

isla de los bienaventurados aislados y, por tanto, más bien de los aventurados. Estamos connotando la aventura gil-albertiana de la vida, cuyo sentido ambiguo lo expresa nuestro autor de esta manera:

Nacer es un destino inextricable,
somos más bien los solos que se
[juntan:
que eso es ser hombre vivo, limi-
[tarse,
mientras se tiene sed se está en la
[vida:
el aire es el manjar de la existencia,
flotar morigerando de la tierra:
no me queda de mí más que mi vida,
la heroica libertad de hacer lo
[opuesto:
todo se cumple, todo se agota,
no somos nada, lo somos todo:
la persona es la nada florecida,
acaso es más hermoso lo que pien-
[so que tú⁷.

Gil-Albert es un hombre de sensaciones —un hombre sensacional— que, lejos de quedar apresado en ellas, las trasfigura recreadoramente: el resultado es tanto una vida como una obra *sensata*, en las que ejerce una especie de sacerdocio pagano, como ha sido llamado acertadamente. Este literato, en efecto, no es un adepto del Dios puro y trascendente sino de una divinidad que se inmanenta en el hombre, pues en la mitología gil-albertiana Dios también comete un pecado original: este pecado de origen es Luzbel, el cual simbolizaría la caída del propio Dios y su encarnación en el Hombre. Acaso por ello el amor humano se ubica por última vez entre lo divino y lo demoníaco: demoníaca o hermenéuticamente, como intérprete que (re)media los diferentes y las diferencias bien que mal⁸.

Andrés Ortiz-Osés

Comunidad

La cita de la tragedia *Hamlet* con que el apartado dedicado a la «No interpretación» de este volumen se encabeza (véase) no sólo es un caso interesante de interpretación de figuras naturales afines a la del truco y noto pato-conejo de Jastrow, como se comenta allí. Refleja asimismo un

procedimiento para determinar cuál es la interpretación «correcta» (una vez aceptada la universalidad hermenéutica) asaz más simple que muchos otros que quepa teóricamente imaginar. Lord Polonio, en tal cita, no ha de complicarse la vida haciendo hipótesis sobre la intención mental de Ham-

⁷ *Poesía Completa*, collage. Sobre la filosofía del autor, puede consultarse mi librito *Del sentido de vivir*, Anthropos, Barcelona, 2005.

⁸ Véase J. Gil-Albert, «Himno a Luzbel», en *Poesía Completa*; al respecto F. Brines, en *Anthropos, o.c.*, p. 98.

let (como harían los filósofos reos de la «falacia intencionalista»¹ cuando se enfrentan al problema hermenéutico de ¿qué es una interpretación correcta?); tampoco tiene que hurgar hasta desvelar qué es la nube en sí misma, una vez purificada de toda interpretación (como se plantearían aquellos pensadores, enemigos de la hermenéutica, a quienes tratamos de rebatir en el citado apartado «No interpretación»); tampoco debe, ni mucho menos, trazarse hipótesis sobre las relaciones internas de la gramática del idioma inglés renacentista, tal y como nos proponen, para salir del marasmo de la pluralidad de interpretaciones, autores como G.P. Baker y P.M.S. Hacker². Al padre de Ofelia le basta con acatar como normativo todo cuanto su príncipe, Hamlet, decreta como normativo. La autoridad normativa de la in-

terpretación ha bajado de cualquier cielo metafísico, para el desdichado cortesano —y ello parece una buena noticia para los que desconfiamos de tales empires—; pero lo ha hecho solamente para pasar a posarse cabe la voluntad de su amo, jefe de la comunidad política danesa a la cual Polonio pertenece: y esa noticia quizá no nos sea tan alegre. Pues dado que ni él, Polonio, ni los demás agentes implicados en prácticas normativas pueden hacer nada para construir esa autoridad de su dirigente, que les es independiente en su perentoriedad (la perentoriedad propia de todo poder político blindado), entonces hay que seguir considerando que nos hallamos ante una autoridad normativa bien pareja a lo que era la metafísica, aunque sea de un tipo asaz terrenal³. Es a este tipo de propuestas metafísicas sobre cómo se mar-

¹ Hago uso de la celeberrima expresión acuñada en 1946 por W. Wimsatt y M. Beardsley: «The Intentional Fallacy», en D.H. Richter (ed.), *The Critical Tradition: Classic Texts and Contemporary Trends*, Boston: Bedford, 1998, 748-756. Entre los filósofos convictos de este delito cuando reflexionaron sobre cuestiones hermenéuticas cabría citar paradigmáticamente, en opinión de H.-G. Gadamer (*Verdad y método*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Salamanca: Sígueme, 1977, 237-252), a F.D.E. Schleiermacher; si bien han argüido eficientemente contra pareja lectura de Schleiermacher autores como M. Frank (*Das Individuelle-Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1977), C. Berner (*La philosophie de Schleiermacher*, París: Cerf, 1995) y A. Bowie (*From Romanticism to Critical Theory. The Philosophy of German Literary Theory*, Londres: Routledge, 1997). En todo caso, sirve de ejemplo de esta «falacia intencionalista» la definición de «interpretación» que Gadamer atribuye (sea acertadamente o no) a Schleiermacher: «Comprender [mediante la] repetición de la producción mental origi-

naria en virtud de la congenialidad de los espíritus» (H.-G. Gadamer: «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica», en *Verdad y método II*, trad. de M. Olasagasti, Salamanca: Sígueme, 1992, 95-118, aquí 101).

² Véase su *Wittgenstein, Rules, Grammar and Necessity*, Oxford: Blackwell, 1985.

³ Presuponemos en frases como esta (y en la totalidad de este escrito) la idea de que la diferencia fundamental entre metafísica y postmetafísica estriba en el hecho, precisamente, de que la primera ubica la autoridad metafísica que determina qué es una interpretación correcta de cualquier norma (y qué no lo es) en algún lugar independiente de la praxis interpretativa concreta de los agentes humanos que se ven concernidos por tal norma (ejemplos de tal ubicación independiente serían los ya citados casos de «la intención del emisor», o «lo que la cosa misma es, antes de ser interpretada», o «lo que las relaciones internas de un lenguaje dado nos marcan apriorísticamente», etcétera); mientras que la postmetafísica se caracterizaría por hacer depender tal autoridad normativa de los propios agentes que interpretan (con lo cual su interpre-

ca una interpretación correcta —propuesta que hace estribar la autoridad en algún lugar de la comunidad social a la que pertenece el agente— a las que nos enfrentaremos en este apartado desde una perspectiva filosófico-hermenéutica.

Las autoridades normativas de la comunidad propia que aspiran a determinar qué interpretaciones son las válidas y cuáles las inválidas pueden exhibir diversas especies y condiciones. Abordaremos aquí tres de ellas: 1, la que sitúa en ciertos individuos la autoridad; 2, la que lo hace en la comunidad misma como tal; y 3, la que hace exclusi-

vamente de las prácticas internas de la comunidad el asiento de ella.

He aquí la explanación de la primera de ellas: a veces, como en el caso de *Hamlet*, un individuo o subgrupo de la comunidad en particular es el que acapara la capacidad de emitir enunciados (interpretaciones) con vigencia normativa en ella. Estos enunciados no sólo expresan «mandatos», como los que proliferan en cualquier práctica social, sino que también cabe decirse que «crean» ciertas entidades. Los entes creados a que nos referimos es lo que Barry Barnes ha llamado «entidades autorreferentes» [*self-referring entities*]⁴: por ejem-

tación adquiere una relevancia tan crucial que cabe ya sí hablar, con plenitud de sentido, de una universalidad hermenéutica; esto es, todo depende de la interpretación —de los agentes concernidos—).

⁴ «Social Life as Bootstrapped Induction», *Sociology*, vol. 17, n. 4 (1983) 524-545. La idea de las «entidades autorreferentes» es un dispositivo de explicación sociológica para el cual Barnes se inspiró en el término de la «profecía autocumplida» (*self-fulfilling prophecy*) de R.K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Nueva York: Free Press, 1968. Son profecías autocumplidas el fenómeno, común en sociedad, por el que algo se produce si todos o muchos creen que va a producirse (verbigracia: un banco quiebra si todos o muchos creen que va a quebrar —y retiran de él sus ahorros—). También se conocen como «efecto Pigmalión» a partir de la obra homónima de G.B. Shaw, por pasajes como el que subsigue —en que la protagonista, a quien el profesor Higgins trata de convertir en una señorita o *lady* de elevada educación, charla con un amigo de éste, una vez que ya ha completado su adiestramiento para que no siga comportándose con la baja educación que antes lucía—: «You see, really and truly, apart from the things anyone can pick up (the dressing and the proper way of speaking and so on), the difference between a lady and a flower girl is not how she behaves, but how she's treated. I shall always be a flower girl to Professor Higgins, be-

cause he always treats me as a flower girl, and always will, but I know I can be a lady to you because you always treat me as a lady, and always will». Empero, en la noción de Merton sobrevive la idea de que una profecía autocumplida tiene algo de erróneo, de modificación artificiosa de la realidad de lo que son las cosas. Ha de aguardarse hasta D. Krishna, «The Self-Fulfilling Prophecy and the Nature of Society», *American Sociological Review*, vol. 36, n. 4 (1971), 1104-1107; y hasta el propio Barnes, en el artículo recién citado, para superar este prejuicio: pues, desde una perspectiva hermenéutica, la creación social de entidades normativas «autorreferentes» no es un error, sino todo cuanto hace falta para construir dichas entidades normativas. En este escrito, con todo, nos enfrentamos sólo a un tipo concreto de entidades autorreferentes: las que decreta un solo agente o grupo de agentes a priori, aisladamente del resto de las prácticas (y agentes) sociales; es decir, nos las habemos con entidades autorreferentes de tipo metafísico (independiente de la voluntad y acción de la mayoría de los agentes concernidos), y por ello las criticaremos (sin pretender negar por ello la posibilidad de otras entidades autorreferentes plenamente admisibles desde un punto de vista postmetafísico y hermenéutico, por cuanto sean creadas por parte del conjunto de los agentes concernidos en la práctica interpretativa).

plo, en una tribu puede darse que todo lo que signifique el predicado «estar prohibido» sea «haber sido proclamado por el jerarca X como prohibido»; que «ser malo» equivalga exactamente a «ser declarado como malo por X»; y que «estar casado en matrimonio» coincida plenamente con «ser declarado casado en matrimonio por X». Es patente, con ello, que en estas sociedades, el poder de X en lo normativo (en «lo prohibido», en «lo casado») supera con mucho el de cualquier agente más o menos influyente en una sociedad como las que conocemos de cerca: pues aunque en nuestras sociedades también haya agentes que posean una mayor autoridad (y una mayor capacidad suasoria, por lo tanto) que otros al hacer emisiones normativas, sin embargo no es común que se llegue al extremo de que se conviertan en sinónimos «lo que el individuo Z dice que es algo» y «todo cuanto es ese algo». La diferencia entre la autoridad de un agente como el preboste X, por un lado, y la autoridad de cualquier personaje influyente en contextos como los que nos son más habituales, por otro, no es, consiguientemente, una mera distinción de grado, sino de cualidad. La identidad que el primero consigue para los términos normativos entre *lo que son* y *lo que él dice que son*, los inmuniza absolutamente contra cualquier crítica o influencia

por parte de los demás agentes⁵: ha logrado que sea literalmente carente de sentido (incluso gramatical) cuestionar si lo que él dice que está prohibido (o «casado», o «divorciado», etcétera) está realmente prohibido (o «casado», o «divorciado»...), porque estar prohibido o casado o divorciado *es* haber sido hecho así por X. Ha conseguido establecer lo que se llama una «relación interna»⁶ entre su acto de prohibir y la categoría de prohibido; y cualquier crítico carecerá de no sólo de fuerza, sino incluso de motivos «gramaticales», para poder cambiar algo así.

El segundo género de autoridad normativa de la comunidad propia que nos concierne aquí es aquél que se da cuando la misma comunidad, como tal, se convierte en el valor normativo al que se atribuye autoridad. En este caso, la existencia, pervivencia, fomento o incluso acrecentamiento de la comunidad en cuestión se eleva al rango de poder metafísico que obliga vehementemente a sus miembros (y a veces, de modo anexionista, incluso a los que simplemente les son cercanos). Las prácticas de estos agentes no afectan en nada a tales requerimientos de la comunidad propia, la cual ejerce su normatividad con anterioridad lógica sobre cualquier ocurrencia que los agentes puedan excogitar en sus contingentes, históricas y finitas acciones:

⁵ En los términos cada vez más exitosos de la epistemología diseñada por R.B. Brandom (*Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge: Harvard U.P., 1994, 50), la situación de este agente sería la del que logra que *atribuirle* (*attributing*) una norma sea equivalente a *reconocerla* (*acknowledging*). Y, dado que Brandom ubica

la posibilidad de criticar a otro agente en la diferencia entre hacer una y otra cosa respecto a sus creencias, efectivamente esta asimilación entre atribuir y reconocer reglas estrangula cualquier posibilidad de crítica en la sociedad en que acaezca.

⁶ Véase en torno a este tipo de relaciones G.P. Baker y P.M.S. Hacker, *op. cit.*

la comunidad les antecede y es independiente de sus acciones e interpretaciones, a las que es la única en ordenar y determinar como criterio último⁷.

En tercer y último lugar, la autoridad normativa puede venir determinada metafísicamente al adherirla a priori al poder de «lo que es interno» a la comunidad, frente a «lo externo». En el primer modelo que hemos revisado, la autoridad se colocaba en un individuo o conjunto de individuos de *dentro* de la comunidad; en el segundo, se adhería a la comunidad como tal, valiosa en sí misma; en este, se achaca tal fuerza a las prácticas en general pero *internas* a la comunidad, por oposición a las que son «forasteras» a ella. Dentro de la comunidad puede haber crítica y

cuestionamiento de todo tipo de normas: pero sólo a condición de que se haga con criterios y normas que también pertenecen nativamente a lo propio de esa comunidad. Es comentando las *Bemerkungen über die Farben* de Ludwig Wittgenstein⁸ como cierto autor, distinguido en la defensa de esta idea de racionalidad, expresa así este privilegio normativo de lo genuino (de la comunidad) frente a lo ajeno:

¿A qué estándares podemos apelar contra aquellos del orden cultural y social en que resulta que habitamos y en cuyo lenguaje resulta que hablamos? A aquellos de alguna práctica o prácticas que han crecido *dentro* de ese orden y han desarrollado has-

⁷ Distingue W. Kymlicka («Community», en R.E. Goodin y P. Pettit [eds.], *A Companion to Political Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1993, 366-378) entre tres tipos de defensa de la comunidad en este sentido. El primero sería el que la instituye en el lugar de un poder normativo dispar frente a otras instancias normativas, como la justicia (tal como entienden esta los liberales políticos); el segundo es el que la concibe como un principio concurrente y superior respecto a esa instancia de la justicia, pero que no excluye a esta otra por principio; el tercero es el que la ubica en el mero papel de correctora del principio de justicia. Lo que hemos dicho en el cuerpo del texto se adecúa, en general, a cualquiera de estos tres modelos de «comunitarismo», siempre que el valor de la comunidad se hurte a la determinación voluntaria y contingente, en la voluble praxis histórica, de los agentes implicados por él. Mas, naturalmente, cada una de las tres variedades presenta, según el orden en que han sido expuestas, una tendencia decreciente a hacer tal cosa: pues, a medida que se considera menos absoluto el poder de la comunidad frente a otros (como el de la justicia), mengua también la tentación a fortalecer ese poder con el carácter perentorio de lo metafísico. Un botón de muestra de este fortalecimiento es el que exhibe A. MacIntyre (*Is Patriotism a Virtue?*, Lawren-

ce: University of Kansas Press, 1984), que aboga por la idea de que cualquier agente debe pleitesía a su comunidad incluso hasta el punto de deber entregar por ella su vida —y toda su capacidad de determinación normativa, por lo tanto, *a fortiori*—. Lo que aquí se dirá sobre este concepto metafísico de la comunidad no debe entenderse como una propuesta *contra* la comunidad, sino *contra* la concepción que de ella exhiben ciertos «comunitaristas» metafísicos. No se trata tanto de retratar una postura «anti-» (la comunidad, o la metafísica), sino «post-» (la comunidad tal como la entendía la metafísica). La «comunidad» puede seguir funcionando como norma para nuestras prácticas, pero no ya como lo hacía cuando la reputábamos independiente en sus interpretaciones por parte de los humanos. Puede seguir siendo una instancia normativa, pero ahora lo es sólo en tanto en cuanto la sabemos dependiente de nuestras prácticas sociales finitas e históricas, en tanto en cuanto la sabemos inserta en nuestros juegos de dichos y acciones para poder ejercer normatividad, en tanto en cuanto interpretada por nosotros.

⁸ Traducidas al castellano como *Observaciones sobre los colores*, trad. de A. Tomasini, Barcelona: UNAM-Paidós, 1994.

ta un grado significativo sus estándares de evaluación independientes⁹.

Dado el fuerte carácter inmanentista de esta propuesta (en sus tres especies descritas), a veces se puede caer en la seducción de no distinguirla lo suficiente frente a la apuesta por las prácticas sociales inmanentes que defiende la filosofía hermenéutica, a la cual se acusaría, en consecuencia, de no ser sino el enésimo disfraz de los últimamente frecuentes ditirambos filosóficos a favor de lo comunitario. Sin embargo, no sólo el testimonio de autores plenamente adheridos al proyecto hermenéutico como Gianni Vattimo¹⁰, sino una consideración medianamente cuidadosa del asunto (como la que nos proponemos pergeñar a continuación) habrán de diluir semejantes sugerencias. La hermenéutica, en consecuencia, sí que habrá de reputarse como una apuesta por la

autoridad normativa inmanente, marcada por los agentes de manera intersubjetiva en sus prácticas históricas concretas; pero no le es afín a ella el sostenimiento de una autoridad que privilegie a priori ni lo propio frente a lo forastero (el modelo 3 recién pergeñado), ni la pervivencia de la comunidad frente a su fusión en otros colectivos humanos (el modelo 2), ni lo que mandan los jefes locales frente a lo por ellos no ordenado (modelo 1).

La principal dificultad de la apuesta por instancias comunitarias tal que esas como sede de la normatividad tiene que ver con lo que se ha denominado en la ciencia política como «problema del *gerrymandering*»¹¹. Si la comunidad como tal (modelo 2), o lo que pertenece a su interior lígimo frente a su exterior mostrenco (modelo 3), han de fungir de autoridad última e inapelable, lo primero que hace

⁹ A. MacIntyre, «Colors, Culture and Practices», en P.A. French, T.E. Jr. Uehling y H.K. Wettstein (eds.), *The Wittgenstein Legacy: Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1-23, 1992, aquí 18-19; la cursiva es mía.

¹⁰ Véase, por ejemplo, su en este sentido contundente «L'ermeneutica e il modello della comunità», en *Etica dell'interpretazione*, Turín: Rosenberg & Sellier, 96-109.

¹¹ *To gerrymander* es un tecnicismo que significa en inglés (según el programa *Word-Web* © de la Universidad de Princeton) «dividir injustamente y para provecho propio; dicese de los distritos electorales». Es decir, el *gerrymandering* consiste, dentro de los sistemas mayoritarios unipersonales de elección política, en poner en práctica el truco mediante el cual un candidato o partido consigue que los límites geográficos de las circunscripciones uninominales se ajuste, según los resultados más previsibles, a la geografía del voto de esa candidatura, de manera que barrios o ciudades poblados por minorías quedan diluidos, sin representa-

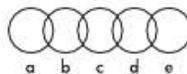
ción, en mayorías bien calculadas de los candidatos que interesan a quien determina tendenciosamente esos límites. (El caso clásico, de donde proviene el étimo, es el del padre de la independencia norteamericana Eldridge Gerry, que consiguió recortar en Boston una circunscripción de forma serpenteante para adaptarla a su medida). Su traducción aproximada, pues, podría ser algo así como «trazado (mal)intencionado e interesado (de las circunscripciones)» —la carencia de una traducción exacta en castellano es fiel destello de la carencia de tradición de voto unipersonal por el sistema mayoritario en nuestras hispánicas lares—. Del mismo modo que en los sistemas electorales se hace con el total del sufragio, también el conjunto de caracteres de una comunidad podrá demarcarse (*interpretarse*) del modo que se desee, para ver en ellos uno u otro tipo de regularidad subyacente, según se verá en el cuerpo del texto; y de ahí lo precario de la «comunidad» como autoridad metafísica (*no interpretada*) con que dirimir lo válido de lo inválido.

falta es una definición estricta que acote qué sea la comunidad. Ahora bien, ¿quién hace esa definición estricta? No puede decidirlo la propia comunidad, a riesgo de entrar en un círculo vicioso: hasta que no se defina a sí misma, no sabremos quiénes pertenecen a ella y participan en la emisión de decisiones normativas como esta. Tampoco puede hacerse tal definición buscando un carácter común a todos los miembros de ella que se convierta en tarjeta de entrada a la misma, y ello por tres motivos. En primer lugar, porque en muchos casos las comunidades no se definen en torno a una esencia o concepto común universalmente compartido por sus miembros,

sino en torno a un prototipo, o incluso en torno a una red de semejanzas del tipo «cesto de cerezas»¹², lo cual dificulta acotar estrictamente «lo de dentro» frente a «lo de fuera» a priori. En segundo lugar, porque los caracteres que presenten su candidatura al epíteto de «caracteres comunes» pueden ser muchos, y cada uno de ellos puede que decidiese diversamente a la hora de etiquetar como interno o externo a una ocurrencia nueva que sea candidata a formar parte de lo comunitario. Y, en tercer lugar, porque, de nuevo, no sabemos quién habría de decidir el carácter distintivo que ha de constituirse como el determinante a la hora de definir la comunidad (no pue-

¹² Nos referimos con este término a cierto tipo de las redes de semejanzas definidas paradigmáticamente por H. Wennerberg, «The Concept of Family Resemblance in Wittgenstein's Later Philosophy», *Theoria*, 33 (1967), 107-132. Según la concepción de Wennerberg de una red de parecidos, no tendría por qué haber en esta ningún carácter compartido por todos los miembros de tal red, y por lo tanto no podríamos reconducir esta a lo que tradicionalmente se llamaría un «concepto» omniabarcante de tales miembros. De hecho, incluso algunos pares de miembros de la red puede que no compartan nada entre sí; pero, eso sí, habrían de estar mutuamente vinculados por el hecho de compartir caracteres ambos con terceros miembros, que sí que se parezcan, pues, (aunque no en lo mismo) a los dos. Un ejemplo de esta cadena de parecidos sería la de los conjuntos de letras siguientes: {abc}, {bcd}, {cde}, {def}. El conjunto cuarto y el primero no comparten ninguna letra, pero están ligados por el hecho de que cada uno de ellos comparte alguna letra al menos con el conjunto segundo (o, asimismo, con el tercero). Los miembros que sí comparten alguna característica con todos los demás (en este caso, el segundo y el tercero) son lo que E. Rosch («Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories», *Cognitive Psychology*, 7 [1975], 573-605) llamaría «prototipo»; pero pueden darse re-

des de parecidos sin prototipo alguno, como en el ejemplo gráfico entre conjuntos que G. Kleiber (*La sémantique du prototype: catégories et sens lexical*, París: P.U.F., 1990, 160) toma de T. Givón, «Prototypes: Between Plato and Wittgenstein», en C. Craig (ed.), *Noun Classes and Categorization (Typological Studies in Language, 7)*, Amsterdam: Benjamins, 1986, 77-102, aquí 78. Es decir, el siguiente:



En este encadenamiento de parecidos, que es al que se llama concretamente con el sobrenombre de «cesto de cerezas», ningún miembro comparte con todos los demás algo —es decir, algunos pares de elementos no comparten nada entre sí, ni siquiera su enlace con un tercer miembro (M.A. Simon, «When is Resemblance a Family Resemblance?», *Mind*, 78 [1969], 408-416)—; pero, aun así, están vinculados a través de los parecidos mutuos entre «a» y «b», o entre «b» y «c», etcétera. Es patente pues, como intentamos mostrar en el cuerpo del texto, las dificultades que un modelo de parecidos como estos arrojan ante el intento de definir estrictamente qué es lo que comparten todos los miembros de una serie o «comunidad» como esta.

de hacerlo la propia comunidad que todavía no ha sido definida).

La cosa se complica aún más si la contemplamos no sólo desde la cara de la comunidad, con sus imprecisos límites, sino también desde la vertiente propia de cada agente, que tampoco posee claramente definida una única pertenencia a una sola comunidad. Aunque un agente no pueda sino considerarse incluido en cierta comunidad ya dada, ¿por qué ha de privilegiar las instancias normativas de esta frente a las de muchas otras rivales de las que puede, con la misma legitimidad, proclamarse partícipe? Esta crítica, naturalmente, puede hipotéticamente con-

siderarse poco adecuada para el caso de comunidades especialmente aisladas frente a las demás, en las que la pertenencia es unívoca (en las que ningún agente pertenece a dos o más subgrupos que puedan entrar en conflicto¹³); pero, dado que una investigación hermenéutica ha de aceptar desde el inicio su ubicación espacio-temporal en las circunstancias concretas que nos rodean: ¿cabe decir algo parecido de las sociedades en que vivimos, donde, en palabras de Daniel Bell, pululan en cada cual «poliédricas pertenencias e identidades», así como «irrenunciables intereses diversos y plurales»¹⁴? De hecho, cualquier conflicto entre dos

¹³ Aun así, este caso es conceptualmente problemático. Incluso el habitante de una comunidad antropológica unitaria que imaginemos sin apenas contacto con el exterior (una tribu perdida, por ejemplo) es partícipe, *velis nolis*, de varias comunidades de desigual tamaño: la del estado nacional al que pertenece el territorio en que la tribu mora, por ejemplo, o la comunidad de los seres humanos que habitan sobre el planeta Tierra, sin ir más lejos. Estas pertenencias pueden conceptualmente llegar a entrar en conflicto (verbigracia, cabe pensar, hipotéticamente, que una mujer de la tribu podría llegar a exigir que se la tratase no según las tradiciones de tal tribu, sino según las leyes de igualdad del sistema político en que está inmersa la tribu, aunque esta preste a aquel generalmente bien poca atención *de facto*): de manera que, tanto si fácticamente se produce este conflicto o no, son válidos los reparos conceptuales que aquí vertemos.

¹⁴ *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Cambridge: ABT, 1980, 243. El propio Bell, como ha resaltado W. Welsch (*Unsere postmoderne Moderne*, Berlín: Akademie Verlag, 1993, 192), es un buen ejemplar de aquello que predica: conservador en lo cultural, socialista en lo económico y liberal en lo político, es ya, sólo en la esfera de las ideologías, una muestra de las «crosscutting identities» que él mismo diagnostica en el pluralismo

«postindustrial» (D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, Nueva York: Basic Books, 1973). X. Rubert de Ventós (*De la identidad a la interdependencia: la nueva transición*, trad. de F. Roca, Barcelona: Anagrama, 1999, 54-61) dibuja un perfil persuasivo de la génesis de estas que él llama «identities, but many» (*ibid.*, 54). Sin embargo, el análisis de conjunto del volumen en que lo hace muestra una percepción un tanto pacata de esa pluralidad: pues aunque reconoce diversas esferas de un mismo individuo en diversos ámbitos vitales (como ciudadano, ser sexuado, profesional, etcétera), no muestra un reconocimiento de la misma pluralidad en el interior de cada esfera —el ciudadano, por ejemplo, lo puede ser de diversas entidades que van desde lo local a lo universal, como Vaclav Havel o J. Muguerza («Los peldaños del cosmopolitismo», *Sistema*, 134 [1996], 5-25) han repetidamente señalado; Rubert, empero, desdeña estas concepciones como «piadosas» (*op. cit.*, 79)—. Y tampoco reconoce Rubert suficientemente la existencia de una pluralidad de identidades dentro de un mismo territorio físico —como se manifiesta en el empleo continuo durante todo su estudio de una misma (e invariable e incuestionada) diada nacionalista férrea entre «nosotros/ellos»; o en la displícancia ante los diferentes del mismo territorio físico, etiquetados como «funcionarios o pijos» [*sic*] (*ibid.*, 102)—. Por el contrario, la

fuerzas que aspiran a la normatividad entre nosotros podría contemplarse, desde un punto de vista bien respetuoso para con las comunidades, como un conflicto entre dos formas de vida, entre dos comunidades que aspiran a gobernar al sujeto en cuestión: y resultará entonces inútil, pues, decir que en tales casos quien ha de decidir es la comunidad o las prácticas internas a la comunidad, cuando *precisamente* lo que está en liza son dos ideas de comunidad, dos ideas de lo que debe incluirse en la práctica compartida. No se puede poner una carreta sin bueyes delante de sí misma, y menos aún esperar que se mueva de este modo.

Dada esa situación de poliglotía de los agentes, capaces de manejar gramáticas normativas diferentes en diferentes ocasiones y contextos, según diversas formas de vida, resulta también despreciable la posibilidad de que un individuo o individuos logren acaparar para sí solos la potestad de crear «entidades autorreferentes» (modelo 1) en nuestros contextos occidentales de principios del siglo XXI¹⁵. Pues es condición necesaria para el usufructo de este privilegio el que los demás agentes

sociales desconozcan otras instancias, otras «gramáticas»: desde el momento en que lo hagan, serán conscientes de que el carácter de «prohibido» o «casado» no es estrictamente equivalente a «ser declarado prohibido (o casado...) por el jefe X»; que algo puede ser prohibido de otro modo o por otras personas. Al captar estas posibilidades (hermenéuticas) de lo normativo, automáticamente la autoridad normativa sita en algunos individuos varía sus rasgos: puede que conserve parte de su ascendente, influencia o capacidad de coacción para mantener la preponderancia de sus enunciados, mas ya no cuenta ni contará con la armadura conceptual que le confería el hecho de ser a priori la única fuente pensable de lo normativo. Ya no será un error gramatical para un inquilino de esa comunidad el aventurar que lo que un cierto jerarca dice que es bueno quizá no sea bueno (aunque, desgraciadamente para este inquilino, quizá siga siendo un error político que pueda comprometer su supervivencia, o un error táctico que dañará sus expectativas de prosperidad futura). Pues él sabrá ya que ninguna gramática es *la* gramática; que existen convenciones¹⁶

noción de plurales comunidades que aquí presentamos sí que trata de concitar todos estos géneros de pluralidad: un individuo posee diversas formas de vida en diferentes lugares y tiempos, pero a la vez puede poseer varios lenguajes dentro de un mismo ámbito a la vez (en el ámbito de lo «nacional», lo «sexual»...), y por ello es un «sujeto plural» (G. Vattimo, M. Jalón y F. Colina, «Entrevista», en M. Jalón y F. Colina, *Pasado y presente. Diálogos*, Valladolid: Cuatro, 1997, 167) o, mejor aún, mestizo (M. Beuchot, «Interculturalidad», en A. Ortiz-Osés y P. Lancersos [eds.], *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao: Universidad de Deusto, 2004, 265-269; J. Mu-

guerza, «El puesto del hombre en la cosmópolis», en M. Giusti [ed.], *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000, 53-72, aquí 70; T. Oñate, «Al final de la modernidad», *Fin de siglo*, 2 [marzo-abril 1992], 7-14); y un mismo territorio, *a fortiori*, cuenta también con plurales comunidades.

¹⁵ El artículo de Barnes, citado al principio de la nota 4 y de quien tomamos este tecnicismo, es también explícito respecto a esta condición de nuestras sociedades.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Oxford: Blackwell, 1974, § 138.

dispares respecto a la gramática dada, a las que uno podría recurrir para desafiar ésta; de modo que ya nunca es absolutamente necesario considerar las definiciones del jerarca definidor como las únicas definiciones posibles.

En definitiva, las comunidades están por fuerza sometidas a lo que Alain Touraine¹⁷ llama «sociología permanente»: a una incesante interpretación y reinterpretación de sus propios límites y contenidos, mediante envites¹⁸ constantes, como cualquier otro dispositivo humano¹⁹. Y los protagonistas de esos envites, quienes a la postre deciden el resultado de los lances, son los miembros de unas y otras comunidades. Los agentes que habitan esas comunidades no pueden recurrir a nada ultraterreno que esté más allá de la inmanencia que ellas representan, para juzgar desde fuera de todas ellas: sin embargo, pueden moverse en el amplio espacio de libertad que les otorga la pluralidad que ellas mismas también representan, sus límites borrosos, sus entrecruzamientos ubicuos. Nuestro deambular por esas comunidades se puede parangonar entonces con lo que Gianni Vattimo²⁰ ha llamado «habitar la biblioteca»: con

todo el sabor de pertenencia y de familiaridad que implica el *habitus* del verbo «habitar», y que también suelen tratar de rescatar legítimamente para el pensamiento las teorías metafísicas a favor de la comunidad; pero asimismo con la precariedad que implica esa conciencia de que lo que tenemos ante nosotros es un amontonamiento dispar y contingente de libros, sin «una *summa* que los resume y contenga todos»²¹; y que, por lo tanto, no nos determinan decretos normativos unívocos y necesarios suyos del modo que ansían las teorías metafísicas de lo comunitario. En toda buena biblioteca uno puede escoger, en la mayor parte de los casos, qué libro leer, hojear o arrojar por los aires; se pueden adquirir nuevos libros o desprestigiar algunos de los poseídos; no podemos leer un libro que no repose en sus laberínticos anaqueles, pero tal vez uno de los que sí descansan ahí se refiera o glose y nos encamine hacia el ausente; tal vez el contenido de un volumen aspire a resultar autoritario sobre nuestras vidas, pero muy posiblemente habrá otro que le contrarreste o incluso contradiga, y en todo caso a menudo cabe la posibi-

¹⁷ *La voix et le regard*, París: Seuil, 1978.

¹⁸ M. Callon, «Sociologie des techniques?», *Pandore*, 2 (febrero 1979), 28-32.

¹⁹ Véase sobre ello también el capítulo quinto de J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, París: Éditions du Minuit, 1979. En la esfera postmetafísica, W. Welsch (*op. cit.*, XIII) ha hecho hincapié sobre la consuetud paradójica de que comunidades que se reclaman diferentes frente al exterior no admiten luego que esa misma posibilidad de divergencia se contagie a su interior: recalcan sus envites frente a lo otro, pero no los envites que provoca lo otro en ellas mismas; se reclaman «extranjeras» frente a lo externo, pero no aceptan que todos somos también un tanto «extranjeros para

con nosotros mismos» (J. Kristeva, *Etrangers à nous mêmes*, París: Fayard, 1988) —que, como enuncia Arthur Rimbaud en su carta a Paul Demeny, «*je est un autre*»—. Aunque restringida a una región más limitada que en el universalismo *tout court*, la apuesta por la univocidad de lo fundamental que ejercitan estos comunitarismos es patente: de ahí que H.-M. Schönherr-Mann (*Postmoderne Theorien des Politischen: Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus*, Múnich: Fink, 1996, 72-73) llegue a equiparar en este sentido a liberales y a comunitaristas políticos, tan presuntamente enfrentados entre sí.

²⁰ «Abitare la biblioteca», *Aut Aut*, n. 267-268 (1995), 85-94.

²¹ *Ibid.*, 93.

lidad de cerrar el libro que nos estaba resultando despótico²².

Bien es cierto que a menudo las comunidades no se entienden de este modo «irónico»²³ para consigo mismas que el símil de la biblioteca pro-piciaría; con más frecuencia de la que sería razonable tales comunidades se conciben a sí mismas como si cupiese la posibilidad de ignorar los problemas conceptuales del *gerrymandering*, de

la ciudadanía plural de cada agente y de su conciencia de ello²⁴. Este tipo de comunidades pueden suscitar legítimamente aquél desapego intelectual, ocasionado por lo filosóficamente vano de sus aspiraciones normativas autoritarias, que Ludwig Wittgenstein adujo a propósito de ellas: «El filósofo no es ciudadano de ninguna comunidad de pensamiento. Esto es lo que lo convierte en filósofo»²⁵. En suma, tal y como

²² Sobre el símil de la biblioteca como laberinto, véase también Eco («L'antiporfirio», en G. Vattimo y P.A. Rovatti [eds.], *Il pensiero debole*, Milán: Feltrinelli, 1983, 52-80); es imprescindible mencionar asimismo a Borges y su biblioteca de Babel al hablar de este modo. Se trata siempre de lo que P. Rosenstiehl («Labirinto», en AA.VV., *Enciclopedia Einaudi*, vol. VII, Turín: Einaudi, 1979) llamaría «laberintos ciclomáticos», o reticulares (con muchos principios y fines posibles, y con múltiples modos de llegar de unos a otros), por oposición a los unicursivos (con un único camino del principio al fin «correcto») o los arbórescentes (con muchos caminos posibles, pero sólo un principio o fin «correcto»). Hoy en día, empero, el mejor paradigma para aprehender el significado de los laberintos ciclomáticos no sería quizá ni la biblioteca ni el laberinto, sino el hipertexto, como se ha reivindicado plausiblemente en M. Mörzellini y M. Sorice (eds.), *Futuri immaginari. Le parole chiave dei new media*, Roma: Logica University Press, 1998.

²³ El tipo de ironía a que nos referimos aquí nace de las constataciones sobre el poco respaldo metafísico de dichas comunidades que estamos observando, lo que suscita hacia ellas ese sentimiento de fino distanciamiento con buen humor y sin complejos nostálgicos que precisamente llamamos «irónico». Naturalmente, para un pensamiento postmetafísico ello no debe significar ningún drama: así que nos referimos a la clase de ironía de buen temperamento (G. Vattimo, «Nichilismo e postmoderno in filosofia», en *La fine della modernità*, Milán: Garzanti, 1985, 172-189, aquí 178-179; «Il padre della filosofia ermeneutica entra venerdì nel suo secondo secolo: ecco che cosa ci ha insegnato», *La Stampa*, 9-2-00, 3) que es muy similar a la que Miguel de Cervantes manejasen con excepcio-

nal humanismo, o a aquella juguetona y creativa que Friedrich Schlegel relacionó con lo artístico (B. Allemann, *Ironie und Dichtung*, Pfullingen: Neske, 1956). Acaso Luis Vélez de Guevara, en *El diablo cojuelo* (Cátedra: Madrid, 1989) ofrece un buen prontuario de dicha compostura, que epitoma en cierto pasaje que la propia de cuantos están «muertos de risa y llenos de piedad» (*ibid.*, 103). No menos esclarecedor en este sentido puede resultarnos un autor antiguo como el mismísimo Luciano de Samosata. Nada tiene que ver, pues, pareja actitud irónica con el sarcasmo desnudo de un Francisco de Quevedo, ni con la angustia trágica que K.W.F. Solger vinculase a lo irónico. De hecho, estos dos últimos modelos deben todos sus componentes vitriólicos al malestar que les ocasiona una nostalgia mal digerida por el mundo estable y fijo de la metafísica: incapaces de superar su deseo decepcionado de un fundamento firme, intentan hallar consuelo por medio de una amarga hilaridad; en el fondo no son sino metafísicos decepcionados, que no postmetafísicos convencidos de la universalidad hermenéutica. Véanse sobre la sugerida auto-ironía no corrosiva, ni cínica ni trágica, textos como los de J. Ferrater Mora, «La ironía», en *Cuestiones disputadas: Ensayos de filosofía*, Madrid: Revista de Occidente, 1955, 27-42; R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge U.P., 1989; E. Behler, *Irony and the Discourse of Modernity*, Seattle: University of Washington Press, 1990.

²⁴ Una inteligente y divertida sátira de este tipo de comunidades, que él muestra bien conocer, es la que ofrece el filósofo y director de cine vasco Alex de la Iglesia en su filme *La comunidad* (2000).

²⁵ *Zettel*, Oxford: Blackwell, 1967, § 455. Que Wittgenstein, en consecuencia, se sentía personalmente bien distante de cualquier senti-

hemos intentado mostrar aquí, las comunidades, ya sea como valor en sí (modelo 2), ya sea como ámbito exclusivo de las únicas prácticas que tienen poder normativo (modelo 3), ya sea como recinto donde los individuos con este poder rigen (modelo 1), no pueden escapar a los problemas de la universalidad hermenéutica, sino que los presuponen ya en la misma cuestión de definirse a sí mismas, su interior o su gramática. No son nunca algo independiente a los agentes y a sus interpretaciones, que pueda ejercer su autoridad sobre ellos y ellas; por el

contrario, serán siempre los agentes sociales los que hayan de determinar al sumergirse en prácticas hermenéuticas (y con su sola autoridad, a falta de cualquier otra instancia) lo que será o no una comunidad (siempre borrosa y reinterpretable), el valor que hay que concederle frente a otros principios rivales, y el crédito que poseen en ella en cada momento histórico y contingente las determinaciones de ciertos individuos que posean cierto ascendiente dentro de lo comunitario²⁶.

Miguel Angel Quintana Paz

Cultura y creatividad

Vivimos tiempos en los que el reclamo de la identidad se ha convertido en una constante. Casi en inercia. La hegemonía del monoteísmo funcional de una modernidad que pensó la realidad natural y social en términos holistas ha dado paso a la sensibilidad posmoderna, que promueve el pluralismo

y el politeísmo como hechos ineludibles de la sociedad contemporánea. Esta mutación se revela en el tránsito que lleva de una cultura, como la moderna, que concibió la acción desde una idea de orden (y equilibrio) conatural a las cosas sociales, a una posmodernidad en la que todo diseño de

miento exaltado de comunidad, nación, patria, etcétera, y los consideraba contradictorios con el rigor en el pensamiento, puede constatar en L. Wittgenstein y O.K. Bouwsma, *Últimas conversaciones*, trad. de M.A. Quintana Paz, Salamanca: Sígueme, 2004, 59-60 (donde arguye su firme convencimiento de que ya no existen esas «raíces» de valores y pertenencias comunes a las que buscan acudir en busca de refugio los tradicionalistas de las comunidades); *ibid.*, 69, así como R. Monk, *Wittgenstein: The Duty of a Genius*, Londres: Vintage, 1991, 423-424 y 474-476 (donde se manifiesta hastiado cada vez que se las tenía que haber con las manías de los patrioterismos que le circundaban); e *ibid.*, 474,

donde llega al punto de considerar que una de las labores primordiales del filósofo había de ser la de prevenir contra el peligro representado por esa fraseología nacionalista que sus foros «sólo emplean para sus propios fines» (*ibid.*).

²⁶ Me permito remitir al lector interesado en una aplicación al caso concreto de las «comunidades nacionales» de cuanto se ha dicho en este escrito sobre las comunidades en general, al siguiente par de textos: M.A. Quintana Paz, «Hermenéutica, modernidad y nacionalismo», en M. Giusti (ed.), *op. cit.*, 309-323; «¿Qué idea de "nación" cabe defender desde el pensamiento hermenéutico?», *Laguna*, 8 (enero 2001), 145-158.