encadenados, sujetos literalmente, a ese “universo” de referencias que después determinarían sus acciones de un modo del que no están plenamente concientes, universo del que paradójicamente no dejan de hablar, y en el que también

8 *Ibíd.*, p. 145.

paradójicamente no dejan de moverse.

Esto me sugiere que la experiencia real del mundo, en la que los actos no guardan en todo momento el mismo significado, sucede en varios planos en los que simultáneamente vivimos. Un mismo acto tiene, en un determinado momento, un sentido, y luego, con el pasar del tiempo ese sentido se transfigura o se pierde. Es decir, uno siente que se encamina hacia el cumplimiento de aquello que anhelaba, y sorpresivamente, no importa que pasen muchos años o pocos días, se descubre a si mismo jugando un papel que no corresponde con la motivación original. Uno sufre y luego no sabe por qué. O disfruta y se abstiene de preguntárselo. Hasta que recordando descubre que desde un plano, las cosas eran de una manera, significaban algo, y desde otro, significaban algo muy diferente, o simple y sencillamente no significaban nada, no eran nada para nosotros. La sucesión de eventos que se tejen en la memoria, tienen continuidad debido al encadenamiento de metáforas que forman el entramado simbólico de la conciencia. Pero no hay que olvidar que encadenar metáforas significa hacer alegorías. Sí, la memoria trabaja por medio de alegorías. La experiencia del tiempo se vive de manera muy diferente a como se concibe la experiencia desde la perspectiva en la que un sujeto da cuenta de un objeto siempre presente.

El carácter simbólico de lo social

En la vida cotidiana los individuos juegan –interpretan– papeles de los que generalmente no están plenamente conscientes. Ocupados en la lucha por ganar un sitio entre los miembros de la comunidad a la que pertenecen y dónde la vida finalmente adquiere sentido, sus acciones se dirigen a resolver las necesidades más apremiantes. Inmersos en estos problemas, no necesariamente reflexionan sobre el significado que sus prácticas, actitudes y formas de situarse en el mundo tienen para el conjunto de la sociedad.

Si bien es cierto que el contenido de las reglas que rigen el comportamiento colectivo no escapa completamente a su entendimiento, sin la mínima captación de dichas reglas

no les sería viable conducirse con otros individuos y en alguna medida consigo mismos. Es un hecho que la comprensión de los mecanismos institucionales, políticos, y “culturales” –que determinan en gran medida sus opciones políticas, laborales y “privadas”– no es algo que les quede siempre del todo claro. Sobre todo considerando que la cotidianidad misma se presenta como el horizonte desde el cual, ya de entrada, las personas se encuentran *en situación* –es decir, sometidas a cierta comprensión previa del mundo con la que interpretan los acontecimientos. Lo que les impide en la inmediatez de sus acciones, aprehender el *todo de significación* en el que acaban desempeñando un papel u otro, y desde el que sus oportunidades y fracasos adquieren la connotación específica que determina el “lugar” al que aspiran.

La reflexión sobre el “sitio” desde donde cada uno comprende e interpreta sus propias actitudes, prácticas, y modos de imaginarse en el contexto de la cotidianidad, así como la forma en que se ubica a los otros en dicho contexto, tendría como tarea prioritaria generar los conceptos que permitan describir el proceso de significación de la realidad social, o para decirlo en otras palabras, mostrar cómo es que se construye un campo de referencias en relación a las cuales una persona actúa, se imagina a si misma y establece o no, vínculos con otros.

En el primer capítulo desarrollé a grandes rasgos la caracterización que Heidegger hace de este todo de significación en el que nos movemos, y que en los términos de *Ser y Tiempo* se conoce como significatividad. La significatividad es el horizonte de opciones abierto para el Dasein. Desde ese horizonte los instrumentos e instalaciones que conforman el mundo circundante del Dasein, aparecen con la familiaridad de lo que, encontrándose a la mano, se vuelve indispensable para realizar las actividades diarias. En este obviar lo a la mano nos es dado operar con las herramientas, los enseres domésticos y los aparatos en general. El conjunto de coordenadas a partir del que algo se vuelve útil o inútil para nosotros, conforma nuestro mundo circundante. Si en ese conjunto de referencias prácticas algo no funcionase, entonces se haría patente hasta qué punto los

enferes domésticos, por ejemplo, cumplen una función no sólo de orden estrictamente útil, en cuanto sirven para una tarea determinada, sino que también funcionan como parte de un plexo de significados en el cual se hallan integrados todos los componentes del espacio doméstico.

Supongamos que súbitamente, a la mitad de un agradable duchazo se va el agua. La sorpresa e incomodidad que causa la interrupción, nos coloca inmediatamente ante ese plexo de significados. Pues en cuanto las instalaciones no funcionan, se vuelve patente que la falta de agua rompe con la dinámica de la cotidianidad en general.

Si atendemos a la idea de que ya de entrada actuamos en el marco de una variedad de estructuras de significación, y que por otro lado dichas estructuras están interconectadas, entonces es factible pensar en el lenguaje como el lugar donde descansa toda comprensión e interpretación del mundo. En gran medida, la hermenéutica que recibió la influencia directa de Heidegger acepta este supuesto, al mismo tiempo que desarrolla una teoría sobre los diferentes contextos en los que aparecen los discursos. Poniendo énfasis sobre los discursos escritos; los textos. Así, la discusión acerca del significado de los objetos acaba por circunscribirse al ámbito del discurso. En las distintas formas en que los hablantes explican la realidad, se encontraría la clave para entender qué papel juegan las cosas que los rodean. El plexo de significados al que se hizo alusión antes, vendría siendo también producto de un discurso. Ya no es la realidad propiamente lo que se pone en juego, con toda la carga de violencia y placer, de angustia y esperanza que acompaña los actos de los seres humanos. Sino la tradición, el diálogo, la comunicación y el sentido, abstraídos del ímpetu que por medio de símbolos, arroja a hombres y mujeres concretos a los campos de la política, el trabajo, la técnica y las actividades prácticas en general, significándolas de un modo muy concreto también.

Si se va el agua en medio de un agradable baño, esto no sólo pone en claro que hay un conjunto de referentes que se estructuran recíprocamente. En los hechos alguien lo

padece. Y es precisamente en el padecer o en el disfrutar, donde los acontecimientos adquieren finalmente su consistencia. Por esa razón, es importante desentrañar cuál es el efecto simbólico que tiene para el sujeto un acto, una palabra, un objeto, y en qué medida, dentro del contexto de significados que lo determinan debe ser comprendido.

El somero examen que se llevó a cabo respecto a la naturaleza del signo y el símbolo, sugiere a mi parecer, que la relación existente entre el sujeto y los objetos en los cuales proyecta su deseo, no es una relación transparente, en la que pudiésemos leer, sin lugar a dudas, cómo es que las personas experimentan la vida social, y cómo se experimentan a sí mismas. En la primera parte de este capítulo se insinuaba apenas, la idea de signo como un vehículo de sentido en el que, siguiendo de algún modo la formulación de Pierce, el significado era susceptible de permanecer oculto para el intérprete, encriptado en el signo mismo. Esto permitiría entonces pensar que la experiencia acontece en múltiples planos, cada uno de los cuales responde simultáneamente, a distintas formas de significación. Pero estas distintas formas de significación no pueden ser comprendidas independientemente del carácter simbólico de los actos humanos, es decir, en el carácter simbólico de la realidad social.

En lo que sigue trataré de recuperar la crítica que hace Jean Baudrillard de lo que él llama la *economía política del signo*. Crítica que mostraría cómo es que desde el ámbito de los objetos, ya es posible reconocer las formas en que se ejerce el poder en la sociedad capitalista contemporánea. Para lo cual lleva a cabo un análisis semiológico de la sociedad de consumo, en el que la *sobredeterminación signica* de todos los campos de sentido, condiciona a su vez la interpretación de los sujetos respecto a las relaciones que guardan con el conjunto de la sociedad y consigo mismos. La finalidad de traer a cuento el análisis de Baudrillard se encuentra relacionada directamente con la preocupación relativa al deseo, la experiencia y la significatividad. Temas que a mi modo de ver se imbrican mutuamente, y han sido el *leit motiv* de estas reflexiones.

La función sígnica de los objetos

El análisis del valor social de los objetos parte de la reflexión acerca de las hipótesis que pretenden servir como eje de referencia para explicar la relación que los distintos actores sociales guardan entre sí; considerando que los objetos representan a sus poseedores respecto a su clase social, aspiraciones e ideología. Baudrillard llama “hipótesis empírica” a aquella explicación sobre los objetos que pretende asignarles un papel estrictamente económico. *“Esta hipótesis que se sostiene en la evidencia vivida, asigna a los objetos un estatus funcional, el del utensilio vinculado a unas operaciones técnicas sobre el mundo, y por ello mismo el de mediación para las necesidades antropológicas ‘naturales’ del individuo. En esta perspectiva, los objetos son ante todo función de las necesidades y adquieren su sentido en la relación económica del hombre al entorno.”*⁹ Partiendo de este supuesto se pretende establecer una clasificación de los objetos cuya intención es representar el estatus e identidad de sus poseedores, como si a cada categoría de objetos correspondieran unas categorías de sujetos.

Este tipo de clasificación ha dado lugar a lo que Baudrillard señala como la “escala del *living room*”. Esta escala es llamada así por el hecho de que, según la hipótesis, el acomodo de los muebles de una sala, su calidad, así como su precio y diseño, hablarían de los consumidores que los poseen, su clase social y sus aspiraciones. Con sólo ver la sala de tu casa, por ejemplo, se podría saber a que clase social perteneces, cuales son tus aspiraciones y tu estatus en la sociedad. No obstante, si bien Baudrillard reconoce que es un hecho el que los objetos “hablan por sí mismos”, insiste en que tal obviedad no basta para comprender de qué depende precisamente que los objetos de una sala pueden “hablar” (igual que si confesaran), y, por tanto, en qué medida sus formas, materiales y disposición en el espacio doméstico se inscriben en el contexto más amplio de lo que sería una retórica de los objetos.

9 Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, p. 1.

El análisis al que se ajusta la función de los objetos como signos, nos obliga a tratarlos no sólo en lo que concierne a su valor de uso (su utilidad) o a su valor de cambio (su costo) –no porque la comprensión de tales objetos deba ignorar enteramente en cuanto fuente de valor–, y en ese sentido, como la determinación primera del proceso de diferenciación de los actores sociales en clases. Sino que, gracias a que existen de hecho unas relaciones de clase, éstas no pueden entenderse a cabalidad, sin tomar en cuenta que también operan en un sentido simbólico y de estatus.

Ahora bien, toda la lógica del estatus en la que, según Baudrillard, se encuentra inmersa la interpretación sociológica, exigiría ir más allá del supuesto empirista, para el cual basta con observar y clasificar de acuerdo a un cierto esquema de catalogación, instituido en la inteligencia de que los objetos llevan consigo, en la inmediatez de su presencia, la marca inequívoca de unas relaciones sociales, comprendidas a su vez dentro de la economía. Para la comprensión económica de los objetos y las relaciones que representan, el consumo es un hecho “neutro”, carente de significado más allá de las relaciones sociales que definen el papel de los individuos en la lucha de clases. Cada individuo decide qué quiere consumir –ya que en apariencia el consumo es el resultado de una decisión meramente individual. Sin embargo, el consumo también responde a las exigencias sociales que determinan a nivel significativo, el lugar que ocupan las personas dentro de la jerarquía social. De ahí que Baudrillard insista en señalar que el acontecimiento privado del consumo, es en esencia un hecho público. *“Más profundamente la jurisdicción del sistema de valores sociales es inmanente al orden doméstico. La relación privada oculta un reconocimiento y un asentimiento profundos a lo público. Cada cual, en el fondo, se sabe, y cada cual en el fondo se somete a este juicio aunque sea por la desaprobación.”*¹⁰ De este modo, al desmontar el ensamblaje de relaciones significantes dentro del que los consumidores se sitúan, Baudrillard descubre lo que llama una retórica.

10 *Ibíd.*, p. 17.

La moda por ejemplo, hablaría para Baudrillard, de los condicionamientos significantes a los que los sujetos se ven sometidos. Pues la moda revela en su artificio, no sólo las aspiraciones y frustraciones de un grupo social, sino –y quizá esto es lo más importante– la manera en que los diversos grupos se imaginan, se sueñan podríamos decir, dentro de la escala de valores que determina su estatus. “*La moda, en efecto, no refleja una necesidad natural de cambio; el placer de cambiar de vestidos, de objetos, de coche, viene a sancionar psicológicamente coacciones de otro orden, coacciones de diferenciación social y de prestigio.*”¹¹

Hasta aquí, es notorio que el problema sobre las determinaciones fundamentales de la realidad social es abordado por Baudrillard desde un enfoque semiológico. Partiendo del análisis de los objetos, se aboca entonces a la lectura de las determinaciones sónicas que impelen a los individuos a actuar. Su análisis contempla tres formas del valor, a las que agrega el intercambio simbólico como elemento autónomo. Formas que finalmente acaban según Baudrillard, subsumidas en una sola: el valor/signo.

La lógica de las significaciones

Lógica funcional del valor de uso

La lógica del valor de uso contempla básicamente las operaciones prácticas. Desde esta lógica se busca establecer como principio que el valor de los objetos responde a ciertas necesidades naturales. Ahora bien, si la necesidad es el móvil de la dinámica social, esto supone considerar la necesidad idéntica para todo tipo de comunidad humana. Pero considerar a la necesidad fundamento de la cultura, es partir, de acuerdo con Baudrillard, de un principio que a su vez tendría que justificarse. En la lectura que hace de lo social, lo económico se sustrae en todo caso al código desde el que se impone para los individuos un cierto tipo de obligaciones, de exigencias que deberían satisfacer para obtener el reconocimiento de los otros individuos, que al mismo tiempo coincida con la imagen que

11 *Ibíd.*, p. 75.

forjan de sí mismos. “*El sentido no toma jamás su origen en la relación que es propiamente la relación económica, es decir, racionalizada en términos de elección de cálculo, entre su sujeto dado a priori como autónomo, consciente, y un objeto producido con fines racionales, sino en una diferencia, sistematizable en términos de código, y ya no en términos de cálculo, una estructura diferencial en la que se funda la relación social, y no el sujeto como tal.*”¹²

Lógica económica del valor de cambio

El valor útil de los objetos, surge de las determinaciones significativas que se imponen desde el código, y no de una supuesta naturaleza que les fuera inherente. La reducción se efectúa de lo funcional a lo signico, del mismo modo que el trabajo humano se reduce a mera mercancía en el proceso del capital de Marx. En la lógica del valor de cambio lo que importa es la equivalencia, pues las cosas en el proceso de intercambio devienen mercancías cuyo valor estriba en la cantidad de trabajo que representan. Un objeto no es simplemente un útil, en la medida que representa una cierta cantidad de esfuerzo corporal y psíquico, se vuelve un producto en el mercado equivalente a cualquier otro producto que represente la misma cantidad de esfuerzo. En *El Capital*, Marx explica con toda claridad cómo es que esta abstracción del trabajo en la mercancía, permite equiparar los objetos de acuerdo a lo que podríamos llamar junto con Baudrillard una lógica de las equivalencias.

Un mecanismo similar al que opera en la reducción del esfuerzo humano en mercancías, es el que acaba reduciendo todos los ámbitos de la experiencia humana a un sistema de significaciones. En el campo de la estética por ejemplo, la belleza deviene en el artefacto con el que se hace reconocible el cuerpo deseado “*El artefacto es el objeto deseo*”.¹³ Y a su vez el cuerpo deseado, cuya comprensión se ofrecería esencialmente en el campo de lo simbólico, pasa a ocupar el territorio de la pura apariencia. “*Una vez liquidada la función*

12 *Ibid.*, p. 70.

13 *Ibid.*, p. 97.

*simbólica se pasa a lo semiológico. De hecho, es la propia organización semiológica, la inclusión en un sistema de signos la que tiene por fin reducir la función simbólica.”*¹⁴ Y esa reducción de lo simbólico a lo semiológico es lo que Baudrillard entiende como ideología.

Podría decirse que para Baudrillard existe una mecánica desde donde se explica el deseo. Sólo que ésta mecánica termina reducida al orden de las apariencias, subsumida al sistema de significaciones en el que de cierto modo los sujetos quedan atrapados. Cómo si el impulso primigenio, la fuerza original del vacío que impele a los sujetos a actuar quedara suspendida. Y el desplazamiento simbólico finalmente supeditado a la estructura de significaciones a través de la que el poder ejerce sus prerrogativas.

Pero una concepción de estas características únicamente es posible sobre la base de una distinción indudable entre el campo de lo simbólico y el de lo sígnico. Y luego a la reducción fatal de un campo a otro.

Una aproximación a la mecánica del deseo

Desde la propuesta en ciernes que constituye la mecánica del deseo, el análisis de Baudrillard falla precisamente en ese punto. La distinción entre la dimensión del signo y el movimiento del deseo representado en símbolos, no existe en cuanto tal. El símbolo es el signo que atraviesa los códigos.

El deseo es la fuerza primigenia que mueve a los seres humanos. Sólo que paradójicamente convoca una suerte de vacío. No el vacío visto solamente desde uno de sus múltiples aspectos. Por ejemplo, cuando se manifiesta como acto fallido o como hueco que deja la repetición extenuante. El vacío del que aquí se habla se refiere a la necesidad de las personas de saciar una especie de falta. Somos seres deseantes, lanzados hacia aquello que de algún modo no poseemos, aquello que por su presencia pero sobre todo en su

14 *Ibíd.*, p. 103.

ausencia, es el misterio que nos impulsa a actuar. Porque no poseemos todo lo que pide el deseo, crece la ansiedad de las personas por obtener aquello que falta.

El objeto de nuestro deseo puede entonces constituirse como cualquier “cosa”, no es obligadamente el amado en la relación erótica. Por eso la identificación del objeto del deseo con la entrega y la pérdida, a cuyo vaivén se hallan sometidos los amantes; y luego el deleite sensual en el que estos acabarían por reconocerse, entorpece la comprensión cabal del erotismo. Si nos tuviéramos que atener a una caracterización del erotismo como puesta en escena de la sensualidad, entonces quedaría sin entenderse la mecánica de los desplazamientos simbólicos que determinan a la propia sensualidad. Sin embargo, el hecho de que el examen del deseo no se reduzca a la relación amorosa, tampoco significa que no podamos, y no debamos, descubrir en ella las leyes del deseo, que finalmente, son leyes de vida para nosotros.

El deseo impulsa los individuos a cumplir con expectativas que también son del orden de lo imaginario, es decir, los individuos no solamente se ven impelidos a actuar por la necesidad de encontrar medios para la subsistencia, sino por razones de carácter cultural. Eso está directamente ligado con el todo de significación desde el que dichos individuos se encuentran inmersos. Este todo de significación es al que me he referido como significatividad.

Toda voluntad aspira a realizarse, por eso la voluntad es el ejercicio del deseo, que secretamente nos lanza a actuar. Digamos que nos llama en silencio, nos invita desde el vacío que buscamos llenar. Por eso el deseo del que todos tienen noticia, del que siempre secretamente “sabemos”, puede volverse inconfesable, convirtiéndose, digamos lo así, en un secreto a voces.

Pero sucede que este afán de los seres humanos por realizarse en actos, no se comprende sencillamente por aquello que los filósofos han definido como las fuentes de la expe-

riencia (los sentidos y el intelecto). Ni tampoco se encuentra a la vista, en la inmediatez del trato con los instrumentos, o en la planeación en la que se han decidido de antemano los medios y fines para alcanzar una meta determinada. Ya que el rastro de los objetos del deseo, se sigue a través de signos ambiguos e indicios invisibles.

La constitución del objeto del deseo

En todo acto, aunque quien lo lleve a cabo suponga estar plenamente conciente de lo que pretende con ello, encontramos un espacio en blanco, un remanente de sin-sentido que no halla cabida en la cadena de proyecciones desde donde se comprende e interpreta la vida. Ese espacio en blanco, no-significado dentro de la textura de sentido sobre la que se deslizan las acciones de los seres humanos, no es “algo”, y por eso tampoco aparece como un ente específico que pudiésemos situar en el conjunto de las categorías con las que nombramos las realidades del mundo.

Por ente comprendemos este o aquel objeto, esta o aquella idea. Determinar la naturaleza de los entes, a partir de los atributos que les son comunes, es la tarea del entendimiento, en cuanto el entendimiento se ocupa de esclarecer el *sentido* que tienen los fenómenos para una conciencia cognoscente. De este modo, al establecer semejanzas y diferencias significativas entre los distintos fenómenos, a la conciencia que conoce (el entendimiento) le es dado representarse por medio de conceptos lo que las cosas son.

En la concepción tradicional del conocimiento, los polos de la relación sujeto-objeto se comprenden como características intrínsecas al proceso del conocimiento como tal. Desde este enfoque, no se podría pensar en un conocimiento sin sujeto, o en un conocimiento sin objeto. La remisión obligada a estas dos entidades parte del supuesto implícito de que todo conocimiento es siempre conocimiento de “algo”, del que “alguien”, se vuelve conciente. Entonces, ¿cómo podría hablarse de lo que no es? ¿Acaso esta afirmación no sería contradictoria si pensamos que la condición de todo conocimiento es precisamente que se refiera a algo? Que el ente se revele, y en este mostrar haga patente

su ser tal como es. Así tendría que expresarse la proclama del pensamiento racional. Esa es la razón por la que el intento de hablar sobre lo que *no es*,¹⁵ llegue a resultar para el que supone a priori al ente, un contrasentido, o por lo menos un desatino que valdría la pena evitarnos.

Sin embargo, en la vida cotidiana, experimentamos en ocasiones la sensación de que la realidad se escapa, que aquello que damos por cierto, y en un momento dado nos parece indudable, de súbito perdiera, por decirlo así, su consistencia. Como si de la realidad de las cosas, que para el conocimiento racional se tienen que presentar aseguibles en su concepto, se esfumara la esencia que las hace ser lo que son, y entonces de ellas pudiésemos percibir nada más que su sombra. Y también, cómo si el que mira y juzga del mundo las causas y los efectos a las que se hallan sometidos los entes (el tan mentado sujeto del conocimiento), quedara él mismo suspendido por un sortilegio que ya no le es ajeno, pero del que no sabe desprenderse. ¿Cuál es esta experiencia? ¿Tendríamos que preguntarnos, siguiendo a Heidegger,¹⁶ que esta experiencia es la de la angustia? Sí, es la angustia, tendrá que decirse, pero más específicamente la angustia del deseo, la experiencia amorosa, por ejemplo.

A través de la experiencia amorosa nos vemos obligados a dudar radicalmente de la certidumbre de nosotros mismos en relación al mundo en el que nos hallamos inmersos. Lo que en primera instancia nos parece familiar, se torna indescifrable. La identidad se pierde en otro que no es aseguible nunca como algo seguro. Alguien acerca del que

15 El deseo se refiere a una falta que no puede ser entendida como una representación más, porque el objeto del deseo es un desplazamiento simbólico y no un ente constituido por la conciencia. Como ya señalé anteriormente, el objeto del deseo es del orden de lo inconsciente, aquí hay una clara alusión a la obra de Freud que he recuperado a través del trabajo de Néstor Braunstein.

16 En *Ser y Tiempo* no se encuentra una alusión directa al deseo, pues las intenciones de la obra gira en torno a la constitución de los entes en general. Sin embargo, me ha parecido importante recuperar los planteamientos de Heidegger relativos al tema de la ontología pues pienso que estos servirían como una plataforma filosófica para desarrollar una investigación sobre el deseo, su relación con la significatividad, y la constitución de los objetos del deseo.

no podemos, y no queremos saber nada. Y es precisamente este no-saber, el que dirige nuestros esfuerzos y el que determina nuestras actitudes, como si de repente nos viéramos forzados a salir del estado en el que originalmente nos encontramos a buen resguardo (la identidad), para transitar hacia otro estado en el que ya no hay nada firme. Pero así como el no-saber del otro al que nos entregamos, condiciona la búsqueda por encontrarlo, del mismo modo esta duda en la que el otro nos deja, es la causa del goce que nos proporciona ir a su encuentro.

El goce y la constitución del sujeto/ser con otros

El goce representa la culminación del ser, no la pulsión que fija el deseo a un objeto determinado y que luego insiste sin satisfacerse nunca. “*La meta de la pulsión no es el aplacamiento, la satisfacción (Befriedigung: Fried= paz) sino la falla que relanza el movimiento pulsional, incansablemente, siempre hacia delante. Y la historia de cada uno es la historia de los modos de fallar el objeto imposible.*”¹⁷ La distinción entre placer y goce quedaría así expuesta *grosso modo*. El placer es deseo de un objeto que se recorre en todo momento, que nunca acabamos de alcanzar, pero el goce es el estado original al cual y a través del cual nos vemos lanzados, proyectados en los objetos particulares. Gozamos por *aquello que falta*, pues el goce es en esencia, la certidumbre de un vacío en el que paradójicamente aspiramos realizar nuestro ser. Al respecto Néstor Braunstein ha dicho: “*El sujeto tiene una sub-stancia que es goce*”.¹⁸

El llamado que desde el otro invoca a la realización de ser, es el nombre con el que se designa al sujeto, el símbolo que ata con la correa de las palabras un ser humano a otro. De ahí que el concepto de sujeto lleve consigo, en su mero enunciarse, la idea de sujeción.

17 Néstor Braunstein, *Goce*, p. 42.

18 *Ibíd.*, p. 42.

El sujeto es aquel que, por fuerza de deseo, queda vinculado al objeto en el que ha entregado parte de sí. *Ob-jectum* es lo que hace frente a un sujeto. Lo que ha sido arrojado desde el goce al que aspira el sujeto, hasta el territorio de los otros. Construcción simbólica que elabora el deseo al momento de proyectarse en signos, que suelen ser palabras, (pero también señales de una índole distinta), hacia otros sujetos. De ese modo, el acaecer del objeto se ofrece principalmente en el lenguaje. La operación simbólica del lenguaje se efectúa desde el momento en que se nombran las cosas del mundo. Al nombrar una cosa, pero sobre todo al nombrar a alguien, inconscientemente nos unimos a ese alguien, que por supuesto deja de ser cualquiera, para venir a convertirse en *esta* persona, en Él o Ella, en el *objeto* de nuestro deseo. Aunque también cabe que sea una cosa y no una persona.

Ante el vacío del goce, el ser que somos rompe consigo mismo, se fractura. En la exigencia por llegar a ser, en la necesidad de gozar, surge entonces el vínculo inextricable que se tiene con los demás. No aspiramos a realizarnos, es decir, a alcanzar nuestro ser, en la relación que se entabla entre uno consigo mismo, sino entre aquel que *siendo*, se dirige hacia otros que a su vez también anhelan ser. De ahí que el deseo se manifieste, se haga reconocible hasta cierto punto, en los objetos en los que se proyecta. Pues en estos objetos encontramos la huella de su más caro anhelo.

Pero si bien es cierto que en el objeto, se puede hallar la marca de la falta que se busca colmar, lo que es un hecho es que el objeto no transparenta en el puro hacerse presente, el carácter simbólico de su movimiento, sino que tan sólo lo insinúa. Deja ver a medias, por indicios que deben ser interpretados, la urgencia de saldar esa falta.

El objeto reducido desde la concepción sujeto-objeto no puede hacer patente con su pura presencia el movimiento del deseo. El objeto pensado como algo ya dado no El motivo de que el objeto no haga patente con su pura presencia el movimiento del deseo, se debe a que los signos en los cuales leemos el desplazamiento simbólico de un sujeto,

no son susceptibles de reconocimiento en la inmediatez del objeto, pues este, en cuanto se presenta en la cotidianidad bajo la forma de instrumento, o de medio específico con el que se pretende obtener una recompensa, no revela en sí mismo el impulso primitivo que se esconde detrás de la conciencia, permaneciendo literalmente en el inconsciente y en calidad de *desaparecido*. Aunque no por ello deje reiteradamente de insistir; gracias a lo cual es posible reconocer su marcha. Lo que se logra descubriendo los mecanismos que la originan, y sus posibles efectos.

Sólo que para llevar a cabo una descripción de este tipo, se requiere contar con las claves indispensables que abran la puerta del recinto en el que desespera, y del que nos llegan noticias a través de señales, anuncios, advertencias, indicios, huellas, marcas, es decir, por medio de signos.

Lo que llamo la mecánica del deseo, es precisamente un intento por esclarecer cuales serían esos mecanismos, y la elaboración a grandes rasgos, de las claves pertinentes para su comprensión. Dando paso con ello, a una descripción afortunada de los movimientos de los objetos del deseo. Y digo afortunada, pues no pretendo descubrir la *verdad* del deseo, ya que quizá la única verdad acerca del deseo, es que es imposible encontrarla en él. Pero es evidente que esta tarea va mucho más allá de mis fuerzas, al no contar con el tiempo y los medios suficientes para desarrollarla. Por esa razón, el trabajo es nada más que un esbozo, en el que se señalan a grandes rasgos las directrices básicas de una hermenéutica del deseo. Hermenéutica, porque al fin y al cabo su cumplimiento es una búsqueda cuya intención consiste en descifrar parte de su misterio.

La mecánica del deseo es un hecho que exige ser interpretado. El modesto aporte que pongo a su consideración, es apenas un intento vacilante por comprenderla.

CONCLUSIÓN

Con Heidegger descubrimos que el camino que nos conduce a encontrar la respuesta a la pregunta por el ser, es de una enorme complejidad. Saber lo que el ser es, exige el reconocimiento de las estructuras que nos permitirían comprenderlo. Es decir, dado que no tenemos un acceso directo al conocimiento del ser, la mejor vía es develar paso a paso aquellos conceptos que nos garantizarían hacerlo asequible a nuestro entendimiento. El *proceder hermenéutico*, es la puesta en marcha del proceso por el cual, dilucidamos paso a paso los ingredientes constitutivos del ser del Dasein, con la finalidad de seguir el desenvolvimiento de sus estructuras.

En *Ser y Tiempo* Heidegger realiza un ejercicio hermenéutico definitivo en la historia de la filosofía. En un tránsito que aumenta en complejidad construye y revela esos conceptos básicos para la resolución de la pregunta fundamental. Estos, los existenciales, son las estructuras que configuran al ser. La intención del primer capítulo, fue presentar a grosso modo, cómo es que su proceder hermenéutico, abre la posibilidad de repensar la interpretación en general, dando lugar al replanteamiento del concepto de mundo, y por tanto a una caracterización de la cultura que ponga en juego la idea de que la realidad misma se ofrece al hombre como lenguaje.

El ser humano, el Dasein, habita el mundo y se mueve en él a partir de la comprensión de signos que marcan los sentidos de la realidad. La palabra es el signo por excelencia. Por esa razón, la importancia de la investigación sobre la esencia de las palabras adquiere

una connotación peculiar en la obra de Heidegger. Especialmente en lo que se refiere a la poesía como forma privilegiada de discurso. Pero lo más importante a fin de cuentas, es la idea que recorre el entramado de sus planteamientos: que el lenguaje es aquello desde donde los seres humanos comprenden e interpretan el mundo. Pensado así, el lenguaje sería una determinación ontológica del ser humano, su morada primordial, su *casa*; y por tanto, el horizonte desde el cual deben plantearse los problemas inherentes a la cultura, el conocimiento, y los modos de ser de los seres humanos en general.

Me parece que ésta es una de las tesis centrales del trabajo. Si el ser humano actúa siempre en el ámbito de un horizonte de sentido, abierto previamente en las palabras con las cuales explica, desea, obedece y manda; entonces dicho horizonte debe previamente mostrarse, hacerse de algún modo patente, si es que en verdad queremos comprender las intenciones y dudas que nos impulsan a comportarnos de un cierto modo, asumir costumbres y hábitos, o llevar a cabo determinadas prácticas.

En consideración al planteamiento anterior, y habida cuenta de las exigencias propias del seminario, en el segundo capítulo la discusión se dirigió hacia el esclarecimiento de la hermenéutica en términos muy generales, y a la relación entre interpretación y verdad. De este modo pude establecer aunque fuera a grandes rasgos, algunas características propias de lo que llamo proceder hermenéutico, y que en resumidas cuentas son las siguientes: la primera, que es un proceso que corre paralelo a aquello que desea comprender. Por otra parte, que dicho proceso revela de algún modo el ser de lo que se dice, o de lo que se hace. En tercer lugar, que para el proceder hermenéutico la verdad es un acontecimiento vital, y no simplemente una versión más entre otras.

Cabe señalar que dichas características se obtuvieron siguiendo el hilo de la reflexión de Heidegger acerca de la poesía, en contraste con la concepción de la verdad como adecuación. A partir de aquí, era posible entonces establecer una diferencia fundamental entre dos modos de concebir la interpretación: por un lado, el ejercicio del pensar que

intenta encontrar la verdad *objetiva*, valiéndose para ello de modelos argumentales de corte esencialmente deductivo, en los que se recupera explícita o implícitamente la idea de la verdad como adecuación. Y por otro, que alude precisamente al proceder hermenéutico en cuanto tal.

La distinción entre interpretación analítica e interpretación erudita va en ese sentido. Por eso el énfasis en advertir, que la primera apunta hacia las ciencias naturales, y la otra a la crítica del arte. Así como por el hecho de que la interpretación analítica se identifica históricamente con la razón ilustrada, y la otra con el pensamiento de Heidegger.

En Carlos Pereda es notorio un intento por renovar el discurso de la razón ilustrada. Él afirma que aunque existan distintas explicaciones de la realidad no puede omitirse, en última instancia, la necesidad de elaborar argumentos como procedimiento primordial para dar cuenta del mundo. De ahí su preocupación por analizar diferentes formas argumentales, distinguiendo entre dos modelos, el que llama austero y el enfático o aspectal. Como vimos en el capítulo tercero, el modelo austero se ciñe a los esquemas medio-caso y regla-fin; mientras que el enfático o aspectal incorpora el concepto de usos modificadores. Dicho concepto abre una gama de posibilidades para el argumentar, pues considera que no hay una sola manera de hacerlo, ya que no tendríamos porque pensar que la argumentación se reduce a un proceder puramente deductivo o lógico, en el sentido tradicional.

Pereda afirma que puede haber distintas formas de explicar, justificar o dar cuenta de la realidad, siempre y cuando no se caiga en lo que él llama *vértigos argumentales*. Es decir, discursos que se vuelven impermeables a la crítica racional por tanto, argumentada. Los vértigos argumentales serían resultado de una actitud desmesurada que rebasa la argumentación y convierte dicha explicación en un discurso inasequible a quienes intentan hacer un seguimiento puntual de las ideas y hallar entre ellas un nexo necesario.

Carlos Pereda parte de la idea de que la razón tiene un carácter universal, el cual permitiría con toda claridad establecer coincidencias y divergencias entre los diferentes actores de la vida social. La razón sería el ámbito en el que las diferencias pueden dirimirse sin conflicto, sin violencia. La república de las ideas tendría que pensarse entonces como la más democrática de todas.

En última instancia, en la concepción de Pereda se sugiere que el lenguaje es un espacio neutral, un vehículo regulador para la expresión de las ideas. Y ahí es donde me parece que radica la debilidad de su discurso. Pues el lenguaje, como ya hemos visto, siempre se da en el ámbito de cierto horizonte de comprensión en el cual encontramos una serie de motivaciones cuya naturaleza misma impide que se hagan manifiestas. Desde ahí, desde ese ámbito abierto con antelación en el lenguaje se determina la dirección que toman las acciones humanas. Por eso, a diferencia de Pereda, el discurso heideggeriano es elíptico, no secuencial, ya que lo que en él importa es el recorrido. El esclarecimiento de un fenómeno se da en el movimiento mismo de la comprensión, no en la concatenación de los conceptos que nos llevarían, en un sentido lineal, a una conclusión necesaria.

Por ese motivo, en la propuesta de los modelos argumentales de Pereda no hay cabida para formas expresivas que no sean propiamente racionales. Sin embargo, en la cotidianidad las personas suelen elaborar justificaciones a la medida de sus deseos, temores o intenciones, sin que necesariamente éstas se puedan convertir en argumentos susceptibles de ser compartidos de la misma manera por todos, pues lo que se halla en el fondo es un deseo o una duda carentes de forma, y en esa medida no son reconocibles en los términos que la razón establece. Es más, a contrapunto de Pereda, podríamos decir que son fuerzas vertiginosas cuyo impulso nos mueve a actuar y a vivir de una manera específica.

La última parte de la tesis es el corolario de todo lo que se discutió previamente. El capítulo final es un intento de hablar de estas fuerzas. Para lo cual fue preciso delinear el

espacio propicio donde fuera posible describir la manera en que operan. Este esbozo me sugirió recuperar las nociones de signo de Pierce y de Saussure, con la intención de dar paso al planteamiento relativo a las diferentes lógicas, como las llama Baudrillard, en que se manifiesta el deseo en el contexto de la cultura. Cada una de ellas representa un valor determinante dentro de la sociedad: la lógica de las operaciones prácticas, la lógica de los intercambios, la lógica de la ambivalencia, y la lógica de la equivalencia, en la que se resuelven finalmente las tres primeras.

La lógica de la equivalencia representa el hecho de que todas las facetas de la realidad social, terminan por subsumirse en el entramado de signos que conforma las expectativas de los individuos. Es decir, que tanto a nivel práctico como a nivel simbólico, nuestro deseo queda atrapado en el orden de significación que nos impone la cultura. Desde esta perspectiva parecería que la significatividad envuelve a los individuos, y fatalmente los somete, como si el deseo no entrañara en sí mismo una contradicción intrínseca. La de anhelar aquello que no es presencia sino falta.

La última parte del trabajo se dirige a reflexionar precisamente sobre esta cuestión, la naturaleza simbólica de los objetos del deseo. En la medida en que nos proyectamos en posibilidades que no son todavía actuales, requerimos de símbolos. Sabido es que el símbolo alude a dos partes que no encuentran plenamente su sentido sino hasta que se unen. De ahí la relación entre las palabras y el deseo, pues éste busca continuamente encarnar en palabras. Hallar en las palabras la parte que le falta. Por ese motivo los objetos del deseo son del orden de lo simbólico. Y no simplemente representaciones de cosas, que una conciencia dispusiera frente a sí de modo racional. Aquello que deseamos no se presenta a nosotros de forma transparente. Pues el ser que somos siempre está en marcha, intentando fijar en palabras lo que de suyo las excede y a la vez las determina; el silencio, la falta, la existencia que arrojada en el mundo aspira constantemente a realizarse.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.
- Baudrillard, Jean, *Crítica de la economía política del signo*, Siglo XXI, México, 2002.
- Berciano, Modesto, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1990.
- Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica analogía y símbolo*, Herder, México, 2004.
- Blanco, José Joaquín, *Crónica de la poesía mexicana*, Katún, México, 1981.
- Blasco, Josep L., *et., al., Signo y pensamiento*, Ariel, Barcelona, 1999.
- Braunstein, Néstor, *Goce*, Siglo XXI, México, 2005.
- Chalmers, Alan, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI, México, 2006.
- Düring, Ingemar, *Aristóteles*, UNAM, México, 1987.
- Fabris, Adriano, *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*, Akal, Madrid, 2001.
- Ferraris, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI, México, 2002.
- Heidegger, Martin, *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, 2000.
- Heidegger, Martin, *Carta sobre el Humanismo*, Alianza, Madrid, 2004.
- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- Graves, Robert, *Los mitos griegos*, Alianza, México, 1987.
- McIntyre, Alasdair, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Olivé, León, *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, México, 2004.

- Pereda, Carlos, *Crítica de la razón arrogante*, Taurus, México, 1999.
- Pereda, Carlos, *Razón e incertidumbre*, Siglo XXI, México, 1994.
- Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 2005.
- Saussure, Ferdinand de, *Fuentes manuscritas y estudios críticos*, Siglo XXI, México, 1973.
- Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 2002.
- Villaurrutia, Xavier, *Obras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.