

Raúl Quesada

ECOS interpretativos

En las letras de *rosa* está la rosa
Y todo el Nilo en la palabra *Nilo*.

J. L. Borges

COMO SE SABE, UNA DE LAS CONSECUENCIAS TEÓRICO-ideológicas del desarrollo científico de este siglo es la fuerte tendencia a naturalizar la epistemología, el significado y, de ser posible, la filosofía toda. Esta tendencia a considerar el conocimiento y el significado como fenómenos naturales, susceptibles de ser estudiados por la psicología o la ingeniería, funda sus afanes en el desarrollo y límites de la reflexión epistemológica moderna y en una argumentación que trata de delinear las diferentes maneras en las que la epistemología puede convertirse en parte de la ciencia natural y la ciencia natural en parte de la epistemología.¹ Esta doble relación con la ciencia natural —objeto de estudio y marco conceptual— propicia que la epistemología así naturalizada escasamente pueda reconocer otro cuerpo de conocimiento que no sea el científico natural y el matemático que, aunque no es natural, es su marco de referencia formal. Por otro lado, la debilidad de los epistemólogos por el conocimiento científico natural no sólo

¹ Véase, por ejemplo, “Naturalización de la epistemología” de Quine en W. v. O. Quine, *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid, Tecnos, 1974.

está relacionada con su éxito explicativo sino con su objetividad; esta objetividad fomenta y hace posible una promiscuidad muy apreciada por los científicos.

El cuerpo del significado, por otro lado, se ha resistido un poco más; a diferencia del cuerpo científico, que se puede naturalizar sin violentar demasiado su concepción tradicional, la naturalización del significado conlleva el rechazo de una concepción más o menos tradicional y hasta podríamos decir natural. Esta concepción es la que afirma que dos expresiones son sinónimas cuando tienen el mismo significado y concluye, por tanto, que el significado es un *tertium quid*. Esta reificación del significado es la que ha sido ejemplarmente criticada por Quine, quien nos invita a usar la navaja de Ockam para afeitar esta barba platónica de más de dos mil años de falta de plulcritud ontológica. Esto, claro está, no impide que dejemos de hablar de significados, sino que propicia que lo hagamos en términos más sobrios y científicos que, para Quine, son los muy naturales de estímulo-respuesta. Al estudiar el lenguaje, las palabras y oraciones deberán ser consideradas respuestas lingüísticas a los estímulos del entorno y convertirse, a su vez, en estímulos que pondrán en marcha el mecanismo lingüístico básico. Esta explicación conductista del lenguaje, debemos notar, es mucho más rica de lo que pudiera anunciar la sobria presentación quineana y mucho más difícil de refutar de lo que parece a primera vista.²

Sin embargo, lo que aquí me interesa señalar no son las complejidades de esta teoría sino dos reparos que me parece están relacionados con ella y con otras discusiones contemporáneas acerca del significado. El primero es lo difícil que es abandonar nuestra muy platónica tendencia a hablar de significados como objetos, por más que se nos escurran de las manos cada vez que los intentamos apresar. El segundo es la poca atención

naturalista que han recibido las palabras y oraciones en tanto que estímulos, en tanto que cosas que pueden suscitar tan diversas reacciones. Dicho de otra manera, no han sido los epistemólogos naturalizados por Quine los que se han ocupado de estudiar las propiedades más naturales de esas cosas que son las palabras, sino algunos lingüistas preocupados por la fonética y la poesía, teóricos de la literatura, escritores, psicoanalistas y críticos del lenguaje en general. Son ellos quienes se han interesado si no en la naturaleza ideal de las palabras —que quién sabe cuál será— sí al menos en su materialidad. Algo les debe quedar a las palabras una vez despojadas de sus significados, ya sean estos platónica o quineanamente concebidos, que les otorgue el mínimo criterio de identidad que exige el pasaporte a la ontología quineana.

Este tipo de consideraciones sobre el lenguaje y la mencionada tendencia a la naturalización deben tenerse en cuenta, me parece, al examinar algunas discusiones contemporáneas acerca de la interpretación. A la que voy a hacer referencia se llevó a cabo en Cambridge hace unos años entre Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Culler y Christine Brooke-Rose, esto es, entre un semiólogo-novelistas, un filósofo pragmatista, un teórico de la literatura y una crítica y novelista. El punto de partida lo estableció Eco con tres conferencias tituladas en su conjunto "Interpretación y sobreinterpretación".³ El tono de las conferencias, aunque contrapunteado con agudezas, anécdotas personales y buen humor, es el de una reprimenda o llamada atención ante ciertos excesos interpretativos vagamente relacionados con la desconstrucción y con una supuesta influencia negativa de Jacques Derrida y Paul de Man en la crítica contemporánea. Si digo supuesta influencia negativa es porque en estas conferencias no se discutió ninguna interpretación en particular de estos teóricos, ni nin-

² Véase W. v. O. Quine, *Word and Object*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1960, especialmente el capítulo II.

³ Umberto Eco, *Interpretation and overinterpretation*, editado por Stefan Collini. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

guna interpretación que pudiera considerarse como el resultado de seguir alguna norma desconstruccionista, si es que existe algo que pudiera llamarse así. La única interpretación contemporánea discutida fue la de un poema de Wordsworth que publicó Geoffrey Hartman hace diez años en un libro llamado *Easy Pieces*, pero todo el mundo estuvo de acuerdo en que ni era desconstruccionista ni exagerada sino, en todo caso, bastante conservadora.

Por otro lado, los casos específicos de sobreinterpretación examinados, como la búsqueda de elementos rosacruces y masones en Dante, más parecen una anécdota cuya función oscila entre configurar la caricatura de un sujeto que nunca se llega a concretar en el mundo contemporáneo y el punto de partida de una novela llamada *El péndulo de Foucault*. Esto, claro está, no pretende hacernos pensar que en el texto de las conferencias de Eco esté ausente una posición crítica, pero sí quiere señalar que sus observaciones están más relacionadas con la posibilidad de una interpretación sin criterios filológicos que con la realidad de una posición desconstruccionista concreta, ya que esta posición tendría que ser caracterizada por algún tipo de criterio o lineamiento, por más extravagante que éste pudiera parecer. Así, si Eco hubiera logrado establecer alguna relación específica entre la crítica desconstruccionista y la posición hermenéutica o la teoría analógica o la poética de las correspondencias, entonces tal vez podríamos pasar de lo que él considera “los defectos básicos de muchos procesos de sobreinterpretación” a los que pudieran ser los defectos básicos de una interpretación calificada de desconstruccionista. Pero esta relación no se establece. En este sentido parece como si Eco, no obstante su erudición y agudeza, hubiese sido afectado por la ansiedad que suele producir la posibilidad de un juego sin reglas explícitas o en el que el jugador puede llegar a pensar que todo se vale. Su erudición le podría recordar que los casos concretos de sobreinterpretación que menciona han podido ser criticados precisamente por-

que han hecho manifiestos sus presupuestos teóricos; que estos presupuestos puedan considerarse aberrantes es otra cosa. Su agudeza podría tal vez ser dirigida hacia la búsqueda de una justificación más sólida de la inquietud, desazón o ansiedad que puede causar la idea de que, en palabras de Todorov citando a Lichtenberg, “un texto sólo sea un *pic-nic* donde el autor trae las palabras y los lectores llevan el sentido”. Como señala el propio Eco, aun si esta afirmación fuera verdadera, las palabras del autor constituyen una “evidencia material” que el lector no puede ignorar. Sin embargo la mirada crítica de Eco no se dirige hacia la naturaleza de esta evidencia ni a su materialidad, sino a la posibilidad de que la interpretación de esta evidencia llegue a ser totalmente extravagante. El ejemplo que ofrece Eco, lamentablemente, no proviene de un desconstruccionista sino de un destripador, de un Jack, no de un Jacques. Dice Eco:

... si Jack el destripador nos dijera que hizo lo que hizo con base en su interpretación del Evangelio según San Lucas, sospecho que muchos críticos orientados hacia el lector se inclinarían a pensar que leyó a San Lucas de una manera bastante ridícula. Los críticos no orientados hacia el lector dirían que Jack el destripador estaba totalmente loco...⁴

Para Eco este ejemplo prueba “que hay al menos un caso en el que es posible decir que una interpretación es mala” —como si para ello necesitáramos pruebas— y que Jack el destripador estaba loco, lo cual no es difícil de conceder. No olvidemos, sin embargo, que en el ejemplo, Jack, como cualquier otro lector, tuvo que pasar por la “evidencia material” de las palabras y tan así lo hizo que pudo usar esas palabras, las palabras del Evangelio, como justificación de su conducta. Tal vez Jack no había acabado de leer el primer versículo: “Hablando muchos tentado a poner en orden la historia. . .”

⁴ *Ibid.*, p. 24.

cuando se lanzó a ordenarla cuchillo en mano; tal vez Jack era un lector apresurado e impaciente o loco, pero ¿dónde poner los límites de la lectura/locura, la locura *simpliciter*, la lectura descabellada, extravagante, original, sensata, conservadora, clásica, aceptable, sosa, seria, literal, figurada, alegórica, etcétera?

Quién sabe; pero lo que a Eco y otras personas les parec importante, aunque tal vez no suficiente, es establecer límites a la interpretación que nos sirvan de punto de referencia para mostrar que hay interpretaciones inaceptables aun para “el más radical de los desconstruccionistas”. Como si estos críticos hubieran dejado de serlo y aceptaran cualquier interpretación más allá del hecho obvio, pero importante, de que alguien ha podido leer de esa manera un texto; pensar que Derrida acepta la interpretación que hace John Searle de Austin o que Paul de Man aceptó la interpretación que hizo Heidegger de Hölderlin es, me parece, un error más grave que darle a la palabra “album” el sentido de album de fotos en el contexto de un poema de Horacio⁵ o a la palabra “gay” su sentido sexual en el contexto de la poesía romántica inglesa. Estos son errores atribuibles a la falta de cultura, aquéllos provienen de una falta de lectura.

En este contexto quisiera comentar algunas de las ideas que propone Eco para limitar el desenfreno interpretativo que, desde su punto de vista, aqueja a algunas de las teorías contemporáneas. Para localizar mejor las tesis discutidas tal vez debamos recordar que en la crítica literaria moderna se pueden distinguir, muy esquemáticamente, tres momentos. En los buenos tiempos, cuando era evidente para los críticos que un texto era simplemente el resultado más o menos feliz de concretar en palabras las ideas o sentimientos de un autor, las intenciones de éste eran un punto de referencia obligado para la interpretación de dicho texto. Pero como sabemos, con la ayuda binacional de estructura-

listas franceses y neocríticos americanos, el texto se rebeló, reclamó su autonomía y cometió un obligado parricidio con el arma de la falacia intencional. Vino después “la hora del lector”, anunciada, o cuando menos nombrada, por un crítico español, Juan Manuel Castillet;⁶ tímidamente los lectores —o, mejor dicho, sus recién constituidos portavoces— empezaron a reclamar sus derechos y pronto se constituyeron grupos en Alemania dedicados a reivindicar su función de receptores y surgieron líderes del otro lado del Atlántico, como Stanley Fish, que anunciaron y denunciaron que eran ellos, los lectores, quienes cargaban con el peso de la interpretación.

Bajo este esquema simplificador tal vez sea más fácil entender la idea de Eco de una dialéctica “entre los derechos de los textos y los derechos de sus intérpretes” y su “impresión” de que “en las últimas décadas, los derechos de los intérpretes han sido sobreenfatizados”. Habrá entonces que legislar de la manera más racional posible para prevenir que los Jacques desconstruccionistas destripen los Santos Evangelios. Muy adecuadamente, la legislación que propone Eco parte de la figura del derecho que consiste en otorgarle una personalidad a la víctima. Como ya vimos los nuevos críticos lograron la autonomía del texto rompiendo su relación filial con un autor que lo hacía depositario de sus intenciones. La radicalidad de este rompimiento se hace patente cuando notamos que no se detuvo en la orfandad o la bastardía, sino que aspiró a un distanciamiento ontológico al transformar una manifestación paradigmáticamente subjetiva —la obra de un autor— en un “objeto estético” independiente de una subjetividad. El resultado entonces fue un objeto, estético, autónomo e independiente.

Es esta autonomía, tan duramente ganada, la que recientemente parece ponerse en duda ya que se ha empezado a notar su dependencia de otra subjetividad,

⁵ Véase Bernard Williams, “The Riddle of Umberto Eco” en *The New York Review of Books*, Volume XLII, Number 2, February 2, 1995.

⁶ José María Castillet, *La hora del lector*. Barcelona, Seix Barral, 1957.

no ya la del autor, al que se ha declarado muerto, pero sí la del lector. Para colmo, esta nueva sujeción puede llegar a ser violenta, ya que, como señala Rorty, un lector es capaz “de golpear un texto hasta darle la forma que convenga a sus fines”. De Guatemala pasamos a Guatepeor. Curiosamente, la forma retórico-jurídica que sugiere Eco para proteger a la víctima en potencia que puede ser un texto es la de otorgarle o, al menos, suponerle una intención, convirtiéndolo así en una persona jurídica cuyos derechos deben ser resguardados. El mecanismo es retórico no porque no se piense proteger esos derechos, sino porque se relaciona con la prosopopeya que es la figura que “consiste en atribuir cualidades humanas a seres inanimados haciéndolos capaces de lenguaje” y con la catacresis que es una metáfora abusiva y necesaria a la vez; abusiva por ser translativa y necesaria porque no está al servicio del *ornatus*, “sino de la necesidad de dar nombre a las cosas”.⁷ Además, el punto de partida de la catacresis suele ser la *inopia*: “la carencia de una expresión propia”, que aunque aquí no se puede aducir, ya que contamos con la expresión “texto”, si nos permite notar que un aspecto del uso contemporáneo de esta palabra es el de una obra que no remite necesariamente a un autor y que es esta falta de relación autoral, de inopia paternal podríamos decir, la que propicia el surgimiento de la *intentio operis*. Así, en este caso se trataría de la necesidad de encontrar una expresión propia (apropiada) para algo —el texto— que ha perdido su filiación autoral y de la voluntad de hacerle justicia a esa entidad que al perder esa filiación perdió, literalmente, sus derechos de autor.

Podríamos decir entonces que el equilibrio de fuerzas propuesto por Eco, al agregar a la desprestigiada *intentio autoris* y a la surgiente *intentio lectoris* una *intentio operis*, parte de la carencia de expresión pro-

⁷ Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria: fundamentos de una ciencia de la literatura*. Versión española de José Pérez Riesco, Madrid: Gredos, 1968.

pia del texto y conlleva un abuso metafórico: hacer que un objeto inanimado —el texto— tenga una intención, cualidad propia de los sujetos. De aquí resulta una personificación del texto que le permitirá defenderse de posibles interpretaciones aberantes. La prosopopeya y la catacresis se unen para que el lenguaje hable y tenga voz, para darle la palabra a las palabras.

Las tensiones que genera esta personificación del texto, situada entre el abuso y la necesidad, no son difíciles de imaginar. El abuso implícito en la catacresis tenderá a proyectarse sobre los lectores, mientras que la necesidad se establecerá en relación con alguna forma de racionalidad. Así, Eco detecta el abuso de los lectores de tendencias hermeneúicas, o influidos por la “simpatía universal”, dentro del marco de referencia de un *modus* racional greco-latino que se caracteriza por su acato de los principios lógicos clásicos y su voluntad de moderación. Dice Eco:

Ser moderado quiere decir estar dentro del *modus*, esto es, dentro de los límites y con medida. La palabra nos recuerda dos reglas que hemos heredado de las antiguas civilizaciones griega y latina: el principio lógico del *modus ponens* y el principio ético formulado por Horacio: *est modus in rebus, sunt certi denique fines quos ultra citraque nequit consistere rectum* (Horacio, *Sátiras*, I.I.106-7). (“Todas las cosas tienen una medida y existen límites bien definidos fuera de los cuáles no se da la virtud”).⁸

Este racionalismo greco-romano se proyectará sobre el mundo contemporáneo sin dejar de reconocer en él dos elementos que no sólo enriquecen la visión del mundo clásico sino que son importantes para situar algunos puntos de vista actuales acerca de la interpretación. Estos dos elementos son el infinito —que no tiene un *modus*— y la metamorfosis perene. Dice Eco:

Este modelo de racionalismo greco-latino es el que aún domina la matemática, la lógica, la ciencia y la programación

⁸ *Interpretation and overinterpretation*, p. 26.

computacional. Pero no es toda la historia de lo que llamamos la herencia griega. Aristóteles era griego pero también lo fueron los misterios eleusinos. El mundo griego es atraído continuamente por el *Apeiron* (el infinito). El infinito es lo que no tiene *modus*. Escapa a la norma. La civilización griega, fascinada con el infinito, junto con el concepto de identidad y de no contradicción, construye la idea de una metamorfosis continua, simbolizada por Hermes ... En el mito de Hermes encontramos la negación del principio de identidad, de no-contradicción y del tercero excluido, las cadenas causales se vuelven sobre sí mismas en espirales: el “después” precede al “antes”, el dios no conoce límites espaciales y puede estar, en diferentes formas, en diferentes lugares al mismo tiempo.⁹

Es curioso que Eco traiga a cuento este planteamiento tradicional y maniqueo de la cultura griega en relación con el mundo contemporáneo porque es precisamente en este mundo donde el infinito, paradigma de indeterminación, ha sido, en buena medida, determinado. Y esta determinación no proviene de obscuras elucubraciones herméticas, sino de un rigor lógico-matemático capaz de cuestionar la noción clásica de racionalidad. Téngase en cuenta, simplemente, que la caracterización contemporánea de la matemática es precisamente la de ser la *ciencia* del infinito y que los parámetros lógicos y epistemológicos que condicionan la validez de una demostración, especialmente en los enrarecidos ámbitos de la matemática transfinita, se han establecido a lo largo del siglo y han incrementado considerablemente su rigor. Establecer estos parámetros no ha sido una tarea que se haya podido llevar a cabo dentro de un *modus* clásico sino que, precisamente, ha conducido al cuestionamiento de algunos principios lógicos fundantes de ese *modus*, como el principio del *tertium non datur* y ha propiciado la formulación de nociones ajenas a ese *modus* como la de indecibilidad. Así, podríamos pensar, tal vez sea esta atmósfera de cuestionamientos

⁹ *Ibid.*, pp. 28-29.

a la formulación clásica de la racionalidad, surgidos de desarrollos de la ciencia y la matemática, los que han fomentado una atmósfera de cuestionamiento dentro de los ámbitos de la interpretación. Lejos estaríamos entonces del Hermes que nos pinta Eco, como lejos estamos también del *modus* clásico de racionalidad pero este alejamiento de la tradición no se puede considerar, simplemente, como una caprichosa opción interpretativa, ya que está relacionado con las crisis internas de ese *modus*.

Así, si bien es cierto que la matemática del infinito ha propiciado el surgimiento de paradojas y el cuestionamiento de algunos principios lógicos, notoriamente el del tercero excluido, esto no quiere decir que estas paradojas y estos cuestionamientos sean el resultado de un desvarío irracional, aunque es sabido que Cantor llegó a visitar una clínica psiquiátrica. La racionalidad contemporánea no puede ignorar y dejar de ser influida por los resultados obtenidos por Gödel y Cohen con respecto al infinito, por más que estos resultados resulten un tanto paradójicos y sean difíciles de aceptar dentro del marco de la lógica tradicional. Tal vez el infinito tenga algo de irracional pero es más irracional el rechazo que genera.

Claro que se puede señalar que algunos teóricos contemporáneos se han apresurado en lo que toca a establecer paralelos entre ciertos resultados lógico-matemáticos —como la indecibilidad— y ciertos procesos interpretativos, pero en estos señalamientos suele faltar una argumentación que los aleje de la simple denuncia y que demuestre el abuso interpretativo, que demuestre que la catacresis involucrada no era necesaria. Eco arguye que la interpretación hermética está viciada desde el principio que afirma: “Si dos cosas son similares, la una puede convertirse en signo de la otra y viceversa”. Pero el potencial de este principio esta constreñido por la noción de similaridad que prevalezca, por un *modus* que nos permite distinguir entre similitudes significativas y similitudes fortuitas o ilusorias. Dice Eco:

Es un hecho indisputable que los seres humanos piensan (también) en términos de identidad y similaridad. Sin embargo, en la vida cotidiana es un hecho que generalmente sabemos cómo distinguir entre similaridades significativas, pertinentes, por un lado, y similaridades ilusorias, fortuitas, por otro.¹⁰

Ciertamente la vida cotidiana, como la ciencia misma, gira en torno a lo que se considera significativo y pertinente, pero esto no quiere decir que lo que es significativo y pertinente sea inmutable, que conserve permanentemente su pertinencia. Las teorías y las sociedades cambian precisamente porque algunos elementos, que en un momento se consideraron altamente significativos, dejan de serlo, pasan a ser fortuitos y, en algunos casos, hasta a considerarse ilusorios. Si a este fenómeno lo vamos a llamar metamorfosis hermética, entonces el Eco de la interpretación moderada —sometida a un modo— no será sino un eco del Eco fascinado por la semiosis infinita de Peirce.

Por otro lado, no hay que olvidar que cuando hablamos de interpretación no solemos referirnos a la comunicación cotidiana ni al lenguaje científico sino, principalmente, al lenguaje de los textos sacros, al literario, y al filosófico. Y si algo caracteriza a estos tres lenguajes es precisamente la ausencia de un *modus* omniabarcante que los limite. El *topus uranus* platónico es, para unos, una ilusión, para otros, la realidad misma. O, como se suele señalar, el *modus ponens* de unos es el *modus tollens* de otros. El problema no es que Platón o Frege o Gödel estuvieran ignorando un orden, un *modus* lógico, sino que lo estaban buscando; si este afán los convierte en adeptos de las Formas, de las Ideas o de una Realidad intangible es un riesgo que hay que correr y que es inherente al pensamiento filosófico. En el caso de la interpretación de la literatura tampoco es claro cuál sería el *modus* que la debiera contener; sugerir que la aproximación filológica-gramatical podría ocu-

¹⁰ *Ibid.*, p. 48.

par ese lugar es confundir los requerimientos o presupuestos de la interpretación con la interpretación misma, es reducir la lectura a una de las condiciones que la hacen posible.

Eco es demasiado buen lector para caer en una reducción semejante, pero al tratar de evitarla se acerca peligrosamente a los seguidores del Velo que critica por buscar "*sotto il velome delli versi strani*" un secreto que, en el caso de Eco, bien podría tomar la forma de una recóndita *intentio operis*. La solución del autor de *El péndulo de Foucault* será entonces acudir a un modelo científico del tipo hipótesis, experimento, comprobación que se traducirá en el modelo conjetura, lectura, coherencia. Dice Eco:

La intención del texto no se exhibe en la superficie textual. O si se exhibe, lo hace a la manera de la carta escamoteada. Uno tiene que decidir "verla". Así, es posible hablar de la intención del texto sólo como resultado de una conjetura de parte del lector. La iniciativa del lector consiste básicamente en hacer una conjetura acerca de la intención del texto.¹¹

Y un poco más adelante, recordando a San Agustín y antes de que un lector rortyano se engolosine con la posibilidad de construir a su gusto la intención del texto:

... cualquier interpretación dada de una cierta parte de un texto puede ser aceptada —si es confirmada— o rechazada —si es cuestionada— por otra parte del texto. En este sentido la coherencia textual interna controla las tendencias del lector que, de otra manera, serían incontrolables.¹²

Desafortunadamente este modelo no sólo encierra al texto y su interpretación en un círculo hermeneúutico que el mismo Eco reconoce, sino que apuesta por una coherencia que, como todo lector sabe, muchas veces no es fácil de encontrar o inventar y, en algunos casos, está

¹¹ *Ibid.*, p. 64.

¹² *Ibid.*, p. 65.

construida por tensiones que se verían reducidas u opacadas si insistiéramos en hacer coherentes sus términos. El hecho mismo de hablar de un “todo coherente” presenta problemas considerables de delimitación lógico-textual.

No obstante, pasar de esta situación a considerar la idea de coherencia interna como un metáfora que disfraza los intereses y fines del lector con respecto al texto, me parece un movimiento un tanto apresurado. Richard Rorty, por ejemplo, cree que la posición gramatista puede garantizar este paso y critica a Eco por no llevar hasta sus últimas consecuencias la relación entre la interpretación y la coherencia atribuida al texto como punto de partida de esa interpretación. Dice Rorty:

Él (Eco) dice: “El texto es un objeto que la interpretación construye en el transcurso de un esfuerzo circular por validarse a sí misma a partir de lo que conforma como resultado”. Nosotros los pragmatistas saboreamos esta manera de borrar la distinción entre encontrar un objeto y hacerlo. Nos gusta la redescipción que hace Eco de lo que él llama “el viejo y aún válido círculo hermeneúico”. Pero dada esta imagen de los textos haciéndose en tanto que son interpretados, no veo la manera de conservar la metáfora de una coherencia *interna* del texto. Yo pensaría que un texto tiene justamente aquella coherencia que le tocó adquirir durante la última vuelta de la rueda hermeneúica, exactamente como una masa de barro tiene aquella coherencia que le haya tocado alcanzar durante la última vuelta de la reuda del alfarero.

Yo, por lo tanto, preferiría decir que la coherencia de un texto no es algo que éste tenga antes de ser descrito; no tiene más coherencia que la que pueden tener los puntos antes de que los relacionemos. Su coherencia no va más allá del hecho de que alguien ha encontrado algo interesante que decir acerca de un grupo de marcas o sonidos: una forma de describir esas marcas y sonidos que los relaciona con algunas de las otras cosas de las que nos interesa hablar.¹³

¹³ Richard Rorty, “The Pragmatist’s Progress” en *Interpretation and overinterpretation*, p. 97.

De esta manera, el desplante pragmatista de Rorty elimina las dificultades de la coherencia interna, las pretensiones de autonomía del texto, la independencia de los significados y la identidad misma de las palabras. Desde el punto de vista pragmatista la naturalización del lenguaje que identifica las palabras y las oraciones con estímulos lingüísticos no es suficiente; hablar de palabras, o estímulos, o textos son sólo formas de describir ciertas marcas y sonidos, hay otras igualmente válidas. Dice Rorty:

... podríamos describir un conjunto dado de marcas como palabras de la lengua inglesa, como muy difíciles de leer, como un manuscrito de Joyce, como valuadas en un millón de dólares, como una primera versión del *Ulises*, y así sucesivamente.¹⁴

Esta posición podrá parecer inaceptable y hasta repugnante, pero debemos notar que el problema que plantea no es fácil de solucionar sin caer en tentaciones platónicas o aristotélicas de postular significados o esencias que permitieran devolverle a las palabras su dignidad, ya sea ésta divina, humana o social. Por otro lado, también podemos notar que el punto de vista pragmatista deja muy poco lugar para la polémica, ya que lo que otros pueden considerar una posición diferente y más cercana a la verdad es, para el pragmatista, una descripción más, formulada de acuerdo con los intereses del intérprete. De aquí que, en sentido estricto, el pragmatista no pueda polemizar; puede criticar, pero está obligado a ser tolerante ante los intereses de los demás, por más aberrantes que le parezcan.

Podemos así volver tranquilamente a la descripción bajo la cual un conjunto de marcas y sonidos se convierten en palabras. En primer lugar parece obvio que no todo conjunto de marcas puede ser descrito o considerado como palabras; no vemos de la misma manera las

¹⁴ *Ibid.*, pp. 97-98.

marcas en una piedra ceremonial que las marcas en las piedras que sirven de cimiento al edificio de al lado. La diferencia se suele formular diciendo que las marcas en una piedra ceremonial o en cualquier otra cosa que pudiera considerarse un texto no son naturales, no pertenecen al mismo orden que las circunvoluciones en la concha de una tortuga. El problema es que afirmar que estas marcas no son naturales no conlleva necesariamente afirmar que sean creaciones humanas, en el sentido que podemos decirlo de las pirámides de Egipto. La afirmación acerca de que el lenguaje es una creación humana podrá ser una verdad pero es una verdad problemática; tan problemática como afirmar que inventamos, no descubrimos, las relaciones entre los números porque las matemáticas son una creación humana.

En este sentido podemos decir que la inclinación a buscar tras estas marcas, estas ruinas o estas palabras una voluntad divina, un orden lógico o un mensaje amoroso podrá estar fuera de un *modus* natural, científico, cultural o filosófico, pero esta amodalidad —considerada a veces inmundicia o irracionalidad— es proporcional a la tensión que existe entre lo natural y lo cultural, entre lo encontrado o dado y lo construido o creado. Más que pertenecer claramente a alguno de estos dos órdenes, el lenguaje es la línea que los separa.

Ponemos un nombre bajo una lengua con la esperanza de que su cuerpo viva, nombramos a la rosa en espera de que nos abra los pétalos de su secreto y, poco a poco, nos vamos quedando como el rabino de Borges, que:

Gradualmente se vió (como nosotros)
aprisionado en esta red sonora
de Antes, Después, Ayer, Mientras, Ahora,
Derecha, Izquierda, Yo, Tú, Aquellos, Otros.¹⁵

Rorty, como el rabino y nosotros, también está aprisionado en esta red, pero deriva de la visión naturalista

¹⁵ Jorge Luis Borges, *El Golem* recogido en *El otro, el mismo*. Buenos Aires, Emecé, 1969.

de Quine y Davidson cierto consuelo y, por momentos, hasta cierto regocijo. La beatitud pragmatista con respecto a la interpretación proviene de ignorar la diferencia tradicional entre objetos culturales —como los textos y signos en general— y objetos naturales como las piedras, los árboles y los quarks. Con referencia a la posición de Eco dice Rorty:

...Eco siempre parece asumir que los signos y los textos fueran bastante diferentes de otros objetos: objetos como las rocas, los árboles y los quarks ... Como yo lo veo, las cosas, las rocas y los quarks son simplemente más grano para moler en el proceso hermenéutico de hacer objetos hablando de ellos. Concedido, una de las cosas que decimos cuando hablamos de rocas y de quarks es que nos anteceden, pero frecuentemente también decimos esto acerca de las marcas en un papel. Así es que "hacer" no es la palabra adecuada ni para las rocas ni para los quarks, como tampoco lo es "encontrar". No los hacemos exactamente, ni exactamente los encontramos. Lo que hacemos es reaccionar a los estímulos emitiendo oraciones que contienen marcas y ruidos como "roca", "quark", "marca", "ruido", "oración", "texto", "metáfora", etcétera.¹⁶

Este rechazo de la distinción entre objetos naturales y objetos culturales, entre hechos y lenguaje, le permite a Rorty, entre otras cosas, quitarle a Derrida el papel del malo en el *western* pragmatista y, justamente, identificar a Paul de Man como el crítico con más inocencias en su haber. Para Rorty una diferencia básica entre Derrida y de Man es la seriedad, la seriedad ante la filosofía en general y la que concierne a la distinción entre naturaleza y cultura. Dice Rorty:

Creo que es importante enfatizar que hay una diferencia crucial entre los puntos de vista teóricos de los dos (Derrida y de Man). Derrida, en mi lectura, nunca se toma la filosofía tan en serio como de Man, ni desea escindir el lenguaje,

¹⁶ Richard Rorty, "The Pragmatist's Progress" en *Interpretation and overinterpretation*, pp. 99-100.

como lo hizo de Man, en el tipo llamado "literario" y algún otro. En particular, Derrida nunca considera la distinción metafísica entre lo que Eco llama "el universo de la semiosis" y otro universo —entre cultura y naturaleza— tan seriamente como de Man lo hizo. De Man usa mucho la conocida distinción diltheyana entre "objetos intencionales" y "objetos naturales". Insiste en contrastar el lenguaje y su inminente amenaza de incoherencia, producida por la "semiosis universal", con las piedras y los quarks, supuestamente coherentes y no amenazados. Derrida, como Davidson, se distancia de estas distinciones que considera remanentes de la tradición metafísica occidental. De Man, por otro lado, las hace básicas a su explicación de la lectura.¹⁷

A estas alturas, cuando el problema de la interpretación ya no sólo se relaciona con cierta teoría del lenguaje sino con la metafísica asociada con una teoría del lenguaje, es conveniente regresar a nuestro punto de partida: la dicotomía entre una teoría del significado naturalista y una teoría del significado tradicional. De la primera, con el apoyo de su visión pragmatista, Rorty deriva una noción de interpretación en la que interpretar un texto es equivalente a usarlo de acuerdo con ciertos fines. Dice Rorty:

Desde nuestro punto de vista, todo lo que alguien puede llegar a hacer con algo es usarlo. Interpretar algo, conocerlo, llegar a su esencia, etcétera, son sólo diferentes maneras de describir algún proceso para poner ese algo a funcionar.¹⁸

Bajo este principio pragmatista del uso es difícil derivar una crítica convincente de la labor interpretativa de Derrida o de Man, ya que lo único que podríamos criticarles —a ellos o algunos de sus lectores— es su caracterización o clasificación —si es que la hacen— de sus hallazgos como el resultado de un proceso objetivo de descubrimiento; el hallazgo o descubrimiento como tal no sería afectado. Para Rorty:

¹⁷ *Ibid.*, pp. 101-102.

¹⁸ *Ibid.*, p. 93.

La idea de que un comentarista ha descubierto lo que un texto está realmente haciendo —por ejemplo, que está *realmente* desmitificando una construcción ideológica o *realmente* desconstruyendo las oposiciones jerárquicas de la metafísica occidental, en lugar de ser meramente susceptible de ser usado para estos fines, es para nosotros los pragmatistas, simplemente más ocultismo.¹⁹

Pero si el problema es un problema de descripción y esencialismo entonces tal vez podríamos preguntar si existen criterios para determinar qué tan adecuada es una descripción dentro del contexto de uso de la crítica literaria, pero no parece fácil establecer este tipo de criterios sin establecer una caracterización —ya sea en forma de definición o de descripción— de aquellas marcas que hacen posible la lectura.

Por otro lado, la crítica de Eco a la desconstrucción, aunque fundada en una concepción conservadora del significado y la racionalidad, tampoco me parece convincente. La relación entre las caricaturas de interpretación que ofrece como ejemplos y los casos concretos de interpretación o desconstrucción firmadas por Derrida o de Man nunca llega a establecerse. Su apelación a un *modus* tradicional de racionalidad y medida no sólo es problemática por sí sino que ignora que el *modus* contemporáneo de racionalidad tiene, entre otras características, la de cuestionar algunos de los principios que, de acuerdo con Eco, debería defender.

Así, la noción de una *intentio operis* es la contribución más interesante de Eco, no obstante las obvias dificultades que tiene para ser caracterizada con independencia de un proceso de lectura y de las intenciones y presupuestos del lector. Es interesante no sólo porque podría considerarse como una forma de revivir la concepción neocrítica del texto como un objeto autónomo, sino por la violencia conceptual que implica atribuirle intenciones a un texto. La justificación de esta violencia podría buscarse, como lo hace Eco, en un afán de mo-

¹⁹ *Ibid.*, pp. 102-103.

deración, en un deseo de ponerle un alto al desenfreno crítico, pero también podría apuntar hacia la inopia —la falta de expresión propia o apropiada— que la retórica tradicional señala como punto de partida de la catacresis. Esta falta de expresión propia podría relacionarse como la posibilidad, que señala Rorty, de múltiples descripciones del objeto de la interpretación.

Si esto es así, si en la base del lenguaje está una pobreza ontológica y significativa que sólo puede ser remediada por el abuso de la catacresis, entonces los abusos de la interpretación tendrían una razón de ser y, como en el caso de la figura retórica, podríamos pensar que son justificables y, tal vez, inevitables.