

da lengua. De ahí que para Saussure el referente no forme parte del signo tal como lo estudia la lingüística. El significado no se confunde con el referente, o con el objeto designado, sino con una definición aceptada o convencional en el sistema de la lengua. Para comprender lo que significa un término ya no basta con saber a qué se refiere, como en la lógica de Frege; hay que conocer, ahora, la lengua en la cual se pronuncia, y en última instancia, ser hablantes de la misma: participar, en fin, de una cultura.

Tomemos un ejemplo. Como en las lenguas occidentales, los yamanas de Tierra del Fuego tienen un verbo para hablar de las cosas que se rompen y otro para hablar de las cosas que se pierden. Cuando un animal muere, sin embargo, ellos dicen que se rompió; cuando una persona muere, en cambio, dicen que se perdió. Decir que los yamanas tienen dos verbos para hablar de un mismo hecho, la muerte, sería una ilusión etnocéntrica: para nosotros se trata de un mismo hecho porque utilizamos un mismo verbo; para ellos se trata de dos hechos diferentes porque las personas no se rompen: se pierden. Podemos llegar a vislumbrar hasta qué punto el mundo de los yamanas, sus creencias, su religión, sus instituciones sociales, su visión de la naturaleza, podían ser distintas a las nuestras nada más que conociendo la diferencia entre nuestros sistemas verbales. Algo semejante planteaba el lingüista danés Louis Hjelmslev cuando explicaba que los esquimales tienen cinco sustantivos diferentes que las lenguas europeas sólo pueden traducir por "nieve". No existe entonces algo, la nieve, que los esquimales llaman de cinco maneras diferentes, porque esos cinco sustantivos no son sinónimos en su lengua. Algo semejante sucede cuando queremos traducir el

*this* y el *that* de los ingleses al español, ya que en esta lengua el sistema de demostrativos no es binario sino ternario: este, ese y aquel. Y a la inversa, en inglés existen los sustantivos *freedom* y *liberty* que en español sólo podemos traducir por libertad. En síntesis, el mundo "real" está determinado, como lo planteaba el antropólogo Edward Sapir, por los hábitos del lenguaje comunitario que orientan nuestra interpretación de los hechos. O como sostiene otro antropólogo, B. L. Whorf, las lenguas recortan en la realidad porciones diferentes que constituyen en cada caso lo expresable, de manera que los recortes más heterogéneos (Whorf compara las lenguas europeas con las lenguas de algunas tribus amerindias) ya no tienen muchas cosas en común, hasta el punto que la traducción se vuelve muchas veces imposible.

Pero además, Saussure establecía una segunda diferencia entre el eje paradigmático y el eje sintagmático del lenguaje. El eje paradigmático era el de las sustituciones: "Venus", por ejemplo, puede ser sustituida por "estrella matutina" o "estrella vespertina" sin que cambie, en principio, la significación. Pero otra cosa es el eje sintagmático o el de las sucesiones: si comienzo a hablar de "Venus" y continúo diciendo "...sedujo a Vulcano", no puedo sustituir el significante "Venus" por "estrella matutina" sin cambiar el sentido de la frase, porque ya no se trata del planeta sino de la diosa del amor en su versión latina. O para retomar un ejemplo caro a Ferdinand de Saussure: el significante "árbol" tiene una significación en la lengua española pero su sentido cambia cuando hablamos del "árbol de cerezos" y del "árbol genealógico". El sentido, en fin, se modifica de acuerdo con el sintagma o con la sucesión discursiva. De manera que incluso dentro de una mis-

ma lengua o una misma cultura, los términos tienen significaciones y sentidos diferentes.

Sustitución y sucesión van a convertirse, en el discurso derridiano, en dos formas de la diferencia (o *différance*). En efecto, aun cuando un significante se presente aislado (en una página, digamos), su significación depende de la relación paradigmática que mantiene con los otros significantes del sistema lingüístico (y no con la cosa a la cual se refiere). Puedo decodificar la sucesión de letras v-e-n-u-s porque conozco, en primer lugar, el valor de cada uno de esos signos, como si se tratara de una cifra. Sé que la "u" tiene un valor porque se distingue, por ejemplo, de la "a". Si sustituyo "u" por "a", entonces obtendré la serie v-e-n-a-s que significa otra cosa en la lengua castellana. Pero sé también, como hablante de la lengua y partícipe de una cultura, que el signo "Venus" puede ser sustituido por "estrella matutina" en ciertos casos y por "diosa del amor" en otros, de acuerdo con la cadena sintagmática en la cual esté inscripto. No puede decirse entonces que los demás elementos estén del todo "ausentes" (aun cuando en la página sólo aparezca el signo "Venus") ni que este significante esté enteramente "presente" (ya que no basta con su sola presencia para comprenderlo: para quien ignora el código de la lengua española, allí no hay más que una multiplicidad de trazos sin unidad). Una vez más, el elemento presente "difiere de sí" (ya Saussure definía a la lengua como "un sistema de diferencias sin términos positivos"). La identidad aparente del signo, en definitiva, es una diferencia real, y una vez más la conciencia nos engaña. Por otra parte, el sentido de ese significante va a depender de la sucesión discursiva en la cual se inscriba, tanto del pasado de esa sucesión co-

mo de su futuro. Así el sentido del término "Venus" cambia si, al continuar mi discurso, escribo el sustantivo "planeta" o el nombre propio "Vulcano". El sentido, pues, se ve siempre diferido, ya que si bien el hilo discursivo puede ser cortado en algún punto, esto no significa que termine, ni siquiera cuando se trata del punto final de un libro. De modo que los términos ulteriores pueden cambiar retroactivamente el sentido de los anteriores. Y como siempre se pueden agregar más y más palabras, o prolongar el discurso de manera ilimitada; el sentido de cada término queda siempre suspendido.

#### La escritura figurativa

Podemos extraer algunas consecuencias de esta propuesta inicial de Derrida (en cierto modo, este filósofo no hizo más que desplegar, a lo largo de los años y en sus diversos ensayos, los corolarios posibles de su concepto de *différance* tal como lo había expuesto en una conferencia de 1968, publicada más tarde en su libro *Márgenes de la filosofía*).

Primera consecuencia. Si el significado de un significante ya no es un referente (la "cosa misma") sino otro significante, entonces no puede hablarse de una preeminencia del habla por sobre la escritura. Me explico. La tradición occidental nos acostumbró a subordinar la escritura a la palabra hablada porque ésta se pronunciaba, supuestamente, en presencia de la cosa. Puedo decirle a alguien: "aquello que ves ahí es Venus". Se supone que mi interlocutor entiende la frase porque ésta resulta inseparable de mi indicación, como cuando alguien presenta a una persona. Pero si es-

cribo en un papel: "aquello que ves ahí es Venus", quien lea este mensaje no va a comprender a qué se refieren los deícticos aquello y ahí. Del mismo modo, ¿qué significa la frase "te presento a Juan" si la encuentro escrita en un papel? En uno u otro caso, los referentes están ausentes. Desde la perspectiva de la tradición occidental, se escribe para dar testimonio de una frase pronunciada, originalmente, en presencia de la cosa. De ahí que para muchos pensadores, comenzando por Platón, la escritura nos indujera a equívocos enojosos: ya no sabemos a qué se refiere una frase escrita. Pero si la significación de los términos no depende de su relación con un referente, o con una cosa presente, sino de su vínculo con los otros términos de un sistema, entonces no hay por qué considerar que la escritura sea segunda con respecto al habla. Y es más: la escritura nos permite una mejor comprensión del fenómeno lingüístico. Cuando hablamos, en cambio, caemos en la ilusión metafísica de la referencialidad y de la univocidad: pensamos que existe una correspondencia, o una adecuación, entre las palabras y las cosas, entre los discursos y el mundo; ilusión que Richard Rorty va a resumir en el título de su ensayo: *The mirror of nature*, traducido al español como *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Logocentrismo, pues, o filosofía de la representación, significan precisamente eso: pensar que el discurso re-presenta lo que ya estaba presente en carne y hueso, como suele decirse, o que lo vuelve a presentar, simplemente, pero en un plano lingüístico. Se supone, en fin, que el lenguaje puede reflejar las cosas tal cual son o tal como la percibió desinteresadamente una conciencia que mantendría una relación inmediata con la cosa, anterior a toda significación cultural o a todo lenguaje.

Segunda consecuencia. Si la significación ya no depende del referente, si las palabras no re-presentan lo que ya estaba presente, entonces no podemos establecer una distinción precisa entre el discurso unívoco de la ciencia y el discurso equívoco de la ficción. Es más, ni siquiera puede hablarse de un lenguaje literal y de otro figurado. El discurso literal, referencial, sería aquel capaz de reflejar las cosas tal cual son; el figurado, en cambio, las deformaría para convertirlas en cosas diferentes. Pero si la significación de una palabra ya no depende de la relación con una cosa sino con otras palabras, también lo literal es una variante de lo figurado. La sustitución de un significante por otro, en efecto, era la definición aristotélica de metáfora. Y ya el lingüista ruso Roman Jakobson había definido el eje de las sustituciones como la dimensión metafórica del lenguaje. Es en este punto que Derrida reencuentra a Nietzsche, para quien las "verdades" no eran sino antiguas metáforas olvidadas. De donde la pasión derridiana por la etimología de las palabras; pasión que hereda tanto de su maestro Heidegger como de aquel filólogo que fue el propio Friedrich Nietzsche: el estudio etimológico del lenguaje muestra precisamente cómo las palabras supuestamente literales eran en realidad viejas figuras poéticas esclerosadas. Heidegger insistía, por ejemplo, en que el término griego *logos*, de donde proviene lógica (la ciencia del discurso o la palabra), era un sustantivo formado a partir del verbo *legein*, que significaba recoger o reunir una multiplicidad, y cuya raíz todavía pervive en el sustantivo español legión. *Logos*, en consecuencia, significa recolección o reunión. Y si Heidegger ponía en evidencia esta etimología, era para demostrar que la unidad de la cosa, la identidad del referente, sólo se obtiene gracias a

su denominación, a la reunión de una multiplicidad de fragmentos dispersos o de trazos sin sentido: la palabra, una vez más, precede a las cosas o los hechos, los crea o los constituye. El hombre –agregaría Heidegger comentando a Hölderlin– habita el mundo a la manera de un poeta. La identidad de las cosas no preexiste a las palabras, y por eso las figuras poéticas no cesan de metamorfosearlas, de convertirlas en otras cosas, de hacerlas diferir de sí. De “redescribirlas”, diría Richard Rorty. El tiempo se vuelve río; el sufrimiento, un heraldo negro; la sociedad, un organismo o un sistema informático; tanto como la razón se convierte, según Kant, en un tribunal cuyos enunciados “juzgan” los objetos. En síntesis, el ser humano es poeta antes de ser científico; ama lo falso o las ficciones antes que la verdad (y debe entenderse aquí “verdad” en el sentido de aquella referencia unívoca a una cosa exterior que, para Derrida, como vimos, sería una “ilusión” típica de la palabra hablada).

Tercera consecuencia. Si un significante remite siempre a otro significante, y jamás a un referente, entonces las cosas no están antes que el discurso, sino al revés. O para dar una versión nietzscheana de esta inversión: “no existen hechos, sólo interpretaciones, y toda interpretación interpreta otra interpretación”. Derrida, por su parte, va a hablar de un “retraso originario”: nunca hubo una “primera vez” en que el hecho se presentó “en persona” para ser interpretado; en el origen había ya una interpretación que interpretaba otra interpretación. La supuesta “primera vez” era, aunque no lo supiéramos, una “segunda vez”. Para darnos una idea de esta situación paradójica, Derrida acude al lenguaje del teatro: antes de la representación hubo una repetición. Porque recordemos que en

francés el término *répétition* significa tanto repetición como ensayo. ¿Y qué es la representación teatral sino la interpretación de un escrito o de un relato de un hecho que nunca tuvo lugar? Esto es lo que significaría la idea de eterno retorno en Nietzsche tal como la entiende Derrida: nunca hubo una primera vez, la primera vez era, ya, una segunda vez o una repetición. Pero si la cosa no precede a la interpretación, si sólo aparece como tal después de haber sido interpretada, entonces la interpretación la crea. Interpretar significa crear; el intérprete es un poeta.

Resumiendo: el mundo no es un conjunto de cosas que primero se presentan y luego son nombradas o representadas por un lenguaje. Eso que llamamos nuestro mundo es ya una interpretación cultural y, como tal, poética o metafórica. Lo vimos a propósito de los yamanas. Hacia fines de los '50, y en un libro que gozó de un gran prestigio entre los nietzscheanos franceses, Pierre Klossowski había comentado la frase de Nietzsche según la cual las interpretaciones preceden a los hechos, de la siguiente manera: “El mundo se vuelve fábula, el mundo tal cual es, sólo es una fábula: fábula significa algo que se cuenta y que no existe sino en el relato; el mundo es algo que se cuenta, un acontecimiento contado y por eso mismo una interpretación: la religión, el arte, la historia son otras tantas variantes de la fábula.” A mediados de los '60, en una conferencia acerca de Nietzsche, Michel Foucault planteará algo semejante: “Si la interpretación nunca puede acabarse es sencillamente porque no hay nada que interpretar. No hay ningún primero absoluto que interpretar, pues en el fondo todo es ya interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación sino la interpretación de otros

signos." Y todavía en la década del '80, un filósofo norteamericano como Richard Rorty no iba a sostener algo distinto cuando convirtiera a los filósofos, e incluso a los científicos, en poetas que se ignoran como tales. Incluso el filósofo italiano Gianni Vattimo iba a invocar esta primacía de la interpretación por sobre los hechos para caracterizar una tradición "hermenéutica" de la filosofía que él identifica, además, con el "nihilismo" (nihil = nada: no hay algo, una cosa, fuera del lenguaje o las interpretaciones).

*De la naturaleza a la cultura*

Un discurso racional, desde la perspectiva iluminista, era aquel en que el orden y la conexión de las ideas fuera idéntico al orden y la conexión de las cosas, tal como lo había planteado Spinoza en el siglo XVII. Dada su capacidad de prever y determinar los fenómenos físicos, la ciencia parecía cumplir con esta exigencia de racionalidad. ¿Cómo era esto posible? Ésa era la pregunta kantiana, la misma que Frege buscó responder con su semántica de las condiciones de verdad. Había que explicar por qué, o justificar mediante un discurso racional, la racionalidad de la ciencia. Esta parecía ser una de las tareas centrales de la filosofía, que se convertía, a partir de entonces, en epistemología, es decir, en discurso acerca del saber.

Desde la perspectiva hermenéutica, sin embargo, nunca conocemos la cosa tal cual es fuera de los discursos que hablan acerca de ella y, de alguna manera, la crean o la construyen. Siempre conocemos, según el tema nietzscheano, una interpretación o una versión de los hechos, y nuestra versión resulta a su vez

una versión de esa versión. De modo que un enunciado "verdadero" acerca de un estado de cosas es simplemente una interpretación que coincide con otra interpretación previa. Ya un filósofo medieval como Duns Escoto planteaba que no podemos comparar los juicios acerca de las cosas con las cosas mismas porque sólo sabemos algo acerca de las cosas gracias a los juicios. Rorty pareciera hacerse eco de este pensador: "Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son los elementos de los lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas." Nihilismo, en fin: nada hay fuera de las interpretaciones. O si se prefiere una versión nietzscheana: "Dios ha muerto". Porque recordemos que Dios era esa unidad verdadera y buena, la aparición de la cosa sin atributos, de la cosa, digamos, anterior a cualquier juicio acerca de ella. De modo que "Dios ha muerto" podía significar también "El Hombre ha muerto", si se tiene en cuenta que, a partir de Kant, era la conciencia la que hacía aparecer la cosa en su unidad y su bondad, anterior a cualquier juicio.

Desde el punto de vista científico, sin embargo, y a diferencia de lo que pensaban los positivistas, un hecho no prueba nada, simplemente porque los hechos no hablan, se obstinan en un silencio absoluto del cual una interpretación siempre debe rescatarlos. Somos nosotros quienes probamos, quienes nos valemos de la interpretación de un hecho para demostrar una teoría. ¿Pero la filosofía y hasta la propia ciencia no se convierten así en variantes de la retórica? Al renunciar a la idea de una verdad objetiva, o de un discurso racional, ¿se trata entonces de ficciones más o menos convincentes o verosímiles pero, a fin de cuentas, irra-

cionales? Es en este aspecto que tanto la lingüística como la teoría literaria, entendida como una suerte de análisis retórico, comienzan a ocupar un lugar central en el debate intelectual a partir de los '60. Tanto Derrida como Richard Rorty leen un discurso filosófico de la misma manera que interpretan un texto literario. Incluso en Francia y los Estados Unidos sus propuestas van a gozar de una mejor acogida en los departamentos de literatura (o de "estudios culturales") que en los de filosofía. Y por eso van a terminar por ser alineados en las bibliotecas junto a los trabajos de críticos literarios como Roland Barthes o Stanley Fish.

Sin embargo, esta manera de pensar no es del todo novedosa: la mayoría de las objeciones que los partidarios del "giro lingüístico" le hacen a la metafísica y a los defensores de una verdad objetiva, o de la razón iluminista, pueden resumirse en una vieja paradoja formulada por el sofista Menón en un diálogo platónico que porta precisamente su nombre. Sócrates se preguntaba allí: "¿Qué es la virtud?", y le proponía a su interlocutor buscar juntos una respuesta. Pero Menón alegaba que esta investigación resultaría inútil o imposible. En efecto, para dar una definición de "virtud" debían saber antes qué era eso que debían definir; pero si ya sabían esto, entonces la investigación resultaba inútil. Y si ignoraban realmente qué era la "virtud", si para ellos se trataba de una palabra que no quería decir nada en absoluto (como pretendía Sócrates al afirmar: "Sólo sé que no sé nada"), definirla resultaría imposible ya que no tendrían la menor idea de qué era eso que deberían definir. Pensar no tendría entonces sentido: o bien ya sabemos desde siempre lo que una cosa es, o bien no lo sabemos y no lo sabremos jamás.

Ahora bien, ¿cómo es posible que ya sepamos lo que es la virtud, la literatura, la sociedad, la lluvia, el planeta Venus, y todo el resto de las cosas que pueblan nuestro mundo? Lo sabemos porque formamos parte de una cultura, porque hablamos una lengua, porque cada una de las cosas tiene para nosotros, originariamente, una o varias significaciones. Para la ciencia positiva, o para la razón iluminista, habitamos la naturaleza; para la hermenéutica, en cambio, vivimos en un "mundo", en el sentido de "mundo medieval" o "mundo moderno", como cuando decimos: "todo el mundo" sabe lo que es la virtud o la literatura, aunque no sea especialista en ética ni crítico literario. "Todo el mundo" reconoce la lluvia cuando la ve caer y la estrella matutina sobre el horizonte, aunque no sea astrónomo ni meteorólogo; entiende perfectamente de qué hablamos cuando hablamos de sociedad, aunque no sea sociólogo. Y lo sabe, porque puede reconocer un acto virtuoso o una novela, tanto como puede reconocer la lluvia, el planeta Venus o una sociedad, sin necesidad de haberse puesto a pensar qué son todas esas cosas. Lo sabe, en fin, porque conoce la significación de esas palabras tal como existen en una lengua. Así entendido, un mundo es un conjunto de significaciones, de saberes, de valores, de gustos, de certezas: una pre-interpretación o una "pre-comprensión", como la llamaba Heidegger. De ahí que para este filósofo no habitamos un territorio natural, como los animales, sino un mundo, un lenguaje o una cultura. El "espíritu de un tiempo", lo llamará más tarde Vattimo: "...mi conciencia habla de verdadero y falso -escribe este filósofo-, ella se cree desinteresada y objetiva (verdad científica), pero sólo cultiva y favorece la afirmación de mis intereses o de aquellos del grupo al cual perte-

La finitud humana

La hermenéutica, en este aspecto, es una filosofía de la finitud humana. El ser humano no puede sustraerse a su cultura, a su mundo histórico, a su comunidad, para ver las cosas desde una mirada a-cultural o a-histórica: "El sujeto no es el portador del a priori kantiano –continúa Gianni Vattimo–, sino el heredero de un lenguaje histórico y finito que hace posible y condiciona su acceso a sí mismo y al mundo." En un ensayo reciente, *El monolingüismo del otro*, Jacques Derrida resumía su crítica al sujeto autónomo de la modernidad con este axioma: "Sólo tengo una lengua, y no es la mía." Lo que no significa, nos aclara luego, que esa lengua le resulte extraña o extranjera. De ningún modo: él pertenece a esa lengua (la habita) pero ésta no le pertenece. Aún más, tanto en español como en francés se dice que alguien domina (*maîtrise*) un idioma. Y sin embargo estos mismos idiomas nos hacen decir algo con respecto a nuestra relación con ellos que no es, según Derrida, del todo cierta. Porque habría que decir más bien que una lengua domina a sus hablantes. Y es en este aspecto que no existe una autonomía del sujeto ("autonomía" significaba que la conciencia se daba sus propias normas de pensamiento o de comportamiento). El sujeto está sometido al *nomos* –norma, hábito o costumbre– del otro, es decir, del *logos*.

Sucede que es el otro, la lengua del otro, quien habla a través de mí, quien habla, como se dice, en mi nombre. Basta con ver que hasta las palabras que forman mi nombre propio y que, en mis documentos, me identifican, me fueron impuestas desde afuera. No obstante, se interroga Derrida, ¿podría hablarse aquí

de alienación? ¿Podría decirse que me veo obligado a glosar la palabra del otro si no existe un lenguaje que pueda considerarse mío, un léxico propio? La lengua nos da su palabra, entonces, de dos maneras diferentes y correlativas: por un lado, nos provee un sistema signifiante a partir del cual comprendemos el mundo; por el otro, nos propone confiar en él ya que, de todos modos, no podemos acceder de modo directo a una realidad pre-lingüística. Solo nos queda creer en la palabra dada, en su herencia y su promesa. Debemos creer, a fin de cuentas, porque somos seres finitos, porque siempre habitamos un lenguaje situado en el espacio y el tiempo.

¿Pero este lenguaje no pasa a ocupar ahora el lugar de Dios o del Hombre? Para que las cosas se presenten como una cosa, ¿no hace falta que el lenguaje las nombre como planteaba Heidegger? En nuestro mundo, los animales y las personas mueren; en el mundo de los yamanas, los animales se rompen y las personas se pierden. Dios había creado un mundo y el Hombre de la Ilustración parecía haberlo imitado. El lenguaje, en cambio, ya no es uno, es múltiple, y crea por consiguiente diversos mundos, cada uno con sus seres, sus acontecimientos y sus hechos. Cada uno de nosotros habita sin duda un mundo pero ya no hay, como se suponía, un solo mundo.

Incluso habría que preguntarse hasta qué punto un hablante de una lengua o un miembro de una cultura pueden llegar a comprender, sin traspolar los pre-judicios de su tiempo, la manera en que otra cultura u otra época interpretaban esas cosas. Las discusiones son copiosas al respecto, sobre todo a propósito de la interpretación de los textos antiguos. Se supone que éstos nos permitirían acceder a la manera de comprender

nezco (época, clase social, etc.), intereses que ella porta inconscientemente. Para concluir: "En el acto de conocimiento hay más de lo que sabe la conciencia; ésta refleja incluso en sí misma un proceso que ya tuvo lugar 'fuera' de ella." "Fuera de ella", o sea, en el mundo o el lenguaje que cada uno de nosotros habita y que está siempre antes que nosotros, ya que lo heredamos de nuestros ancestros al igual que los yamanas. En nuestro mundo, podríamos decir, la gente muere; en el de los primitivos habitantes de Tierra del Fuego, se pierde. Así, efectivamente, suceden las cosas.

Para la hermenéutica —explica Vattimo en un ensayo reciente—, la verdad, entendida como conformidad entre el enunciado y un estado de cosas (es decir, como un discurso racional en el sentido iluminista) depende de aquella apertura originaria al mundo; apertura que se confunde con una herencia, un momento histórico, un destino, y de donde provienen, según el filósofo italiano, "las condiciones de posibilidad de la experiencia que Heidegger vio encarnadas en las lenguas naturales históricamente calificadas". Por eso, agrega más adelante: "Lo que Habermas llama hoy 'mundo de la vida' era, en *Verdad y método* de Hans Geörg Gadamer, el *logos* como racionalidad compartida que existe en la lengua natural de una comunidad, hecho de un vocabulario, de una gramática, pero también, y sobre todo, de una tradición textual, vehículo de contenidos que constituyen la apertura originaria de la verdad en el interior de la cual vive la comunidad." De ahí que Vattimo hable de un "pensamiento débil", porque el pensamiento ha perdido esos fundamentos "fuertes" que fueron en otro tiempo Dios o la Conciencia, encargados de garantizar la perfecta ade-

cuación entre los enunciados y los estados de cosas. El "pensamiento débil" es la consecuencia ineluctable de la crisis de la razón iluminista, tal como la definimos mas arriba: "La verdad de la apertura [al mundo de la vida] sólo puede ser pensada, me parece, a partir de la metáfora del habitar —afirma Vattimo—. Esto vale, en el fondo, tanto para Gadamer como para Rorty: sólo puedo hacer epistemología, sólo puedo enunciar proposiciones válidas según ciertas reglas, a condición de habitar en un universo lingüístico determinado o en un paradigma. Este 'habitar' constituye la condición primera para que diga la verdad." En nuestro mundo, podría decirse, el enunciado "los animales mueren" es verdadero; en el de los yamanas, en cambio, será verdadero el enunciado "los animales se rompen", ya que coincide con su interpretación de los hechos.

Nótese entonces que la hermenéutica no abandona la imagen de la verdad como correspondencia entre las palabras y los hechos, simplemente la subordina a una apertura original, a esa pre-interpretación o ese conjunto de presupuestos sobre los cuales se apoya la vida y la comunicación de una sociedad o de una etnia. La verdad, o el enunciado "válido", es la correspondencia entre una proposición y una pre-interpretación más originaria del hecho. Habría que preguntarse entonces si la verdad no se confunde con lo verídico o lo verosímil, y si esta conformidad con las pre-interpretaciones comunitarias no nos proporciona una visión demasiado conformista de la verdad, demasiado acorde, como hubiera dicho Leibniz, con los "sentimientos establecidos".