

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 significante 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. Sólo 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 prejuicios 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

las cosas que experimentaron los hombres de otros lugares y otros tiempos. Sin embargo, y teniendo en cuenta ese "hecho" llamado "texto escrito", ¿puede decirse en este caso que existe "antes" de la interpretación? Si tomamos al pie de la letra el concepto de finitud, resulta difícil pensar que alguien sea capaz de trascenderla, de sustraerse a su época y a su comunidad, para acceder a otra manera de ver o comprender las cosas. Al menos que esa interpretación se conserve, de uno u otro modo, en nuestra propia cultura. Por eso Gadamer invocaba el concepto de "tradición". Gracias a la tradición, en efecto, los muertos hablan por la boca de los vivos. Esa es una manera de eludir la muerte, de vencer la finitud, aunque más no sea dentro de una comunidad; comunidad que ya no se define política sino cultural o étnicamente (por ejemplo, "Europa" u "Occidente"). Ya el nacionalista francés Maurice Barrés afirmaba que una comunidad se caracterizaba, antes que nada, por tener un cementerio común o por practicar el culto de los antepasados (la coincidencia con este teórico del nacionalismo, padre de la ultraderecha francesa, nos brinda un primer indicio acerca de algunos corolarios inquietantes del pensamiento hermenéutico, sobre los que volveré más adelante).

Pero con el concepto de finitud, la hermenéutica trastorna profundamente un aspecto que parecía esencial en la tradición filosófica que iba desde Platón a Descartes y de éste al propio Frege: la diferencia entre *doxa* y *episteme*, términos que generalmente se traducen por "opinión" y "ciencia" pero que podríamos traducir también por "pre-juicio" y "conocimiento des-juiciado". Justamente, si la paradoja de Menón resultaba amenazante para la filosofía platónica, se de-

bía a que confundía el saber con el pre-juicio, con esas opiniones pre-reflexivas que cada uno tiene acerca de las cosas, y volvía imposible un acercamiento des-juiciado hacia las cosas, una manera de interrogarlas que lograra suspender todas las presunciones, todos los presupuestos, todos los saberes culturales. Ésta era la vocación de radicalidad de la filosofía, que Descartes continuaba con su célebre "duda metódica": se debía dudar de todo juicio que no estuviera suficientemente fundamentado, de todo enunciado que no fuera "claro y evidente", para llegar finalmente a un "saber sin presupuestos", es decir, a un discurso racional, a-cultural o universal. De algún modo, éste era ya el método de la geometría euclidiana: había que partir de axiomas evidentes, incontestables, aquellos cuya negación diera como resultado una proposición absurda, y a partir de allí deducir todos los enunciados del sistema. Combatir los pre-juicios era algo que animaba también al empirismo: observar las cosas de manera atenta e imparcial en lugar de quedarse con lo que la gente suele decir acerca de ellas. En fin, los enunciados verdaderos sobre las cosas implicaban verlas o pensarlas como son y no como creemos o imaginamos que son de acuerdo con las habladurías de una época o una comunidad. Pero esto implicaba sustraerse a las interpretaciones culturales o históricas y observar las cosas con una mirada a-temporal e in-finita: *sub specie aeternitatis*, como decía Spinoza: desde el punto de vista de la eternidad. La razón iluminista, en este aspecto, resultaba incompatible con la finitud histórica de los seres humanos y por eso éstos podían llegar a ocupar el lugar de Dios.

De un tiempo a esta parte, sin embargo, una serie de filósofos consideran que ésta fue la principal ilu-

sión de la filosofía; ilusión que muchos de ellos llaman ahora "metafísica". Así pues, el pre-juicio central del pensamiento metafísico fue haber pensado que un pensamiento sin pre-juicios, o que un contacto despre-juiciado o in-finito con las cosas, era posible para el hombre. La filosofía como espejo de la naturaleza no era sino ese espejismo. Sobre todo porque esto nos incitaba a pensar que las cosas o los hechos existían "antes" que los juicios. Por el contrario, lejos de constituir un obstáculo para un pensamiento verdadero, aquellos pre-juicios son, según los hermeneutas, "las condiciones de posibilidad de la experiencia", la propia "verdad" entendida como apertura originaria al mundo de la vida, al lenguaje de la comunidad, a un sistema de valores y creencias compartidas: "Que algunas proposiciones se consideren verdaderas o falsas —prosigue Vattimo— en la medida que existe una evidente conformidad o disconformidad entre los enunciados y los estados de cosas, sólo es posible, en términos heideggerianos, si los enunciados y los estados de cosas mantienen una relación que una 'apertura' previa hizo posible, la que a su vez sólo resulta un objeto de descripción verificable o refutable cuando se la coloca en una apertura 'superior', más originaria, etc."

Un enunciado es verdadero, en principio, cuando resulta conforme con una interpretación establecida, aceptada, instituida dentro de una comunidad de pertenencia. Y esta interpretación, que a su vez puede pensarse como un conjunto de enunciados acerca de otra interpretación previa, sólo puede ser discutida cuando se la confronta con esa versión aún más originaria. Un enunciado verdadero no dice lo que una cosa es sino lo que presuponemos que es dentro de una cultura particular. Y este presupuesto, a su vez, es un

conjunto de enunciados acerca de otro presupuesto. De ahí que Heidegger y sus seguidores suelen remitirnos a los orígenes griegos de la tradición occidental cuando quieren criticar un determinado concepto. Como vimos, cuando Heidegger se interroga acerca de la esencia del lenguaje, no analiza ese "objeto" llamado lengua como lo haría un lingüista, sino que se remonta a la etimología griega de la palabra lenguaje, es decir, al *logos*. Para entender verdaderamente qué es el *logos*, hay que comprender qué significaba originalmente este término. ¿Pero por qué la interpretación griega sería la buena? Simplemente porque es la más originaria, la que se ubica en el momento de fundación de la cultura occidental. Incluso las filosofías de Aristóteles o de Platón no serán suficientemente originarias: Heidegger se remonta hasta los textos de los presocráticos, hasta los "fragmentos" de Heráclito y, sobre todo, hasta el "poema" de Parménides. Sin embargo, esto no significa negar el "retraso originario" derridiano, ya que en el origen no hay un hecho sino una interpretación del hecho (del *logos*, en este caso).

Se habla entonces de pre-juicios porque los juicios o las interpretaciones están siempre "antes" que las cosas, o son sus condiciones de posibilidad (sin interpretaciones no hay cosas). Hasta tal punto es así, que estos filósofos, a diferencia de sus antecesores "metafísicos" u "onto-teo-lógicos", ya no privilegian el saber científico sino la experiencia artística, y la poesía por sobre todas las demás. Porque, para retomar el ejemplo del *logos*, aquella primera interpretación del "hecho lingüístico" era ya una metáfora, es decir, una creación poética del pueblo griego (la palabra entendida como recolección o reunificación). Pensar = poe-

tizar: éste es otro de los puntos en común en el pensamiento de Heidegger, Gadamer, Derrida, Vattimo y Richard Rorty. De ahí que Heidegger se preocupe por mostrar hasta qué punto la *ratio* latina, de donde proviene el moderno concepto de razón, es una mala traducción del *logos* griego: entre *ratio* y *logos* se pone de manifiesto la distancia que existe entre el discurso racional de la ciencia y el lenguaje figurativo de la poesía, entre referencia y creación.

Poesía y lingüisteísmo

¿Por qué el arte y la poesía? Por dos razones opuestas pero complementarias. Primera. Observemos el texto de un científico, desde Euclides hasta Newton o el propio Einstein. Está plagado de fórmulas, axiomas, postulados, principios, la mayor parte de las veces expresados en el lenguaje abstracto y formal de las matemáticas. En general, estos textos nos dicen muy poco acerca de los valores y las creencias de una comunidad. Alguien que quisiera conocer el pensamiento de un pueblo y de una época, de una cultura o de un "mundo", debería dirigirse más bien a los textos de sus grandes poetas: Homero, Dante o Hölderlin. Se trata de una concepción de la poesía cuyo precursor fue un pensador italiano del siglo XVIII, Giambattista Vico, quien tuvo no poca influencia sobre los románticos alemanes y, a través de ellos, sobre una teoría de la literatura que puede encontrarse, con variantes, tanto en el filósofo húngaro Georg Lukács como en el propio Martin Heidegger. Por supuesto que también los textos filosóficos e incluso científicos pueden ser leídos de esta manera; pero entonces ya no se los leerá

como saberes positivos acerca de la naturaleza sino como expresiones de las diversas culturas. Como poesías, justamente. Lo que la hermenéutica busca en la *República* de Platón, digamos, ya no será un saber objetivo acerca de la organización de los Estados sino una suerte de monumento arqueológico donde quedaron grabadas las creencias y los valores de la Atenas del siglo IV antes de Cristo. Algo semejante podría llegar a hacerse, aunque no resulte fácil, hasta con los *Principia* de Newton, si quisiéramos tener una idea de lo que significó el Iluminismo: leer ese texto científico como si se tratara de un poema del siglo XVII.

Así, en 1935, Heidegger leía en una frase de Kepler, "en la naturaleza no hay nada superfluo ni ocioso", una complicidad entre la ciencia y la nueva concepción "burguesa" y administrativa de la sociedad: en ambos casos existe una interpretación de la naturaleza como un mecanismo infinitamente calculable y, en consecuencia, como un ámbito susceptible de disponibilidad y control ilimitado. El reinado planetario de la técnica sería la culminación de la metafísica racionalista, donde el hombre se torna sujeto absoluto del mundo, señor de todo lo que es: "La ley de la conservación de la fuerza —decía Heidegger en su seminario de Friburgo— se determina a través del consumo y del insumo, del trabajo; título para las nuevas concepciones de la naturaleza mostrando una notable semejanza con lo económico, con el 'cálculo' para el éxito." La "verdad" del enunciado de Kepler no está entonces en su referencia a una naturaleza que, según la física, obedecería a la ley de conservación de la energía, sino en una "interpretación de la naturaleza" típica de la nueva sociedad burguesa que comenzaba a instaurarse.

De ahí que tanto Gadamer como Vattimo insistan en la superioridad de las "ciencias del espíritu" por sobre las "ciencias de la naturaleza": las primeras nos permitirían comprender profundamente a las segundas, relevar las "verdades" (o las certezas) en las cuales se fundaron, pero no a la inversa. Por eso cualquier intento por crear una "ciencia del espíritu", o incluso de la "sociedad", según el modelo de las ciencias naturales, resulta para estos pensadores un error. Una vez más, la hermenéutica nihilista reivindica su superioridad con respecto a la "ilusión lógico-positivista", como la llaman estos filósofos. El *logos* poético precede, podría decirse, a la *ratio* científica.

Esto explica también por qué la filosofía tiende a convertirse en historia de la filosofía. Basta recorrer las mesas de "novedades" de cualquier librería especializada, para encontrarse con títulos como *El concepto de verdad en Platón*, *El lenguaje en la obra de Aristóteles*, *La naturaleza en Plotino*, *El Dios de santo Tomás*, *La metafísica de Descartes*, etc. Difícilmente se encuentren textos en los que un contemporáneo proponga un sistema filosófico propio, como todavía lo hacían Bergson, Whitehead, Sartre o Chestov. Y si se proponen pensar un problema (la fundamentación de la ciencia, la esencia de la política o el significado de la ética, por tomar sólo algunos casos), casi siempre se recurre a la interpretación de algún ancestro más o menos prestigioso. Es cierto, la filosofía nunca pudo separarse de su historia. Aun cuando se tratara de crear nuevos conceptos había que partir de un "estado de la cuestión". Pero se trataba de un procedimiento preparatorio o heurístico. La deconstrucción derridiana, la genealogía foucaultiana y la hermenéutica heideggeriana impusieron, de diferentes maneras, este nuevo procedi-

miento: pensar un concepto significa remontarse hasta el momento en que fue creado o inventado. Lo que se pretende es realizar una verdadera crítica de los presupuestos de nuestro pensamiento, del suelo de evidencias incuestionadas a partir del cual hablamos. En síntesis, la historia de la filosofía empezó a parecerse cada vez más a una suerte de estudio etnológico acerca de los mitos y el lenguaje de la tribu filosófica.

Hay un gesto que se torna entonces recurrente. De una manera muy socrática, el filósofo se pregunta, por ejemplo, qué es la religión. Para Sócrates, como vimos, esto significaba interrogarse acerca de la esencia de una cosa intentando dejar de lado todos los presupuestos acerca de ella, vale decir: descartando la *doxa* o la opinión. Para los filósofos iluministas, por su parte, esto hubiera significado llegar a elaborar un discurso en donde el orden y la conexión de las ideas se correspondiera con el orden y la conexión de ese hecho llamado "religión" ("llamado" religión, digo bien: el nombre importaba poco cuando se trataba de estudiar un hecho, ya que podría haber recibido cualquier otro). En un ensayo reciente, "Fe y saber", Derrida vuelve sobre el interrogante socrático. Pero al interrogarse acerca de la esencia de la religión, ya no se dirige al hecho; se pregunta, ahora, qué significa esta palabra. Entonces exclama: "Pero justamente ya estamos hablando en latín. Para el encuentro de Capri, el tema que yo había creído deber proponer, la religión, fue nombrado en latín, no lo olvidemos jamás. ¿Ahora bien, la cuestión de la religión no se confunde simplemente, si se puede decir, con la cuestión del latín?" Para saber lo que es la religión, entonces, hay que entender qué significaba, para los romanos, la palabra *religio*. De alguna manera, la propia hermenéutica

continúa una tradición de exégesis religiosa que consistía en buscar todas las respuestas acerca de los interrogantes humanos en los textos sagrados. Que ahora ya no se restrinjan a la Biblia no cambia en nada la naturaleza de aquel método, algo que el propio Vattimo no tiene inconvenientes en reconocer.

Y como lo sugiere Derrida en el mismo ensayo, éste era ya el problema de la fe tal como lo había formulado cierta filosofía medieval. Así, Abelardo despotricaba contra los arrogantes filósofos convencidos de que "no hay nada que no pueda ser comprendido y penetrado por sus pequeños razonamientos" y que sólo bajo esta condición aceptaban las verdades reveladas por los relatos bíblicos. Por el contrario, había que confiar en que esas revelaciones eran verdaderas, como quien debe dar crédito a las historias contadas por alguien desde el momento en que jamás podrá verificarlas, ya que se trataba de asuntos que superaban el entendimiento humano (el lenguaje, decía Derrida, "nos da la palabra"). Fe o credulidad: siempre existía el riesgo de estar siendo engañado. Por eso resultaba importante demostrar la absoluta sinceridad del narrador. Éste debía ser infinitamente bueno y, en consecuencia, incapaz de mentirnos o engañarnos. De donde la importancia de defender el origen divino de las Escrituras. Si había errores, eran responsabilidad de sus lectores, de su impericia para interpretar esos textos. Porque allí estaba toda la verdad, la respuesta a todas las cuestiones, dado que nada hay fuera de los textos, dado que los hechos no preexisten a sus interpretaciones.

En este sentido, el pensamiento medieval raramente se preguntó acerca de cómo podíamos saber verdaderamente algo sobre las cosas de este mundo, tal como lo hará más tarde la cultura iluminista. Casi no

existe, entre sus discursos, un saber medieval que pueda compararse con el de la ciencia moderna. El saber medieval apuntaba más bien a la correcta interpretación de los textos que supuestamente nos decían la verdad sobre las cosas divinas y humanas. Y no era raro que así fuera, ya que esos escritos habían contribuido a constituir ese conjunto de certezas y creencias en los que se sostenía el "mundo" medieval. De donde la circularidad de este método, semejante al del sofista Menón: las Escrituras ni siquiera enseñaban algo, ya que, al interpretar sus alegorías, los exégetas encontraban siempre lo que ya sabían de antemano, dada su pertenencia a una cultura o un lenguaje. A lo sumo, y son términos que la nueva hermenéutica invoca muy a menudo, los saberes "implícitos" se volverían "explícitos", ya que encontrarán, en aquellas escrituras alegóricas, las palabras adecuadas para pronunciarlos, los relatos míticos precisos para simbolizarlos. En síntesis, el sentido último de esos textos era el sentido común de aquellos tiempos, la pre-comprensión del mundo o, directamente, el "mundo" particular de esa comunidad o de esa tribu.

En un libro donde se dedica a atacar las lecturas deconstructivas de Derrida y sus discípulos, George Steiner se lamenta, justamente, porque "se ha roto el contrato" entre el lenguaje y el mundo. Y si este resquebrajamiento se produjo, se debe, por sobre todo, a que ha muerto el garante infinitamente sincero de aquel pacto: "Cualquier comprensión coherente de lo que es el lenguaje y de cómo actúa, cualquier explicación coherente de la capacidad del habla humana para comunicar significado y sentimiento está, en última instancia, garantizada por el supuesto de la presencia de Dios." Por supuesto, el Dios de Steiner no es, en

principio, el mismo que adoraban los exégetas medievales: se trata, esta vez, de una antigua deidad anglosajona llamada "sentido común": el "mundo", en fin, en un sentido heideggeriano. Porque en definitiva, ese mundo es la condición de posibilidad de la experiencia, necesariamente finita, de los hombres: "No deja de ser lógica e históricamente válida la advertencia católica romana de que, por fundamentalista y textualmente reductora que se proclama, la interpretación sin fin se transformará, primero, en crítica histórica, luego, en deísmo más o menos metafórico y, por último, en agnosticismo. Sin finitud —concluye Steiner— el discurso secundario [interpretativo] es cismático."

En efecto, si el "hecho" textual ya no existe fuera de la interpretación, entonces la lectura crea el texto. Esta paradoja será formulada explícitamente por un crítico literario como Stanley Fish en su libro *¿Hay un texto en esta clase?*: ya no hay obras sino lecturas de esas obras, ya no hay propiedades intrínsecas de los textos sino proyecciones de los presupuestos y las expectativas de la comunidad lectora. Ahora bien, como las brújulas de la historia se han enloquecido, Steiner nos aconseja no perder de vista las costas del sentido común. ¿Pero no era en estas creencias comunitarias que se basaban los exégetas medievales aun cuando invocaran la sabiduría divina? Ya el sociólogo francés Durkheim —y Steiner, por supuesto, no lo ignora— explicaba cómo lo sagrado era un símbolo del consenso social o de la unidad comunitaria. La religión, en este aspecto, no es una institución social más; la religión, tanto para Durkheim como para muchos antropólogos del siglo XX, era "idéntica" a la sociedad (de ahí que Derrida llame la atención sobre la etimología de

la palabra *religio*: lo que re-liga o re-úne, eso que mantiene unida a la comunidad y a su mundo).

Umberto Eco, por su parte, asumirá una posición cercana a la de Steiner para ponerle un límite a las interpretaciones demasiado osadas, o heréticas, del francés Jacques Derrida. Para eso le pide prestado un argumento a Habermas: un texto puede tener varias interpretaciones, heterogéneas, incluso divergentes, siempre y cuando estas respeten el consenso de la comunidad, único criterio válido, según el semiólogo italiano, para limitar una lectura. Como Rómulo, Eco traza los límites del derecho interpretativo, y para ello apela a las lecturas de su juventud tomista: Aristóteles, por empezar. Los principios de identidad, no-contradicción y tercero excluido sirven para delimitar una lectura considerada "legal". Pero no son estos límites los que Derrida, como Remo, transgrede en sus lecturas. Y Eco lo sabe: que de hecho un texto no sea leído así con frecuencia, no quiere decir que Derrida no tenga derecho a hacerlo, en tanto respete los términos de la *pax* aristotélica propuesta por el italiano. Este semiólogo, entonces, debe dar un paso más, y desplazar la cuestión de Grecia y Roma hacia Inglaterra: debe hacer que el derecho a la interpretación se funde en el hecho, y concebir así una especie de "derecho consuetudinario de lectura" que controle los extravíos derridianos. Lo dirá sin remilgos al término de su libro: el sentido final de un texto estará regulado por el "Hábito". O si se prefiere: por la pre-comprensión cultural de una comunidad.

Sin embargo, ¿no será una manera de reponer la Autoridad medieval luego de haber destituido la razón iluminista? En aquella misma recopilación de ensayos acerca de la religión, Gianni Vattimo afirmaba: "Si es

verdad que hoy la religión se presenta de nuevo ante nosotros como una exigencia profunda y filosóficamente plausible, esto se debe sobre todo a una disolución general de las certidumbres racionalistas cuya experiencia hace el sujeto moderno." Tal vez la llamada "posmodernidad" resulte, después de todo, un discreto retorno de una "pre-modernidad" hermenéutica y piadosa. En un ensayo reciente, el historiador de las ideas William Bouwsma aseguraba que "ya no necesitamos historia intelectual porque todos nos hemos convertido en historiadores intelectuales", es decir, en exégetas de los textos antiguos. De ahí que muchos filósofos hablen hoy del "fin de la filosofía": convertida en historia intelectual, ella se dedicaría, como una anciana venerable, a recordar las invenciones poéticas de su juventud.

Poesía y mercancía

Pero hay un segundo motivo para otorgarle un rango de privilegio a la poesía y el arte. Digámoslo en términos de Richard Rorty: "La verdad se hace y no se descubre", "la verdad es algo que se construye en vez de algo que se halla". Los filósofos que privilegian el discurso científico suelen creer que la verdad es algo que se encuentra a través de una observación desprejuiciada de las cosas, a través de la objetividad: la ciencia como espejo de la naturaleza. Para Rorty, en cambio, la verdad es algo que se inventa: "A mi modo de ver —continúa este filósofo—, una organización política idealmente liberal sería aquella cuyo héroe fuese el 'poeta vigoroso' de Bloom y no el guerrero, el sacerdote, el sabio o el científico 'lógico', 'objetivo', busca-

dor de la verdad. Una cultura así se desembarazaría del léxico de la Ilustración..." Para Rorty, en consecuencia, tanto el científico como el filósofo son poetas que se ignoran, que creen encontrar las verdades o descubrirlas cuando en realidad las crean. De alguna manera, ya lo planteaba Wittgenstein: "La filosofía debería ser escrita como una composición poética". Por eso las revoluciones científicas serían "redescripciones metafóricas" de la naturaleza "antes que intelecciones de la naturaleza intrínseca de la naturaleza". En vez de encontrar en un texto científico las creaciones comunitarias de una época, habría que leer allí las innovaciones singulares de un individuo, su manera de sustraerse al consenso establecido e inventar una interpretación "diferente" a los hechos: "Los usos literales de sonidos y de marcas son los usos que podemos manejar por medio de las viejas teorías acerca de lo que las personas dirán en determinadas condiciones —escribe Rorty casi glosando a Nietzsche—. Su uso metafórico es el que hace que nos dediquemos a desarrollar una nueva teoría." ¿Y no fueron los románticos quienes compararon al poeta con un Dios capaz de crear nuevos mundos? Al abandonar las seguras costas del hábito o el sentido común, Rorty pareciera enrollarse en las filas derridianas contra los ataques de Umberto Eco y Steiner. Por lo menos al principio.

No quisiera adelantarme y abordar antes de tiempo el análisis de los problemas morales y políticos planteados por el "giro lingüístico". Pero la concepción poética de Richard Rorty no puede deslindarse, como acabamos de ver, de su liberalismo político. En efecto, concebir la verdad como "creación" individual significa que ya no hay una verdad que los científicos y los filósofos deberían descubrir. Ni siquiera puede hablarse

de progreso científico entendido como el acercamiento gradual a un conocimiento completo y racional de la naturaleza, tal como lo había propuesto Laplace hacia fines del siglo XVIII. A la manera de los poetas, cada científico y cada filósofo inventaría "su" verdad, sin que pueda hablarse de "verdades absolutas". La "verdad", tal como lo planteaba Nietzsche, no sería más que un "ejército móvil de metáforas". Así, la sociedad liberal imaginada por Rorty sería aquella cuya meta resultara "un repertorio abierto de descripciones [metafóricas] alternativas y no La Única Descripción Correcta". En efecto, hablar de una "verdad objetiva" ante la cual las otras quedarían anuladas sólo sería posible, según él, en una sociedad autoritaria. Al distinguir entre *doxa* y *episteme*, Platón habría fundado una tradición de inquisidores o comisarios políticos encargados de distinguir las posiciones correctas e incorrectas, la ortodoxia y las herejías, y por eso decidió echar a los poetas de su Estado ideal gobernado por un filósofo.

¿Pero el propio Rorty no caería en este pre-judicio platónico al considerar que la única posición correcta es la pluralista o liberal? Rorty es consciente de esta paradoja, por eso asegura que su "verdad" no es una "verdad objetiva", es decir, una "verdad" que pueda reclamar una validez universal. Es una opinión como tantas otras que sólo busca mantenerse fiel a una tradición europea y liberal. Ahora bien, esto es una manera de justificar "su" verdad, de sacarla de la soledad de su conciencia, es decir, del "solipsismo". Así veríamos las cosas en una cierta cultura, nos dice, en "nuestra" comunidad, de modo que su invención individual debe justificarse, curiosamente, en un consenso establecido o en el sentido común. Sólo así Rorty puede pasar del

"yo" al "nosotros". ¿Pero el concepto de "verdad" no resulta incompatible con la idea de algo que simplemente es "para mí" o incluso "para nosotros"? ¿Puede hablarse de una "verdad relativa"?

La verdad tiene vocación de universalidad y Rorty lo sabe. Para él, sin embargo, esto no puede significar que esa verdad sea válida para cualquier individuo más allá de la cultura a la cual pertenezca, porque esto implicaría el reconocimiento de una "verdad objetiva", con lo que volveríamos a una racionalidad ilustrada. Para Rorty significa que cada uno de los discursos busca convencer a la mayor cantidad de gente posible de que su interpretación es la mejor o la más conveniente. En este aspecto, y como vimos a propósito de Derrida, Rorty privilegia la "retórica" por sobre la "lógica"; la persuasión por sobre la búsqueda (supuestamente) desinteresada de la verdad; la seducción, en última instancia, por sobre la investigación. De donde su conclusión: "Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar 'verdad' al resultado de los combates [persuasivos], sea cual fuere ese resultado." Y para ser coherente con esta posición, Rorty agrega que no ofrecerá argumentos en contra del léxico que se propone sustituir, porque esto supondría que su propio léxico estaría mejor fundamentado: "En lugar de ello -aseguraré intentará hacer que el léxico que prefiero se presente atractivo, mostrando el modo en que se puede emplear para describir diversos temas."

De modo que la "edad de los poetas" a la cual Rorty se refiere, debería llamarse más bien la "edad de los especialistas en marketing" o "la edad de los agentes publicitarios", ya que la "verdad" no sería sino el éxito de un discurso en un mercado de ideas; éxito que dependería de la capacidad del filósofo o del científico para

vender su producto o para conquistar un público con un "léxico atractivo". ¿Terminado el tiempo de las ideas-policías habrá llegado el momento de las ideas-mercancías? No quisiera ser irónico, aun cuando el propio Rorty valore como pocos la ironía. Se trata simplemente de señalar una consecuencia posible del llamado "giro lingüístico" sobre la que intentaré volver más adelante cuando abordemos el "giro moral" característico de este complejo, y perplejo, fin de siglo. No es casual, en todo caso, que las dos justificaciones de "su" verdad —me refiero a la de Rorty— tengan que ver con sendas cuestiones capitales de nuestro tiempo: el mercado globalizado y el relativismo étnico.

2. LOS JUEGOS DE LENGUAJE

Juguemos en el mundo...

Vimos hasta ahora cómo la deconstrucción derridiana de la "presencia" o de la concepción "referencialista" de la verdad dio lugar a una "hermenéutica": una filosofía "nihilista", como la llama Vattimo, o "irónica", según la expresión de Rorty. En cierto modo, hasta ahora nos contentamos con ingresar a las problemáticas del "giro lingüístico" vía Heidegger y sus discípulos, es decir, a través de una crítica de la fenomenología de Husserl. Haber privilegiado la filosofía de Derrida no fue casual, desde luego. Este pensador encarna una combinación característica de los años '60 en Francia —la filosofía de Heidegger más la teoría lingüística de Saussure— que gozará de mucho prestigio en los Estados Unidos a partir de los años '70. En cierto sentido, y si se agrega Freud a la lista, esta com-

binación ya había sido anticipada por el psicoanalista francés Jacques Lacan, a quien Derrida le debe mucho más de lo que está dispuesto a reconocer en sus escritos. En todo caso, el pasaje de Husserl a Heidegger y de la lógica a la lingüística estructural será un movimiento bastante común entre los filósofos franceses de los '60: su manera de efectuar el "giro lingüístico".

En los países anglosajones, en cambio, este "giro" implicó la sustitución de la semántica fregeana por la pragmática de Wittgenstein, convertida en teoría lingüística, también durante los años '60, por John Austin y John Searle. Entre principios y fines de los '70, la teoría wittgensteiniana de los "juegos de lenguaje" va a tener sus adeptos en el "continente" (como dicen los ingleses): el alemán Jürgen Habermas y el francés François Lyotard son sólo dos ejemplos de esta tendencia. Pero aquella teoría de Wittgenstein también será el punto de partida de algunos filósofos de las "antiguas colonias": los teóricos de la escuela de Palo Alto, Paul Watzlawick sobre todo, pero también el mencionado Richard Rorty (aun cuando lo hayamos abordado hasta ahora en su faceta hermenéutica).

A diferencia de Saussure, Wittgenstein consideraba que la significación de un término se identifica con su uso. La significación de un término no depende o al menos no depende exclusivamente de la lengua a la cual pertenece, esa estructura que, según Saussure, precedía a sus propios hablantes. Lo importante es lo que esos hablantes hacen con ese término o para qué lo utilizan. La lógica de Wittgenstein, en este aspecto, puede considerarse pragmática. Si digo "Lassie es una perra" no es lo mismo que si digo "eres una perra": en el primer caso uso el término "perra" para informar y, en el segundo, para insultar. Informar, insultar, decla-

rar, prometer, interrogar, ordenar, etc., son diversas maneras de hacer cosas con palabras, como lo plantea John Austin en un libro que porta precisamente este título. Si un periodista escribiera: "El ministro X es un psicótico", el ministro en cuestión no lo acusaría de dar una información errónea o de falsear la realidad —en el supuesto caso de que el mencionado ministro no fuera, efectivamente, psicótico— sino de haberlo insultado públicamente. La lógica, y sobre todo la semántica, pensaba el lenguaje, casi exclusivamente, a partir de su función informativa o denotativa. Pero existe otro tipo de enunciados, otros "juegos de lenguaje" como los llama Wittgenstein, con diferentes reglas y diferentes maneras de posicionar al destinador (el emisor), el destinatario (el receptor) y el referente (el tema).

Así pues, los enunciados referenciales o denotativos de la lógica fregeana eran un "juego de lenguaje" más entre otros tantos posibles. La razón, tal como la concebía el Iluminismo, estaba pensada a partir del juego de lenguaje característico del discurso científico. En cambio, cuando un juez dice: "Los declaro marido y mujer", no podemos ir a constatar si ese enunciado es verdadero o falso (¿son marido y mujer a partir de ahora o no?). Con este enunciado el juez hace otra cosa, ya no informa, ni insulta, ni ordena, ni interroga, ni argumenta. Austin dirá que este enunciado ya no es denotativo sino "performativo": el emisor o el destinador, el juez en este caso, hace algo al pronunciarlo, produce un efecto sobre el destinatario: convierte a ese hombre y esa mujer en esposos. El enunciado performativo del juez, el "acto de habla" como lo llamará John Austin, puede compararse con una jugada que, como en cualquier juego, obedece a ciertas reglas muy precisas.

Este juego se puede asimilar, incluso, a una suerte de interpretación teatral. Primera regla de este juego: la autoridad del destinador (sea juez o sacerdote) debe ser reconocida por los destinatarios del mensaje (la pareja y los testigos de la boda). Porque un individuo no porta el estatuto de juez o sacerdote como una cualidad personal: interpreta ese rol en ciertas circunstancias, en ciertos contextos o escenarios. De donde la importancia del "marco institucional" (el registro civil o el templo, en este caso). Si el destinador le dice a una pareja que pasa por la calle: "Los declaro marido y mujer", es probable que lo tomen por un loco, aun cuando sea juez o sacerdote en el marco de su institución.

Para que ese enunciado performativo tenga validez hace falta que todos los participantes acepten jugar, o actuar, y reconozcan, en consecuencia, las reglas de juego establecidas. De ahí que tanto Habermas como Lyotard hablen de un "contrato", explícito o no, entre los jugadores. El "lazo social", como veremos más adelante, se identifica con estas reglas: a cada institución le corresponde un juego de lenguaje preciso del cual participa un conjunto de individuos. Un individuo puede encarnar, por supuesto, varios roles sucesivos: juez, en determinado contexto; padre, en otro; incluso "amante", si la ocasión se presenta. Pero en todos los casos es como si dijera: "Vamos a jugar al juez y los novios o al juego del casamiento"; "vamos a jugar al profesor y los alumnos o al juego de la clase"; "vamos a jugar al padre, la madre y los hijos o al juego de la familia."

Así un etnólogo de nuestras sociedades debería analizar todas las posibles situaciones comunicativas e intentar inferir cuáles son sus reglas (ya que si bien las respetan, a los jugadores a veces les cuesta explicitar-

las). Hasta una declaración de amor, en efecto, forma parte de un ritual amoroso o de un juego de lenguaje muy preciso: el destinador interpreta, ahora, el papel del "demandante" y espera, con su declaración, obtener un cierto efecto sobre la destinataria del mensaje. A diferencia de los enunciados performativos, justamente, una declaración amorosa no produce un efecto inmediato sobre el destinatario sino que espera producir una respuesta: no basta, en este caso, con que la mujer reconozca el rol del pretendiente para que ella responda inmediatamente a su demanda. Aunque también hace algo, por supuesto, ya que ubica a la otra persona en el papel de demandada ("vamos a jugar al juego de la declaración amorosa: yo te digo que te quiero y entonces...").

Por otro lado, y como en todo juego, hay jugadas que pueden hacerse y otras que no están permitidas. Si el juez se pone a explicar la teoría de la relatividad durante la ceremonia, también es probable que lo tomen por un loco, ya que los enunciados científicos o denotativos pertenecen a otro juego de lenguaje. No sería raro, sin embargo, que el individuo encargado de interpretar el personaje del juez en ese "juego" llamado ceremonia, interprete, en otro lado, el papel de profesor. Tal vez no se trate de un físico, pero sí de un especialista en historia del derecho. Lo mismo da en este caso: cuando le explica a sus alumnos el derecho romano está jugando a otro juego, con otras reglas y en otro marco institucional. Incluso si sus alumnos fueran las mismas personas que participaron de la boda (la pareja y los testigos), los roles del destinador y de los destinatarios habrán cambiado por completo ("Ahora vamos a jugar a otro juego...").

...mientras el hombre no está

Pueden extraerse dos consecuencias fundamentales de esta concepción de los juegos de lenguaje. En primer lugar, los juegos son autónomos y, por consiguiente, heterogéneos unos con respecto a los otros, ya que cada uno tiene sus propias reglas. Un juego, pues, no puede legitimar las afirmaciones de otro. El juez, por ejemplo, no puede convencer a la pareja de que acepten casarse mediante argumentos científicos o filosóficos acerca de la importancia del matrimonio en nuestras sociedades. Su aceptación depende de las reglas de un juego de lenguaje particular y, previamente, de un consentimiento tácito para jugar a ese juego. Inversamente, tampoco una prescripción moral o ética puede validar o invalidar una proposición denotativa o científica. Por ejemplo: "la concepción del mundo del señor Copérnico atenta contra las convicciones religiosas de nuestra comunidad". Este enunciado no discute la veracidad o la falsedad de la teoría copernicana sino su valor moral de acuerdo con los presupuestos religiosos de una sociedad. De donde el problema que hoy se plantea en el dominio de la bioética cuando una comisión de personas se propone evaluar qué investigaciones en el dominio de la genética serían válidas y cuáles serían perniciosas.

Es sobre este principio de autonomía de los diversos juegos de lenguaje que François Lyotard elabora su concepción de la posmodernidad. Tal como lo habían demostrado Max Horkheimer y Theodor Adorno en su *Dialéctica del Iluminismo*, la modernidad había valorizado el saber denotativo, científico, racional, excluyendo a los saberes míticos o narrativos en torno a los cuales se organizan las culturas tradicionales. Sin

embargo, agrega Lyotard, para legitimar esta estrategia, la propia modernidad inventó esos relatos míticos que son las filosofías de la historia ("Érase una vez un hombre supersticioso que de repente comprendió que podía pensar racionalmente y entonces..."). Bajo sus formas hegelianas o marxistas, estos relatos anuncian la llegada de un hombre nuevo, emancipado y reconciliado consigo mismo. Del mismo modo, los relatos populares, afirma aun Lyotard, cuentan los éxitos y los fracasos de un héroe, "y estos éxitos o fracasos o bien dan su legitimidad a instituciones de la sociedad (función de los mitos), o bien representan modelos positivos o negativos (héroes dichosos o desdichados) de integración a las instituciones establecidas (leyendas, cuentos)". A diferencia de los enunciados performativos, declarativos o denotativos, las reglas de juego del saber narrativo ofrecen las siguientes características pragmáticas: "El narrador sólo pretende extraer su competencia para contar la historia de haber sido el oyente ["yo escuché decir..."]. El oyente actual, al escucharlo, accede potencialmente a la misma autoridad." Lo que se transmite con estos relatos es el grupo de reglas pragmáticas que constituyen el lazo social, la buena manera de comportarse socialmente (figurada, en este caso, por el héroe dichoso o triunfante).

Ahora bien, la paradoja es que el héroe dichoso de estos mitos es el hombre nuevo, racional, desprejuiciado, eficiente, en fin, moderno. De manera que el saber racional de la ciencia resultaba legitimado por el saber mítico de los grandes relatos de la historia. Como concluye Vincent Descombes en su comentario de *La condición posmoderna* de François Lyotard, "el hombre moderno creía profundamente en un sentido de la historia: podía así tomar partido, sostener causas,

comprometerse en una organización política". El hombre posmoderno, en cambio, "es el mismo hombre moderno en el que el espíritu crítico ha superado los últimos restos de credulidad: ya no cree en los 'grandes relatos' del liberalismo o del marxismo". De manera que el saber científico descansa en cualquier legitimación por el progreso moral, por la emancipación del género humano o por la construcción de un futuro luminoso.

Segunda consecuencia de la pragmática wittgensteiniana: el sujeto ya no tiene una identidad anterior al papel que protagoniza en un determinado juego de lenguaje. Un individuo puede ser un científico reconocido y respetado pero esto no lo convierte, digamos, en una autoridad moral. Un político puede gozar de un gran prestigio dentro de una comunidad pero esto no legitima inmediatamente sus opiniones en el dominio de la ciencia, etc. Incluso, dentro de un mismo juego de lenguaje, no es el mismo sujeto quien ocupa el lugar de destinador y el de referente de una misma proposición. En cierto modo, el "yo" que enuncia y el "yo" enunciado son diferentes ("Ahora jugamos a que yo soy un juez..."). Es la manera de resolver la paradoja de ciertos enunciados autorreferenciales como el que formulara Epiménides al decir: "Miento". En efecto, si esta proposición es verdadera, entonces es falsa; si es falsa, entonces es verdadera. Salvo que se distinga el destinador y el referente. Entonces la proposición debería escribirse así: "Epiménides dice: yo miento". Una cosa es el "yo" que habla o afirma algo. Otra cosa es el "yo" al cual se refiere Epiménides: ese "yo" miente, pero no el "yo" que emite la proposición "Miento". En todo caso, y de acuerdo con las reglas de los enunciados denotativos, Epiménides deberá probar su afir-