

La producción cultural del sentido

Francisco Sierra Gutiérrez*

Este texto corresponde al cuarto capítulo del libro en preparación sobre Comunicación y Filosofía, promovido por el Centro para el Estudio de la Comunicación y la Cultura (Londres) y el Centro de Estudios de Comunicación de la Facultad de Filosofía de la Universidad Gregoriana (Roma).

En el libro participan investigadores de varios países, entre los cuales está el Doctor Francisco Sierra y el Padre Gabriel Jaime Pérez, S.J. ambos profesores de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Javeriana.

*En el N° 13 de esta revista (septiembre 1988) se publicará el capítulo escrito por el Padre Pérez dedicado a **Comunicación y ética social: Quién es responsable de los medios?***

La lingüística contemporánea retomando a J. Locke nos propone que una teoría de los signos debe preceder a una teoría de las cosas. A su vez, una

* Doctor en Filosofía. Profesor de Filosofía de la Comunicación en la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Javeriana.

epistemología de la comunicación advierte que una indagación sobre el sentido y su producción cultural anteceden no sólo a la pregunta por la verdad y la certeza de las proposiciones significativas, sino también a la investigación de las normas y condiciones que hacen comunicativamente válidas algunas acciones humanas.

Al abordar aquí la problemática del sentido desde el horizonte de su producción en el contexto cultural se sostiene que el sentido es ante todo el proceso y el resultado de un trabajo, de un *poiéma* que no aparece completo en su inmediatez; proceso y resultado del trabajo recíproco de individuos y comunidades a través del cual los hombres han configurado el destino de su existencia histórica transformando su entorno y transformándose a sí mismos.

Los fundamentos de esta producción se encuentran enraizados como exigencias inevitables e impostergables del desarrollo de la conciencia del ser humano, en el horizonte de su interioridad (individual y colectiva) de índole metalingüística y meta-hermenéutica. Por el despliegue dialéctico de las actividades conscientes, intencionales, objetivas y auto-trascendentes, los sujetos existenciales se auto-comprenden y auto-afirman, comprendiendo y afirmando el universo proporcionado a su experiencia histórica, (primera parte).

El desarrollo y la dialéctica inherente a esta praxis y performance del sentido del *sujeto-en-tanto-sujeto* (1) viene acompañado de sus respectivas expresiones. La acción humana está simbólicamente mediada, objetivada en el lenguaje, el arte, los símbolos, en la historia de pueblos e individuos. La acción humana no es pura ejecución en el instante fugaz de su acontecimiento sino que perdura, vuelve sobre sí, se reconstruye y se recrea gracias a la fijación e inscripción del sentido que comporta.

Se precisa, entonces, de una teoría del discurso, (segunda parte) que, superando también las aproximaciones de analistas y lingüistas, nos oriente por el camino largo de los símbolos, el lenguaje, el sentido objetivado, en una tarea de auto-comprensión de la producción y reproducción del sentido en la historia humana (2).

-
1. Seguimos el planteamiento realista crítico de B. Lonergan y las estructuras del sujeto-en-tanto-sujeto, en *Insight, a study of human understanding*, Philosophical Library, N. York, 3 Ed., 1958. También, *Method in Theology*, Herder and Herder, N. York, 1972, y "The Subject", en *A Second Collection*, ed. Fred. Crowe, Herder and Herder, N. York, 1967.
 2. Nos orienta Ricoeur, Paul, "Cours sur l'herméneutique", min., Louvain, 1980, 228 pp.
 - Freud, *Una Interpretación de la Cultura*, Ed. Siglo XX, México, 1972.
 - *Hermenéutica y Acción*, Ed. Docencia, B. Aires, 1985, 222 pp.
 - *La Métaphore Vive*, Ed. du Seuil, Paris, 1975.
 - *Temps et Récit*, (Tomes I-II-III), Ed. du Seuil, Paris, 1983.

La reflexión sobre la producción cultural del sentido responde a un doble cuidado: por una parte, sin desconocer la prioridad del lenguaje corriente a partir del cual se erige el discurso filosófico, reconociendo que no es posible ganar ningún punto exterior a la diversidad de las mediaciones simbólicas del actuar humano para hablar del sentido, apelamos a un discurso sobre la interioridad humana que con su meta-lenguaje enuncia las actividades y los tipos de praxis que se constituyen no sólo como actos del sentido sino que anticipan y preconfiguran el horizonte de su determinación concreta. Se abre de este modo un horizonte meta-lingüístico y meta-hermenéutico que posibilita establecer una base trans-cultural para la comprensión y la comunicación del sentido. Por otra parte, reconociendo que toda mediación simbólica supone acciones con normas y exigencias propias, nos ocupamos de comprender el 'texto' que escriben estas acciones en su objetivación. La producción cultural del sentido es comprendida así desde el interior de sus configuraciones, abriéndonos a infinitos mundos posibles en qué afianzar nuestra existencia y la existencia de la posteridad. Así como la acción humana reclama un discurso de sí y de sus objetivaciones, estas a su turno, llaman a la acción para consolidarse como auto-apropiación y orto-praxis humanas.

La producción cultural del sentido entabla, en consecuencia, un 'círculo hermenéutico' entre los productos de otros hombres, épocas, lugares y culturas que condicionan el sentido de una comunidad actual y la manera como frente a dichos productos, la dinámica operacional y heurística de la comunidad existente, no sólo toma distancia para reproducir y rescatar el sentido allí objetivado, sino que imagina, concibe, anticipa y confecciona una creación original de sentido que plasma el grado de diferenciación y autoapropiación de su experiencia, la profundidad y agudeza de su comprensión, la realidad de sus juicios, la ficción de sus deseos, proyectos y utopías, la eficacia histórica de sus decisiones y acciones autónomas.

I

La estructura operatoria del sentido

La génesis y el desenvolvimiento del sentido suponen los trazos complementarios del desarrollo operacional y emotivo, del dinamismo de la intersubjetividad espontánea y de un lenguaje compartido de carácter corriente. Al posibilitarse recíprocamente dichos trazos constituyen un contexto básico de acción y significación que denominaremos *Sentido Común*. En su interior el grupo humano se conforma en organización social e institucional y mediante la ásumción crítica de la tradición y la determinación autónoma de su presente y de su futuro inscribe el significado y el valor de su existencia histórica como cultura.

1. El desarrollo operatorio y emotivo

Jean Piaget ha mostrado cómo la emergencia de la inteligencia en los niños depende de un adecuado desarrollo en niveles incrementales de integración de operaciones, habilidades, destrezas de orden sensorio-motor, lógico-formal, pensamiento abstracto, dominio del lenguaje corriente y autonomía de acción (3). Estas operaciones son inmediatas cuando sus objetos están presentes, pero mediatas cuando integran operaciones de niveles inferiores y se hacen complejas, como sucede al escribir. Allí las operaciones son inmediatas respecto de la imagen, la materialidad de los signos, las marcas, pero son mediatas o mediadoras con respecto a lo que los trazos materiales significan.

El desarrollo operatorio pone de presente que la emergencia y continuidad del sentido es una tarea, un dinamismo que exige asimilación, ajuste, habilidad, creación, familiaridad y maestría. Permite establecer la distinción entre el mundo de inmediatez del sentido propio del recién nacido y el universo más amplio mediatizado simbólicamente y motivado por los valores; universo que entronca al niño con el sentido común de su comunidad, con la memoria de hombres de otras geografías y épocas, por medio de las páginas de la literatura, la labor de los intelectuales, la investigación de los científicos, las huellas, monumentos y obras de arte; por la mediación de los educadores, los filósofos y predicadores, en procesos variados que marcan su socialización. La perspectiva operatoria sugiere una distinción entre culturas que, si bien habitan simbólicamente su entorno, no han alcanzado suficientes elementos críticos para el control del sentido y se mueven en la magia y el mito y, por otra parte, las culturas que reflexionan sobre sus mediaciones operatorias y simbólicas para salvaguardar, promover y agenciar nuevos horizontes de sentido y valoración; culturas que han hecho posible una lingüística para controlar las inflexiones y combinaciones de las palabras, una lógica para promover la claridad, coherencia y rigor del discurso, una hermenéutica para comprender el sentido inscrito en textos y acciones abriéndonos otros mundos posibles; un filosofar para distinguir, fundar e integrar los diversos contextos del sentido y la acción humana (4).

Este desarrollo operacional no ocurre en abstracto, su *masa* y su *momentum* están dados con el surgimiento espontáneo de emociones, sentimientos y afectos; con ellos se moldean, matizan y cualifican estéticamente las operaciones y en esa medida permiten dinamizar el desarrollo si se les presta atención y cuentan con la aprobación de los demás o, en caso contrario, lo estancan y desintegran cuando disipan al sujeto y sufren el reproche de los otros.

3. Piaget, J., *Biologie et Connaissance*, Gallimard, 1967. Sobre la teoría del desarrollo de la conciencia moral: Kohlberg, L., *Essays on Moral Development*, Vol. I, San Francisco, 1981. La noción de desarrollo en Lonergan: *Insight*, op. cit., Chp. XV, pp. 451-458.

4. Lonergan, B., *Method in Theology*, pp. 28 ss.

Finalmente, el desarrollo operativo y emotivo no está exento de crisis y conflictos. Los niveles superiores de integración no emergen a menos que haya dominio y maestría de los niveles inferiores. Las dificultades en el aprendizaje y los conflictos psíquicos ilustran la dialéctica inherente a este desarrollo.

2. La intersubjetividad espontánea

Como no existe ni un yo sub-cultural ni un consenso cultural plenamente establecido, según Geertz (5), el desarrollo operatorio y emotivo está comprendido en el contexto más amplio de la producción cultural del sentido. El sentido se genera en el espacio de la pluralidad de individuos interactuantes y nunca es —en su primera aparición— algo solipsista y privado. La producción cultural del sentido viene encarnada en la historia del pensamiento y la acción de los seres humanos, en el lenguaje, los símbolos, el arte, y de modo más elemental, en la vida cotidiana de los grupos, la manera como éstos utilizan el espacio, distribuyen el tiempo diurno y nocturno, se congregan en muchedumbres, crean pequeños ritos y mitos dando a su existencia una configuración lúdica e imaginativa (6).

Las relaciones intersubjetivas espontáneas conforman un primer 'nosotros vital' en el cual compartimos emociones, afectos, sentimientos; 'nosotros' que antecede y subsiste a la distinción y el olvido entre individuos diferentes. Max Scheler hablaba de experiencias tales como el contagio psíquico, la identificación emocional, la comunidad de sentimientos y el afecto de compañeros, en que se hace presente esta espontaneidad vital (7). El examen del significado perceptual y global de una sonrisa que implica la presencia de otra persona, ilustra también la intersubjetividad y encarnación del sentido de forma espontánea. La sonrisa remite al significado de una experiencia, de una situación; recoge el recuerdo de encuentros anteriores y contextualiza la relación actual; no remite al sentido de una proposición sino que, comprometiendo a quien sonrío, lo revela de modo inmediato aunque ambiguo para quien la recibe (8).

El 'nosotros vital' tiene una validez pragmática y funcional pero no puede convertirse en el paradigma de la relación comunicativa. Los procesos 'elementalmente humanos' (cocinar, comer, dormir, copular, vestirse, conversar, caminar, etc.) de que habla Cirese (9) constituyen juegos espontáneos de relación

5. Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, N. York, 1973, pp. 43-51.

6. Ricoeur, P., "La Imaginación en el Discurso y la Acción", especialmente: III-El Imaginario Social, en *Hermenéutica y Acción*, op. cit., pp. 95-113. También, Sansot, P., *Les formes sensibles de la vie sociale*, P.U.F., Paris, 1986.

7. Citado por Lonergan en *Method in Theology*, p. 57.

8. Ibid., p. 59 y Geertz, Cl. op. cit., pp. 6-10.

9. Cirese, A., "Cultura popular, Cultura obrera y 'lo elementalmente humano' ", en *Revista Comunicación y Cultura*, N. 10, UAM, México, Agosto 1983.

intersubjetiva que sensibilizan los conceptos, las tradiciones, los proyectos y las ideologías de una colectividad. Por ello, el sentido que comporta la intersubjetividad es básicamente realización, performance. Así como tocar el violín exige habilidad, destreza, entrenamiento, talento (y obviamente tener un violín), y la ejecución no son los hábitos, ni el entrenamiento, ni el violín, sino algo que emerge en un orden más creativo y significativo, así como el sentido intersubjetivo se revela en la actuación: incorpora o bien una riqueza significativa o algo insulso, vacío y torpe; exhibe la grandeza del estilo de un individuo y el entusiasmo glorioso de las revoluciones que marcan la independencia de los pueblos o, en su defecto, la anomia y apatía de un grupo o de una persona (10).

El sentido intersubjetivo se desenvuelve a la manera de una acción dramática: unos actuando frente a otros con rasgos de interacción ora agresivos, ora afectivos, ora intrigantes; liberados por el sentimiento artístico y estético que la literatura y el teatro solamente imitan. Como artistas necesitamos del aplauso, del afecto y del respeto de los otros, o merecemos su reproche o su ausencia. La red de relaciones sociales carece de la fijeza de una colmena y de la planificación racional, cibernética de la conducta humana; su base es la liberación y recreación artística. El drama mismo va configurando los caracteres por los procesos auto-correctivos que retan a la imaginación. "Partiendo de la plasticidad y exhuberancia de la niñez, mediante la disciplina y el juego en la educación, se configura gradualmente el carácter del hombre", afirma Lonergan (11). Sin embargo, a diferencia del drama, la vida corriente no entrega papeles listos para ser aprendidos y ejecutados; no da tiempo para ensayo ni define la fecha del debut; la vida ordinaria ya ha matizado con afectos, emociones y conatos todos los materiales, el telón se encuentra abierto y los contemporáneos se hallan actuando su única función, la obra de arte que es su vida.

Para A. Schutz, la intersubjetividad espontánea constituye una categoría ontológica fundamental del ser del hombre en el mundo y a la cual no se llega por deducciones trascendentales: "mientras los hombres nazcan de sus madres, la intersubjetividad y la relación en el modo del nosotros fundarán toda otra categoría del ser del hombre" (12). No obstante, debemos tener presente que, si bien esta intersubjetividad espontánea es dada directamente de modo apodíctico, no se presenta de inmediato con adecuabilidad. Esta evidencia queda abierta a la posibilidad de error o decepción ya que el otro puede mentir en su adhesión emocional, cosa que ocurre con frecuencia en la relación plural de individuos. Existe, pues, ambigüedad y conflicto en la espontaneidad intersubjetiva; ella no nos revela de inmediato el grado de consistencia de las relaciones

10. Lonergan, B., *Method...* p. 73.

11. Lonergan, B., *Insight...* Chapter VI, "The Dramatic Pattern of Experience", pp. 187-189.

12. Schutz, A., *Cahiers de Royamont*, "El Problema de la Intersubjetividad Trascendental en Husserl", pp. 291-316, Paidós, B. Aires, 1968.

sociales; con todo, está abierta a la configuración de un 'nosotros crítico', a la conformación de una comunidad en que se compartan significados y valoraciones de manera más explícita. Esta progresión sólo es posible tras el reconocimiento de los 'Yoes' respectivos, como individuos orientados a los otros, delimitando relaciones por actos más deliberados. En este nivel ya no es fácil utilizar el pronombre personal 'nosotros', hay que contar con el consentimiento previo del otro para no arrebatarse sus derechos (13). La finalidad del 'nosotros crítico' es soldar una unión, solidarizarse, no en la indiferenciada amalgama, sino con base en experiencias, acuerdos y políticas comunes. En este sentido, la emergencia de un 'nosotros crítico' supone estrategias y tácticas que ordenen las prácticas comunicativas de un grupo humano hacia el establecimiento de consensos por medio de la discusión razonable (14).

Para tal efecto, E. Weil (15) nos enseña que los individuos deben despojarse de sus certezas individuales, abandonar la violencia que la confrontación en este nivel implica, para acceder así a la lógica de la comunidad que es el diálogo; allí la violencia es de segundo orden: se ha transformado en debate de razones.

3. El universo del sentido común (16)

Con todo lo anterior, la intersubjetividad espontánea es sólo un factor entre otros que intervienen en el dominio más amplio de significación y valoración denominado: *sentido común o vida cotidiana*, en el idioma fenomenológico. Esta expresión se refiere no sólo a una modalidad legítima y relevante del conocimiento humano, sino también a la significación y valoración compartidas por una comunidad humana como totalidad cultural.

Como modalidad cognoscitiva, este ámbito se ocupa del establecimiento de las relaciones que los hombres guardan entre sí y de las relaciones que éstos entablan con las cosas. En consecuencia, el sentido común se ocupa de lo particular, de lo práctico, de lo concreto, lo circunstancial, lo típico, lo cotidiano y lo variable; pone en juego nuestra imaginación práctica para saber qué hacer y qué decir en cada nueva circunstancia. El ámbito del sentido común no se ocupa entonces del establecimiento de teorías, abstracciones y explicaciones que son asuntos propios del discurso explicativo de las ciencias.

13. Spiegelberg, Herbert, "On the right to say 'We': a Linguistic and Phenomenological Analysis" en: *Phenomenological Sociology: Issues and Applications*, ed. by G. Psathas, Wiley Sons, Inc., Washington, 1973.

14. K.O. Apel y J. Habermas proponen una comunidad ideal de comunicación basada en la competencia lingüística de un grupo humano en el lenguaje corriente que ha de traducirse —mediante el proceso de auto-reflexión emancipatoria— en una competencia comunicativa que posibilita la deliberación, la discusión pública de razones que orienten los planes y legitime las organizaciones de la comunidad. En: Apel, K.O., *La Transformación de la Filosofía*, I-II, Taurus, Madrid, 1985. Habermas, J., *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*, Ediciones 62 s/a, Provincia, Barcelona, 1985. También en: *Theorie des kommunikativen Handelns*, I-II, Frankfurt/m., 1981.

15. Weil, E., *Logique de la Philosophie*, J. Vrin, Paris, 1974, pp. 22-27; 121-138.

16. Lonergan, B., *Insight...* Chp. VI-VII, pp. 173-244.

Esta modalidad cognoscitiva funciona mediante procesos prácticos que suponen la colaboración espontánea, el aprendizaje y la auto-corrección de un grupo humano; son procesos que conllevan no sólo temporalidad cronológica, sino temporalidad elástica y significativa por los usos y distribuciones particulares que los individuos y la comunidad le otorgan. Además, por su compenetración, la comunidad se origina y subsiste, produciendo no sólo su vida material (como Marx apuntaba) sino también los mecanismos apropiados para lograr consensos y acuerdos sobre su vida moral y su lenguaje (17).

Las expresiones apropiadas a estos procesos no se encuentran dadas en términos teóricos y conceptuales, ni en acciones y obras que apuntan a las grandes creaciones culturales, sino que en primera instancia conllevan un sentido en las acciones y los modos de significar y hacer la vida cotidiana (las prácticas culinarias en las familias, los pequeños rituales y celebraciones, etc.), mediante expresiones anónimas, matices, improvisaciones, invenciones, recomposiciones y reutilizaciones de una lengua materna, un lugar, un momento; por el humor, la sátira y la picardía con que individuos y grupos responden a los medios y mensajes masivos; en fin, por un conjunto caleidoscópico de 'vagabunderías eficaces' (18) con que los grupos construyen cultura sin producir aún la gran cultura y sin dejarse encajonar por una estadística sociológica rotuladora.

La producción cultural del sentido se realiza a través de tres procesos básicos: (1) de trabajo, (2) de comunicación y (3) de toma de decisiones. La inteligencia práctica aplicada a la producción de la vida material del grupo conforma relaciones de trabajo y técnicas elementales a partir de las cuales surgen las grandes ideas tecnológicas, económico-políticas, las organizaciones laborales. Por otra parte, los procesos espontáneos de comunicación se ocupan de la enseñanza de padres a hijos, de generación a generación, mediante el uso del lenguaje corriente o materno, con palabras que nombran, explican, prohíben, interrogan, normatizan, o con formas más sutiles de comunicación no-verbal en gestos, marcas, símbolos y acciones. Mediante los procesos comunicativos, la comunidad llega a compartir un sentido, unas normas, unas orientaciones y comprende la importancia que el conocimiento humano juega en las labores que garantizan la supervivencia y el comportamiento leal a los compromisos del grupo. Por los procesos espontáneos de comunicación, la comunidad se apropia de su heren-

17. Habermas, J., *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*, Taurus, Madrid, 1985. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Tecnos, Madrid, 1985. especialmente pp. 89 a 110.

18. De Certeau, Michel, "Usos y Tácticas en la Cultura Ordinaria", traducción: Jaime Rubio A., en *Revista Signo y Pensamiento*, Vol. 5, año 5, No. 9, Facultad de Comunicación Social, U. Javeriana, Bogotá, 1986, pp. 59-71. Del original francés: G. Pouljol y R. Labourie, *Les cultures populaires*, INEP, Toulouse, Edouard Privat Editeur, 1979, pp. 23-30.

Del mismo autor: *L'invention du quotidienne*, Ts. I-II, U.G.E., 10/18, Paris, 1974.

cia cultural, religiosa, social, presentes de alguna manera en relatos, costumbres, ritos, refranes que permean la experiencia inmediata de la vida cotidiana y la expanden refiriéndola, por el conocimiento y la creencia, a mundos y épocas de otros hombres, a imaginar creativamente su futuro como algo que no solo puede ser sino que debe hacerse. Finalmente, todo esfuerzo de colaboración y cooperación implica tomar decisiones y, antes de ellas, información, planeación, deliberación, discusión. Puesto que los individuos producen ideas fragmentarias e incompletas, poco ciertas y objetivas, es difícil lograr el acuerdo y el consenso; un líder que motive, persuade y ordene se precisa. De esta forma, la producción cultural del sentido se realiza también mediante procesos políticos en que la comunidad se organiza y es capaz de tomar decisiones, hace cumplir y realiza las órdenes pertinentes al bien de la comunidad.

Las relaciones intersubjetivas espontáneas de índole afectiva y emocional se hallan también aquí presentes configurando un sentido de pertenencia al grupo y estructurando socialmente las respuestas a las necesidades. Se definen así los roles que deben cumplir los individuos en el interior de los marcos institucionales apropiados a cada comunidad: tribu, clan, familia, nación, estado, iglesia, secta, etc. Ahora bien, estos marcos institucionales tienden a sedimentarse con el tiempo y dejan de ser adaptaciones sucesivas y creativas a circunstancias siempre cambiantes. Se presenta entonces una tensión dialéctica entre el dinamismo propio de los procesos espontáneos de la intersubjetividad y los sistemas de la organización social. La supervivencia de estos últimos obedece a la promoción de la conciencia crítica, la deliberación y la acción participatoria del mayor número posible de miembros de la comunidad; depende del reconocimiento y favorecimiento de la dinámica emergente en los procesos menos estandarizados de la comunicación, el trabajo y el poder presentes en el juego de la intersubjetividad espontánea y la creación individual. Un cambio será posible mediante la reformulación socialmente compartida de una nueva concepción de las relaciones sociales y la manera efectiva de disponer de, y transformar el entorno. En caso contrario, los desacuerdos, la apelación a la violencia, la aceleración del ciclo largo de la decadencia (19) harán vivir al grupo humano en universos mixtificados de intereses turbios y egoístas.

Ahora se hace patente el significado del sentido común como *el espacio del sentido y el valor compartidos*; allí donde la comunidad se define no solo por ocupar un territorio sino por habitarlo culturalmente; donde el acervo de conocimientos, creencias, tradiciones, normas e historias apela a la autocomprensión y auto-afirmación histórica de la comunidad. Esta segunda significación no viene añadida al hombre, como si la cultura fuera algo posterior a la aparición de un animal virtualmente completo. Clifford Geertz sostiene que nuestro sistema nervioso se desarrolló en gran parte por interacción con la cultura y es incapaz

19. Lonergan, B., *Insight...*, pp. 228-232.

de gobernar nuestro comportamiento sin las mediaciones simbólicas (20); así como no hay una naturaleza humana independiente de una cultura, tampoco existen símbolos independientes que hagan el papel de correlatos e instrumentos para nuestra existencia biológica, psíquica y social. Cabe recordar que este *sentido compartido por la comunidad se objetiva con expresiones proporcionadas a las tensiones dialécticas de su desarrollo histórico.*

La comunidad puede orientarse, entonces, al control y auto-corrección críticos de sus aprehensiones simbólicas presentes en símbolos, sagas, leyendas, mitos, cosmogonías, magias, narraciones; procurando establecer su destino promoviendo virtualidades sin excesos, conduciendo inteligentemente su dialéctica. Puede, no es necesario —porque cuenta con la tentación de la violencia— encaminar su imaginación práctica al bien de la comunidad entera, a la posibilidad de reconocimiento y participación que facilite su auto-afirmación histórica. Puede empeñarse en hacer los cambios provocados endógena y exógenamente por los conflictos laborales, culturales, las diferencias lingüísticas, las luchas territoriales y las pugnas de intereses y políticas. Es así como la cultura de una comunidad retoma la rica variedad de expresiones y juegos de su intersubjetividad espontánea y sus organizaciones sociales para apuntar a una *dimensión cosmopolita*; al campo del "tribunal histórico que denuncia a los charlatanes afortunados y restaura el honor de sus profetas apedreados por sus contemporáneos" (21). Dimensión cosmopolita entendida no como una organización internacional ni como una estrategia militar sino como actitud y mentalidad que exigen la auto-comprensión histórica de la comunidad; que pone en acción ideas y valores dinamizantes de la cultura; que critica y ridiculiza ideologías y racionalizaciones de los grupos de poder ya que está interesada irreductiblemente en la verdad así no esté de moda. Adquiere así la cultura un punto de vista superior para promover, descubrir, expresar, validar, criticar, corregir, crear, desarrollar y comunicar nuevos sentidos y valores que engloben la vida concreta de una comunidad humana (22).

4. Las funciones del sentido

Los procesos implicados en la producción cultural del sentido cumplen una cuádruple función. Una función *comunicativa* que nos permite poner en común el sentido y lograr una comprensión compartida del mismo, induciendo al oyente, lector o prójimo a participar del sentido cognoscitivo, efectivo, constitutivo y comunicativo del hablante, el escritor, el semejante; labor que se ha ido realizando en la conversación cotidiana y familiar, en la tradición oral y literaria, en la preparación y en la educación. Una función *constitutiva* puesto que la articulación de sonidos, signos y significados hace posible la realidad y el

20. Geertz, Cl. op. cit., pp. 55-83.

21. Sobre Cosmópolis ver: *Insight...*, pp. 238-242.

22. Lonergan, B., *Method...*, p. 32.

universo que uno significa como horizonte abierto y que puede dar a la creación de las instituciones sociales; el sentido constitutivo habla a la mente y al corazón humanos para pedir su concurso inteligente, creativo y leal con los valores culturales. Una función *eficiente del sentido* se ocupa de transformar el mundo que nos rodea y nuestro propio mundo, por medio de las relaciones de trabajo y los procesos de poder en la comunidad. Finalmente, con la *función cognoscitiva* del sentido, este se objetiva para significar lo verdadero y lo falso; elabora distinciones nocionales, problemáticas, reales o mezcladas; establece diferencias y relaciones entre ciencia, sentido común, arte, filosofía, magia y realidad, historia y ficción (23).

En los estadios tempranos del desarrollo lingüístico y cultural estas funciones se cumplen pero de manera indiferenciada. Por ejemplo, al mezclarse las funciones constitutiva y cognoscitiva aparecen los mitos; con la indiscriminación de las funciones eficiente y constitutiva las palabras están llamadas a producir resultados prácticos en la magia, o al suponer poderes propios refuerzan los mitos. Ahora bien, dicha discriminación también puede presentarse de manera deliberada y en estadios especializados del desarrollo lingüístico, como sucede en las estrategias de composición simbólica de las obras literarias y artísticas en que se combinan libre y creativamente diversos campos semánticos. Estas funciones y en general, la ontología que conllevan, se pueden encontrar en las diversas tradiciones culturales, en estadios históricos de mayor o menor diferenciación de la conciencia, en expresiones intersubjetivas, artísticas, simbólicas, personificadas; en el lenguaje corriente, técnico y literario (24).

5. Fuentes, actos y horizontes de sentido

Contando con el boceto heurístico del contexto cultural de emergencia y reproducción del sentido, nos proponemos ahora fundamentar epistemológicamente el sentido a partir de la estructura dinámica de la conciencia intencional presente en las actividades del sujeto-en-tanto-sujeto. Esta fundación trascendental constituye la inmediatez de la mediación primordial del ser-del-hombre-en-el-mundo; a partir de ella, se construye una segunda inmediatez de la mediación, con base en la teoría del discurso de P. Ricoeur, para recorrer parte de las objetivaciones de la conciencia intencional en los símbolos, los textos, la acción y la vida humana comprendidas como textos. Conviene añadir que esta fundación epistemológica conlleva las bases de un método trascendental con contenido empírico operacional que conserva en sus aplicaciones la presencia del sujeto a sí mismo (25); expansión metódica que desarrollaremos sólo en su especialización hermenéutica en la segunda parte.

23. Ibid., pp. 76-90; 356-358.

24. Ibid., Diferenciaciones de la conciencia, pp. 302-305.

25. Doran Robert M., *Subject and Psyche: Ricoeur, Jung and the search for foundations*, University Press of America, Boston, 1980, pp. 114-131. Ver también: Lawrence, F., "Self-Knowledge in History in Gadamer and Lonergan", en: *Language, Truth and Meaning*, ed. by Ph McShane, U. of Notre Dame Press, N. Dame, 1972. Sierra, Francisco, *El realismo crítico de B. Lonergan*, T.D., Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía, 1980.

• *Las fuentes del sentido*: todos los actos conscientes con sus respectivos contenidos, desde el soñar hasta los niveles más deliberados de la conciencia despierta, se constituyen en zonas de emergencia del sentido. Distinguimos entre fuentes *trascendentales* y fuentes *categoriales* del sentido; las primeras se refieren al dinamismo de la conciencia intencional que consciente e incesantemente apunta al reconocimiento de los datos, a la inteligibilidad, a la realidad, a la verdad y al valor. Las segundas se refieren a las determinaciones concretas de dicho dinamismo en dominios concretos. Mientras las trascendentales descansan en nociones que fundamentan el cuestionar humano, las segundas se especializan en determinar respuestas concretas, sujetas a variaciones culturales e históricas.

• *Los actos del sentido*: pueden dividirse en: potenciales, formales, completos, constitutivos o efectivos, e instrumentales.

- a) *Potenciales*: son aquellos que, desde el punto de vista de quien oye, lee, observa, siente la materialidad en que se incorpora el sentido, aún no ha discernido el significante y el significado; el sentido se le presenta de manera elemental, especialmente en la experiencia del sueño en cuanto soñado, antes de narrarlo y entablar una comunicación con el analista; es el sentido potencial de las palabras que aparecen en el diccionario antes de elaborarlas como obras literarias, científicas, etc. Sentido potencial en las experiencias indiferenciadas de formas, colores, sonidos, espacios, sensaciones, emociones, afectos, en el flujo de sentimientos. Sentido potencial que acontece fugazmente y se desvanece a menos que sea atendida su llamada a ser comprendido completamente.
- b) *Formales*: tenemos experiencia de ellos cuando concebimos, pensamos, consideramos, suponemos, definimos, formulamos, en ellos aprehendemos la distinción: significante-significado, pero aún no otorgamos estatuto de realidad y de verdad a lo que se significa.
- c) *Completos*: ocurren convergentemente en el acto de juzgar y las operaciones de la conciencia crítica que supone dicho acto; allí se determina el estatuto de realidad de lo que se significa teniendo en cuenta las condiciones pertinentes del contexto en que algo se significa.
- d) *Constitutivos, efectivos o activos*: actos tales como la deliberación, la planeación, la evaluación, la decisión y la ejecución, con los cuales se cumplen las funciones constitutiva y efectiva del sentido mencionadas antes.
- e) *Instrumentales*: son aquellos que exhiben, plasman y externalizan ante otros los actos potenciales, constitutivos, completos, formales de los sujetos. Expresión que, a la par de la labor de interpretación, puede ser adecuada o inadecuada, deficiente o feliz. Expresión que se convierte en contenido e

hilo conductor de la empresa hermenéutica, del esfuerzo por comprender el sentido articulado y el mundo que nos ofrece. Expresión que, de cara al lector, al observador, al oyente es, en primera instancia, sentido potencial.

- *Los horizontes del sentido*: Lo que se significa constituye los confines o los términos del sentido. Algunos lingüistas hablan aquí de la *Sigmática*. Lo que los actos potenciales significan es indeterminado; en los formales ya se presenta la distinción entre significante y significado; en los completos lo significado es lo real, lo cierto, lo probable; en los constitutivos o efectivos lo que se significa establece nuestra actitud propia o la que exigimos de otros ante lo que significamos.

El núcleo de sentido es la noción de ser (26). En su interior se especifica el sentido del ser real y de otros dominios más restringidos como el matemático, el hipotético, el lógico, etc. Cada uno de los cuales permite hacer afirmaciones razonables siempre y cuando se aprehenda el cumplimiento de las condiciones pertinentes para que el condicionado devenga virtualmente incondicionado (27) en cada una de las esferas mencionadas.

6. Sentido y Expresión

Entre el horizonte trascendental de los actos del sentido y las secuencias de expresiones existe una relación isomórfica que conforma una unidad de identidad y no-identidad; de identidad porque el desarrollo de la consciencia intencional corre paralelo con el desarrollo del lenguaje proporcionado; de no-identidad, porque ningún juego categorial lingüístico ni ninguna expresión creativa logra agotar la dinámica y el sentido a que apuntan las actividades de la consciencia intencional del sujeto-en-tanto-sujeto.

Tenemos, entonces, que las expresiones performativas corresponden al nivel de la decisión y la acción; las expresiones afirmativas o negativas corresponden al nivel de la reflexión crítica y al juicio, es decir, a los actos completos del sentido. Las expresiones que combinan significativamente las palabras corresponden a los actos formales de sentido. La multiplicidad de sonidos, gestos, trazos colores, figuras, corresponde a la multiplicidad imaginativa y experiencial de los actos potenciales del sentido (28).

26. En *Insight...*, Chp. XII, pp. 348-374.

27. *Ibid.*, pp. 279-316.

28. Lamb, Mathew, "Methodology, Metascience and Political Theology", en *Lonergan Workshop*, Vol. 2, 1981, pp. 281-403. Lamb elabora un boceto metodológico para integrar el desarrollo de la lingüística y la pragmática con los niveles de la consciencia, así:

Nivel empírico: *sintáctica*. Comprende las relaciones formalizadas empíricamente entre signos y símbolos. Las relaciones gramaticales se dan entre partes convencionales del discurso. Las relaciones lógicas permiten establecer leyes de formación y transformación de las proposiciones analíticas. El Nivel *semántico*, propio del

Esto implica que, además del esfuerzo por aprehender el sentido, las actividades de la conciencia intencional deben obtener intelecciones adicionales en la configuración expresiva, maniobrando con acierto la multiplicidad de signos convencionales, controlando el flujo verbal, gestual, contextual, para poder establecer la comprensión con otros y realizar una interacción comunicativa (29).

Hemos dicho con Geertz que las expresiones no son exteriores ni distantes de los actos de sentido; existe una interpenetración. No es posible comprender el sentido sin el desarrollo y control de expresiones apropiadas, no es posible la expresión versátil y hábil sin la comprensión de la cosa misma.

La identidad entre sentido y expresión no es rígida. El abismo entre un escritor especializado y un lector común establece la diferencia entre sentido y expresión. Por otra parte, las expresiones no son ni verdaderas ni falsas en sí mismas. Su verdad o falsedad surge solamente de la aprehensión de un virtualmente incondicionado en los juicios. Las expresiones son instrumentales y, si bien guardan relación estrecha con el desarrollo cognoscitivo y moral de quien se comunica a través de ellas, en sí mismas son adecuadas o inadecuadas. Esta adecuabilidad es dinámica, variable, dependiente no sólo del desarrollo de quien habla, escribe, se expresa, sino también del desarrollo de la conciencia de su audiencia. El punto es importante para la comunicación: las conciencias indiferenciadas consideran a las conciencias diferenciadas más allá de su horizonte y, con mecanismos de auto-defensa, tienden a considerar las más diferenciadas con resentimiento y hostilidad. De cualquier forma, la expresión humana nunca es completa; apunta a un sentido central que se enmarca con sentidos periféricos, subordinados y apenas sugeridos, sin preocuparnos por la adecuabilidad.

Finalmente, podemos hablar del pluralismo expresivo. Sus fuentes se encuentran en las diferencias lingüísticas, culturales, sociales; en el desarrollo incrementalmente diferenciado de las exigencias de la conciencia intencional

entender, estudia el significado de signos y símbolos más allá de las relaciones sintácticas. Su gramática pasa de la sintaxis a la filología y la lexicografía; su lógica integra términos formales de sentido y principios analíticos provisionales. En el nivel crítico encontramos la *sigmática*, que analiza lo realmente significado y simbolizado. Ocurren aquí los actos completos del sentido, los principios analíticos y los métodos que, junto con la estadística, determinan el paso de significados posibles a significados actuales. En el nivel de las decisiones y la acción, Lamb ubica la *pragmática* que aborda las relaciones entre el lenguaje y los usuarios. A partir de allí, Lamb sugiere una complementariedad semiótica entre las corrientes hermenéutico-dialécticas y las empírico-lógicas.

Una reseña del trabajo de Lamb en: Sierra, F., "Las exigencias del sentido", en *Universitas Philosophica*, Bogotá, Colombia, Vol. 2 Nº 4, Junio de 1985, pp. 9-28.

29. Retomamos aquí la idea de J. Habermas según la cual la acción comunicativa propiamente dicha está orientada a lograr una comprensión con otro(s) o puede estar orientada a establecer un consenso por el discurso y la acción; idea que recoge Habermas de K.O. Apel. Cfr. J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Beacon Press, Boston, Chp. I, pp. 1-68. Traducción al Español: Magdalena Holguín y Francisco Sierra: "¿Qué es la Pragmática Universal?", *mim.*, Bogotá, 1984, 86 pp.

que conforman al sujeto-en-tanto-sujeto y posibilitan los juegos de estilos; en la diferenciación de los universos de discurso y de acción: sentido común, trascendencia, sistematicidad, método, estética, interioridad filosófica y sus combinaciones posibles. Variedad expresiva que corresponde a los diversos estadios del desarrollo individual y cultural; variedad que surge del esfuerzo por comprender las expresiones del otro y las propias. De cara a este pluralismo, el enfoque en torno al sentido que hemos establecido, permite atender a los núcleos recurrentes de su producción, establecer la comprensión y el compartir del sentido en medio de la multiplicidad de expresiones aparentemente disparatadas (30). Se abre así un camino a la comunicación intercultural que afronte los relativismos.

II

Comprensión y apropiación del sentido

Con base en la estructura de la conciencia intencional pasamos ahora a una segunda mediación, donde la problemática del sentido se enfoca desde el horizonte de una filosofía hermenéutica que da cuenta de éste a partir de sus objetivaciones culturales. Este camino articula metódicamente la conciencia intencional para sacar a la luz la dinámica que interviene en la producción, comunicación y transformación del sentido en la cultura; permite arrojar nuevos fundamentos epistemológicos a la misma desde una teoría del discurso y una ontología del comprender humano, para orientarse en última instancia a la auto-apropiación histórica del sentido de las mediaciones simbólicas en que el hombre se ha jugado su destino.

La preocupación Ricoeriana por lo singular, que hace eco del enunciado Spinocista: "entre más conocemos las cosas singulares más conocemos a Dios", pone de presente que las totalidades culturales no se pueden reducir a un discurso único que las conceptúe estáticamente. El sentido que las culturas comportan desborda la comunicación lingüística funcional y se adentra en una diversidad de lenguas, tradiciones, experiencias morales, espirituales, religiosas, diversidad que atestigua la dimensión poética, simbólica y mítica de la existencia humana en que se ubican el origen de la palabra, del sentido, de la inteligibilidad de lo real.

La dimensión hermenéutica de la conciencia intencional articulada metódicamente se abre así a una praxis histórica intercomunicada y asume la contingencia de los signos en que la existencia humana se reconoce concretamente (31). Entiende que la tarea de descifrar los símbolos viene asignada por ellos mismos con su exigencia a 'pensar más'; tarea que es *deculturación y cultura-*

30. Lonergan, B., *Method...*, pp. 236-328-362-367.

31. Fornari, Anibal, "Cultura, Religión y Crítica de las Idolatrías, a partir de P. Ricoeur", en *Religión y Cultura*, CELAM, Ed. Paulinas, Bogotá, 1981, pp. 260-326.

ción a la vez, que busca comprender el sentido que la cultura ha amasado en el tiempo para ganar desde ahí la posibilidad de su auto-afirmación inédita y oculta. La reflexión hermenéutica despoja a la conciencia reflexiva cartesiana de su pretensión de verdad en el sentimiento de evidencia indubitable del *cogito* para exponerla en sus tensiones reales entre posición de sí y expresión de su deseo de ser-en-el-mundo; entre la búsqueda arqueológica de su origen y la teleología de su destino (32).

1. La Tarea de la Hermenéutica

Partimos de una consideración general del sentido lingüístico para delimitar la tarea y el objeto de la hermenéutica. El lenguaje constituye una de las máximas liberaciones del sentido ya que la multiplicidad de signos convencionales permite una expansión indefinida de diferenciaciones y refinamientos. Por su carácter reflexivo puede analizar y controlar sus propios significados lingüísticos, a diferencia del sentido intersubjetivo, del sentido artístico y simbólico, los cuales parecen restringirse a la espontaneidad de quienes viven juntos o a los materiales propios de sus convenciones.

Aquí la intencionalidad consciente y la presencia del sujeto a sí mismo se moldean y desarrollan en su mayor parte por el escuchar y el hablar, el escribir y el leer en la lengua materna, en una labor recíproca que nos permite moldear la conciencia y estructurar el mundo para ella. Las leyes del lenguaje no se restringen al mismo sino que son en cierto sentido las leyes del mundo para el sujeto: Los tiempos relacionan otros momentos con el presente del sujeto; los modos corresponden a sus intenciones de desear, exhortar, declarar, ordenar; la voz activa y pasiva permite a los sujetos ser objetos y a éstos, sujetos.

El desarrollo del lenguaje ha diferenciado entre lenguaje corriente, técnico y literario, en general. El primero es el medio en que se realiza la colaboración espontánea de la comunidad; es un lenguaje del momento y para el momento; es elíptico, sugiere y deja frases sin completar; exige con frecuencia la presencia del otro para componer con él el significado; vive del sentido común y nos sugiere palabras y acciones apropiadas a cada eventualidad. El lenguaje técnico surge por la división de la vida cotidiana en subgrupos de ocupación, trabajo, intereses, herramientas; este lenguaje depende más de la lógica y la metodología; configura pequeños mundos en que sólo los iniciados y expertos se comunican. Se encuentran abiertos a múltiples especializaciones. El lenguaje literario tiende a permanecer; es expresión y resultado de un *poiema* que el corazón está llamado a aprehender o debe escribir. Por no contar ya con la presencia inmediata del otro debe valer por sí mismo y hacer que otra persona entienda, sienta y viva lo que narra. Sus leyes se encuentran en la imaginación y los afectos expresados simbólicamente. Sólo desde una perspectiva no literaria las figuras del discurso son artificiales.

32. Ricoeur, P., *Hermenéutica y Acción*, op. cit., "La Imaginación en el Discurso y la Acción", pp. 95-114.

En general, la génesis del lenguaje parece arrancar del significado de la indicación para substituir la aprehensión concreta de las cosas; viene luego una generalización con la intelección práctica que combina sensaciones, imágenes y movimientos corporales que comprenden la articulación vocal. La *mímesis* imita no tanto los movimientos corporales de otros seres cuanto las acciones humanas, dando así emergencia a diversas conformaciones de la analogía, la cual procura rescatar el sentido aproximado del original de y desde una lengua extraña o propia.

Es así como la hermenéutica se llega a ocupar, en primera instancia, de la comprensión de *textos*; de aquello que la escritura fija, pero también, de la interpretación de documentos, monumentos y acciones comparables con la escritura. Aborda el hecho del lenguaje desde un horizonte distinto pero complementario a los sistemas y estructuras de los lingüistas. Por otra parte, la comprensión hermenéutica no viene regulada por la comprensión corriente propia de la conversación, porque los textos ganan autonomía con respecto a su autor, a su situación originaria y a su destinatario primitivo; por ello se ocupa más de la relación 'escribir-leer' que de la relación 'hablar-entender' en donde la comprensión compartida va emergiendo por el juego intermitente de preguntas y respuestas recíprocas.

La oposición explicar-comprender que Schleiermacher y Dilthey afrontaron en su momento y que Heidegger retoma, es integrada creativamente por Ricoeur en el doble movimiento que explica para comprender y comprende para explicar. Esta dialéctica tiene una dimensión epistemológica y metódica, ya que no existe comprensión que no deba validarse para ser comunicada y no basta con un análisis de elementos y estructuras sino que es preciso acceder y explicitar la comprensión global, presente al comienzo y al final del análisis. La decisión razonable no es unilateral; tampoco una síntesis de los dos polos pues llevaría de nuevo a la interpretación subjetivista. Pero, además, esta dialéctica remite a una ontología; "la comprensión es un índice validante de la verdad de la relación ontológica de *pertenencia* de nuestro ser a los seres y al Ser" (33), allí trascendemos la metodología y la explicación; por otra parte, la interpretación debe dar cuenta del movimiento de *distanciación* mediante el cual la pertenencia exige objetivación, explicación, análisis. En todo acto de comprensión está implicado el sujeto. Con Heidegger, Ricoeur no plantea el problema del círculo hermenéutico en su circularidad sino en saber entrar correctamente en él (34).

2. Elementos de una Teoría del Discurso

El problema de la interpretación de textos se enmarca en el horizonte de una teoría del discurso. A diferencia de una teoría de la lengua, cuya primera unidad

33. Ibid., "Explicar y Comprender", pp. 75-94.

34. Ricoeur, P., "Cours...", cit., p. 6.

es el signo, la teoría del discurso parte de la frase para configurar desde allí el discurso en totalidades más amplias que nos llevan a la obra de un autor. Ricoeur desarrolla la teoría del discurso alrededor de cinco parejas de oposiciones dialécticas, a saber: (a) Acontecimiento, Sentido; (b) Función Identificante - Función Predicativa; (c) Acto Locucionario - Acto Illocucionario; (d) Sentido - Referencia; (e) Referencia a la realidad - Referencia al Locutor (35).

a) *Acontecimiento - Sentido*: Todo discurso se produce como un acontecimiento, tiene así una existencia instantánea; aparece y desaparece. El tiempo del acontecimiento es fugaz, pero el sentido que comporta puede ser identificado y reidentificado como 'el mismo'. La base del problema de la significación es esa posibilidad de identificar como 'la misma' una instancia de discurso. Hay sentido porque hay 'un mismo' sentido. En esta identificabilidad se basa la *Comunicabilidad* del discurso; es decir, la posibilidad que otro comprenda 'el mismo' sentido. Existe entonces una dialéctica irreductible entre la enunciación y la significación; el discurso se realiza en la paradoja de un acontecimiento fugaz que puede ser comprendido como una significación idéntica.

b) *Función Identificante - Función Predicativa*: La frase se mueve y opone en su interior entre el polo de la identificación singular y el polo de la predicación general. Los individuos son los sujetos que se pueden identificar con nombres propios, pronombres demostrativos o descripciones definidas de tal y tal cosa. La función predicativa pone cualidades, clases, relaciones y acciones que son por derecho propio universales. La función identificante concierne a seres que existen (así sea en la ficción), mientras que la función predicativa concierne a lo inexistente considerado como lo universal.

c) *Acto Locucionario e Illocucionario*: La dimensión locucionaria del discurso consiste en decir algo de algo; pero lo que *yo hago* al decirlo constituye la dimensión illocucionaria. La primera mira al contenido proposicional; pero como este contenido puede variarse si lo efectúo como una súplica, una promesa, una orden, una constatación, esta variación constituye lo illocucionario. J. Habermas intenta ganar desde aquí los fundamentos pragmático-trascendentales de las acciones comunicativas orientadas a la comprensión (36).

d) *Sentido-Referencia*: Sólo en la frase es posible distinguir entre *lo que se dice* y *acerca de qué o quién se dice*. La frase hace romper la estructura

35. Ibid., pp. 14-23.

36. Cfr. Supra Nota (29). Habermas hace un análisis de los actos del discurso proposicionalmente diferenciados, verbales, desligados explícitamente de las instituciones y normas del contexto, con el fin de precisar en ellos la especificidad y normatividad cuando éstos se orientan a lograr una comprensión en la acción social. Para Apel y para Habermas, la acción comunicativa supone una base de pretensiones de validez, de exigencias que los interlocutores deben reconocer mutuamente en toda instancia de acción comunicativa. Hablante y oyente tienen éxito en el establecimiento de relaciones interpersonales si en sus actos del habla locucionarios e illocucionarios expresan algo comprensible con expresiones mutuamente aceptables; si ofrecen al otro algo

meramente signica de la lengua; todo discurso es acerca de algo; todos los textos tienen referencia, aún los poemas, como veremos adelante. Como ejemplos de dos sentidos con una sola referencia: 'El alumno de Platón', 'El Maestro de Aristóteles'.

e) *Referencia a la realidad y referencia al locutor*: La referencia a la realidad es una referencia al mundo extra-lingüístico: una experiencia, una situación. Hablando de una cosa, yo hablo y yo hablo a alguien. Los procedimientos del discurso permiten esta triple referencia.

• *Palabra y Escritura*

Tenemos que, existe el problema del sentido y de su comprensión porque existen textos y porque la comunicabilidad no está restringida a la situación del diálogo y la conversión cara a cara que implica una interpretación continua y una auto-corrección intermitente. Señalaremos las diferencias fundamentales entre estas dos realizaciones del discurso y luego ahondaremos en las características de comunicabilidad del discurso.

La función de la escritura ha sido la de fijar el lenguaje, con lo cual se marca una ruptura fundamental en la historia de la humanidad entre civilizaciones sin

qué comprender, si hablante y oyente se manifiestan en sus intenciones y si, logran establecer un acuerdo, o dicho en el idioma lonergiano, si logran compartir un sentido. Las exigencias de validez que se proponen cumplir mutuamente son:

- (1) La pretensión de verdad, e.g., la obligación de suministrar fundamentos.
- (2) La pretensión de corrección: obligación de suministrar justificaciones.
- (3) La pretensión de veracidad: obligación de probar confiabilidad y sinceridad.

En el cuadro siguiente, Habermas resume las funciones pragmáticas propias a cada una de estas exigencias y establece su referencia a la realidad:

Ambitos de Realidad	(Actitudes)		Funciones generales del Habla
	Modo de Comunicación	Pretensión de validez	
"El Mundo" de la Naturaleza externa	Cognitivo Actitud Objetivante	Verdad	Representación de los hechos
"Nuestro" mundo social	Interactivo actitud conformativa	Corrección Justificación	Establecimiento de relaciones interpersonales legítimas.
"Mi" mundo de naturaleza interna	Expresivo Actitud expresiva	Veracidad Sinceridad	Revelación de la subjetividad del hablante.

LENGUAJE COMPENSIBILIDAD

El aporte de Habermas y el de otras exploraciones que puedan hacerse en otros campos del lenguaje y de la comunicación, de cara a establecer las condiciones de validez de las acciones comunicativas propiamente dichas, es muy significativo a nivel epistemológico para la filosofía y para la comunicación.

escritura y con escritura. Esta fijación permite que el lenguaje se conserve, supere los límites espacio-temporales del acontecimiento original para revelar otros espacios y tiempos con su lectura posterior. Pero la función de la escritura va más allá y afecta nuclearmente al discurso. El orador y el escritor tienen distintos destinatarios; en la práctica, el discurso escrito es más autónomo que la palabra; la relación con el discurso se hace más profunda en la lectura, pues con ella hacemos historia, conservamos lo dicho, ganamos permanencia en otras generaciones. La escritura substituye a la palabra.

En otras palabras, la pareja *escribir/leer* no es un caso particular de la pareja *hablar/escuchar*. No obstante, hay una relación irreductible: leer hace el papel del escuchar y escribir asume el papel del hablar, la pareja *escribir/leer* substituye a la pareja *hablar/escuchar* en que se funda la relación dialogal.

Atendiendo a la relación del locutor con su discurso, por su presencia, discurso e intención coinciden, intención mental y significación verbal se recubren. Al escribir se hace un hiato entre las intenciones subjetivas y la significación objetiva del escrito. El texto adquiere autonomía, valor por sí mismo y su significado debe obtenerse a partir de él sin remitirlo a supuestas intenciones del autor no presentes en el texto.

Adicionalmente, existen diferencias entre el discurso hablado y el escrito de cara a la referencia. Para el habla, la referencia es ostensiva; llama a la situación que comparten los interlocutores actualmente junto con sus mediaciones culturales; el lenguaje toca así piso en la realidad. En el discurso escrito la referencia no se acaba, la dimensión simbólica del lenguaje nos refiere a *mundos posibles* como conjunto de realidades constituidas por un texto; por ello el mundo de la filosofía y poesía griegas no es más el mundo ostensivo de su geografía sino un mundo que el hombre significa y le permite un modo de ser propio. La escritura cambia la relación misma con las cosas liberando la referencia de su compromiso ostensivo. Finalmente, mientras en el habla el destinatario está presente, en la escritura el destinatario es cualquiera que sepa leer (Gadamer). El diálogo remite al ser próximo, la escritura a toda una audiencia. Empero, toda obra está abierta a un número determinado de lectores y de lecturas. La obra es irreductible al diálogo.

Con respecto a las condiciones de comunicabilidad del discurso, la escritura preserva el sentido del acontecimiento. Si la palabra fuera sólo acontecimiento sería *incomunicable*; a la manera de las mónadas en Leibniz, cada una conformando una serie distinta sin posibilidad de pasar de una serie a otra, la palabra como acontecimiento implica una comunicabilidad. Ahora bien, hemos visto que el discurso no es sólo acontecimiento sino sentido, esto es, posibilidad de comprensión. Es el polo del sentido el que permite la comunicabilidad del discurso. El sentido realiza la magia de pasar de una serie a otra; por más elemental que sea la comprensión, por más cargada de incomprensiones e

ilusiones, siempre trasgrede esa incomunicabilidad profunda de los seres, ese límite absoluto que, para otras consideraciones, establece distinciones. "Aun en el discurso más primitivo y más mal hecho, aparece esta especie de victoria sobre la soledad, sobre la impenetrabilidad mutua de los seres", dice Ricoeur (37). Pero, *en qué consiste la comunicabilidad?, qué es lo comunicable* 'Lo comunicable es un acontecimiento que se suprime (Aufhebung) en un sentido'. Esta sublimación es lo fundamental del discurso, en ese sentido, lo que se escribe o se comunica. Al escribir, el acontecimiento de la palabra permanece en los trazos de sentido que la hacen *identificable*. De allí que el sentido no exista ni en el ámbito de la naturaleza ni en el psiquismo, es objeto. Constituye 'lo mismo' de una serie de acontecimientos múltiples. El enigma del lenguaje consiste en la objetivación del psiquismo que puede ser reconocida por mí mismo y por otros. Esta *idealidad* del sentido hace posible *la inscripción* y ésta, a su turno, conserva, prolonga y exterioriza la idealidad del sentido.

De allí que, con la fijación escrita, la significación se desprenda de la intención subjetiva y exista por sí misma. De esta forma, el discurso adquiere envergadura y nos posibilita habitar un mundo, no como la suma de presencias fugaces, sino como el horizonte de sentido de esas presencias inscrito en el discurso. La diferencia entre palabra y escritura no se salva, ni reduce, sólo se justifica como destino del lenguaje y como vocación del discurso en tanto discurso (38).

• Discurso y Obra

La obra —secuencia más larga que la frase— implica composición. La obra es una totalidad específica, ya que el discurso en general es infinito; la obra conforma un *corpus*, un organismo. La obra es ante todo la producción de un individuo en que se relaciona una forma a un contenido por medio de un trabajo; esta producción parte del individuo y adquiere significación en el contexto de un mundo como efectivamente vivido. El *estilo* permite articular lo individual en todas las formas de la práctica y, a diferencia del producto industrial, la obra estética trata de ser singular. El estilo hace las veces de la inscripción permitiéndole al individuo perdurar como perspectiva de configuración de una obra que la lectura posterior reconfigurará como sentido.

Por otra parte, el sentido de la obra no se reduce a átomos de frases; apunta a una significación global a partir de un proyecto o situación singular. En su aparición, la obra es un acontecimiento (científico o literario) ya que la obra emerge como un acontecimiento que trasciende la coyuntura de la situación cultural de tensiones y conflictos. El proyecto de la obra como reestructuración de una situación, es ya un acontecimiento. Ahora bien, el autor ha escogido su estructuración y no otra; por ello, al interpretar la obra, no debemos rescatar la

37. Ricoeur, P., "Cours...", cit., p. 33.

38. Ibid., pp. 36-38.

intención mental de su autor sino encontrarlo desde las huellas y trazos que ha inscrito en su obra; por ello autor, dice más que locutor.

El problema de la referencia de la obra, finalmente, se hace más explícito al indagar por la referencia del discurso poético. La poesía reevalúa totalmente los componentes del discurso: la referencia creadora substituye a la referencia descriptiva o fundacional del discurso científico y filosófico respectivamente. La *referencia poética viene simbólicamente enriquecida por las combinaciones libres de campos semánticos.*

• La Ambigüedad del Sentido

Podemos preguntarnos, como lo hace Ricoeur, qué papel juega el sentido y la referencia cuando el discurso se hace metafísico. El problema remite al estatuto de la palabra en el discurso. La palabra no adquiere sentido sino en la composición discursiva y, a la vez, el discurso no tiene sentido sino por las palabras que lo conforman. Esta paradoja señala que la palabra como átomo de sentido guarda su misma significación y permite ser un fundamento de identificación de la frase; pero como elemento integrante de la frase puede guardar con los otros elementos el mismo sentido y cambiar de referencia y de valor de verdad. La paradoja se soluciona distinguiendo sentido potencial y sentido actual: la palabra es unidad de una serie de valores semánticos correspondientes cada uno a un contexto diferente; es en cada contexto que las palabras reciben un sentido determinado. La polisemia de las palabras se debe además, a la tensión en que se mueven: entre el ideal lógico de puridad y la arqueología de la experiencia vivida. No obstante, podemos enumerar los contextos típicos en que se usan las palabras. En ese sentido, toda lengua natural no es más que un conjunto polisémico de valores contextuales.

El hecho que nuestras palabras sean polisémicas no indica que todos nuestros discursos sean ambiguos. El discurso reduce la polisemia a la identidad de un tema, de un campo, de un propósito. Así, el lenguaje corriente se aproxima a la univocidad sin caer en el rigorismo de la lógica y, cumple con ello la regla de oro socrática de la comunicación como el acuerdo en el discurso. La argumentación supone que se identifiquen las mismas nociones. Obviamente la ambigüedad es un vicio cuando se pide univocidad. Pero, como vimos, una obra literaria puede construir la ambigüedad, superar la descripción y la didáctica para hacer aparecer *un mundo* propio; este universo ambigüo procede en parte de la ambigüedad misma de la experiencia humana. Esta, a su vez, no se constituye a menos que un discurso la enuncie en sus múltiples significaciones.

3. La Acción y la Vida Humana comprendidas como textos

Los lineamientos básicos de la teoría del discurso nos permiten mostrar ahora su potencialidad epistemológica y metodológica en la comprensión de la vida y la acción humanas a partir del paradigma del texto. Esta comprensión pone en

evidencia otros mecanismos relevantes en la producción cultural del sentido (39).

La acción humana es un cuasi-texto. Como la escritura, la acción también se exterioriza; con esta fijación adquiere autonomía; la acción humana deja huellas; marcas, se inscribe en el desarrollo y trama de las cosas; la acción humana se vuelve archivo y documento; apela a la recreación e imitación. La acción humana supera la eventualidad y puede ser retomada en nuevos contextos. Se trata también de una obra abierta dirigida a todo lector potencial y cuyo valor no deciden sus coetáneos sino la posteridad. Por otra parte, la acción humana también se enmarca en la dialéctica del explicar y el comprender; permite un análisis de sus estructuras y códigos y obtiene con ello una mejor comprensión de sí. Está abierta a la vez al universo amplio de sentido que anuncia y donde no sólo la comunidad se interpreta sino que se constituye como cultura, se apropia de su historia y la rehace creativamente en su presente.

Al indagar ahora por la referencia de la acción humana, contamos con el hecho de muchos textos que se refieren a acciones. El *Mythos* de la Tragedia (fábula e intriga a la vez) es la *mimesis*, la imitación creadora de la acción humana. La poesía muestra también a los hombres actuando, en acto, dice Aristóteles. En ese sentido, la acción humana escribe a su manera un texto, lo hace y lo rehace. Los relatos, el teatro, la poesía solo imitan la trama de interacción ya presente en la vida misma. El *texto* que la acción y la vida humana escriben se conforma en *relatos*; éstos pueden abrirse a la ficción literaria e iluminar lo que aún se puede hacer, o dirigirse a hacer narraciones verdaderas de lo que realmente hicieron los hombres en el pasado en la historia. Con base en la noción de *Comunicación Narrativa* de R. Barthes, Ricoeur justificará no sólo otra aproximación a la cultura sino además, una clave implícita en ella para su auto-comprensión y auto-afirmación.

Un relato es algo más que una articulación normada de elementos de la lengua; posibilita la constitución e interpretación culturales arraigándose en una relación de pertenencia a una tradición constituida en sí misma por relatos. *Si bien existe la clausura semiológica de los relatos (todos tienen un final), el mundo de sentido a que nos remiten los pone de nuevo en acción.* Aristóteles hablaba en esta línea de pensamiento, de otro tipo de inteligibilidad más próximo a la sabiduría práctica que a la ciencia (inteligencia narrativa). La Tragedia, la Comedia y la Epopeya, descansan en el concepto central de *Intriga (Mythos)*. Intriga que puede ser fábula, e. d., historia imaginaria o intriga propiamente dicha, e. d., historia bien construida que enseña algo. La intriga es ante todo una operación, un proceso integrador que se realiza en la intersección del receptor vivo y la *historia relatada*; este proceso se ha anticipado en el trabajo de composición del relato para darle unidad dinámica. Este proceso estructurante de la intriga

39. Ricoeur, P., *Educación y Política*, "La vida: un relato en busca de narrador", Ed. Docencia, B. Aires, 1984, Cap. II, pp. 45-58. También: *Hermenéutica y Acción*, op. cit., "la acción considerada como texto", pp. 41-74.

consiste en una síntesis de elementos heterogéneos: con acontecimientos diversos se conforma una historia una; vincula lo coherente con lo discordante, el azar con la predeterminación; lo que se desea y calcula con lo imprevisto, el conflicto con la colaboración, etc. En virtud de dicha síntesis se genera una expectativa por la continuidad de la historia: ...“y luego qué?...” y un interés por volver a contar la historia para atender a su forma. La expectativa es resultado de un trabajo con el tiempo que compone la sucesión hasta lograr la unidad, el final, la configuración que muestra que hay algo que dura y permanece a través de lo que pasa y desaparece.

Porque la Poesía enseña y revela aspectos universales de la condición humana, Aristóteles la considera más veraz y filosófica que la historia, que se ocupa de las anécdotas. La Poesía, en su forma narrativa y dramática propone a la imaginación otras formas de actuar y de pensar; nos enseña a vincular los aspectos éticos de la conducta con la felicidad y la desgracia, la fortuna y el infortunio. Esta inteligencia narrativa precede a todo otro esfuerzo de una narratología que explicita las reglas subyacentes a la actividad poética (40).

Con el acto de leer se realiza el ‘experimento crucial’ que puede transformar la vida del lector; momento de fusión de horizontes como lo llama Gamader; allí la intriga se hace obra común entre el texto y el lector. La lectura realiza la obra; quien lee descubre en ella una guía, una riqueza latente de interpretación y se adentra a vivir en el universo ficticio de la obra. Relato y vida humana se vinculan. A su turno, otras vidas harán otras lecturas y realizarán de otra manera una misma obra.

Como vemos, la propuesta hermenéutica de Ricoeur se ubica en el interior de la configuración interna de una obra, acción, texto en general y la refiguración externa de la vida y, en esa medida, da cuenta de la producción cultural del sentido. A diferencia del análisis estructural de los relatos, la hermenéutica establece la relación entre el hombre y el mundo como *referencialidad*; la mediación entre los hombres por la *comunicabilidad*; y la mediación del hombre consigo mismo por la *comprehensión de sí*. La inteligencia narrativa se halla anclada en la experiencia misma de la vida. No parece, pues, del todo cierto que las historias se cuenten y no se vivan o la vida se viva y no se cuente, como reza un decir común.

Puesto que la vida humana es algo más que movimiento físico y comportamiento psico-fisiológico, apunta a proyectos, fines; es mezcla de acción y sufrimiento, se vive con énfasis y con *pathos*, el relato no hace más que imitar creativamente esta vida. La vida puede narrarse porque se encuentra simbólicamente mediada y estos símbolos son intérpretes de la acción antes de ser sometidos a la interpretación, le dan a la acción una primera legibilidad o se

40. Ricoeur, P., *Temps et Récit*, T. I-II-III, Ed., du Seuil, Paris, 1983, 1984, 1985.

constituyen en vehículos de comunicación interna (41). La vida misma tiene una capacidad pre-narrativa; es "un relato en busca de narrador" (42). Además, las acciones tienen estructuras temporales que convocan la narración: recordar, comunicar, reflexionar. La narración no hace más que continuar el movimiento de las historias no contadas, de tramas aún no explícitas. De esta forma, la práctica narrativa desempeña una función importante en la construcción cultural del sentido: narra lo no dicho, imagina lo realizable, realiza lo imaginado, conversamos con otros y creamos un mundo propio. Al mismo tiempo, la ficción narrativa es un elemento irreductible en la comprensión de sí. La vida que no se analiza no vale la pena vivirse, decía Sócrates. La vida narrada es la vida de la cual somos autores. Nuestro ser no es una substancia eterna e inmutable ni una explosión incoherente de acontecimientos. Estamos constituidos en identidad narrativa que dinámica y elásticamente hace converger golpes de suerte con errores garrafales, lo coherente y lo discordante; el recuerdo, la atención y la expectativa. Comprensión de sí que oscila entre la sedimentación y la creatividad. Comprensión de sí preñada de ilustración e instrucción por los símbolos culturales y la tradición literaria. Comprensión de nuestra historia y autoría de nuestra propia vida, "porque no tendríamos idea alguna de lo que sería una cultura allí donde no se supiera más lo que significa *narrar*" (43).

Finalmente, la acción y la vida humana como textos pueden recuperarse mediante el relato histórico (44). Este nos acerca a la comprensión de otros, de sus motivos, intereses, proyectos, de su tiempo y sus obras. Dicha comprensión no se basta con la mera endopatía de la vida cotidiana, sino que debe explicarse. En efecto, la explicación histórica no se enmarca en el paradigma causal de las ciencias naturales; se entiende como el 'seguir una historia', es decir, comprender una sucesión de acciones, sentimientos, pensamientos, que presentan una cierta dirección, pero también sorpresas, discontinuidades, rupturas. En el idioma Lonergiano, se trata de conformar sucesiones de rutinas y ante todo, de establecer el por qué de la ruptura de las mismas (45). O, para decirlo con Ricoeur, seguir una historia es "anticipar un curso ulterior y un desenlace real. Decimos entonces que hemos comprendido" (46). Las leyes y

41. Ricoeur, P., *Freud, Una interpretación de la Cultura*, op. cit., especialmente Libro I, pp. 7-52.

Sobre los símbolos como vehículos de comunicación interna: Lonergan, B., *Method...*, op. cit., pp. 64-69.

42. Ricoeur, P., "La Vida: un relato en busca de narrador", cit.

43. Ricoeur, P., *Temps et Récit, T. II: La Configuration dans le récit le récit de fiction*, Ed. du Seuil, Paris, 1984, p. 48.

44. Ricoeur, P., *Temps et Récit, T. III, Le Temps raconté*, op. cit. El desarrollo de esta temática en Lonergan se hace mediante la noción de especialización funcional de la conciencia metódica; *Method in Theology*, op. cit., pp. 125-145; la problemática de la historia en los capítulos 8 y 9, pp. 175-234. También: Sierra, Francisco, "Modalidad del Conocer Histórico", en *Universitas Humanística*, U. Javeriana, Facultad de Filosofía y Letras, Bogotá, Marzo de 1981, No. 14, pp. 24-38.

45. Lonergan, B., *Method...*, pp. 178-179.

46. Ricoeur, P., "Explicar y Comprender", cit., p. 91.

regularidades a que apela la explicación sólo favorecen el movimiento amplio de distanciación y objetivación. Este movimiento debe concluir con la apropiación y la comprensión que envuelvan de nuevo al relato histórico.

CONCLUSIONES

En primer lugar, nuestra reflexión sobre la producción cultural del sentido deviene simultáneamente una reflexión sobre la producción del sentido de cultura para un pueblo. Por producción cultural del sentido hemos entendido que no existe una cultura separada y exterior que tenga poderes causales para producir sentido, acontecimientos, comportamientos, ideologías, sino que la cultura es ante todo un *contexto* dentro del cual los acontecimientos humanos se hacen inteligibles, comportan sentido. Contexto que es público porque el sentido lo es; contexto que se recrea a partir de lo que la gente tal y como es realiza en su vida cotidiana, desplegando ingenio y ficción en el tejido de mediaciones simbólicas de su pensar y actuar. La producción cultural del sentido significa proceso y resultado de un trabajo de la interacción humana en el tiempo, que contextualiza en forma de tradición los significados y valores de una comunidad presente, permite fijar el sentido de lo que acontece para ganar desde allí pertenencia y permanencia en la posteridad.

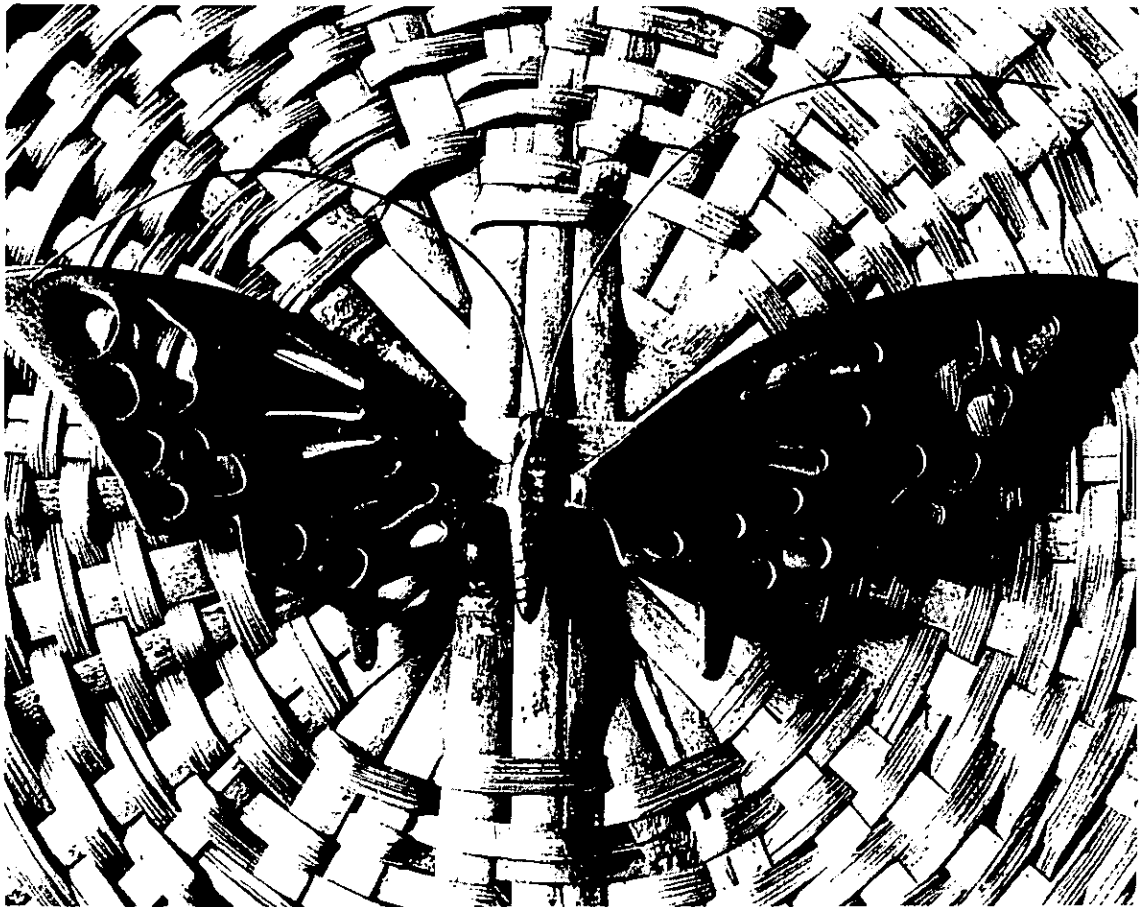
Pero, también, producción del sentido de cultura desde y para un pueblo, ya que la cultura es un texto por escribir, es un testimonio que debe enunciarse y comunicarse pues objetiva el sentido y el valor que un grupo humano ha decidido compartir, ganando así auto-comprensión y auto-afirmación de su existencia histórica. Producción del sentido de cultura como logro de un punto de vista superior en la unidad de un proyecto histórico que no obstaculiza la variedad y diversidad de expresiones y mediaciones simbólicas, pues apunta a lo plenamente humano salvando diferencias de origen, lenguaje y formación. Producción del sentido de cultura a través de la actitud prenarrativa de la praxis humana que espera ser contada, a través de las diversas funciones del sentido con las cuales abrimos nuevos horizontes de posibilidad en un pueblo que se afianza por el respaldo a las decisiones compartidas.

En segundo lugar, hemos tratado de fundamentar epistemológicamente una teoría sobre la constitución del sentido, en la doble dimensión de la *noesis* propia a las exigencias inevitables del operar de la conciencia humana y, del *noema* de sus objetivaciones y mediaciones simbólicas que reclaman interpretación. Este doble cuidado permite atender a la lectura del sentido escrito en múltiples objetivaciones culturales y por distintos medios, como también al rescate de nuestra interioridad y sentido existencial en medio de ellas, preguntándonos qué hacemos cuando decimos que hacemos cultura, cuando decimos que nos comunicamos. Esta doble fundamentación da cuenta de la producción poética, estética, imaginativa y espontánea del sentido; es más cercana a los modos cotidianos de significar el propio mundo como también a los modos más

refinados y especializados de objetivación cultural. En fin, en la medida en que trasciende los enfoques de la lingüística y el análisis del lenguaje, permite aprehender e integrar diferencias culturales como también posibilitar la legitimidad de la pregunta por la autenticidad del desarrollo cultural, de sus niveles de auto-comprensión y autonomía; para ello cuenta con la dialéctica de interpretaciones y con la dialéctica radical de las estructuras del sujeto-en-tanto-sujeto.

En tercer lugar, hemos fijado simultáneamente con la teoría del sentido, algunas condiciones indispensables del *comunicar* humano. El sentido remite a la comprensión 'del mismo' sentido gracias a su inscripción; el sentido y la comunicación emergen a la par en los procesos de intersubjetividad espontánea que ya encontramos enunciados de alguna manera en la lengua materna. Por ello es posible entablar conversación con la cultura a que pertenecemos, con otros hombres de épocas y espacios culturales diferentes, en una fusión de horizontes que amplía el horizonte del discurso humano, la concepción de realidad, de verdad, de libertad; las metas de la historia.

Finalmente, a partir de esta fundamentación, es posible ganar conceptos y actitudes críticas frente a la cultura occidental contemporánea y la manera como conduce sus procesos comunicativos. Si bien este es el objetivo central de otro capítulo, por lo menos podemos esbozar que los medios masivos de comunicación actuales funcionan como instituciones de poder económico, político y cultural; ellos interpretan la realidad y producen significados y proyectos culturales que no siempre vienen respaldados por el sentir común de un pueblo, sino que se imponen desde intereses egoístas de pequeños grupos. La producción cultural del sentido y la producción del sentido de cultura para un pueblo que ágilmente se realiza a través de los aparatos tecnológicos y los medios de difusión e información, generalmente es unidimensional y homogénea, sagazmente persuasiva del consumo y el entretenimiento permanente, hábilmente leal con la industria publicitaria y el mantenimiento externo de un orden político que no cuenta ya más con la variedad y espontaneidad creativa de la gente tal y como es, porque ha destruido su politización auténtica, ha reducido el diálogo a los cálculos estimativos de científicos y tecnócratas.



Ingrind Dávila (II Semestre)