

Un paradigma interlógico de la hermenéutica

Dina V. Picotti C. (UNGS)

La convocatoria de estas Jornadas de hermenéutica ponen en su título en signo de interrogación nada menos que su vigencia: “La hermenéutica ¿un paradigma agotado? Texto, lenguaje, mundo”, lo que permite ponerla en juego y con ello escudriñarla en sus posibilidades y límites. Desearía referirme a esta cuestión de manos de la historia misma de la hermenéutica y sus reconfiguraciones, ante exigencias actuales que lejos de desecharla la reclaman, con una redefinición que implica al propio pensar, tanto en el ámbito teórico como práctico.

Sabemos que la hermenéutica, cuyos antecedentes se remontan en el ámbito occidental a la filosofía griega, se plantea primero en los límites de la exégesis, es decir, del objetivo de comprender un texto a partir de su intención, de lo que quiere expresar, convirtiéndose en un problema de interpretación, porque toda lectura, por más ligada que se encuentre a su tema siempre se hace al interior de una comunidad, una tradición, una corriente de pensamiento con sus presupuestos y exigencias. La exégesis implica una teoría del signo y de la significación, más compleja que la de los signos unívocos requerida por una lógica de la argumentación. La interpretación revela el objetivo profundo de vencer una distancia con respecto a un texto, incorporando su sentido a la comprensión presente. De allí que la hermenéutica ponga en juego el problema general de la comprensión y no se limite a una técnica de especialistas; ninguna interpretación importante se pudo nunca hacer sin tomar modos de comprensión disponibles en una determinada época como el mito, la alegoría, la metáfora, la analogía, etc. o bien construirlos, como veremos más adelante a través de algunos ejemplos. Este vínculo de la interpretación, en el sentido más amplio de inteligencia de los signos, es atestiguado por uno de los sentidos tradicionales de la palabra ‘hermenéutica’, el aristotélico del *Perí hermenéias*, que concierne a todo discurso edificante al ser interpretación, en cuanto siempre dice algo de algo, siendo entonces el enunciado una captación por medio de expresiones significantes y no una extracción de impresiones venidas de las cosas.

El desarrollo de la filología y de las ciencias históricas a fines del s.XVIII y comienzos del XIX suscita una hermenéutica general, y con Schleiermacher y Dilthey se torna en el problema filosófico de cómo un ser histórico puede comprender históricamente, cómo la vida objetivándose pone a luz significaciones susceptibles de ser retomadas y comprendidas por otro ser histórico¹. Para P.Ricoeur se plantea un problema aún mayor, el de la relación entre fuerza y sentido, entre la vida portadora de significación y el espíritu capaz de reunirla en sucesión coherente, por lo que se pregunta si no se debe volver a llevar a la vida esa lógica del desarrollo inmanente que Hegel llamaba concepto, o sea, los recursos de la filosofía del espíritu haciendo una filosofía de la vida, y busca en la fenomenología una estructura de acogida en la que se pueda injertar la hermenéutica².

Heidegger, tal como él mismo lo aclara³, utiliza la palabra ‘hermenéutica’ para repensar más originariamente a la fenomenología en la época en que comenzaba a escribir *Ser y*

¹ F.Schleiermacher, *Hermeneutik*, ed. por H.Kimmerle, Heidelberg, Akademie der Wissenschaften, 1959; W.Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, Gesammelte Schriften V; E. Betti, *Teoria generale dell'interpretazione*, 2v, 1955.

² P.Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, ‘Existence et herméneutique’, E.du Senil, Paris 1969

³ M.Heidegger, “Aus einem Gespräch von dem Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959.

tiempo, obra en la que presenta una ontología de la comprensión, porque el mismo *Dasein* se distingue en su ser como comprensión de ser y por ello intérprete, previo a toda teoría posible del conocimiento. En desarrollos posteriores habla, con respecto al lenguaje, de ‘círculo hermenéutico’, en el que es necesario ingresar para poder acoger lo que aquél dice de sí y corresponder; un círculo no vicioso, alega ante objeciones lógicas de tautología, por cuanto no se trata de ir más allá sino de permanecer en lo mismo, alcanzar su cercanía cuando ella se otorga. Y ello en vecindad con la poesía, embajadora de los dioses; una vecindad humana e histórica, que sin embargo no fue aún pensada ni desplegada, un largo camino que apenas comienza, un encaminarse hacia el mismo ser y a los lenguajes esenciales, dejándose otorgar sus sentidos y localizando el lugar del acaecimiento, al que debiéramos siempre remitirnos.

Pero dado que el inevitable reconocimiento del círculo hermenéutico no significa aún que la ‘referencia hermenéutica’ sea experimentada originariamente, en lo sucesivo Heidegger habla más bien de un decir que corresponda a la esencia del lenguaje, de un camino del pensar que se orienta hacia el lenguaje de tal esencia, no por cambio de posición sino de estancia en dicho camino, trascendiendo todo método en el sentido usual del término.

En la disputa de los años 60 entre la hermenéutica, representada por Gadamer, y la crítica de las ideologías, representada por Habermas, se registra un mayor desarrollo y madurez de aquélla con respecto a la hermenéutica romántica, que se había visto envuelta en un debate sin salida con el iluminismo y el concepto de razón de éste sin anclaje en la historia. En tanto se supera la dicotomía expuesta por Dilthey entre el comprender de las ciencias del espíritu y el explicar de las ciencias naturales, por una dialéctica en la que ambos intervienen como pasos necesarios, teniendo en cuenta que no toda explicación debe ser naturalista o causal, ambos se involucran epistemológicamente: el momento de la comprensión que precede, acompaña y clausura y de este modo envuelve la explicación aportando un elemento específico –sea por ej. en la comprensión de los signos en la teoría de los textos, la comprensión de las intenciones y motivos en la teoría de la acción, o la capacidad de seguir un relato en la teoría de la historia, y el momento metódico de la explicación que desarrolla analíticamente a la comprensión. Esta reflexión metodológica conduce a una reflexión más fundamental sobre las condiciones ontológicas de la dialéctica entre explicar y comprender, la pertenencia de nuestro ser al ser que precede toda objetivación, al conjunto de lo que es.

Ricoeur⁴ considera que en Heidegger la hermenéutica estuvo comprometida en remontarse desde una cuestión epistemológica concerniente a las condiciones de posibilidad de las ciencias del espíritu, a la estructura ontológica del comprender, haciéndose el trayecto de retorno imposible ante la preocupación de enraizar más profundamente el círculo hermenéutico, y porque en la segunda meditación sobre el comprender de *Ser y tiempo*, § 63, el esfuerzo crítico se orienta hacia la deconstrucción de la metafísica, que ocupa el lugar del prejuicio, omitiendo una verdadera confrontación con las ciencias humanas; por nuestra parte, creemos que el objetivo específico de Heidegger fue distinguir, no oponer, la tarea pensante en el ámbito originario del ser, de los métodos filosóficos y científicos orientados hacia lo entitativo; lo cual no quita la justificación ni la importancia de una vía larga como la que propondrá Ricoeur. Gadamer habría acogido la necesidad del retorno, preguntándose acerca de las consecuencias para las ciencias del espíritu de que Heidegger derivara la

⁴ P.Ricoeur, entre otros textos “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, en *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Docencia, 1985.

estructura fundamental del comprender de la temporalidad del *Dasein*, pero la hermenéutica gadameriana estaría impedida de comprometerse a fondo en esta vía, no sólo porque se esfuerza en radicalizar el problema del fundamento como Heidegger, sino porque la misma experiencia hermenéutica impide avanzar en actitud crítica al elevar su reivindicación de universalidad sobre la refutación de *Verfremdung*, distanciamiento alienante, que rige la objetivación de las ciencias humanas; por lo que su obra adquiriría un carácter dicotómico, que se advertiría en su mismo título, *Verdad y método*⁵. Ricoeur propone entonces desplazar el lugar inicial de la cuestión hermenéutica, de modo que una cierta dialéctica entre las experiencias de pertenencia y la de distanciamiento se convierta en fuerza: a) asumiendo la distanciamiento en la triple autonomía del texto –con respecto a la intención del autor, a la situación cultural y los condicionamientos sociológicos de la producción del mismo, y al destinatario primitivo–, lo que lleva a una recontextualización y prolongaría el análisis gadameriano de la distancia temporal de la conciencia, expuesta a la eficacia histórica, y de lo escrito, en cuanto agrega caracteres propios a lo oral, pero desplazaría el acento porque la distanciamiento presente en la escritura estaría ya en el discurso mismo, entre lo dicho y el decir, como ya lo advertía Hegel; b) superando la dicotomía expuesta por Dilthey entre comprender y explicar por una dialéctica en la que ambos intervengan como pasos necesarios, teniendo en cuenta que no toda explicación debe ser naturalista o causal, sino que por ej. la aparición de modelos semióticos ofrece mejores posibilidades y que, por otra parte, tomar el discurso como obra muestra su arraigo en estructuras que reclaman una descripción y explicación que mediaticen el comprender. c) El momento propiamente hermenéutico se da cuando la interrogación, superando la clausura del texto, se transporta hacia lo que Gadamer llama la cosa, o sea, el mundo abierto por él; momento de la referencia –asumiendo la distinción de Frege entre sentido, u organización interna de la obra, y referencia, o modo de ser desplegado delante del texto–, en el que residiría la ruptura con la hermenéutica romántica. Pero además, este poder del texto de abrir una dimensión de realidad representa una posibilidad crítica, que en el discurso poético es donde se encuentra más viva, en el equilibrio entre la suspensión de la referencia del lenguaje ordinario y la apertura de una referencia de segundo grado; la ficción es el camino de la redescritión, o dicho en palabras aristotélicas, la creación de un mito, de una fábula, es el camino de la mimesis, de la imitación creadora, tema esbozado por Gadamer, en particular al referirse al juego, y en su aspecto crítico contenido en potencia en el análisis heideggeriano del comprender, en tanto habla de proyección de los posibles más propios desde el poder-ser del *Dasein*. Se trata, en todo caso, de la mayor factibilidad para la hermenéutica de volverse hacia una crítica de las ideologías al inscribirse la distanciamiento en el corazón de la referencia. d) Si lo importante de la hermenéutica no es descubrir una intención en el texto sino desplegar un mundo delante de él, la auténtica comprensión de sí, según el planteo de Heidegger y Gadamer, se deja instruir por la cosa del texto. Comprender no es proyectarse sino exponerse al texto, es recibir un sí mismo más vasto, ya no depende del sujeto, la lectura introduce en las variaciones imaginativas (Husserl), lo que significa para Ricoeur la mejor chance para una crítica de las ilusiones del sujeto. De este modo, la distanciamiento se convierte en la condición de posibilidad de la comprensión de sí mismo delante del texto.

La vía larga que propone Ricoeur, frente a la vía que denomina corta de Heidegger, en tanto se habría mantenido en una ontología de la comprensión, pretende mantener el nivel

⁵ G.G.Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Gesammelte Werke I, Mohr, Tübingen, 1986.

ontológico de la reflexión, pero gradualmente, siguiendo las exigencias de la semántica y luego de la reflexión, partiendo de las formas que Heidegger llama 'derivadas' de comprensión, del plano del lenguaje, donde la comprensión se ejerce y se encuentra también la indicación de que el comprender es un modo de ser. Ricoeur considera que ello permitirá guardar contacto con las disciplinas que practican la interpretación de modo metódico, y resistir a la tentación de separar la verdad, propia de la comprensión, del método puesto en obra por las disciplinas surgidas de la exégesis.

Tal vía larga se convierte entonces en una hermenéutica de la cultura, que recorriendo las articulaciones concretas del lenguaje y por lo tanto de la existencia histórica humana, permite reunir las desde su campo respectivo de juego, recogiendo su sentido de ser. Tarea que nos parece imprescindible para la asunción comprensiva de nuestro propio acaecer en el contexto del acaecer mismo de la realidad, y que debiera continuarse en una hermenéutica de las culturas o demás centros históricos. Es así como en el movimiento de la interpretación se percibe al ser interpretado, en el despliegue de interpretaciones diferentes se discierne el aspecto de existencia que lo funda. Por ej. una reflexión pensante sobre el psicoanálisis ofrece la destitución del planteo clásico del sujeto como conciencia y la restauración de la existencia como deseo, el enraizamiento del lenguaje en éste, en las pulsiones de la vida, y por lo tanto la situación permanente de ser interpretado del deseo, dándose lugar a una arqueología del sujeto. Pero otra hermenéutica, la fenomenología del espíritu, sugiere desplazar el origen del sentido no ya detrás sino delante del sujeto, en tanto la conciencia es llevada fuera de sí, en una marcha en que cada figura del espíritu encuentra su sentido no en lo anterior sino en lo que le sigue, en una teleología, en la que la existencia no se hace un sí mismo sino apropiándose el sentido objetivado en obras, instituciones, etc., por continua exégesis de todas las significaciones que aparecen en el mundo de la cultura. La fenomenología de la religión, como descripción de las formas de comportamiento, lenguaje y sentimiento, por las que el hombre se relaciona con lo sagrado, revela un radical desasimiento de la existencia, interpelada por un más allá de toda arqueología y teleología, del que no dispone como en el caso de éstas comprendiéndolo, sino por el contrario es dispuesta y por ello planteada absolutamente como deseo y esfuerzo por ser. De este modo, cada hermenéutica aparece orientada hacia raíces ontológicas de la comprensión, fundada en una determinada función existencial, que hace que no sea un mero juego del lenguaje, valedero sólo en el límite de sus propias reglas. El estructuralismo, a su vez, ofrece una comprensión de las estructuras lingüísticas como mediación necesaria para la tarea de pensar sin ingenuidad a partir de los símbolos.

Un análisis interpretativo de las teorías del lenguaje, del relato y de la acción, sobre todo contemporáneas⁶, le permite a Ricoeur discernir los resultados de la investigación filosófica y científica como aportes al objetivo hermenéutico de aclarar el sentido y esencia del lenguaje y la acción en los diversos ámbitos de la vida humana. La lectura pensante de los mismos permite percibir en cada aspecto puntual el aspecto planteado, el modo en que se planteó y lo que resta por esclarecer, una vez localizados y valorados en su respectivo campo de juego. Observamos por ej. un itinerario que comienza en la retórica clásica, atraviesa la semiótica y la semántica, para alcanzar finalmente a la hermenéutica, siguiendo a las unidades lingüísticas de la palabra, la frase y el discurso, en un importante esfuerzo

⁶ P. Ricoeur, *La métaphore vive*, É. du Seuil, Paris, 1975.

P. Ricoeur, *Temps et récit*, É. du Seuil, 3 t., Paris, 1983.

P. Ricoeur, *La sémantique de l'action*, E. du CNRS, Paris 1977, y *Hermenéutica y acción*. Op.

que apunta a la totalidad del lenguaje, integrando las contribuciones de teorías diferentes en su logro específico y sus límites. Ello permite, a su vez, una discusión renovada de las cuestiones más importantes en torno al lenguaje. De modo semejante, los trabajos dedicados a la teoría de la acción, de pensadores de habla sobre todo inglesa, y los referentes a la razón práctica. La teoría de la narratividad es explorada en la historiografía y en los modelos científicos, en la literatura y en la fenomenología del tiempo, mostrándose el entrecruce de relato histórico y de ficción y la capacidad refiguradora de ambos con respecto al planteo filosófico del tiempo, y a la vez la condición temporal humana como tope ante el que se interrumpe el análisis. Bien podría decirse que Ricoeur extiende la *Erörterung –localización-* heideggeriana a toda la cultura, con el mismo objetivo de indicar el lugar del acaecimiento de ser, aunque intentando ascender a partir de la dispersión del lenguaje.

Esta hermenéutica involucra una determinada visión del pensar, en la que la comprensión no escatima las diferentes vías explicativas, que no acaban en sí mismas sino suponen y conducen a una determinada comprensión de ser, que a su vez contribuyen a constituir o recrear.

Con esta misma actitud Ricoeur se ocupa de las cuestiones éticas, políticas, económicas, religiosas...de nuestro tiempo, para discernir tanto en los planteos teóricos como en la praxis un ser y un sentido o proponerlo, atento a la tradición filosófico-científica y religiosa, a los símbolos del lenguaje y a los hechos, que dan que pensar⁷.

Heidegger insistió en abrirse camino, en esta época de acabamiento de la metafísica, en la vecindad del pensar y poetizar, por cuanto éste último, en tanto fundador de la historia, acoge los signos de los tiempos y ofrece las medidas adecuadas para saltar de lo entitativo al ser y pensar desde el acaecimiento. Sin embargo, sabemos también de su atento diálogo no sólo con pensadores, poetas y artistas plásticos, sino con científicos contemporáneos, y su seguimiento y análisis de los hechos característicos de nuestros tiempos.

En esta redefinición del pensamiento hermenéutico que se va observando a lo largo de su historia, un lugar importante en nuestros días lo ocupa, sin lugar a dudas, G. Vattimo⁸. Inspirado por Nietzsche y Heidegger, así como por Gadamer y en su propio país por Pareyson, cree reconocer en el panorama actual filosófico a la hermenéutica como nueva coiné, advirtiendo la necesidad de una nueva redefinición para poder asumir la situación posmoderna de la cultura occidental y planetaria. Haciendo hincapié en el fundamental aporte heideggeriano del ser como evento y del pensar como superación de la metafísica en rememoración y transformación, exige a la hermenéutica que más allá de la teoría de la pertenencia y el diálogo, subrayada sobre todo por Gadamer desde la herencia heideggeriana, se ponga efectivamente en diálogo con la situación presente, en actitud hermenéutica de valoración de todas las huellas de la vida. De este modo es posible retomar el discurso histórico a pesar de la proclamación del fin de la historia, incorporando la multiplicidad de centros históricos, la contemporaneidad ofrecida por los medios masivos de comunicación, la fragmentariedad, la movilidad de los modelos, sin caer en el escepticismo de Lyotard descreyendo de la factibilidad de todo discurso, ni en la posición

⁷ P. Ricoeur, en obras como *Lectures I – Autour du politique*, É. du Senil, Paris, 1991; *Soi-même comme un autre*, É. du Senil, Paris, 1990; *Ética y cultura*, Docencia, Buenos Aires, 1986; *Fe y filosofía-Problemas del lenguaje religioso*, Almagesto/Docencia, Buenos Aires, 1990; *Política, sociedad e historicidad*, Docencia, Buenos Aires, 1986.

⁸ G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, Paidós, Buenos Aires, 1991, y entre otros textos *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990.

opuesta de Habermas proponiendo la restauración del proyecto moderno corregido, quienes permanecerían así atrapados en la metafísica. Vattimo postula una ética de la interpretación, en lugar de una ética de la comunicación al estilo de la Escuela de Frankfurt, que recupere en términos secularizados, es decir, adecuados a una postmetafísica, tanto las exigencias de universalidad de la ética tradicional, como los elementos ascéticos de la moral, a través de las mediaciones de Nietzsche y Heidegger vistos en continuidad, y de Schopenhauer. Un saber en el que ya siempre está arrojada la existencia, que corresponde a un envío y que por lo tanto busca criterios rectores de opciones en esa misma procedencia, no en esencias o estructuras.

Creemos, en efecto, que ello es consecuente con la experiencia de eventualidad del ser que signa a nuestra época, y que si bien frente a la concepción esencialista pareciera privar de fundamento, sin embargo, tal como expresa Heidegger, asumir lo abismoso del ser no significa precipitarse en el vacío sino caer en la altura⁹. Ello reclama una conversión de actitud, un oír antes que un preguntar, y un corresponder. Desde otras acuñaciones culturales esta situación no causa tanto desconcierto ni parece tan novedosa, y en todo caso produce un efecto liberador, al menos en lo que respecta a la aceptación de la diferencia.

El desafío de los juegos del lenguaje y de los centros históricos

De hecho, nos encontramos con la convivencia, no siempre pacífica, de múltiples juegos de lenguaje, sea en el ámbito de la cultura que sostiene a la civilización planetaria, como en el de otros centros históricos, sin que ninguno pueda reivindicar ya una pretensión unificadora ni menos aún legitimadora, porque no rige el ser como principio, esencia, estructura... sino como evento. Según lo había reconocido Wittgenstein¹⁰, cada uno se regula según sus propias reglas de juego, que determinan su autonomía, y equivale a una forma de vida, guardando entre sí un parecido de familia, dado que todos son, por cierto, lenguaje.

Creemos que aquí reside el mayor desafío para nuestra época. Si bien tanto el pensamiento como la praxis, por ej. política, contemporáneos los registran, sin embargo no se asume aún seriamente el hecho de que todos nos han de importar porque reconocidos o no nos constituyen, de que el logos humano fue siempre construyéndose con el 'interlogos' que ellos representan, dado que no obstante guardar cada uno su identidad nunca permaneció inmune, sino que se ha comunicado, ha sido influido por otros en su permanente reconfigurarse. Acogerlos significa una nueva redefinición de la hermenéutica, que deberá convertirse en un pensar desde la 'fiesta de las fabulaciones', desde los múltiples y diferentes juegos del lenguaje, desde las diferentes formas de habitar un mundo, hoy, en la época de acabamiento de la metafísica y de la globalización filosófico-científico-técnica más necesario, posible y prometedor que nunca.

Estas expresiones, equivalentes entre sí, no hacen sino referirse a lo mismo bajo diferentes aspectos, que es importante considerar. La expresión nietzscheana 'fabulación' alude al carácter configurativo del logos, que ya no encarna una verdad como correspondencia, porque no rigen estructuras estables a las que pueda atenerse, sino al propio configurarse del ser como evento; se desmorona entonces la división entre ficción y realidad, al representar lo primero la puesta en juego de nuestras posibilidades de responder, a las que bien califica el término 'fiesta'; en este sentido se habla de 'ficcionalización de la historia'

⁹ M. Heidegger, a propósito del lenguaje, en *Unterwegs zur Sprache*, op.cit.

¹⁰ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1975.

y de 'historización de la ficción' y de 'paradigmas científicos'¹¹, en un terreno que parecía ajeno como es el de las ciencias exactas o biológicas. La expresión 'juegos del lenguaje', estrechamente vinculada a cuanto se acaba de mencionar, mienta toda la apuesta que significa un determinado juego y su modo de articulación o regla, lo que no quita su relación de familia con otros juegos, no obstante su autonomía, en la diversidad de acuñaciones posibles del lenguaje humano, comprometido por y entreverado con el juego acaeciente del ser. Las expresiones 'forma de vida' y 'modos de habitar el mundo', caracterizan al lenguaje como un modo de reunir los entes constituyendo un mundo y al hombre en él. Todas suponen un reconocer al ser como evento y al pensar y lenguaje cual caminos de respuesta a tal acaecer que nos involucra como coprotagonistas. Hablar de 'habitación' significa interpretar ese protagonismo no como dominio, propio de una racionalidad objetivadora -ya no adecuada a la eventualidad y que en lugar del moderno ideal de transparencia y emancipación experimenta el siniestramiento de incontables efectos manipuladores-, sino más originariamente como reunión y despliegue de lo que 'es', que ante esa experiencia cobra nuevo valor como sentido habitacional de la vida.

Tres aspectos configuran la situación histórica de nuestra época 1) Dicho en términos heideggerianos¹², que a nuestro entender avizoran a uno de ellos del modo más radical y amplio: en esa experiencia indigente del abandono del ser, resuena sin embargo su verdad, desde la cual se pone en juego 'el pase' hacia el otro comienzo del pensar, que prepara 'el salto' del ente al ser como acaecer, desde el que se 'funda' su verdad en el hombre y se abriga en el ente según diferentes vías, en la contienda entre aclaración de mundo y cierre de la tierra; los que osan andar por el ocaso de la metafísica, son proyectados como los encarecidos fundadores de esa verdad, 'los venideros', quienes se ubican bajo las señas del 'último dios', el más largo precurso de un profundo comienzo; se trata de una vía de tránsito hacia éste, que conducirá a lo abierto de la historia, tal vez cual larga estancia en la que el otro comienzo permanecerá sólo vislumbrado aunque ya decidido. En ella ha ingresado Occidente, el país de la tarde. La manera en que Heidegger procede es partiendo de la tradición metafísica, recordándola a fin de, como una especie de teología negativa, hallar la tarea del pensar, e inspirándose en los mensajes de la lengua y del lenguaje puro de la poesía, especialmente de aquéllos que como Hölderlin transitaron el ocaso y aparecen proyectados como los fundadores de la verdad del ser. 2) El modo en que los actuales posmodernos intentan otro pensar es bastante semejante, aunque no de la misma radicalidad y amplitud, deconstruyendo la metafísica para lo que en su juego no permite escuchar las nuevas voces de los tiempos. 3) En el caso del pensador ubicado en otras latitudes, se trata no sólo de ello, liberándose además de la lógica metafísica en cualquiera de sus formas como ley del pensar, sino sobre todo de instalarse en su propia experiencia histórico-cultural, en las posibilidades y exigencias de su juego.

Reuniendo estos tres aspectos se trata, en fin, de ponerse efectivamente en diálogo, tal como lo percibía Vattimo, aunque ampliando el requerimiento. Porque no existen horizontes de inteligibilidad y racionalidad independientes: la convivencia humana, por más conflictiva que se manifieste, siempre los ha interrelacionado y requiere un pensar

¹¹ T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E., Buenos Aires, 1990. M. Black, *Models and Metaphors*, Cornell Univ. Press, Ithaca 1962 y M.B. Hesse, *Models and Analogies in Science*, Univ. of Notre Dame Press, 1970, observan el paralelo el paralelo entre modelos científicos y metáforas con respecto a la innovación semántica.

¹² M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie – Vom Ereignis*, Klostermann, Frankfurt, 1989.

correspondiente, no sólo en los contenidos sino también en formas adecuadas que se configuren desde tal interrelación, un logos que resulte del diálogo explícito entre los diferentes juegos del lenguaje. Creer, como se observa en las posiciones posmodernas escépticas o interesadas, que la caída de la hegemonía de la lógica metafísica y la presencia de múltiples y diferentes centros históricos ya no permiten legitimar un discurso ni ofrecer opciones, es no saber o no querer asumir la diferencia, no dejarse dar por el mismo acaecer sus caminos.

Pero la historia traza los propios¹³. Escogemos un ejemplo entre otros que muestra la posibilidad y sobre todo la exigencia ya impostergable de lo que planteamos. El mismo es fruto de la participación en una Jornada, “*Del Amazonas al Río de la Plata - I Jornada de pueblos y comunidades tradicionales de Brasil y Argentina- cooperación internacional técnico-científica*”, organizada por el Centro de Estudios Brasileños. Se trata del ‘Proyecto de nueva cartografía social de la Amazonia’, expuesto en la misma y que nos toca de cerca en toda la región, a cargo del antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida y su equipo, con el objetivo de registrar la relación con el medio geográfico y los diversos aspectos de vida de sus poblaciones tradicionales, por parte de ellas mismas. La Amazonia está viviendo un momento de múltiples redefiniciones de estrategias¹⁴: además de alteraciones en las estrategias empresariales, ahora más referidas al fenómeno de ambientalización, se verifican algunas nuevas de intervención de cooperación internacional de organizaciones no gubernamentales, cuyas formas de acción se tornaron más ágiles y de cuño desarrollista; mediante estas transformaciones se registran tentativas de instituir nuevas reglas de tutela con respecto a los pueblos indígenas, quilombos, quebraderas de coco babaçu, caucheros, ribereños, pescadores, junqueras y demás identidades colectivas emergentes, que objetivadas en movimientos sociales expresan una posición de rechazo cada vez mayor a delegar poderes a agencias y agentes externos o a no ser suficientemente reconocidas por las instancias gubernamentales. El Proyecto, por ej. en el aspecto jurídico, registra prácticas de las comunidades tradicionales, su grado de formalización y su relación con las leyes vigentes y en especial con las legislaciones agraria y ambiental, la relación entre los movimientos sociales y legislativos municipales, resaltando las prácticas jurídicas tradicionales como instrumento elemental de interlocución política.

Todo lo cual requiere una lectura crítica, a partir de los sujetos sociales, de esquemas interpretativos que dominan la vida intelectual, con una noción constructiva y dinámica del conocimiento, cuyos conceptos no pueden ser encuadrados en definiciones congeladas.

Se trata de problematizar nociones que son tratadas como autoevidentes o que prescinden de argumentos y explicaciones mayores; romper con ciertas racionalizaciones eruditas que orientan esquemas interpretativos que inciden en una producción apresurada de generalizaciones, en que las respuestas son dadas aún antes de ser esclarecidas las preguntas. Hay conceptos para las ciencias sociales que no sobrepasan las formaciones académicas, los lenguajes y no transitan sin cuidadas intermediaciones entre las ciencias naturales y las sociales, tornándose el diálogo difícil, tanto más cuanto que existen lugares

¹³ Hablamos de ‘historia’, ‘ser’, ‘lenguaje’, etc. concientes del uso metafísico de dichos términos y nociones, pero asumiéndolos en sentido acaeciente, de una mismidad que se va constituyendo.

¹⁴ A.Wagner Berno de Almeida y G.Sales dos Santos compil., *Estigmatização e territorio-Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*, Projeto Nova Cartografia Social da Amazonia, PPGAS-UFAM/Fund.Ford/NCSA-UEA, Manaus, 2008.

A.Wagner Berno de Almeida, *Terras tradicionalmente ocupadas*, Projeto Nova Cartografia Social da Amazonia, PPGSA-UFAM/Fund.Ford/PPGDA-UEA, Manaus, 2008.

comunes y automatismos lingüísticos cristalizados, como en este caso en que el objeto de la reflexión es la Amazonia, en cuanto realidad empíricamente observada. Por ej. la noción de degradación ambiental y lo que por ella entienden agrónomos, ecólogos, ingenieros forestales y biólogos. Una primera preocupación es que este término es tratado como una palabra, una ficha institucionalizada, pero no como un concepto, que no tiene definición sino significado; no puede como una palabra ser definido en glosarios, diccionarios, enciclopedias, leído en una sinonimia, sino consiste en un instrumento de análisis en un todo dinámico referido a autores que disputan la legitimidad de accionarlo, implica relación y mudanza de significado. Es un primer reparo en como se trata la 'degradación', definiéndola objetivamente como disminución o pérdida de intensidad y calidad con sus efectos referidos a factores de destrucción de cobertura vegetal, agotamiento del suelo y alteraciones en los cursos de agua, posible de ser medida por modelos teóricos que informan métodos cuantitativos; un modelo, en cuanto objeto artificial es controlable, puede preverse cómo reaccionará mediante la modificación de uno de sus componentes, se seleccionan variables que son correlacionadas y cuya coherencia y desenvolvimiento deductivos están garantizados por una codificación generalmente matemática. Esta tentativa de definir de modo objetivista, cuantitativista o pasible de ser medido, aparentando extremo rigor y exactitud, además de restringirse a una función práctica, elide al sujeto de acción.

Pero ¿qué se entiende por acción ambiental? Es posible perseguir el surgimiento de esta noción revisando trabajos de científicos naturales, sobre todo botánicos, agrónomos, zoólogos, astrónomos y biólogos, la literatura de viajeros y cronistas, o la literatura de los naturalistas que recorrieron el Amazonia desde el s. XVI, hicieron observaciones localizadas, recogieron materiales diversos como plantas, residuos fósiles, animales, ensayaron clasificaciones por género y especie y contribuyeron espontánea e inconcientemente a asentar los fundamentos de un esquema explicativo para interpretarla. Estos autores integraban misiones oficiales y/o expediciones científicas, al servicio de Estados dinásticos. En consonancia con su producción se dan tratados, memorias, crónicas, corografías, descripciones cartográficas producidas por administradores coloniales de diversa formación académica y militares que corroboran tal esquema como argumento justificador de las diversas formas de intervención del estado en la región amazónica. También se da una literatura producida por clérigos y miembros de órdenes religiosas, igualmente empeñados en descripciones corográficas y en informaciones lingüísticas y etnoecológicas. Este trabajo implicaba informaciones de campo relativas a lo que se denominaba 'historia natural', agrupando observaciones sobre el medio físico, la fauna y la flora, y lo que se designaba 'historia moral', describiendo vida y costumbres. Un propósito utilitario reunía todos estos autores: identificar fuentes de riqueza natural en las posesiones y colonias. Además de constituir una de las principales fuentes de lugares comunes que se mantienen en el pensamiento erudito, desarrollaron una idea de construcción de la naturaleza que puede ayudar a comprender la relativización de la noción práctica de 'degradación' a través de la crítica de los elementos constitutivos del concepto de 'naturaleza'. Está en juego un concepto abarcador y bien circunstanciado que no puede ser entendido simplemente como cuadro natural o medio físico, se trata de una construcción social.

Un abordaje bioorganicista aparece imbricado en el procedimiento de pensar la Amazonia e través de un modelo dual, en el que se trata de uno u otro componente relevante de esquemas interpretativos, según diferentes modalidades de oposición simétrica tales como civilización y vida salvaje, progreso y atraso, modernidad y primitivismo, racional y nativo,

sedentarización y nomadismo, armonía y desequilibrio, polos irreductibles, contradicciones irreconciliables, en evidente continuidad desde la situación colonial a la posterior república. Este conjunto de oposiciones marca planes y programas oficiales para la Amazonia y su 'naturaleza', como una especie de camisa de fuerza en tanto sinónima del 'medio físico' que sobrepuja todo; todo se explica por la geografía, topografía, botánica, zoología, geología, biología y prevalece el término 'poblaciones, o la expresión 'individuos biológicos', o sea una noción de 'sujetos biologizados' eufemizada por la clasificación de 'tipos antropogeográficos'; se aúna con la expresión de 'población nómada'. Los agentes sociales, unidades familiares de productores directos y extractores, cuando son mencionados aparecen como 'menores' o casi 'insignificantes' en términos demográficos, sociales y económicos, siendo además clasificados como 'figuras típicas' o 'tipos antropogeográficos', lo que abre las puertas a la aserción de 'espacio vacío' y a la justificación de programas y proyectos desarrollistas, contrariando la representación de espacio social y de territorialidad específica de diferentes etnias y comunidades y provocando conflictos sociales. A grosso modo se puede decir que la vigencia de este esquema interpretativo y sus variaciones es prácticamente absoluta de 1755 con las reformas pombalinas hasta 1988 cuando se alcanza una Constitución federal que permite hablar de un Estado pluriétnico, que confiere protección a diferentes expresiones étnicas.

La categoría de 'pueblos de la floresta' que emerge en 1988 a partir de movilizaciones políticas que agrupan seringueiros, catanheiros, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos, quilombolas y pueblos indígenas, sintetiza un proceso social e identitario que tiene lugar. En este proceso los agentes sociales dejan de ser vistos como 'individuos biológicos' de existencia serial y atomizada, para asumir bajo condiciones de existencia colectiva una posición de sujetos sociales, denotando con la expresión 'pueblos de la floresta' una primera percepción de la diversidad social como factor político, tornada fenómeno observable por las ciencias sociales. De la aproximación de estas identidades emergentes, que se apoyan en una autoconciencia cultural y comienzan a organizarse como fuerza política, resulta la 'alianza de pueblos de la floresta', consolidando un significado más abarcador de 'naturaleza', capaz de expresar la diversidad social y étnica y sus repertorios de reivindicaciones ante los aparatos del estado. Los recursos naturales, sintetizados en la idea de 'tierra' y las movilizaciones por su conservación, sirven de refuerzo a la reivindicación de la identidad colectiva. Las nuevas formas de interpretar a la naturaleza y de defenderla hacen parte de su nuevo significado, que ya no puede ser separado de las movilizaciones y de los procesos diferenciados de territorialización, que llevan a los sujetos sociales a construir sus propias territorialidades específicas según sus criterios culturales intrínsecos y sus conocimientos profundos de las realidades localizadas, que pasan a componer un conjunto indispensable para la reproducción física y social. En esta construcción, el cálculo de 'degradación' tiene que ser tenido en cuenta para que las comunidades no se movilicen contra ellas mismas.

Cualquier propuesta de 'alternativa de desarrollo' o de 'desarrollo local sustentable' pasa por el saber acumulado, por las formas de agregación de valor derivadas y por un nuevo gerencialismo en las asociaciones y cooperativas agroextraedoras, que incorpora factores étnicos, de identidad, género y de énfasis en el entendimiento de los sujetos de acción.

Habrà que preguntarse cómo es posible articular el conocimiento científico, crítico y responsable con el conocimiento nativo de los recursos naturales de la región amazónica, en qué medida las experiencias de producción en las cooperativas agroextraedoras, observando los dictámenes de las organizaciones ambientalistas, pueden garantizar la

consolidación de los saberes tradicionales, cuáles son las condiciones de posibilidad para que estos saberes sean incorporados y protegidos por las políticas gubernamentales, en un cuadro en que prevalece la idea de mercado abierto, prepondera la lógica de las commodities y en que las estrategias empresariales se proponen homogeneizar los productos de la floresta? En nuestra capacidad de respuesta estará la posibilidad de superar las objeciones que ello plantea.