

Conocimiento y narración de la identidad. Siete notas para una antropología filosófica hoy

1. CONOCIMIENTO

Mi interés al hablar del conocimiento no es por averiguar cuáles son los modos de conocer sino tan sólo porque es a través del conocimiento como recibimos el mundo. Es en este punto donde ha de comenzar la reflexión filosófica que, al cabo, es un conocimiento: cuando pensamos sobre lo real e intentamos conocerlo, no estamos haciendo un difícil salto de nosotros mismos a una realidad extraña que intenta relatarse de manera fiel, sino que estamos desarrollando una relación con el mundo implícita e inherente a nuestro modo de hacer mental y físico¹. Tradicionalmente esta idea llevaba a un deseo por purificar esa relación a fin de hacernos uno con la realidad conocida. Lo interesante, desde esta posición, es que nuestro discurso, nuestro conocimiento, fuera tan fino y transparente que no sino una invisible película que nos delimitara fuera. Esta preocupación antigua ha solido llevar a planteamientos místicos. Hoy sabemos que no hay relación que deje inalterados a sus elementos, que no les modifique, y por ello parece un poco fuera de lugar plantearse cómo conocer más ajustadamente —más objetiva y neutralmente— la realidad

1 Nagel, T., *The view from nowhere*, Oxford University Press, 1986, p. 84.

—externa e invariable—². Es mucho más adecuado considerar que estamos implicados totalmente en el conocimiento y establecemos una relación con la realidad no sólo como meros receptores o formadores de ella, sino como realidad misma. Por decirlo en una sentencia breve: el hombre está implicado en su conocimiento (porque el hombre mismo es conocimiento).

Esto quiere decir que por el conocimiento recibimos la realidad y respondemos a esta recepción desde la cultura y la técnica creando el mundo en el que realmente nos movemos. Pero para que el conocimiento tenga sentido, es preciso que no se aleje de esta relación continua con el medio del que aprende y al cual responde; incluso resulta probado que la mayoría de las representaciones perceptuales obtienen su contenido de la interacción con el medio social o natural. En este punto el conocimiento inscribe al hombre en un continuo naturaleza, técnica y cultura que es formado por su actividad al tiempo que condiciona su actividad.

Quizá fuera decir en exceso suponer que si la recepción que hacemos del mundo es exitosa, nos proporciona placer, pero es evidente que el hombre, cuando se relaciona con el mundo, intenta categorizarlo o estructurarlo dentro de una categorías para que tal relación si no placentera, sí al menos depare ventajas interesantes. Son los problemas de adaptación que se resuelven con la técnica y la cultura a través de las cuales *el hombre se convierte en «bisagra» entre el mundo natural en el cual vive y el cultural y técnico que fabrica*. El conocimiento se especifica en ese mundo que se crea de nuevo y, en verdad, si tal mundo aparece es, en buena medida, porque hay un conocimiento que es capaz de presentar un mundo sobre el que se puede influir, que se puede modificar.

2 En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Madrid, Cátedra, 1983), Rorty presenta el empeño intelectual de la modernidad como una persecución de una teoría del conocimiento, una epistemología que nos señale cómo conocer de manera clara y distinta de forma que nuestro conocimiento refleje fielmente la realidad. En este libro se nos enseña el fracaso de semejante interés y cómo nuestro conocimiento más que fiel reflejo es un conjunto de herramientas para habérmolas con el mundo.

Por eso me interesa el *conocimiento no como un espejo de la naturaleza, sino como un intento de habérmolas con la realidad* con una serie de metáforas e intereses como únicas armas y objetivos. Por este motivo cualquier conocimiento ideal es sospechoso. Los conocimientos culturales nos muestran una serie de patrones en los que en más o en menos nos hemos de integrar, pero, siendo rígidos como son, nunca dejan de ser interpretados acorde a las situaciones (de este modo, entre otras cosas, varían con el tiempo demostrando que no hay conocimiento que cien años dure). Frente a la cultura, el conocimiento técnico objetiva de mejor forma el conocimiento siquiera porque suele traslucirse en artefactos cuyo uso es común; pero nunca podemos pensar que serán para siempre: los útiles quedan anticuados, los mundos que crean son olvidados, se renuevan y son reemplazados por otros dejando bien a las claras que el conocimiento fijo y uniforme no existe. De este modo, para empezar (y repito que para una Antropología Filosófica no ha de interesar del conocimiento el modo en que se conoce), el conocimiento no puede expresarse en un libro donde todos vean lo mismo; se pone en un diálogo en el que no cabe la transparencia y donde la misma intelección varía de unos individuos a otros. No se da nunca un conocimiento universal, sino que el proceso de comunicación obliga a un conocimiento que se hace intersubjetivo. Y esta intersubjetividad implica una cierta interpretación contextualizadora pues la misma puesta en común del conocimiento no es ni neutral ni transparente (con lo que nuestra recepción del mundo no pueda ser puesta *toda ella* en unas leyes invariables).

* * *

El conocimiento se introduce en un discurso que es en buena medida interpretación de las metáforas por las que el hombre es capaz de dar cuenta de la realidad. De este modo *el hombre amolda el mundo que el conocimiento le presenta a su peculiar y personal comprensión*.

Es aquí donde realmente podemos empezar a hablar del hombre inmerso en un proceso de formación que incluye naturaleza y cultura. Resumamos: el conocimiento trae el mundo nunca de forma obje-

tiva y su integración dentro del discurso humano, su traducción a la humana manera, es por medio de una forma de hablar que no es ajena en nada a la interpretación. La interpretación presenta nuevos mundos que son tanto culturales cuanto naturales como ocurre, por ejemplo, cuando se plantean nuevos intereses que condicionan la observación de la naturaleza de una manera u otra o en lo que atañe a la incomensurabilidad de las distintas teorías que siempre separan temas de los que se reniega —o que quedan olvidados, no porque estén más o menos lejos de la verdad, sino simplemente porque dejan de interesar—. Lo que es preciso resaltar es que al tratar el conocimiento como un proceso que busca herramientas para mejor aprovechar el mundo (proceso en el cual está imbricado el hombre) estamos hablando del proceso de interpretación tanto a nivel de descifrar esas herramientas como en lo que atañe a proponerlas. Conocimiento e interpretación se unen y, lo que es más importante, este ser interpretativo que obliga a que nunca el conocimiento reste inerte, es algo que desde una Antropología Filosófica se puede tomar como característico del hombre (al serlo de su conocimiento y ser, el hombre, conocimiento).

La misma ley, tanto física como moral, que siempre ha sido asimilada al paradigma de la objetividad, se nos muestra hoy, después de siglos de pensamiento racional, como un concepto interpretativo donde la relación con el interprete es básica y lo que en verdad importa (sea desde el nivel de ley jurídica o científica) es el dar con un relato plausible que presente la realidad de una forma aceptable. Quizá sea por ese motivo que hoy poco podamos decir del conocimiento si no decimos del modo en que este se hace social, esto es, del modo en que se presenta en un discurso interpretable.

2. IDENTIDAD

Y hablar es, entre otras cosas, proponerse en el mundo. La explicación de esto se entenderá si primero tenemos en cuenta que no existe un hablar gratuito; existen intereses que de una forma u otra

siempre afloran y condicionan la posición en el discurso de cada individuo.

Por otro lado esta diferente posición unida a la diferente y personal entrada en el discurso, es lo que, en último termino, da cuenta de la peculiar identidad de cada hombre y mujer. El mismo hablar de una cosa y no de otra es un decir de sí, un presentar el *qué soy yo* en el mundo. Tampoco hace falta pensar mucho para ver que al interpretar se pone algo de sí, algo que da una variación particular a la interpretación. Por eso podemos decir que al hablar se presenta la identidad.

La identidad ni se consigue biológica ni institucionalmente, emerge a través de significados que se derivan de las interrelaciones (que son tanto biológicas o naturales cuanto sociales o culturales). Por este motivo debemos huir de las tradicionales mistificaciones de lo que el hombre sea. Frente al Romanticismo o a los estructuralismos, el hombre resulta ser una mezcla entre el autor genial de la propia identidad y el individuo que se encasilla en una estructura de discursos y saberes; podría decirse que el hombre se articula en torno a un discurso que media entre las relaciones externas y su propia identidad (no significando nada, ni esa identidad ni esas relaciones externas, salvo el ser dos polos en los que se configuran los individuos). Y es el lenguaje aquello a través de lo cual esta mediación es posible: uno de los modos en que el hombre se configura es hablando y diciendo de sí. La misma identidad se genera en un proceso verbal. Incluso lo irracional que puede afectar a la conducta necesita de un significado que se cobra en un diálogo (un significado que no tiene porqué ser racional, pero que, en cualquier caso, necesita integrarse en un «idioma», en un discurso).

Hoy ya no cabe preguntar por la esencia del hombre, en su lugar la única cuestión relevante es decir dónde y cómo se da cada hombre y mujer. Y es a través de un diálogo como el ser humano se presenta. Por la palabra podemos llegar a la multiforme y variada configuración de las individualidades modernas que, entre otras cosas, ya no pueden uniformarse en un hombre genérico o en una idea universal de hombre que pudiera ser regulada por leyes (más o menos modernas). Lo único que podemos decir a ciencia cierta es que *el método*

mediante el cual el hombre se da es por el discurso³. Por eso el mundo que desde la reflexión filosófica se tematiza no es un mundo donde nuestra definición de hombre se cumpla, sino una realidad donde es posible hablar. Pero hablar a la humana manera, esto es interpretando y presentándose.

3. DISCURSO. DIÁLOGO

Decía que hablar es hablar de sí, pero también es hablar con los demás. Obviamente el discurso no es monólogo (no al menos habitualmente) y precisa para desarrollarse de una comunidad —no necesariamente universal ni excesivamente organizada, pero sí al menos con parecido idioma—. Por ello el diálogo es social, porque establece ya una comunidad de hombres estructurada que es capaz de promover y facilitar la interacción que precisa la palabra.

Mas no sólo la interacción que *provoca* la palabra sino, lo que es más importante, la interacción que *promueve* la palabra por cuanto si llegamos al diálogo es para hacer común conocimientos y situaciones, técnicas y patrones culturales con los que se crea un mundo que se yuxtapone al natural y da el humano. El diálogo establece un mundo, pero es provocado por un mundo que reclama respuestas. El diálogo auna un conglomerado en el que en un extremo se encuentra la naturaleza provocadora, en otro la cultura y técnica provocada y en el medio el hombre que habla de una creando otra (y de otra modificando una porque, a su vez, la técnica se convertirá en provocadora del mundo natural, estableciendo un continuo constante).

3 Frente a las ingenuidades sociales y políticas dígame que, con esto, la ciudadanía no es un asunto sencillo que pueda promulgarse o ganarse de una forma fija y segura (ni —¿por desgracia?— para siempre). Al igual que cada hombre y mujer, deberá ser una implementación constante de un mundo que se elabora en torno a las interpretaciones de ese mundo que la vida humana realiza —actúa—, es decir, de las identidades que se presentan como articulación e interpretación de la realidad y de sí mismas. Como vamos a ver a continuación semejante presentación no es inocente.

Lo que ha de ponerse en claro es este proceso por el cual *el hombre resulta ser más bien un ámbito* en el que se dan naturaleza y cultura. Obviamente la comparación con un ámbito es extrema y asemeja en demasiado a los intentos postmodernos que eran capaces de ver en el discurso un proceso de formación de la realidad en la cual todo era un diciendo. Pero tomando las debidas precauciones ante la exageración postmoderna, sí que podemos recoger su idea del hombre como sitio donde toman cuerpo —a través del diálogo— el mundo y las respuestas que tal mundo provoca (y donde éstas influyen y varían a aquél que, de nuevo, solicitará respuestas novedosas formando un conglomerado donde ningún término tiene una fija distinción —aunque sí poseen clara distinción—). Creo que es valiosa esta consideración del hombre como *lugar* entre otras cosas porque nos aleja del Hombre con mayúsculas y, sobre todo, porque nos presenta una individualidad integrada en un mundo que, a su vez, se integra en el mismo hombre. La identidad, de este modo, es un *proceso* que cambia y se rehace en un tratamiento que la envuelve cada vez que tiene que dar una respuesta al mundo externo. Hoy ya no podemos dar definiciones que al cabo no hacen sino clausurar caminos y cortar posibilidades al hombre; es preferible hablar de procesos, de lugares, de ámbitos donde el hombre se da, para reconocer la tremenda potencialidad que en él se halla. Lo interesante es reconocer dónde hombres y mujeres pueden darse, acudir a ese lugar y aprender de nuestra propia mirada (que no es sino reflexión).

4. NARRACIÓN

Con lo presentado hasta ahora podemos decir que somos entre nuestra identidad y la interacción, esto es, *nos creamos en una «acción con»*. Y esto es algo muy ligado al modo de hablar que tenemos donde el lenguaje se une a la actividad del propio hombre; de hecho siempre se usa este lenguaje para cosas prácticas (negociar, ponerse de acuerdo, lograr algo, incluso la misma identidad es justificación de acciones prácticas ocurridas a una vida).

Decir que no existe palabra alejada de la acción es entroncar el hablar de sí, la presentación de la identidad, con el hablar con los demás, desarrollando una biografía desde la cual se presentan respuestas. Tanto la formación de la identidad cuando el desarrollo de una biografía, se hacen dentro de un particular modo de hablar que es el que corresponde al hombre. Este modo es el narrativo y es la narración (entendida como interpretación y actuación) el ámbito en el que el hombre se puede construir.

Hablar de narración es hacerlo de un modo de hablar que tradicionalmente no ha sido el preferido por los teóricos occidentales. Debido al mismo prejuicio que buscaba una epistemología que diera con las inapelables formas del mundo, se ha deseado tradicionalmente un lenguaje isomorfo con la realidad que se suponía estática (presta a ser conocida) o creada durante el proceso de conocer, pero siempre permanente. De este modo, el acceso a la verdad estaba servido puesto que siempre podía darse una biunívoca relación entre palabra y cosa. Cuando como hoy se piensa que no existe una realidad única que pueda ser unívocamente conocida, resulta absurdo postular un lenguaje isomorfo con ella. No es que el conocimiento modifique la realidad, es más bien que la puesta en funcionamiento de este conocimiento, su puesta en común, se desarrolla en un conglomerado donde todas las partes se modifican y solicitan nuevos conocimientos creando nuevas realidades. El ejemplo claro de esto podría ser el modo en que la naturaleza era comprendida hasta hace unos años (una naturaleza estática que estaba dispuesta a ser dominada y no interactuar con el observador) y el modo en que hoy sabemos que debe ser integrada dentro de la misma vida de los hombres. Y esto no sólo por cuestiones ecológicas, sino porque el hombre es, en buena parte, esa naturaleza a la que modifica y que es modificada por él.

Por esto hay que hablar de la narración. Hay que hablar de un modo de lenguaje que huye de universales estáticos y pretende ser algo más que un instrumento de comunicación. Hablar de narración es decir que la identidad es un espacio narrativo en el cual el hombre moderno se configura dentro de un cúmulo de intereses —culturales— y necesidades —naturales— que se expresan y se conocen dentro de un len-

guaje no neutral y reacio a la transparencia. La narración es, en palabras de Hannah Arendt, la acción humana más característica puesto que responde a la cuestión de quiénes somos antes que a qué somos⁴.

Más de una vez se ha dicho que la reflexión filosófica debería acudir a la narración por cuanto el hombre siempre elabora relatos de su vida en forma narrativa y que esto es connatural a su ser. No me parece preciso negar esto, pero no es decir mucho, es tan sólo decir que el ser humano da cuenta de su vida —y de su futuro—. Lo que me interesa señalar es que la narración no es una forma de dibujar el pasado tal y como fue, es, más bien, el apropiarse de ese pasado interesadamente (y, como veremos, ocurre igual respecto al futuro y al presente). *La narración solicita una interpretación.*

La actuación no se guía por un valor objetivo de la situación, sino por la representación de esa situación dentro de un discurso en el cual se socializa y tipifica lo dicho y lo hecho. Lo interesante no es el que «contemos» nuestras representaciones del mundo y nuestra posición dentro de la realidad —i.e., nuestros conocimientos—; esto sería algo curioso, pero no relevante; lo interesante, digo, es que nuestra narración es una evaluación, una interpretación que nos propone planes de acción. De hecho tal y como se ha demostrado a través de estudios etnometodológicos, evaluamos el relato y no los hechos, y es ese proceso de evaluación-interpretación el que nos confiere nuestra categoría de «humanos». De este modo, la experiencia de hombres y mujeres es un sutil proceso de recolección a través del cual se integran partes de la vida del sujeto en un discurso que él mismo debe hablar. Esta integración reconfigura y reordena el mundo en el cual el individuo se establece.

5. INTERPRETACIÓN

La narración se liga al proceso de interpretación humano en el que se construye la identidad. Cada individuo recibe el mundo

4 Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago University Press, 1958, p. 7.

—conoce— y otorga significados desde su conocimiento modificando o proponiendo una realidad; en este proceso en el cual todos los términos se relacionan e influyen, aparece y se instala la identidad. Esta unión que introduce la propia individualidad en el discurso que el conocimiento pone en marcha, hace que, en buena medida, la narración de la que estoy hablando se oponga a la racionalidad que nuestra modernidad ha instituido, aquella que pretende neutralidad y objetividad. Pero llegados a este punto, cabe preguntar ¿qué es la razón? Quizá responder a esta pregunta sea tan arduo como responder a qué sea el hombre, y quizá por el mismo motivo: ni existe la Razón ni existe el Hombre, tan sólo se dan hombres y mujeres particulares que intentan estructurarse en torno a comunidades y procesos de razonamiento que intentan dar cuenta del mundo a través de un idioma común⁵.

Con esto, al vincularnos a la interpretación, decimos adiós al sueño filosófico de nuestra Modernidad según el cual se debería conseguir un canon que preservara del error: Si hoy la filosofía quiere tener relevancia, ha de asumir la tremenda inoperancia de pensar en dar con la verdad última —la cual, entre otras cosas, suele ocultar las distintas verdades con las que habitamos—. La interpretación puede no ser la adecuada (de hecho el calificativo no es aplicable en este lugar puesto que sería como hablar de una identidad más adecuada que otra). Pero hay que decir que porque la interpretación sea falible no se ha de derivar que sea irracional. El error puede ser razonable y, por ello, es preciso dar entrada a distintas interpretaciones, esto es, reconocer que cada individuo es capaz de dar su peculiar visión del mundo a través de una propuesta de sí. Y esto lo hace por

5 Debemos poner en cuarentena preguntas del tipo ¿qué es la razón? y, de paso, preguntarnos ¿a quién interesa la razón? Los intentos de dar con ella han terminado por alejar tanto la teoría de la realidad a la que se supone pertenece, que poco menos que mundos distintos se han creado. En muchos casos, desde los teóricos que pensaban la realidad, se ha dicho que si ésta no coincide con el pensamiento que de ella tenemos «peor para la realidad», pero tal no es posible cuando intentamos reflexionar con cierta responsabilidad sobre nosotros y nuestro mundo, esto es, hablar de cómo es posible que la vida humana sea posible.

medio de una narración que queda ligada a su propia socialización. Algo parecido tenía en mente Benjamin en «El Narrador» con la idea de que lo narrado surtía efecto en el momento en que se hacía dueño de las vidas que lo presenciaban; según Benjamin el narrador vive de nuevo lo contado y en ese momento lo da valor —de verdad—. Es la puesta en común de la narración la que podrá guiar la aceptación o rechazo de ésta no tanto por un cuidadoso análisis de sus elementos, cuanto por el hecho de que se ofrece a ser integrada —con éxito o sin él— en la vida: lo verdaderamente importante ahora no es qué «conocimiento» se dice y qué visos de corresponderse con una verdad objetiva («ahí fuera») tiene, sino cómo se muestran y se hacen sociales nuestros conocimientos sobre el mundo, qué posibilidades tienen de colaborar a la dirección de la vida y cómo nos presentamos con ellos.

6. EXPRESIVIDAD

Es por este motivo que frente a la objetividad clásica, la narración se conforma con la intersubjetividad comunicativa. De hecho hoy no podemos entender al hombre si no está inmerso en una comunidad con otros hombres. A fuer de ser sinceros, deberíamos decir que no entendemos al hombre que no se sumerja en un conglomerado donde no sólo la comunidad sino el mundo natural, el cultural y el técnico tienen lugar. De este modo hablar del hombre es hacerlo de su capacidad para hablar de diferente forma de diferentes cosas. Lo realmente universal es la capacidad de hablar, pero aparte de esto, es difícil hallar algún punto en común que generalice —y universalice— al género humano. Tan sólo decir que la narración (y la interpretación que solicita) es el modo en que se habla. Todo lo dicho se podría condensar en la adscripción al hombre de la interpretación. Pero la interpretación nos ha de llevar también a tomar en consideración que cada vez que el hombre narra e interpreta entran a formar parte de su discurso y de su actividad ciertos componentes que se ligan a su expresividad, a la forma particular de situarse ante el

mundo, a lo que con cuidado podríamos llamar su «carácter». Quiero dedicar un momento a esto.

El interés ilustrado por las pasiones, por el modo en que tienen de destrozarse la unidad teórica, resulta ilustrativo en este caso. Con las pasiones se señalaba aquel respecto incognoscible y espontáneo que en cualquier momento hacía acto de presencia en la vida humana y destrozaba cualquier previsión de la razón. Ante ellas las respuestas fueron de dos tipos. La postura canónica que casi ha llegado hasta nuestros días proponía un hombre racional o un ciudadano ideal donde se definía lo que cada uno debíamos ser (lo cual solía ser de un rango más «elevado» a lo que cada cual eramos puesto que eramos atacados por las pasiones que no dejaban de ser irracionales y poco adecuadas al hombre tal y como se definía). La segunda opción fue la admisión, al modo de Helvetius, de que las pasiones forman parte del comportamiento humano y lo único que podemos hacer es aceptarlas de la mejor forma y dejar un hueco en nuestras previsiones para lo espontáneo.

Hoy es difícil lanzar una mirada a la primera propuesta y no sentir cierta prevención ante el modo en que se esta *imponiendo* un tipo de hombre. La actitud que en nuestro presente nos podemos permitir no es que acepte la fuerza de lo irracional, es más bien que reconocemos que en la vida del hombre se forman esferas de intereses que solicitan vínculos de solidaridad diversos de forma tal que el discurso ha de adaptarse a ellos. Y esto es, en buena medida, la capacidad interpretativa del hombre, el no dejar nunca de amoldar el lenguaje y la realidad conocida a su propia situación; esto es, también, la obligación de hablar con un lenguaje que no persiga la objetividad y se contente con poder entender(-se) y comprender. El hecho de que alguien pueda presentarnos su propia identidad ya es bastante, no podemos pedir además que lo haga según unas normas que obliguen a todas las identidades a ser lo mismo ¿no sería pedir en exceso?

Al hablar no sólo interpretamos las herramientas que el conocimiento nos presenta para habérselas con el mundo, también *damos expresión* a lo dicho, intentamos hacerlo más *pregnante*, poner algo de nosotros en el relato. Con este doble proceso, el discurso del hombre,

su racionalidad, no llega a ser ajeno a las distintas habilidades y al cambio de «idioma» según las circunstancias. De esta forma al conocimiento se ha de añadir interpretación y una parte de sí que intenta presentar un relato más pregnante y cercano a la propia individualidad. Por eso la mirada que pregunta hoy acerca de qué sea el hombre, ha de recalar en un enfoque mucho más «micro» que el que hasta ahora se había proclamado. Con esto estoy diciendo simplemente que no es posible huir de ciertos componentes (que dentro de un enfoque amplio quedan desdeñados) que acceden a la constitución del individuo de una forma primordial. Obviamente no se trata de hacer una taxonomía de lo irracional, de lo pulsional o pasional, tan sólo decir que todo esto es un componente precioso del mundo en el cual el hombre se mueve.

7. INDETERMINACIÓN

Quiero condesar todo lo dicho hasta ahora: una reflexión filosófica sobre el hombre, una antropología filosófica hoy, ha de partir de que su objeto de estudio es *creador* por interpretante, *hablador* por ser ese su medio de vida e *indefinido* por no terminar de constituirse nunca.

A estas alturas es sencillo dar cuenta del modo perseverante en que el hombre cae en la interpretación y en el discurso narrativo tanto para dar cuenta de sí como para hablar con los demás. Esto es lo que obliga a un doble proceso donde nunca se encuentra un fin de forma que la no definición y la no finitud se adhieren al mecanismo mismo de constitución de cada hombre y mujer.

Por un lado, el conocimiento no deja de presentar nuevos «trozos» de mundo desechando u olvidando viejas parcelas con lo cual nos encontramos en una naturaleza dinámica que de forma continua presenta nuevas situaciones. Por otra, parte el mundo del hombre es un mundo abierto: se dan significados y sentidos de forma no cerrada en un proceso de interpretación que no descansa ⁶ puesto que si

6 Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona, Herder, 1972, p. 217.

así lo hiciera el hombre renunciaría a su propia humanidad (es justamente en las dictaduras, en las relaciones de fuerza desigual e injusticia, donde nos atrevemos a poner la etiqueta de inhumanidad). Desde esta doble perspectiva no es tanto que el *ser del hombre* sea inacabado y en perpetua formación, es, más bien, que la *vida del hombre* tiene lugar en un medio que no reposa y donde lo estático es rechazado.

El hombre mismo no puede parar porque la naturaleza no se detiene, porque el mundo cultural se encuentra en permanente funcionamiento puesto que es un mundo que funciona primordialmente por adscripción a través de las interpretaciones, y porque a través de la técnica traemos nuevas realidades y variamos las existentes. Por esto el hombre es indefinido. Es una narración abierta, un permanente proceso interpretativo a través del discurso que le presenta y que presenta al mundo. Por eso, quizá, cosas como el conocimiento, el arte, las experiencias personales y el trabajo por una sociedad justa, son aún posibles.

Comprender el lenguaje mismo es un trabajo de interpretación no cerrado, un proceso global cuya indeterminación es constante. No comprendemos un enunciado cuando lo desciframos semánticamente, son precisas creencias y conocimientos del momento y reconocer que nunca podemos dar con una interpretación correcta. La misma racionalidad no deja de ser un principio heurístico que regula el proceso interpretativo, pero que no lo puede clausurar.

Debemos de ver nuestras acciones y nuestra estancia en el mundo desde una perspectiva esencialmente incompleta. Existe una objetividad no dura a la que cada cual se aproxima desde un interés propio y con una interpretación personal que se hace intersubjetiva. El conocimiento mismo es algo individual que accede a través de interacciones negociadas en las que cada individuo acuerda con otro⁷. Las

7 Cf. Fine, J., «Cognitive process in context: A systematic approach to problems in oral language use» incluido en *Pragmatic, discourse and text*, E. H. Steiner y R. Vetman (eds.), Nueva Jersey, Ablex, 1988, p. 180.

comunidades de hombres tiene en esta intersubjetividad dialogada su base y la identidad del hombre consigue, en ese proceso interpretativo, su indefinida definición. Es evidente que en el momento en que ligamos la interpretación a la intersubjetividad estamos creando un proyecto de lo que el hombre desea ser o hacer en este mundo: el hombre resulta un permanente proyecto hacia el futuro puesto que su carácter abierto ha de derivar, inevitablemente, en una apertura hacia lo que ha de venir.

JULIO SEOANE PINILLA
Instituto de Filosofía (CSIC)