

INTERSIGNOS Y ENTENDIMIENTO CULTURAL *

Edgardo Albizu

Desde que se constituye el estado moderno, quienes oficialmente detentan el poder buscan lograr, entre otras cosas, cierto "entendimiento internacional". Ahora bien: esa meta es explícita sólo en apariencia. Sin contar con que la idea de "entendimiento" no es de por sí totalmente unívoca, el término "internacional" puede inducir con facilidad a un tratamiento somero y burocrático de aquello que piensa la noción de "entendimiento". En efecto, existe la tendencia a comprender "internacional" en el sentido limitado a las formalidades del derecho de gentes, tanto público cuanto privado. Desde tal punto de vista, los encuentros internacionales tendrían un carácter más o menos diplomático, y cristalizarían en documentos como tratados, declaraciones, manifiestos, en que los representantes de dos o más estados sintetizan lo obtenido en sus conversaciones. Nadie negará que ésta es la forma más explícita de entendimientos internacionales. Sin embargo, los grados y las significaciones de los entendimientos así obtenidos suelen ser demasiado epidérmicos para que el pensar filosófico pueda agotarse en ellos.

Es difícil conseguir una idea precisa de entendimiento entre sujetos colectivos. Esa dificultad, que acaba vulnerando lo efectivo de la praxis consiguiente, estriba en que "nación" es un término híbrido o, en todo caso, teóricamente indeterminado y aleatorio. Dicho de otro modo: es casi inaprehensible en la totalidad de su significado y por eso queda reducido a epidermis diplomática. Por consiguiente, si se quiere precisar la idea telcológica de la praxis colectiva, conviene no hablar, en principio, de "nación" sino de "cultura" y reducir la fórmula del *telos* a su campo semántico mínimo. Este puede quedar agotado en la fórmula "entendimiento cultural", desde la que se introduce el prefijo "inter" con toda la riqueza que pierde en el lenguaje administrativo y en otros lenguajes corrientes.

Se perfilan así los tres momentos de esta exposición:

- 1. Entendimiento.**
- 2. Cultura.**
- 3. "Inter".**

1. Entendimiento

Cuando aquí se habla de "entendimiento" se piensa en la función y en el acto de comprenderse dos o más centros conscientes. La filosofía y las ciencias del

(*) *Este estudio tuvo su origen en un pedido que me hicieran representantes de la Asociación Internacional de Estudiantes de Ciencias Económicas (AIESEC): dictar una conferencia, en el seminario por ellos organizado en 1993, sobre el tema "entendimiento internacional". Acepté pero con la condición de enfocar el tema como "entendimiento cultural". La versión que leí entonces sirvió de base al presente trabajo, expuesto a su vez parcialmente durante el Quinto Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias, 1994). Esta publicación en Signos Universitarios -por lo demás, la primera- presenta el texto en su versión completa.*

16 - PLURALISMO Y CULTURA

hombre han procurado descifrar este fenómeno. Los guías religiosos, los educadores, los conductores de pueblos orientan sus actos en aquello en que superan la mera rutina del poder, por el logro de sus objetivos.

En la historia de la tematización de dicho fenómeno es posible distinguir tres momentos nítidamente marcados. Eso ocurre sobre todo en la filosofía en lengua alemana merced a mutaciones lexicológicas.

1. El primer momento se caracteriza por la formación del moderno concepto de entendimiento: facultad o capacidad de la conciencia pensante. A tal idea se llega por derivación del concepto escolástico de *intellectus*, determinado como la facultad que capta formas o ideas universales, es decir, conceptos o significados en sentido estricto (síntesis de *nous* y *logos*). El pensamiento moderno explora la actividad del entendimiento en dos planos fundamentales: a) La génesis psicológica de las ideas y la reducción de su alcance epistemológico. Esto se localiza sobre todo en el empirismo de habla inglesa, razón por la cual la primera denominación del entendimiento moderno fue *understanding*. Esta tarea prosigue hasta llegar a la psicología genética de Piaget y su escuela. b) La función y la validez epistemológicas de los conceptos universales. El estudio de esta problemática predomina en los dos últimos siglos del pensamiento filosófico. Se organiza ante todo en la lógica transcendental de Kant y tiene momentos decisivos en la lógica dialéctica y especulativa (Hegel), así como en la lógica transcendental de la fenomenología (Husserl). Porque esta filosofía se construye originariamente en lengua alemana, la segunda y más precisa denominación de este entendimiento es *Verstand*. En ese plano el *entendimiento* es la capacidad de dar dimensión conceptual o universal a la experiencia. Se entienden los fenómenos de la naturaleza, de las artes, del derecho, etc., y esto significa que se logra percibir la armazón conceptual, sobre todo las estructuras formales que constituyen y vertebran esos objetos como tales.

2. El segundo momento se determina por el desarrollo de la idea de un órgano destinado a conocer cabalmente aquello que el entendimiento moderno no aferra, ni puede llegar a constituir como objeto, pues se halla atenido a órdenes categoriales que permiten dar razón de fenómenos como los de la física matemática. Este entendimiento, en efecto, se mueve entre lo universal y lo particular, y puede decirse que se ha consumado -es decir, que algo se ha entendido- cuando el fenómeno particular ha podido subsumirse bajo una articulación explicativa universal, y ésta a su vez puede ser ulteriormente verificada en una nueva remisión a lo particular, paso en el que se cumple, según los patrones *standard* del saber científico, el control de calidad epistemológica de las teorías. Ahora bien: en términos lógicos elementales, esto significa que el entendimiento moderno pasa de largo ante lo individual, ante el individuo en cuanto tal. Pareciera que éste no pudiese aspirar a ser objeto del *intellectus*, que fuese refractario al *nous* y sólo mecanicamente asimilable al *logos*; en suma: que no llegase a ser objeto de una específica captación de estructuras constitutivas. *A fortiori*, también se tiene la impresión de que el entendimiento debiera dejar en la más completa oscuridad a cuanto vive y actúa

desde sí y en función de metas que de algún modo le son interiores. La noción de "individuo" es una de las más difíciles para el pensamiento puro. Ciertas corrientes psicológicas han popularizado una noción mínima, casi peyorativa, de "individuo", concepción deudora del entendimiento en el primer sentido antes señalado: grado inferior de la jerarquía lógica, punto contingente en el que se realiza de manera pasajera un significado universal, como "San Francisco" o "el marqués de Sade" respecto de "hombre", "ciudadano" o "persona en sentido jurídico". Definir al individuo de esta manera equivale a arrojar al niño con el agua del baño. En efecto, la individualidad no consiste, en primer lugar, en un pasajero reflejo del universal antes de su pérdida sino en la efectiva unidad concreta de tramas universales. San Francisco o el marqués de Sade no son individuos porque nacen, viven de determinado modo y mueren, sino porque son móndadas espirituales, centros de significado universal. De manera análoga, aunque con otra constitución fáctica, son individuos los entes culturales, las sociedades, las épocas, etc. Por otra parte, aún sigue desafiando al pensamiento el logro del concepto de *individuo* en este sentido máximo. Kant dio el primer paso al respecto con su idea del juicio reflexionante, que permite plantear, aunque sea en forma limitada, el problema de la estructura transcendental del individuo. Hegel avanzó algo más en ese camino al introducir la idea del universal concreto, es decir, de aquello cuya realidad, por finita que sea en el espacio y en el tiempo, sólo es concebible por las dimensiones universales que concentra y promueve. La filosofía, la psicología, la estética han estudiado después diversos aspectos de la individualidad. Predominante en tal proceso fue la apelación al concepto de *valor* para concebir al individuo, antes de intentar, con Heidegger, el rescate del concepto y de la experiencia de *ser*. Ahora bien: sea como fuere, lo cierto es que todo este ámbito problemático no pudo ser concebido como correlativo al entendimiento (*Verstand*); tampoco a la razón (*Vernunft*), aun cuando la autodeterminación ética de la individualidad concerniese al núcleo mismo de la idea de razón práctica; tampoco a la facultad de discernir (*Urteilskraft*), que Kant parecía haber subordinado en exceso al *Verstand*. Por eso se desarrolló la idea de un saber que no se agota en estructuras formales universales, saber éste que constituye su sentido en un tiempo puramente funcional, operativamente caracterizable como "la eternidad del concepto", sino en un tiempo real, sólo aprehensible por las realidades que constituye y muestra, por un tiempo de estructuras universales materiales concebidas de entrada como inherentes a la libertad. Conocer a los cátaros o a los jesuitas, a Pizarro o a Atahualpa, a Gandhi o a Khomeini, implica no sólo y no tanto la operación del entendimiento en el primer sentido sino concebir temporalidades reales. En lengua alemana esto se designa con el verbo sustantivado *Verstehen*, que actúa no como traducción de una voz técnica ya constituida -tal el caso de *intellectus*- sino como actualización de la voz antigua alto-germánica *firstān* que significa estar cerca, viendo lo que ocurre desde el primer plano. De esa manera,

se distinguió a este conocer respecto del entendimiento formal y científico-matemático designado con el sustantivo *Verstand*. En lenguas romances la diferencia se acentuó traduciendo *Verstehen* por comprender e incluso por el sustantivo comprensión. (En inglés, *comprehension* y *understanding* confunden sus matices sin permitir una diferencia conceptual neta). La índole de lo que algunos epistemólogos designan como "la operación llamada *Verstehen*" suscita malentendidos y controversias. Baste señalar aquí que se denomina "hermenéutica" a la teoría de la índole y las operaciones de la comprensión concebida en el sentido del conocimiento de la individualidad, conocimiento cuyos caracteres no pueden deslindarse de un tiempo real. Según esto, a la ciencia moderna, físico-matemática, se contraponen *las ciencias del hombre*, o del espíritu o de la cultura, con sus estructuras metodológicas hermenéuticas. En éstas, se insiste, no se trata tanto de entender objetos, aunque fuesen humanos o culturales, cuanto de unificar conciencias, individuos, espíritus, en el conocimiento de la universalidad viviente y creadora que en ellos se concretiza. Lo que aquí cuenta, pues, no es el universal abstracto del objeto científico-natural sino universal concreto de los sujetos prospectivos y libres.

3. El tercer momento se perfila en la idea de que el universal concreto de los sujetos que se comprenden presenta estructuras universales pero variables e incompletas; por lo tanto, más radicalmente temporales que las encontradas en el segundo momento. En ellas, en efecto, no sólo cuenta el presente universal, como en el *Verstand*; tampoco les es primordial el pasado conceptual y su nexo con el presente contingente así como, a través de éste, con su futuro -según ocurre en el *Verstehen*- sino que lo fundamental es, ante todo, su desaparecer en el futuro desde el propio pasado para reconstituir así su presente conceptual. Eso se hizo visible al irse perfilando la conciencia del insobrepasable horizonte lingüístico-idiomático no sólo de todo entendimiento sino también de todo entender. Y así como la resultante oposición pretendidamente formal entre entender y comprender procedió, en verdad, de un extremarse las exigencias constitutivas del primero, ahora se dio una mutación de ese nexo, cuyo aparente fenómeno es la oposición entre comprender y entenderse (entre *Verstehen* y *Verständnis* e incluso *Verständigung*), oposición que parece poder abarcarse en el juego, no opositivo sino incrementativo, de *synesis* (concepto ya rescatado por Gadamer) y *syneídesis*. En este punto confluyen, con sus diferentes supuestos y logros, la filosofía lingüística y la hermenéutica filosófica. Se trata de una radicalización en la que se disuelve la universalidad racional del individuo en el juego de sus actos. El universal del entendimiento se reconstruye, mas no como unidad inmutable, sino como móndadas histórico-culturales relativas, con lo que el tiempo funcional del entendimiento y el tiempo real de la comprensión parecieran unirse en la universalidad de los circuitos abiertos, de un pensar cuyo marco de sentido no es el objeto ni el sujeto del comprender activo sino un conjunto de estructuración débil cuya cohesión proviene de un tiempo real aleatoriamente puesto, según conveniencias,

como patrón formal. Las unidades de valor y de ser se muestran entonces como inacabadas y quasi inagotables. En esto lo esencial es el marco de virtualidades que aporta el lenguaje, considerado medio ontológico de todo comprender (Gadamer) y despliegue de la acción comunicativa (Habermas). Las mónadas de subjetividad individual-colectivas se definen, por consiguiente, como el entenderse los hablantes entre ellos acerca de los objetos y de los sujetos a través de la trama que los abarca.

Se cierra así el curso de la historia del entendimiento: los dos primeros pasos suponen un mutuo precomprenderse los hablantes (lo que cabe pensar es el "pre"), precomprenderse que ahora se tematiza como resultado de la decantación crítica de aquellos momentos y requiere asentarse en los horizontes trantranscendentales que sólo se abren al final e inauguran el re-curso de la experiencia, el retorno, su universal entenderse desde su no ser sino tiempo. En el curso esbozado, *nous* y *logos* se acercaron cada vez más a las candilejas de la escena filosófica a fin de recomenzar -*von vorne*, según dinámica descubierta por Hegel- hasta *fundir ser* y *sujeto en una juntura de tiempo* cuya primera versión fue la idea heideggeriana del *Verstehen* en tanto "ser existencial (*existenzial*) del propio poder ser del existir (humano) mismo (del *Dasein*: del ser-reunido-en-el-llegar), de modo tal que este ser se abre en él mismo el *ex quo* (*Woran*: de dónde) del ser consigo mismo" (SZ § 31). A partir de ésta, su primera versión, la juntura se deja llevar por el pensar que busca entender en varias direcciones: a) Hacia la tarea o *praxis*, en sentido estricto, de promover unidades de entendimiento aún en agraz o harto cargadas de fracasos. De tal modo, se reformulan planos ya fijados del comprender del existir (herencias recibidas, tradiciones), que así se ven obligados a saltar (*hic Rodhus, hic saltus*) en el propio tiempo (hermenéutica jurídica, religiosa, histórica, etc.). b) Hacia la juntura de lo transpensable y la individualidad, en la que uno y otra se copertenecen y claman por el pensar que los mire desde primera fila, hasta desde candilejas, o desde el mismo sitio del director. c) Hacia la decantación del tiempo propio de cada *Ereignis*, del dar efectividad comprendiente al "propio poder-ser" ("*eigenen Seinkönnen*"), lo cual coincide con el comienzo del *ricorso* de la historia del entendimiento hacia el *nous* y el *logos* internos de las mónadas formadas por quienes se entienden en el *Ereignis* del pensar. Epistemología y hermenéutica comienzan así a volver a fuentes que sería ingenuo querer agotar, fuentes que se unifican en la forma de una razón-tiempo, que hubieran sido impensable sin este acercamiento histórico-conceptual a la apertura del presente y sus raíces en el perplejo pensar de cada individuo, proceso en el que la razón es remitida al ahondamiento temporal que ha sido su permanente modernidad.

2. Cultura

El uso de este término se generalizó al irse constituyendo diversas regiones científicas, destinadas a estudiar variados aspectos de lo individual y de la libertad,

según aparecen en épocas y espacios diferentes. La historia, la antropología, la sociología hablan de “cultura” en un sentido sustantivo, del que subrayan numerosos matices. Pero la determinación del concepto estricto de cultura procede de la filosofía transcendental de Kant y de su ulterior reconstrucción por obra de los neokantianos, en especial por Rickert y Cassirer. En la tercera *Crítica* de Kant aparecen las notas fundamentales de este concepto, centradas en la realización de la libertad respecto de la naturaleza, lo cual para ésta significa que se trata de convertirla en espacio posible de la felicidad del hombre. Kant dice: “de todos sus fines (del hombre-E.A.) en la naturaleza sólo queda la condición formal subjetiva, la aptitud para ponerse fines a sí mismo (...) y de utilizar la naturaleza como medio de acuerdo con las máximas de sus libres fines en general, cosa que la naturaleza, relativamente al fin final, colocado fuera de ella, puede ejecutar, y que, por ende, puede ser considerado como su último fin. La producción de la aptitud de un ser racional para fines cualesquiera en general (por lo tanto, en su libertad), es la *cultura* (*Kultur*). Así, pues, sólo la cultura puede ser el último fin que hay motivo para atribuir a la naturaleza”. (KU § 83).

Cultura es cultivo de la naturaleza según fines racionales, fines que el ser humano identifica con la realización de su propio ser racional, o espiritual, es decir, de su ser-libre respecto de las necesidades y los bienes naturales. De ese cultivo resultan entes cuya multiplicidad y riqueza interna se constituyen en objeto de estudio de las llamadas ciencias de la cultura. Dichos entes concentran los esfuerzos por espiritualizar la naturaleza, por liberarla de su propia fatalidad, incluido en esto aquello que en el hombre hay de natural. Diversos términos aluden a ese proceso de liberación: nación, pueblo, civilización, espíritu.

Al respecto cabe señalar la tendencia expansiva y homogeneizadora de las empresas culturales, el único límite de las cuales parece hallarse en aquello que, en cada caso, es lo insobrepasable de la naturaleza. Eso significa que, en la medida en que la inventiva humana crece, la cultura tiende a expandirse y a homogeneizarse, a hacerse una en todo el planeta, lo que de ningún modo se presta a diagnósticos optimistas. Antes, al contrario: ese mismo proceso acentúa el carácter dominador y represivo de las técnicas con las que el hombre va alcanzando su señorío sobre la naturaleza. Todavía es posible hablar, como lo hizo Braudel hace más de cuarenta años, de “civilizaciones”, en plural, para referirse al “mundo actual”, lo que permitió a sus traductores utilizar el título “civilizaciones actuales”. Dicha pluralidad es determinada por la naturaleza y el pasado humano. Frente a las civilizaciones, la cultura es unificante; es “cosmopolita” para usar un término caro a Kant. Desde luego, lo es en dos sentidos: a) el ascendente, que nos interesa aquí: se apunta hacia la autosuperación del hombre creando un reino espiritual; b) el descendente, que por desgracia se impone más y más, dirigido a la dominación y la explotación de la naturaleza a fin de asegurar el crecimiento de las instituciones de lucro, que terminan

producido más formas y mayores fuentes de mal entre los hombres (piénsese sólo en la colossal industria de armamentos). El entendimiento cultural, planteado como meta consciente por espíritus superiores, trata de neutralizar el aspecto degenerativo de la cultura mediante la promoción de fuerzas creadoras. Hasta dónde esto sea posible es algo que la humanidad aún no ha conseguido descubrir.

Toda cultura se construye con los elementos superiores que el espíritu haya logrado hasta el momento respectivo. Aun aquello que las *élites* quisieran mantener oculto irradia con el poderoso prestigio que rodea lo esotérico. En términos de Hegel, la cultura es unificación de elementos del espíritu objetivo -como el derecho, la moral, las instituciones familiares y sociales, el estado-, o sea unificación de la vida material, los signos y los símbolos, con aquellos elementos que son propios del espíritu absoluto: el arte, la religión y la filosofía (incluida en ésta lo que hoy se llama ciencia), es decir, las formas específicas de la racionalidad. Dicha unificación ocurre en tiempos y espacios variables, por obra de comunidades, naciones, pueblos, de constituciones dispares. En dicho proceso las formas del espíritu absoluto son definidoras de la estructura cultural de que se trate. El arte, el saber y el culto divino unifican las empresas de liberación y ascenso del hombre hacia la plenitud. Mientras se va realizando la cultura, la religión sintetiza todas las formas parciales y les da sentido universal. Es la fuente de significado del espíritu objetivo, el sentido que busca su explicitación en la obra de arte, y el prediseño de las tareas de la ciencia y la filosofía en lo que les es propio.

Formulado en términos estrictos, el problema fundamental de la cultura es entender a Dios, es decir, entender la figura de lo sagrado que, de entrada, aparece como imagen absoluta de la libertad. Se ve así que el entendimiento, en los tres sentidos antes señalados, y la cultura, en este espectro de niveles de libertad, se hallan esencialmente unidos. Ante todo se trata de entender a Dios, es decir, de objetivarlo (mitos) y explicarlo (el saber que interpreta los mitos y despliega conceptos acerca del mundo y del hombre). En un segundo momento se trata de comprender a Dios, de llegar a un diálogo de sujeto a sujeto, de yo a tú, con El: éste es el momento de la transformación mística, mediada por los grandes individuos capaces de desobjetivar de algún modo a Dios y de retornar así a los orígenes ascendentes de toda vida. En un tercer momento se trata de entenderse los hombres en Dios, es decir, de abrir, según el presente intersubjetivo, un futuro de mayor liberación del espíritu; casi se diría: de inventar a Dios, en el doble sentido de crear y llegar a una meta. (La conciencia moderna asoció esos tres momentos a despliegues temporales de las personas divinas).

Desde luego, dichos momentos no se localizan cronológicamente de la misma manera en las diversas épocas y en los diversos espacios culturales. Tampoco son aquí indicados salvo como prototipos transnacionales para las distintas formas fácticas de entendimiento que se dan en los ciclos de las culturas. Tampoco implica

esto enunciar ninguna ardua teoría metafísico-teológica, sino sólo señalar que, cualesquiera sean las formas religiosas que se consideren, incluidos el ateísmo y la desacralización, la empresa cultural se refleja en sus formas colectivas de absoluto, las que, por su parte -y esto es decisivo para la situación presente-, de ningún modo escapan a la ambivalencia: ascenso hacia la libertad espiritual; descenso hacia el orden represivo y la entropía que degrada a la misma naturaleza.

Conforme la cultura contemporánea se universaliza en el descenso, más se desgajan en su interior unidades cada vez más pequeñas en las que tiende a refugiarse la dirección ascendente del espíritu, de la razón y del tiempo. Tratan de ser móndadas de entendimiento, con sus tres sentidos configurados desde el tercero (el *Verständnis*), en última instancia para que el hombre no tenga que avergonzarse de haber instaurado la idea de mejorar y superar la naturaleza, idea que, conforme es mayor el descenso en bloque de la cultura, más demoníaca parece.

3. “Inter”

La cultura planetaria es una unidad de civilizaciones que tienden a estancarse en la total administración sistémica de la libertad, de sus instituciones y sus instancias creadoras. Por reacción eso tiende a generar pequeñas y frágiles células sociales de autenticidad espiritual. Estas se comprimen y se alejan de la totalidad sistemáticamente administrada, con la que sólo mantienen relaciones formales, así como también se alejan unas de otras. Son unidades de entendimiento intercultural que, paradójicamente, necesitan instaurar zonas de no-entendimiento con las demás y con el todo, para no ser desarticuladas por la invasión de lo externo. El historiador conoce este fenómeno, familiar a quien estudia la vida de las civilizaciones, y a quien recapacita acerca de los síntomas de encarcelamiento cibernetico que aquejan a la actual cultura planetaria. Pero no se trata aquí de diagnosticar a partir de estos rasgos de nuestro presente sino aferrar el núcleo del entendimiento que constituye a la cultura a partir de lo que acaba de mostrarse, a saber: en tanto su unidad planetaria se afloja, ella desciende respecto de sus propias metas y sólo subsiste como armazón ideológico-formal. Se crean así tramas heterogéneas de inter-entendimiento y de inter-cultura, tramas que, en lo esencial, se caracterizan por la exclusión creciente y el encerramiento. El *intero entre*, el signo de lo que unifica y diferencia, se corporiza así como imprescindible para completar la idea del entendimiento interior a las culturas y de éstas entre ellas.

La mención *entre* supone dos o más entidades separadas y a la vez constitutivamente conectables. *Entre* es lo que queda fuera de ellas, que les impide confundirse al tiempo que, también, les permite conectarse, tal como ocurre con “nada” (en lógica), “cero” (en matemática) o “espacio vacío” (en física), imprescindibles para que aquello que los delimita pueda ejercer la función delimitante. Pero sólo para la abstracción geométrica, topológico-algebraica, el *entre*

es total carencia. Incluso el vacío siempre es tal en relación con las plenitudes que demarca, lo que excluye que lo compongan ingredientes considerados, por convención, inherentes al no-ser desde el especial punto de vista desde el que se piensa. En sentido absoluto, el *entre* es pensable desde el espacio y el tiempo. Para el sistema de la cultura, con su unidad total hoy en proceso de entropía creciente (de desorden estable y permanente), con sus unidades parciales cada vez más reflejadas y, por ende, cada vez más distantes unas de las otras y del sistema total, eso significa que se incrementan el espacio y el tiempo poblados de restos y de nexos fracturados entre centros de entendimiento individual-colectivos de razón pensante y de obras culturales específicas. Los recorridos se hacen cada vez más complejos en tanto los nexos espacio-tiempo revelan sus proporciones inversas en las relaciones interculturales: a mayor tiempo, menor espacio, y viceversa, lo que constituye el primer obstáculo a sortear en la compleja trama intercultural de nuestros días.

La índole de los términos puede aclarar de manera preliminar esa situación. La dimensión epistemológica del *entre* se estudia en las ciencias formales (lógica y matemática), y en las ciencias físicas y biológicas. La dimensión hermenéutica se despliega, en cambio, en las ciencias de la cultura como teoría de las distancias temporales y espaciales. La filosofía recoge ambas dimensiones y las elabora de modo tal que así puede concebir el *Verständnis* y la razón como sistemas operativos universales. Para la filosofía fue por eso importante que se incorporase el *entre* como clave operativa central y que ésta fuese unida a la noción de "encuentro". Por razones filosófico-transcendentales se incorporó primero el concepto de *entre*, según se ve en la noción de intersubjetividad (Husserl), que permitió sintetizar las dimensiones epistemológica y hermenéutica al dar sentido a "*mundo-de-vida*" como concepto básico de las ciencias sociales. A su vez, la psicología fenomenológica elaboró la noción de "*encuentro*" (Buytendijk) en conexión con la idea de la posicionalidad excéntrica del hombre (Plessner) y en contrapunto con la noción epistemológico-genética de la descentración del yo (Piaget). Las oposiciones entre ambas corrientes hacen hoy posible tematizar la idea del entendimiento unificador de lo diferente. Por fin, la historia de las culturas y la meditación sobre los encuentros religiosos trans-fronteras llegó a la noción de intersignos (Massignon), en la que parece centrarse, en este presente del espíritu, la problemática central de las multiplicidades históricas y la unidad de la cultura.

El concepto de *intersignos* posee inmensa riqueza operativa, aún no explorada. Unifica la semiótica, las ciencias del entendimiento, las filosofías trascendental y especulativa con la trans-significación e in-significación del espacio y sobre todo del tiempo. *Intersignos* piensa la zona del heterogéneo y rico vacío que separa los sistemas de significación y, a la vez, la forma en que dicha zona limítrofe permite los encuentros y la irrupción incluso de aquello que, por esencia, desborda a toda cultura y a las redes fronterizas que las separan y comunican. En los textos de Massignon

los intersignos toman, en primer lugar, aspecto de arquetipos. Tal es el de la figura femenina pura, inmaculada, que se encuentra tanto en el Cristianismo como en el Islam y en el Shinto. No se trata, empero, sólo de arquetipos, que las ciencias de la cultura podrían inventariar e interpretar (p.e.: los trabajos de Mircea Eliade respecto de la religión, de Panofsky respecto de las artes plásticas, de Elias respecto de las formas de disciplina). Un intersigno, cuya singularidad es siempre plural (pues el *inter* piensa la unidad en tanto condición de posibilidad de lo plural), es, en primer lugar, un sin-signo que actúa sobre los demás signos, una comunicación individual de entendimiento con y en Dios, una unidad sólo virtual de significado y significante que actúa sobre unidades ya constituidas de los mismos; y no sólo actúa en sentido genérico sobre ellos sino que los crea, los regenera y los destruye. En tal sentido, lo divino atraviesa los sistemas culturales no tanto como arquetipo común que brille sobre las fronteras sino como un comienzo inaferrable que se dona, a la manera del *Ereignis* evocado por Heidegger.

Es imposible elaborar aquí, en forma sistemática, esta cumbre sutil y difícil del pensar. Baste, pues, señalar que su enrarecida atmósfera teórica no excluye la presencia materializada, sin duda de modo frágil y esquivo, en el entendimiento que constituye a la cultura, en el abrirse las fronteras de la propia libertad para acoger la diferencia de las otras libertades y fundar así la unidad que garantiza las mutuas diferencias. Esa vigente libertad supone, desde luego, planos por completo primordiales. Ante todo, el entendimiento (*Verstand*) en tanto se consuma en la teoría del inter-entes, de la condición de posibilidad de la unidad sintética del conocimiento de objetos. Respecto de éstos, el inter-entes en grado eminentemente es el yo trascendental, la unidad sintética de la apercepción: *ente* requiere a *yo* como su *entre*. *Yo* es el intersticio del ente. En la filosofía trascendental de Kant, y aun en la de Fichte, espacio y tiempo no instauran de por sí un concepto de inter-entes, pues son correlatos universales del yo o del intersticio. Sólo la fenomenología trascendental de Husserl hizo posible concebirlos en la efectiva condición de *inter trans-trascendentales* precondicionantes del mismo yo. Esto equivale a decir que el *Verstehen* -el segundo momento del entender- tiene como primera condición de posibilidad una alteración de la índole trascendental del yo. En efecto, por su autoelevación como tiempo, el yo se escinde en él y su fundamento, con la misma dinámica especulativa con la que Schelling señalaba la escisión de Dios y su fundamento. Al consumar al *Verstand* el yo es lanzado a escindirse en sujeto y trans-sujeto. La filosofía contemporánea, que es ante todo epopeya de la superación del *Verstand*, buscó en la persona plural, en el nosotros o polisujeto, la clave del *trans* en tanto fundamento del sujeto. Esto, empero, no fue sino un *ricorso*, uno de los retornos con los que el tiempo pensante se constituye a sí mismo. En tanto sujeto, *yo* recupera la posición del ente para el *Verstand*, lo cual a su vez requiere el *inter* adecuado, que ha de reivindicar el carácter de trans-sujeto de todo yo. El

intersujeto trans-sujeto fue proclamado como lenguaje, en tanto unidad sintética de la específica *poiesis* significante de la subjetividad. El objeto ya no se satisface con el yo transcendental sino que requiere el *trans* del yo, el fundamento de la dispersión de los sujetos, cuyo entre-sujetos sostiene a todo objeto. Aquí tampoco el espacio y el tiempo logran instaurar el pertinente concepto del *entre*, a saber: del inter-sujetos. Sólo se efectivizan en los juegos dialécticos de trama y urdimbre de significante y significado, y así se cierra el *ricorso* del *Verstehen*. El trans-sujeto se repliega y pierde forma. Se repliega a los sistemas de significancia e in-significancia que operan como el necesario antilenguaje del lenguaje. Ante las formas del tiempo, verdadero reino de estructuras-madres, las formas del sujeto se desdibujan. Consumado en la teoría del inter-sujetos, de la condición de posibilidad de la unidad sintética de constitución de sujetos, el comprender se disuelve en un *trans* que pone el lenguaje y se disuelve en él.

0- El lenguaje, empero, no es el último *entre*, pues es susceptible de ser cerrado como objeto desde los correspondientes metalenguajes. Por eso el *Verstehen* devuelve la intersubjetividad a los juegos del entendimiento, si bien el objeto ya no es ahora el fenómeno aprehendido según las leyes científicas y sus principios transcendentales, sino los sujetos mismos, relevantes según reglas de situacionalidad pragmática. En tal contexto el lenguaje lucha por absorber el entendimiento intersubjetivo: se cierra como némesis del *Verständnis* si éste no es el *ricorso* al *entre* del lenguaje ahora presente como in-significancia del antilenguaje. *Intersignos* se pone así como concepto de la tarea que abarca todas las dimensiones de los circuitos temporales, pues es la condición de posibilidad de la unidad trans-sintética de la *energueia* de los lenguajes. El intersignos en sentido más estricto es el tiempo en su constitutiva in-significancia, de la cual Dios y el *Ereignis* (con el último Dios que le es inherente) son anticipos de acercamiento al núcleo ascendente del pensar, que en la cultura forcejea con las fuerzas que tienden al descenso. Según esto, el entendimiento actuante en los reinos de la libertad significa no tanto el promover la unidad sistemática de la cultura planetario-carcelaria, unidad cimentada por la propia presión del descenso hacia formas cada vez más alienadas, sino la posibilidad de acoger a los otros dioses, a las otras -a veces muy lejanas- mónadas de entendimiento.

¿Cuál es nuestra mónada de entendimiento cultural? La del académico o profesional universitario del mundo burgués-occidental, para quien los otros dioses se hallan cerca en el espacio pero lejos en el tiempo; mónada, pues, desgarrada y alienada por implantación de un solo entender objetos, resultado de lo cual es la menesterosidad de inter-signos. Se los mendiga entonces sin saber que no son dádivas sino puntos de encuentro en caminos que han de recorrerse, códigos genéticos de toda cultura, compactas plenitudes de pre-tiempo. Nuestra mónada de entendimiento cultural tiene varias posibilidades de recorrido hacia los intersignos: abrirse a las otras ramas del saber, por lo general tan cerradas como nuestras propias

especialidades; aprender a escuchar a los sabios de otras civilizaciones, erróneamente tenidos por moles enigmáticas o fanáticas que poco podrían orientarnos; intentar desplegar un concepto suficiente de la ignorancia, que refleje por negación el *trans* que aún mora en nosotros y de rebote permita comprender en qué punto la opinión informada es indefensión crítica que predispone a capitular ante ideologías éticas, políticas, sociales y económicas; permanecer expectantes ante los indígenas, alejados de los paradigmas sociales vigentes, a quienes a lo sumo se convierte en pintorescos objetos de atracción turística, humillándolos así a la vez que se degrada quien reduce el entendimiento, la cultura y los inter-signos a ese escarnio.

En septiembre de 1993, Rigoberta Menchú (*) acusó a la Organización de las Naciones Unidas, a la deslumbrante y burocrática hipercorporación de estados, de tratar con frivolidad y tibieza, como meras modas, a los indígenas, a los niños y a las mujeres. En una palabra: acusó a la praxis administrativo-sistémica de la civilización actual de aniquilar vías de intersignos mediante el lenguaje del sujeto del formal y abstracto entendimiento internacional. Su acusación, perfectamente justificada, parece ser el eco práctico de la mortal ironía con la que Lacan señaló, hace algunas décadas, una análoga implosión aniquilante en la ciencia moderna (impensado eco, tal vez, del más profundo pensar de *Krisis* de Husserl): ni la antropología (se refirió a Lévy-Brühl) piensa al indígena, ni la psicología (se refirió a Piaget) piensa el niño.

Pero cuando la cultura deja de recorrer su propio sentido, es decir, el camino hacia los intersignos, éstos se acercan a las mónadas menos saturadas de objetos y lenguajes. Ya no se los encuentra en recintos transcendidos por la escisión que liberó a los últimos e irreconocibles trans-sujetos. Moran en nuestras pequeñas mónadas, que se saben en camino y peregrinan. Si hemos estado adormecidos por el oropel buro-tecnocrático, despertamos ahora en el fulgor que significa tener todo el tiempo y toda la razón en nuestro pequeño rincón, incluso en nuestros propios cerebros.

Horadar significados y despertar conciencias es tarea de la filosofía. Al empezar un peregrinaje hacia los intersignos del tiempo espero haber contribuido a ella.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- BRAUDEL, F. *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social* (trad. Gómez, M y Anes de *Le monde actuel. Histoire et civilisations*, lib. II), Madrid, Tecnos, 1966. (Reimpr. 1978).
- GADAMER, H-G. "Wahrheit und Methode", Tübingen, Mohr, 1965. En las *Gesammetle Werke* de Gadamer, t. I.

(*) La declaración de Rigoberta Menchú está tomada del diario Los Andes, Mendoza, 18-9-93, 1ra. Sección, p. 5.

- HABERMAS, J. "Theorie des Kommunikativen Handelns", Frankfurt a. M., 1985, 2 vol.
- HEIDEGGER, M. "Sein und Zeit", Tübingen, Niemeyer, 1927. En la *Gesamtausgabe* de Heidegger (Frankfurt a. M., Klostermann), t.2 (ed. v. Herrmann, 1977). (sz). "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)" (Ed. v. Herrmann). En *Gesamtausgabe*, t. 65 (1989).
- HUSSERL, E. "Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge" (Ed. Strasser); *Husserliana*, Den Haag: Nijhoff, t.1, 1950. "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendentale Phänomenologie" (ed. Biemel); *Husserliana*, t.VI, 1962 (2da. ed.). "Zur Phänomenologie der Intersubjektivität" (ed. Kern); *Husserliana*, t. XIII-XV, 1973.
- KANT, I. "Kritik der Urteilskraft"; Kants *Gesammelte Werke*, Akademie Ausgabe, t.V (ed Windelband), Berlin, Reimer, 1913. (ku).
- LACAN, J. "La science et la vérité" (1965-66). En Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966. (El pasaje al que se hace referencia se halla en 859-860).
- MASSIGNON, L. "L'exemplarité singulière de la vie de Gandhi"; "Un voeu et un destin: Marie-Antoinette, reine de France"; "La cité des morts au Caire"; "Méditation d'un passant aux bois sacrés d'Isé". En Massignon, *Parole donnée*, Paris, U.G.E. (col. 10/18), 1970.