

Indescifrabilidad y comprensión radical

Gaetano CHIURAZZI

Departamento de Filosofía
Universidad de Turín
gaetano.chiurazzi@unito.it

Resumen

El mensaje enviado en las sondas Pioneer 10 y Pioneer 11, dirigido a eventuales inteligencias extraterrestres hace de pretexto para una reflexión acerca de las condiciones de inteligibilidad mínima de la escritura. La comprensión radical –expresión que evoca aquella de “traducción radical” de Quine y de “interpretación radical” de Davidson – concierne al contenido mínimo de comprensibilidad que constituye la escritura como tal, haciendo de ella algo que pide ser entendido, incluso en su indescifrabilidad. Este contenido mínimo consiste en su ser huella de una existencia. Esta tesis se defiende recorriendo el sentido del desarrollo subjetivo de la filosofía moderna, que ha llevado a primer plano la dimensión diagramática de la escritura, y de la que son ejemplos, por un lado, la ideografía fregeana (entendida como un “diagrama de la verdad”) y por otro, la interpretación psicoanalítica del sueño (entendido como un “diagrama del deseo”). Tal desarrollo alcanza su nivel de radicalidad en la hermenéutica ontológica de Heidegger, que entrelaza de manera indisoluble comprensión y existencia, hasta el punto de que, como aquí se sugiere, es posible establecer una analogía entre el análisis existencial y los diversos grados de desciframiento de un texto: el paso de la existencia inauténtica a la auténtica puede ser leído como paso del nivel semántico (interpretación radical) al sintáctico (traducción radical) y al ontológico (comprensión radical). El nivel de la comprensión radical es aquel en el que el contenido mínimo de la comprensión coincide con su condición formal de posibilidad: aquel, es decir, en el que comprender es comprender una existencia.

Palabras clave: escritura, comprensión, interpretación, desciframiento, diagrama.

Abstract

The message sent through the spacecrafts Pioneer 10 and Pioneer 11 addressed to possible extraterrestrial beings, is the opportunity for a reflection on the minimal intelligibility conditions of writing. The radical comprehension – expression recalling the Quine’s “radical translation” and Davidson’s “radical interpretation” – concerns that lowest content of comprehension that constitutes the writing as such, making it something that demands to be understood even in its indecipherability. Such minimum content consists in its being a trace of an existence. This thesis is supported by re-going through the sense of the subjective turning point of modern philosophy that has placed the diagrammatic dimension of writing on a prominent position. Examples are the Fregean ideography (as “diagram of truth”) on the one hand and the psychoanalytic interpretation of dreams (as “diagram of desire”) on the other hand. This turning point comes to its level of radicalism in the Heideggerian ontological hermeneutics that indissolubly weaves together comprehension and existence to the point that is possible to establish an analogy between the existential analysis and the several grades of text decipherability as it is here suggested: the passage from the inauthentic to the authentic existence can be read as passage from the semantic (radical interpretation) to the syntactic (radical translation) and to the ontological level (radical comprehension). The radical comprehension level is the one in which the lowest content of comprehension coincides with its formal condition of possibility: in which comprehending is to comprehend an existence.

Keywords: writing, comprehension, interpretation, decipherability, diagram

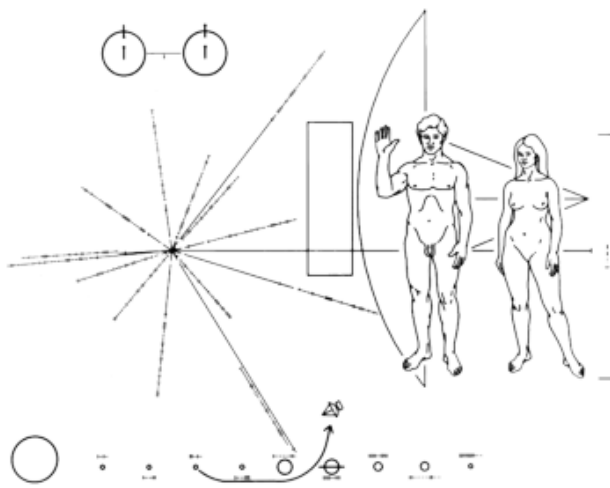
1. Un “Gavagai” cósmico

Desde 1972 las sondas Pioneer 10 y Pioneer 11 viajan en el espacio llevando un mensaje de nuestra civilización dirigido a eventuales seres inteligentes extraterrestres: una placa de oro anodizado y aluminio, que se soldó sobre las naves espaciales antes de su lanzamiento, proyectada y dibujada por Frank Drake (al que se debe la ecuación homónima a través de la cual se calcula cuántas civilizaciones inteligentes deberían encontrarse en el Universo) y por Carl Sagan, conocido investigador y escritor. La placa reproduce una pareja humana y algunos datos científicos en código binario, y debería procurar informaciones sobre la raza humana, sobre su conformación física, su localización en la Galaxia y sobre sus conocimientos.

La complejidad de las informaciones contenidas en el mensaje va de la transición hiperfina del spin del hidrógeno atómico a la distancia relativa del Sol espec-

to a 15 pulsar, del recorrido seguido por la sonda partiendo de la Tierra a las características sexuales de la raza humana: el brazo en alto del hombre sería un símbolo de paz, o podría al menos hacer visible una peculiaridad de la raza humana, la capacidad de oponer el pulgar.

Si se pueden tener serias dudas acerca de la comprensibilidad universal de algunos símbolos contenidos en el



mensaje, sobre todo algunos más antropológicos, como el brazo en alto (duda que no debe ni siquiera haber perturbado a aquellos lectores del *Los Angeles Times* que no han vacilado en atribuir a eventuales inteligencias extraterrestres incluso su propio sentido del pudor, acusando a los creadores de la placa de haber enviado una imagen “obscena” al espacio), un poco menos se podrían experimentar en cuanto a aquellos más científicos: y sin embargo ninguno de los sabios a quienes se ha presentado esta placa, a modo de prueba, ha sido capaz de descifrar el mensaje completo. Su desciframiento, para eventuales inteligencias extraterrestres, podría, por tanto, requerir siglos, y no está claro que pueda llegar jamás a completarse: un poco como, en el seno de nuestra civilización, ha sucedido en el caso de los jeroglíficos.

Un eventual ser extraterrestre se encontraría, pues, frente a esta placa como un terrestre frente a escrituras de civilizaciones desaparecidas, frente a signos que dan testimonio de algo, pero no se sabe exactamente qué: signos que *piden* ser descifrados. La situación de este extraterrestre sería, así, todavía más difícil que la del etnólogo que, en el famoso ejemplo de W. v. O. Quine, encuentra a un indígena que pertenece a una civilización con la que nadie había antes tenido contacto alguno¹: más difícil porque no podría interactuar con su interlocutor, buscando confirmar o descartar sus suposiciones a través de su comportamiento, y por tanto no podría basarse en ningún “significado estímulo” para reconstruir su lengua. Nuestra placa se parece, pues, a un “Gavagai” (la expresión que Quine pone en boca del indígena y que el etnólogo tiene que comprender, interpretar y traducir) lanzado al espacio, cuyo contenido semántico puede ser que esté destinado a permanecer incomprendible para siempre para inteligencias extraterrestres. La escritura jeroglífica se ha podido interpretar porque *otras escrituras*, conocidas, han hecho las veces del inter-

¹ Quine, W. V., *Ontological Relativity*, in: *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, 1969.

locutor que confirma o descarta determinados sentidos asignados a los diversos lexemas: pero aquí estamos frente una escritura de la que no hay ninguna traducción dada.

Lo que este ejemplo nos permite hacer, entonces, es reflexionar sobre la escritura: las imágenes del Pioneer son, de hecho, también ellas representaciones *gráficas*, y como tales están sometidas al principio general de la escritura, su constituirse como huella de algo que no está dado inmediatamente. Reflexionar sobre la escritura significa reflexionar sobre las condiciones de su inteligibilidad – sobre las condiciones que permiten comprender qué es lo que ésta comunique o transmita – y sobre aquello que en efecto hace una *escritura*, es decir, algo que, como decíamos, *pide* ser comprendido. Se trata de un problema hermenéutico que, sobre la Tierra, nos es muy familiar: un fenómeno con el que tenemos que enfrentarnos prácticamente todos los días, y por el que se deduce nuestro carácter específico de hombres, de seres inteligentes. Los eventuales receptores extraterrestres del mensaje que nosotros, como en una botella, hemos enviado al espacio, serían, por tanto, definibles como “inteligentes” no tanto por su capacidad de descifrarlo, como, antes que nada, por la capacidad de reconocerlo *como un mensaje*. De captar la *exigencia* de sentido que procede de un fenómeno tal. Esta consideración nos hace comprender cómo, al trazar los límites de una concepción puramente computacional y funcionalista de la inteligencia, no debe ser la capacidad de dar un significado a símbolos – como sucede en el experimento mental de la estancia china de John Searle² – sino la de reconocer o entender algo *como un símbolo*, un algo significativo: se define “inteligente” un sistema, no tanto que comprende determinados mensajes, sino que ante todo es capaz de identificarlos *como* mensajes. Para nosotros los jeroglíficos eran *signos*, *escritura*, ya antes de ser descifrados, así como lo es la escritura maya o la hitita, o como lo son los dibujos rupestres: en ellos nosotros no vemos simplemente datos sensibles (manchas de color, grafos, incisiones), sino que comprendemos símbolos, si bien vacíos de significado.

La escritura no es más que la hipérbole de esta posibilidad de suspensión del significado: su incomprendibilidad de hecho no elimina completamente su alcance simbólico, sino que antes bien la muestra, por así decirlo, en su pureza; del mismo modo que, al oír una lengua desconocida, su incomprendibilidad para nosotros presupone, ante todo, la comprensión de su ser una *lengua*, y por tanto, algo potencialmente significativo. Pero mientras en el caso de la lengua hablada esta capacidad significativa puede fácilmente reasumir sus derechos, como muestra el ejemplo de Quine, en el caso de la escritura esta capacidad de significación puede quedar eternamente suspensa: la escritura muestra la practicabilidad del principio de la *epoché* del significado. Ésta constituye más bien el negativo especular del fenómeno enten-

² Searle, J. R., *Minds, Brains and Programs*, «The Behavioral and Brain Sciences», 3 (1980), pp. 417-457.

dido en el sentido de Husserl: no la mostración de los puros significados en su calidad de datos pre-significativa a través de la puesta entre paréntesis de la existencia empírica de los objetos intencionados (lo que supone el darse de tales significados en el interior de la conciencia viviente en una suerte de “intuición sin comprensión”³), sino la reducibilidad de la función significante a su pura forma, es decir, la posibilidad – que marca el paso de la fenomenología a la hermenéutica – de una comprensión sin intuición. Sólo con esta condición la escritura puede ser reconocida como tal, esto es, efectivamente como *escritura*. En cuanto dotada de esta forma, ésta representa entonces de modo inmediato la estructura misma de la inteligencia: es, en resumen, el *signo de la inteligencia*.

He aquí el verdadero contenido de cada escritura: la eventual inteligencia extraterrestre que se encontrase con el Pioneer podría no entender nada de lo que querría decir lo que está escrito sobre la placa, pero, en cuanto inteligente, no podría no reconocerla como a su vez producto de una inteligencia. Incluso reducido a la total nulidad del propio contenido – a la incomprensibilidad –, el “mensaje en la botella” permitiría comprender exactamente la condición misma de la propia posibilidad de mensaje, de ser un signo o una huella: signo o huella, no de objetos, sino de una inteligencia. Es privilegio de la escritura el poder reducir el propio mensaje a un contenido puramente formal, inherente, pues, a su forma trascendental, a su condición de posibilidad: ser expresión de una inteligencia, o bien el hecho de que, en alguna parte, una inteligencia *existe*. Así, lo que nosotros en el fondo hemos comunicado a los extraterrestres que la sonda Pioneer encontrará quizá en su propio camino, lo que hemos dado a entender a su inteligencia, es que *existimos*.

2. Diagrama de la verdad y diagrama del deseo: Frege y Freud

Lo que de tal modo se conquista es un concepto de escritura sobre el cual la filosofía contemporánea ha estado detenida durante mucho tiempo, y que se engrana de una manera más o menos directa con la revolución cartesiana del *Cogito ergo sum*⁴. La dimensión hiperbólica a la que nos ha transportado la sonda Pioneer, de hecho, no es otra cosa que la dimensión hiperbólica en la que se ha instalado la filosofía moderna a partir de Descartes: aquella de la posible anulación de cada contenido y

³ Husserl, E., *Die Idee der Phänomenologie*, eds. W. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1958, p. 62. Sobre lo cual, véanse los análisis críticos de Derrida, J., *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967.

⁴ «*Ego sum, dum scribo*» es la sintomática integración del *cogito ergo sum* que Descartes parece proponer en la XII regla de sus *Regulae ad directionem ingenii*. Sobre ello cfr. Nancy, J. L., *Ego sum*, Paris, Flammarion, 1979, donde se subraya fuertemente la idea cartesiana de la *mathesis* como saber del proceso, del procedimiento o de la operatividad, en sus conexiones con la escritura, idea que constituye el hilo conductor que aquí pretendemos seguir.

de cada significado (del “mundo exterior”), frente a la cual emerge la evidencia del *sum*. El *cogito* no es más que el momento de tránsito que lleva en dirección al *sum*. La escritura hace realidad – con su posibilidad de interrumpir su alcance significativo – esta estructura: frente a una escritura incomprensible, de la que se ha perdido el significado objetivo, lo que aún permanece es el *sum* de donde aquella proviene, su ser *huella de una existencia*. Ésta, si bien es “imagen”, no lo es, sin embargo, de objetos o estados de cosas (como sería una simple “representación pictográfica”), sino más bien de *operaciones* subjetivas, movimientos, cambios de estado, modalidad. Imagen, por tanto, en el sentido de *diagrama*: así como un encefalograma no es de hecho la representación del cerebro, sino de su actividad, de la cual “describe” únicamente las diferencias de estado, del mismo modo la escritura es la acción de registrar operaciones subjetivas que subyacen a cada describibilidad de objetos. Descartes, Kant, Husserl, por citar sólo algunos protagonistas de la revolución cartesiana, no han hecho otra cosa que dirigir su mirada sobre estas operaciones “subjetivas”, basándose en lo que Husserl ha definido como «carácter bilateral» de cada formación lógico-lingüística: una bidireccionalidad que por una parte se dirige sobre el objeto (aspecto noemático), y por otra, sobre el sujeto (aspecto noético). El emerger del tema de la escritura en la filosofía moderna⁵ no es más que el alcance de un terreno a partir del cual una bilateralidad tal se hace más evidente incluso que la suspensión de sus términos correlativos: ausencia del signatario y ausencia del referente⁶, es ésta la condición de doble *epoché* de la escritura, que hace de ella un fenómeno sui generis, una huella cuyo poder significativo consiste en primer lugar en la exposición de esta bidireccionalidad.

Nos disponemos aquí a dirigir nuestra atención hacia dos corrientes de la filosofía moderna porque, si bien son opuestas en muchos aspectos, ambas han vislumbrado, de manera revolucionaria, esta naturaleza diagramática de la escritura: se trata de la lógica matemática, en su versión fregeana, por una parte, y del psicoanálisis. Para ambas el elemento gráfico no “está por” un objeto en el mundo, sino que más bien hace visible un *evento del mundo*, desbordando así el ámbito de la significación objetiva, de la “representación”, evento que es registrado, es decir, se hace huella, en y a través de la escritura. Para Frege incluso la idea de que la lógica matemática debiera representar la realidad y por tanto ser “imagen de estados de cosas”, según la tesis wittgensteiniana que ha abierto el camino al neopositivismo y al atomismo lógico, constituye claramente una desviación de la naturaleza y de la finalidad de su ideografía, finalidad que, como se ha dicho al comienzo del escrito dedicado explícitamente a este problema, *Über den Zweck der Begriffsschrift*, a menudo se ha entendido mal⁷. El aparato gráfico de la nueva *lengua característica* que

⁵ Cfr. Blumenberg, H., *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981.

⁶ Cfr. Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p. 60.

⁷ Frege, G., *Über den Zweck der Begriffsschrift*, en *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, ed. I. Angelelli, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1993, p. 97.

Frege elabora no se dirige a la representación del mundo ni al simple análisis de los pensamientos, es decir, de los enunciados, sino a la representación de “acciones mentales”, de actos, de operaciones por medio de las cuales se actúa y se reconoce la verdad. Exactamente a esto responde el tipo de representación espacial que Frege adopta: los diversos *trazos* que representan la concatenación de los pensamientos expresados en los enunciados no son otra cosa que el *trazado* de los actos correspondientes. «La lógica fregeana [...] puede por tanto considerarse no una descripción de pensamientos, sino una descripción de acciones (juicios – acciones mentales, o aseveraciones – acciones lingüísticas), y por tanto, reinterpretándola con una terminología peirceana, como el bosquejo de una pragmática general, o de una teoría formal de la acción»⁸.

De esto es prueba la distinción fundamental que Frege introduce en la notación lógica, no retomada, e incluso criticada, por muchos lógicos posteriores: aquella entre signo de contenido y signo de juicio. El signo de contenido (después definido más simplemente como “el horizontal”: –) indica que lo que sigue es un simple enunciado; el signo de juicio (o “signo vertical”), constituido por una línea vertical a la izquierda del signo de contenido (|–), en cambio, indica que cierto contenido es reconocido o juzgado como verdadero, aseverado. Esta serie de trazos hace de la ideografía fregeana la imagen espacial del pensamiento. El trazado de estas líneas es el trazado del pensamiento que se reconoce como verdadero: no el trazado de los procesos psicológicos subjetivos, sino el movimiento mismo del pensamiento verdadero, lo que podríamos llamar *el diagrama de la verdad*⁹. A través de esta notación, Frege trata de incluir en el bagaje gráfico de la lógica algo que necesariamente desborda su ámbito específico, en cuanto que ciencia de las *leyes* del pensamiento. El trazo vertical representa por así decirlo un “evento”, aquello consistente en el decir “esto es verdad”, del cual la lógica, sin embargo, no debería, según los críticos de Frege, depender en modo alguno: ésta, en efecto, no puede representar eventos, actos, sino puras conexiones. La presencia del signo de juicio (del trazo horizontal, que significa que lo que sigue debe ser asumido como un todo, o más bien como *sintetizado* en una unidad, y del trazo vertical, que está indicando que lo que sigue es verdadero) no remite, pues, a nada en el mundo, no es “representante” de algo en el mundo, sino que únicamente hace explícito que en el mundo algo *ha*

⁸ Penco, C., *Le vie della scrittura. Frege e la svolta linguistica*, Milano, Franco Angeli, 1994, p. 66. El autor pone a la luz cómo la lógica fregeana puede considerarse, al mismo tiempo que se aparta de la tradición aristotélica, como el intento de formalizar, aunque de forma parcial, la fuerza ilocutiva vinculada a los actos de lenguaje, idea que es después retomada y desarrollada por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* y por la teoría de los actos lingüísticos de Austin y Searle.

⁹ De aquí el acercamiento a la lógica hegeliana: cfr. D’Agostini, F., *Pensare con la propria testa. Problemi di filosofia del pensiero in Hegel e Frege*, en *La filosofia di Gottlob Frege*, ed. Vassallo, N., Milano, Franco Angeli, 2003.

sucedido: un pensamiento ha sido formulado, un enunciado ha sido juzgado. El signo de juicio es un *operador performativo* puro¹⁰.

De esto ha tenido que tomar nota el neopositivismo lógico: *si* se quiere reducir el lenguaje a *imagen* especular de la realidad, se debieran eliminar de él todos aquellos elementos a los que no corresponde nada en el mundo. No es casual que el destino del signo de juicio sea parecido al de la cópula, cuya presencia se tiene, en efecto, por “superflua” e incluso por equívoca en la notación lógica, pero que tradicionalmente ha asumido en sí una serie de significaciones – sintética, asertiva y temporal – que no tienen nada que ver con una función “representativa”, y que no es casual que Kant haya entendido como “operaciones” o “formas trascendentales”¹¹.

Si los trazos de la ideografía son un “diagrama de la verdad” (el esquema – en el sentido kantiano – de las operaciones del pensamiento), no es distinto el estatuto de otros símbolos lógicos que intervienen en la ideografía, esto es, de conectivos y cuantificadores, que dependen de todos modos de signos de contenido y de juicio. Incluso si se los quiere traducir en una notación que excluya cualquier signo “extra-lógico”, su naturaleza no representativa de nada no quedaría redimensionada; en la ideografía, como precisa Frege, «los símbolos [matemáticos] existentes son como las raíces presentes en el lenguaje ordinario; mientras los símbolos que yo añado a ellos son comparables a los sufijos y a las partículas que lógicamente ponen en relación los contenidos presentes en las raíces»¹². La instalación formal entera de la ideografía consiste en aquellas partes sincategoremáticas – similares a las partículas, a las desinencias o a las preposiciones del lenguaje ordinario – que son responsables de los nexos entre los diferentes contenidos. Estas partes pueden contribuir a la formación de la imagen, pero no son ellas mismas imagen de nada. Hay, resumiendo, en opinión de Frege, todo un conjunto de la notación lógica a partir del cual se hace una escritura diagramática: una escritura que no describe y no representa nada, sino que muestra el simple recorrido del pensamiento, sus operaciones, su actividad, sus conexiones.

Frege – como Husserl, a partir de las *Investigaciones lógicas* y hasta la *Lógica formal y trascendental* – ha considerado siempre que debe distinguir su prospectiva de cada forma de psicologismo. Pero esta reserva no impide tomar la analogía entre la finalidad de la ideografía (aquella de ver en las formaciones gráficas la huella de operaciones “mentales”) y aquella particular forma de “análisis de la psique” elaborada por Freud que es el *psicoanálisis*. La idea de que el signo tenga un sentido – una aplicación *ante litteram* del “principio de caridad” tematizado por la teoría de la traducción radical – constituye el movimiento que ha permitido al psicoanálisis encaminarse en esta dirección. El sueño aparece, en efecto, a primera vista

¹⁰ Bell, D., *Frege's Theory of Judgement*, Oxford, Blackwell, 1979, p. 98.

¹¹ He desarrollado más ampliamente este punto en mi *Teorie del giudizio*, Roma, Aracne, 2005.

¹² Frege, G., *Über den Zweck der Begriffsschrift*, cit., p. 100.

como podría aparecer la placa del Pioneer ante una inteligencia extraterrestre: un mensaje proveniente de otra parte, que ante todo nos dice que existe algo así como otra parte, y que pide ser interpretado. Esta proveniencia de *otra parte*, esta lejanía espacial, es similar a la lejanía temporal que por tanto tiempo ha hecho incomprensibles los jeroglíficos y es metáfora de su incomprensibilidad: decir que el sueño proviene de otra parte equivale a decir que no es inmediatamente inteligible, que debe ser descifrado. El sueño es escritura, no del pensamiento consciente, sino del inconsciente: la incomprensibilidad misma del sueño nos dice que *el inconsciente existe*; hacerlo comprensible – es decir, interpretarlo – significa reconstruir los mecanismos, las operaciones inconscientes que han presidido su formación. Pero esta tarea camina al encuentro de una dificultad mayor, que no surge, al menos aparentemente, en la ideografía, debido al hecho de que el sueño – como los jeroglíficos, afirma Freud – se desarrolla casi exclusivamente por medio de imágenes. Lo que no se representa en el sueño es precisamente su orden sintáctico, o mejor dicho, su *sentido*. La interpretación entonces consiste en la reconstrucción del orden sintáctico que en el sueño se ha desordenado por completo, o que permanece del todo ausente. Así expresa Freud esta dificultad: el sueño «no dispone de medio alguno para reproducir las relaciones lógicas existentes entre sus pensamientos. A menudo, descuida todas estas preposiciones, y se asume solamente la elaboración del contenido objetivo de los pensamientos oníricos. A la interpretación del sueño se deja la tarea de restablecer la conexión que el trabajo onírico ha destruido»¹³. El trabajo onírico destruye los nexos entre los pensamientos del sueño, y los destruye porque ellos son el verdadero blanco de la censura: tales nexos son lingüísticamente las partículas, los conectivos, las preposiciones («los “si, porque, como si, aunque, o – o” y todas las demás preposiciones, sin las cuales no podemos comprender una frase o un discurso»¹⁴), que la interpretación debe tratar de reconstruir.

El nexo irrepresentable que mantiene unidas las formaciones oníricas es el deseo: el sueño es así, para el intérprete, *el diagrama del deseo*, del mismo modo que la ideografía, para Frege, es el diagrama de la verdad. Las representaciones objetivas del sueño son trazos que desvelan indirectamente la dinámica del deseo, son huella del trabajo onírico, formaciones resultantes de las fuerzas endógenas del deseo, dicho brevemente: *huella del inconsciente*. Lo que equivale a decir que son “eventos” puros, anteriores a la vida consciente: el sueño es una escritura cuya subjetividad es el evento del deseo.

¹³ Freud, S., *Die Traumdeutung*, London, Imago Publishing Co., 1942, cap. 6, C.

¹⁴ *Ibid.*

3. Grados de desciframiento: la “comprensión radical”

La lógica matemática presupone que lo que está escrito sea comprensible, y por eso no tiene necesidad de ir de nuevo más allá de esta inteligibilidad, hasta recuperar el núcleo último al que la escritura reenvía, el origen, no del significado, sino del sentido. El interés de la lógica no es, de hecho, reconstruir los nexos sintácticos (los cuales, como ha mostrado el giro axiomático de la lógica contemporánea, o el principio de tolerancia carnapiano, pueden ser *escogidos y definidos* de modo completamente arbitrario): el sentido, la correcta construcción sintáctica – cosa que la lógica expresa como exigencia de operar con “fórmulas bien formadas” –, es un presupuesto regulado por las leyes de combinación de los símbolos que están dadas *a priori*. De aquí la idea de la impersonalidad del pensamiento: «El pensamiento es impersonal. Si sobre una pared vemos escrito el enunciado “ $2 + 3 = 5$ ”, comprendemos perfectamente el pensamiento expresado, y para comprenderlo es del todo indiferente saber quién lo ha escrito»¹⁵.

No es, sin embargo, difícil imaginar la posibilidad de la incompreensión de un enunciado tal, imaginándolo enviado al espacio, escrito por ejemplo sobre la placa de la Pioneer: para una inteligencia extraterrestre “ $2 + 3 = 5$ ” podría ser una inscripción del todo incomprensible. Aunque no sepa qué significa, aunque sea irrelevante quién la ha escrito, un ser tal, con todo, no podría no comprender que *alguien* la ha escrito. No podría no reconocer en ella – si es inteligente – el producto de una inteligencia¹⁶.

La hermenéutica del siglo XIX ha recorrido este camino, el de la búsqueda del contenido mínimo de la comprensión, siguiendo un trayecto en el que la pregunta metodológica sobre la posibilidad de comprensión de significados determinados se ha transformado poco a poco, por razones internas, en la pregunta ontológica sobre las condiciones mínimas de posibilidad del sentido. En Dilthey estas condiciones se resuelven en la participación – del autor y del intérprete – en un horizonte común de vida, de modo que en la interpretación se realiza una especie de conocimiento reflexivo de la vida sobre sí misma: a través de la interpretación la vida se conoce a sí misma. Objetivo de la interpretación es, en efecto, el hacer explícitas aquellas unidades permanentes de significado en las que se ha consolidado la vida, lo que Hegel llamaba “espíritu objetivo”. A pesar de su empuje objetivístico, la hermenéutica de Dilthey queda, con todo, inextricablemente comprometida con la idea, de ascendencia schleiermacheriana, de que la comprensión consiste, en último análi-

¹⁵ Frege, G., *Logik (1897)*, en: *Nachgelassene Schriften*, ed. H. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbach, Meiner, Hamburg, I, p. 146.

¹⁶ Este tema del reconocimiento es un motivo central de la concepción hegeliana del espíritu. Cfr. en particular el capítulo dedicado a la dialéctica de la autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu*.

sis, en el hallazgo de significados internos a la vivencia psicológica del autor de un texto: el «fin último de la interpretación no [es] *aquello que dice un texto, sino aquello que allí se expresa*»¹⁷. Cada manifestación del espíritu – el cual nos habla desde las piedras, desde los mármoles, desde los sonidos musicales, desde los gestos, desde las palabras, desde la escritura, desde los ordenamientos económicos y políticos, desde las acciones – es por ello “escritura de una vida”, *bio-grafia*.

La hermenéutica filosófica ha entendido el ámbito de las presuposiciones semánticas necesarias para comprender un texto como un substrato sustancial, que se expresa plenamente en el programa gadameriano dirigido a recuperar en el fondo de cada conciencia y de cada subjetividad la substancialidad que la determina¹⁸: la escritura es el *medium* que asegura la formación de una substancialidad tal a través de la tradicionalización de los significados que allí se depositan.

Lo que ha logrado superar el esquema vitalista de Dilthey y permanecer en el lado de acá respecto al esquema substancialista de Gadamer de la tarea de la interpretación es el interés por las condiciones *formales* de la comprensión, interés que Heidegger ha perseguido de manera análoga a como Kant había hecho en cuanto al conocimiento. Para realizar esta investigación, Heidegger efectúa una *epoché* (fenomenológicamente constituida por la angustia) de cada significado, semejante a la duda metódica de Descartes. ¿Qué queda todavía comprendido, cuando nada más es comprensible, es decir, desaparece en la insignificancia? El análisis existencial tiene la intención de responder a esta pregunta: lo que es interesante, sin embargo, es que el recorrido que Heidegger desarrolla en tal análisis encuentra un preciso paralelo en los grados de desciframiento de un texto, que es una tarea hermenéutica del todo banal:

1) a un primer nivel se trata de comprender *qué dice un texto*, o más bien de hacer explícitos sus significados; esta tarea interpretativa corresponde a la dimensión de la existencia inauténtica, en la cual, como dice Heidegger, el Existir está junto al ente intramundano como junto a aquello que da cumplimiento a su ser “intencional”, a su ser-ante-sí, dirigido hacia, *para* algo. La interpretación se mueve aquí todavía en una comprensión del texto *obvia y cotidiana*, es decir, en la que los elementos de oscuridad son relativos a un fondo de substancial coparticipación de sentido. Podríamos llamar a este nivel *semántico* o *de la interpretación radical*, en el sentido de Davidson: la comprensión tiende a optimizar lo más posible el acuerdo entre los interlocutores, o entre el texto y el lector, buscando la mayor correspondencia posible entre sus respectivos sistemas lingüísticos, involucrando por tanto también las creencias y la ontología presupuesta;

2) en un segundo nivel se trata de hacer explícita la estructura formal del texto,

¹⁷ Ricoeur, P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1986, II, p. 86.

¹⁸ Cfr. Gadamer, H.-G., *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1990, p. 307.

la ley, es decir, de su composición: a esta tarea hermenéutica corresponde, en el análisis existencial de Heidegger, la apertura de la existencia auténtica, en la que emerge la *constitución* ontológica del Existir, o la sintaxis fundamental de la que depende cada posibilidad de comprensión. Es aquí donde se muestra la “pura forma” del texto, sus nexos, su construcción, en una palabra, su *sensatez*. Al fenómeno existencial de la angustia, que existencialmente abre esta dimensión, corresponde en el plano hermenéutico la puesta entre paréntesis de lo que el texto dice, la suspensión de sus significados. La interpretación del sueño expresa bien este momento: los significados “normales” se suspenden, con el fin de traer a primer plano su sintaxis oculta, dirigiendo, por tanto, la atención o la mirada sobre esta sintaxis. Podríamos llamar a esto nivel *sintáctico* o de la *traducción radical* en el sentido de Quine: la comprensión es conducida por la presuposición de que la traducción de una lengua a otra (de la lengua del sueño a la del inconsciente, y viceversa) salvaguarde la construcción sintáctica, la urdimbre conectiva, mostrando así la sensatez de aquello que, en un primer momento, aparecía como totalmente privado de sentido;

3) pero también la sintaxis puede resultar incomprensible: no obstante, un texto ha aparecido como tal, como *escritura*, suscitando la exigencia del propio desciframiento; algo, en resumen, se ha manifestado *pidiendo ser entendido*. La incomprensibilidad del texto se destaca sobre el fondo de una comprensión en cuanto “texto a interpretar”, es decir, sobre el fondo de una apertura de sentido, de una pregunta. Que se dé una petición de sentido equivale al *darse de una existencia*, en el sentido específico que Heidegger da a esta palabra: existir es la posibilidad de trascender la pura factualidad, de “ir más allá”, de descubrir posibilidades, de abrir lo dado en la dirección de lo no dado, de proponer preguntas. En virtud de esta capacidad, el Existir es para Heidegger “metafísico”: capaz de ir más allá, podríamos decir capaz de *leer*, esto es, capaz de encontrar un sentido más allá de lo que es percibido, de entender algo como una escritura. Por esto *comprender*, en su grado mínimo, podríamos decir *radical*, es comprender una existencia. Podríamos llamar a este nivel *ontológico* o de la *comprensión radical*: incluso en la más completa inexactitud – un texto indescifrable, una lengua desconocida, o hasta un discurso desconectado, como puede ser el del delirio, o de la locura –, un *minimum* de comprensión todavía se presupone, inherente al hecho de que se está tratando con una escritura o con un discurso que remiten a una existencia. Al fondo de toda sintaxis – y por tanto, de toda posibilidad de sentido – está la existencia.

Hay, sin duda, una dificultad en esta analogía entre el análisis existencial y los grados de desciframiento, es decir, de comprensión, de un texto, que consiste en el hecho de que la comprensión que se abre cuando el mundo queda privado de significado es para Heidegger aún siempre la comprensión de la *propia* existencia, y no de una existencia extraña. Pero el punto que califica esta analogía es que en el reconocerse existente el Existir se reconoce remitido al mundo (a un texto dotado de sig-

nificado) y puede correlativamente reconocer el mundo como significativo (como un texto) sólo en cuanto objetivación de un Existir como él mismo es: es la posibilidad misma del significado la que desgarrar al Existir de su solipsismo. La escritura no es el lugar de la reflexión del Yo, sino el espejo del reconocerse recíproco de dos *existencias*: antes que ser la vía de paso entre un intérprete y el mundo, antes que ser vehículo de significados (sean éstos objetivos, conceptuales o psicológicos), la escritura es la vía de paso entre el intérprete y el autor: recordando la conocida definición lacaniana del significante, podríamos decir que la escritura significa una existencia para otra existencia, esto es, abre el espacio de la co-existencia, del Co-Existir, y sólo así puede tener significado y hacer comprender un mundo. El mensaje enviado en las Pioneer lleva consigo nuestra esperanza de no estar solos en el universo.

En la comprensión radical contenido y forma mínima del sentido coinciden: lo que se comprende en una inscripción indescifrable es que se trata de una *inscripción*, o de la huella de una existencia; lo que se comprende es la condición que hace de ella algo *comprensible*, que pide *ser comprendido*. Es la misma situación en la que se encuentra el arqueólogo que halla un fragmento de escritura de una lengua del todo desconocida: el significado de una escritura tal se ha *perdido*, pero para el arqueólogo eso es huella de una cultura, de un Existir, que ya no existe. La distancia temporal es aquí correlativa a la distancia espacial que nos separa de las inteligencias extraterrestres que podrían recibir el mensaje de las Pioneer: nada para ellos podría ser comprensible, a no ser que *nosotros* existimos.

La coincidencia de existencia y comprensión que Heidegger postula se muestra así no como una tesis dogmática, sino como la inevitable consecuencia del dato fenoménico que, partiendo de la escritura (asumida en general como una formación de sentido radicalmente expuesta a la incompreensión de sus significados), lo que queda después de haber anulado cada significado es todavía un *minimum* de comprensión, esto es, el hecho de que se trate de una *escritura*, de algo que *pide* ser comprendido, y en cuanto tal contiene el remitir a una inteligencia, y por tanto a un Existir. La posibilidad es el término medio que consiente mantener indisolublemente juntos existencia e inteligencia (comprensión): esta es, de hecho, para Heidegger la modalidad ontológica de la existencia justamente porque es también la forma estructural fundamental de la inteligencia, lo que consiente definir el Existir como “el ente que comprende”. Podemos, en efecto, decir que estamos ante una inteligencia cuando vemos que opera la institución de un nexo del tipo “si *p* entonces *q*” (o bien una forma hipotética: si el humo, entonces el fuego; si una huella, entonces un animal; etc.). No es casual que la conocida fórmula de Descartes, *cogito ergo sum*, que funde en un único momento de aprensión pensamiento y ser, tenga exactamente esta forma.

Esta estructura fundamental de la inteligencia es lo que los estoicos llamaban “representación transitiva” (*phantasia metabatiké*), la cual distingue a los hombres

de los animales y sobre la cual se funda la posibilidad del signo: ésta consiste en la posibilidad de establecer un nexo que *trasciende* el dato inmediato y de él pasa, *transita*, a algo no dado. Estableciendo tales nexos – tales directrices de sentido – la inteligencia “construye” un mundo, en el sentido griego del término: o mejor dicho un *cosmos* en el que se orienta. Tal capacidad no existe en la piedra: la piedra, por eso, como escribe Heidegger, no tiene mundo. Está presente en los animales, que se orientan en su mundo demostrando que saben *leer* determinados signos: éstos son, por tanto, *pobres de mundo*. Pero sólo el hombre, escribe Heidegger, posee esta capacidad de forma eminente, y es por eso *formador de un mundo*¹⁹: no se trata aquí de una exclusividad que discrimina al hombre de entre los animales en base a un prejuicio metafísico, sino de una capacidad del todo objetiva, podríamos decir *física*, del hombre, que no se puede encontrar en los animales, al menos no con la misma amplitud: los animales *no leen*, no tienen un sistema de escritura, comparable al humano. Hay, pues, un motivo por el que la metáfora del mundo como un libro – metáfora que se afirma en la filosofía moderna, y que tiene entre sus padrinos a la ciencia matemático-experimental por una parte, y a la hermenéutica, o su campo tradicional, la exégesis bíblica, por otra – es una metáfora que describe no tanto cómo está hecho el mundo, sino el modo de estar en el mundo propio del hombre. Si es verdad que el mundo no está escrito por el hombre, es, no obstante, verdad también que sólo *para el hombre*, el ser capaz de leer y escribir, éste es escritura.

El punto en el que la cuestión metodológica de la interpretación de un texto da un salto y se convierte en cuestión ontológica es aquel en el que una escritura resulta indescifrable, y a pesar de esto, permanece como escritura. A este nivel se muestra que el presupuesto de cada sentido es una existencia: o que comprender es comprender una existencia. No se trata aquí de una condición *psicológica*, es decir, empírica, sino de una condición ontológica: la existencia (se trate de la propia o de la de otros) es siempre, más o menos implícitamente, co-comprendida, en cuanto condición de posibilidad de cada sentido. El giro ontológico de la hermenéutica que Heidegger lleva a cabo consiste en la demostración de que la condición de posibilidad formal de la comprensión es al mismo tiempo el contenido mínimo, radical, de cada comprensión. Este giro no es más que el hacer explícito el sentido profundo del *cogito ergo sum* cartesiano y de la deducción trascendental kantiana: la expresión “comprensión radical” está, pues, indicando el hecho de que en cada comprensión hay un momento *radical*, inextirpable, referido a aquello comprendido – la existencia – que no puede no ser comprendido por un ser inteligente, inclusive y sobre todo ante la más absoluta indescifrabilidad.

Traducido por Irene Pajón

¹⁹ Cfr. Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1983, § 45 ss.