

Ontología del Lenguaje

RAFAEL ECHEVERRÍA



© Rafael Echeverría N° de Inscripción: 67559 I.S.B.N.: 956-7802-33-5

Edita y distribuye Comunicaciones Noreste Ltda.

Derechos exclusivos reservados para todos los países.

Esta edición de 500 ejemplares se terminó de imprimir en abril de 2005, en Lom Ediciones S.A.

Dirección: Jaime Cordero

Portada: Liliana Zavaleta

Diagramación: José Manuel Ferrer

Primera Edición: abril de 1994

Segunda Edición: marzo de 1995

Tercera Edición: agosto de 1996

Cuarta Edición: marzo de 1997

Quinta Edición: abril de 1998

Sexta Edición: septiembre de 2003

PRINTED IN CHILE/ IMPRESO EN CHILE

Este libro pertenece a Yaven,
mi mujer

A la memoria de Friedrich Nietzsche
al cumplirse 150 años de su nacimiento

ÍNDICE

PROLOGO 4

CAPITULO I

BASES DE LA ONTOLOGIA DEL LENGUAJE

El nacimiento de la deriva metafísica 14

Descartes y el mundo moderno 17

Un nuevo panorama histórico 17

¿Qué entendemos por «ontología»? 19

La ontología del lenguaje: postulados básicos 20

Una comprensión no metafísica de los seres humanos 23

Ser, verdad y poder: el papel del observador 25

Relación entre acción y ser 28

CAPITULO II

SOBRE EL LENGUAJE HUMANO

El lenguaje 30

El lenguaje como dominio consensual 30

Un mundo lingüístico de entidades lingüísticas 31

El lenguaje como coordinación de coordinación de acciones . 31

La capacidad recursiva del lenguaje humano 32

Condiciones estructurales e históricas para el surgimiento
del lenguaje humano 33

El individuo como construcción lingüística 33

Los individuos como fenómenos sociales 33

La relación mutua entre los sistemas lingüísticos y el
comportamiento individual 36

Vuelta a la ontología del lenguaje 38

CAPITULO III

LOS ACTOS LINGÜÍSTICOS BÁSICOS

Antecedentes	41
Los actos lingüísticos	42
Afirmaciones y declaraciones.....	42
a) Afirmaciones.....	42
b) Declaraciones.....	44
c) Algunas declaraciones fundamentales en la vida.....	46
- La declaración del «No»	46
- La declaración de aceptación: el «Sí»	47
- La declaración de ignorancia	47
- La declaración de gratitud.....	48
- La declaración del perdón.....	49
- La declaración de amor	50
d) Sobre la relación entre afirmaciones y declaraciones.....	51
- La distinción de «inquietud».....	52
La danza de las promesas: sobre peticiones y ofertas	54
El papel generativo del lenguaje	59

CAPITULO IV

DE LOS JUICIOS

Recapitulación sobre las afirmaciones.....	62
Los juicios	63
Los juicios y la estructura de la temporalidad.....	65
Cómo se fundan los juicios	69
La doble cara de los juicios.....	72
Los juicios y el dominio de la ética	73
Juicios y formas de ser.....	74
Más allá del bien y del mal.....	75
Los juicios y el sufrimiento humano	76
Una cuestión de confianza	77
Hacia una ética fundada en el respeto.....	79

CAPITULO V

EL ESCUCHAR: EL LADO OCULTO DEL LENGUAJE

El escuchar como factor determinante de la comunicación humana	81
La falacia de la transmisión de información	82
Escuchar no es oír	83
Desde una comprensión descriptiva a una comprensión generativa del lenguaje	84
Las acciones comprendidas en el hablar	85
El supuesto de «intención» para dar sentido a nuestras acciones	86
La solución ofrecida por Freud....	87
Cuestionamiento del concepto de intención.....	87
De intenciones a inquietudes	89
Cuando escuchamos, también construimos una historia acerca del futuro	91
La matriz básica del escuchar.....	92
a) El ámbito de la acción	93
b) El ámbito de las inquietudes	94
c) El ámbito de lo posible	95
d) El ámbito del alma humana..	96
Apertura: la postura fundamental del escuchar.....	96
El ser ontológico y la persona: una forma de ser que permite	
Infinitas formas de ser	98
Dominios de observación para desarrollar un escuchar efectivo.....	100

CAPITULO VI

ACCIÓN HUMANA Y LENGUAJE

Nuestra «concepción tradicional» sobre la acción humana	105
Razón y lenguaje	107
Crítica de Heidegger a Descartes	108
La distinción de transparencia.....	109
La distinción de quiebre	110
Condiciones de generación de un quiebre.....	110

Quiebres negativos y positivos....	111
Los quiebres habitan en el observador	112
Dos fuentes en la declaración de los quiebres.....	113
Lenguaje y acción	114
La acción como distinción lingüística	115
Los usos de la distinción de acción.....	117
Actividad versus acción.....	118
Acción directa y reflexiva.....	121
Acción contingente y recurrente..	124
La reconstrucción lingüística de las prácticas sociales	125

CAPITULO VII

EL PODER DE LAS CONVERSACIONES

Diseñando conversaciones	130
1.La conversación de juicios personales	131
2.La conversación para la coordinación de acciones	134
3.La conversación para posibles acciones	135
4.La conversación para posibles conversaciones.....	136
Relaciones personales y conversaciones	138
Quiebre y conversaciones en las relaciones personales	140
Conversaciones públicas y privadas	141
Más allá del «hablar como acción»	143
La importancia de la narración de historias en la existencia humana	144
Historias y acción	145
El poder de la invención de historias en las relaciones	146
Conversaciones en las organizaciones empresariales	147
Las organizaciones como unidades lingüísticas	147
La estructura lingüística de las organizaciones.....	147
Las conversaciones como fundamento de las organizaciones empresariales.....	149
La naturaleza conversacional del <i>management</i>	150

CAPITULO VIII

EMOCIONES Y ESTADOS DE ÁNIMO

La emocionalidad en nuestra concepción tradicional.....	152
La distinción entre estados de ánimo y emociones.....	152
Los estados de ánimo son constitutivos de la existencia humana	155
Estados de ánimo y acción	156
Dos dominios complementarios de observación de los estados de ánimo.....	159
Observando los estados de ánimo desde el subdominio de la biología.....	159
Observando los estados de ánimo desde el subdominio de la corporalidad	161
Los estados de ánimo y el lenguaje	162
Hacia una reconstrucción lingüística de los estados de ánimo	163
Los estados de ánimo en contextos sociales.....	165
¿Podemos hacer algo con los estados de ánimo?.....	166
Los estados de ánimo como un dominio de diseño	167
Algunas pautas para el diseño de estados de ánimo.....	168
Kairós: breve comentario sobre el tiempo humano	170

CAPITULO IX

CUATRO ESTADOS EMOCIONALES BÁSICOS

A modo de introducción: nota sobre los estoicos	174
La filosofía moral de Epicteto	176
El criterio de la concordancia con la naturaleza y los juicios... ..	177
Juicios de facticidad y de posibilidad	178
La facticidad ontológica.....	179
La facticidad histórica.....	179
Podemos aceptar o rechazar los juicios de facticidad y de posibilidad	181
El estado de ánimo del resentimiento	182
El estado de ánimo de aceptación y paz.....	186
Del resentimiento a la aceptación	186

Formular promesas claras.....	190
Comprometerse a compartir algunas conversaciones privadas y permitir hacer reclamos	191
El estado de ánimo de la resignación	191
El estado de ánimo de la ambición	192
De la resignación a la ambición	192

CAPITULO X

HACIA UNA ONTOLOGIA DE LA PERSONA

Lo que constituye a los seres humanos	194
Nuestra comprensión tradicional de la persona	197
Alejándonos de la psicología metafísica: reconstrucción crítica de las caracterizaciones	198
Somos de acuerdo a como actuamos.....	199
La persona como principio explicativo	200
¿Quién tiene la historia correcta?	200
La persona como rasgo evolutivo	201
¿Cómo está constituida la persona?.....	203
Las trampas del lenguaje	205
La persona como principio activo de coherencia	205
La construcción social de la persona	206
La relación entre lenguaje y comunidad.....	206
Los cinco dominios básicos de la persona	208
1. La persona como dominio experiencial	209
2. La persona como dominio discursivo.....	209
3. La persona como dominio performativo.....	211
4. La persona como dominio moral.....	212
5. La persona como dominio emocional	213
Las fuerzas conservadores de la persona.....	214
Las fuerzas transformadoras de la persona	215
Vida y literatura	216

CAPITULO XI

EL LENGUAJE DEL PODER

La concepción tradicional del poder.....	217
El camino de la verdad.....	218
El camino de la salvación.....	220
Los caminos encubiertos del poder.....	221
El poder como fenómeno lingüístico	223
El poder como distinción lingüística	223
El poder es un juicio	225
El poder del lenguaje	226
La facticidad del poder	229
El aprendizaje como poder.....	230
Sedución, autoridad institucional y fuerza como estrategias de poder	231
El juicio de lo posible: Crisipo de Soli.....	233
Poder y emocionalidad.....	235
La afirmación de la vida y el camino del poder	235
La política del alma	237
1. La política como gobierno.	237
2. La política como ejercicio de la libertad	237
3. La política como <i>arte de lo posible</i>	237
4. La política como liderazgo	238
5. La política como <i>espacio de desenvolvimiento</i> de individuos emprendedores	238
La vida como obra de arte.....	239
BIBLIOGRAFÍA.....	241

PROLOGO

El Búho de Minerva, libro anterior a éste, desarrolla como tema el pensamiento filosófico occidental y moderno, desde la ruptura con la cosmovisión medieval que se realizara con la emergencia del pensamiento científico y la filosofía de Descartes, hasta nuestros días.

El Búho se planteaba dos objetivos centrales. Primero, ofrecer la posibilidad de seguir el hilo conductor de la evolución del pensamiento filosófico moderno con el propósito de comprender su dinámica interna y segundo, mostrar lo que, en nuestra opinión, han sido los grandes impasses con los que se enfrenta el pensamiento moderno —aquellas cuestiones que, de diferentes maneras, lo persiguen, sin lograr resolverlas adecuadamente, a lo largo de su recorrido— y que terminan transformándose en lo que entonces llamé sus «puntos de ruptura».

Sosteníamos en el *Búho* que el mundo occidental ha entrado en una profunda crisis que cuestiona los presupuestos básicos desde los cuales le conferíamos sentido a la vida y construíamos nuestra identidad. Señalábamos, entonces, la necesidad de avanzar hacia la superación de tales presupuestos y de abrirnos a una comprensión diferente del fenómeno humano.

Sostenemos que contamos con las bases necesarias para articular esta nueva concepción. Ellas están dadas por las contribuciones de filósofos tales como Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, entre otros. Pero no es sólo desde la filosofía que este cuestionamiento se ha llevado a cabo. Desde el campo de las ciencias, y particularmente desde aquellas que incorporan una mirada sistémica, también se han desafiado nuestros antiguos presupuestos. En este último terreno, destacamos la importante contribución del biólogo Humberto Maturana, piedra angular de la interpretación que ofrecemos en este texto.

El objetivo de este nuevo libro es proponer una determinada y particular articulación de todas estas contribuciones y, apoyados en ellas, ofrecer una nueva concepción integradora sobre el fenómeno humano. Esta nueva interpretación declara situarse no sólo más allá de los presupuestos del pensamiento moderno, sino que busca incluso trascender las bases mismas de lo que llamamos «el programa metafísico» que por 25 siglos, desde Sócrates, Platón y Aristóteles, dominara el pensamiento occidental. A esta interpretación, propuesta central de este libro, la llamamos «**la ontología del lenguaje**».

Nuestra propuesta no constituye un caso aislado. Ella forma parte de un amplio movimiento emergente que está teniendo lugar en los más diversos campos de la cultura. En tal sentido, ella reconoce fuertes afinidades con desarrollos que han tenido y siguen teniendo lugar en la filosofía, las ciencias humanas, la crítica literaria, las ciencias naturales, etcétera. Ella es también concordante con los profundos cambios que se están desarrollando a nivel de nuestras relaciones económicas, políticas y sociales y que se traducen en la emergencia de un nuevo escenario histórico. Pero es quizás en el terreno de la tecnología y, particularmente, de las nuevas tecnologías de comunicación, donde vemos los desafíos más importantes que nos obligan a repensar lo que significa ser humano.

Cada etapa histórica se interroga sobre el sentido de lo humano y ofrece determinadas respuestas e interpretaciones. Como se planteara en el *Búho*, cada nueva interpretación sobre el fenómeno humano se plasma, de una u otra forma, en determinadas modalidades de sentido común. Este, aquel núcleo de supuestos que constituyen lo que nos parece obvio,

aquel lugar donde nuestro preguntar se detiene, se sustenta en lo que aquí denominamos una particular «ontología». Esto es, una matriz interpretativa sobre el significado del fenómeno humano. Pues bien, sostenemos que por 25 siglos nuestras interpretaciones sobre el sentido de lo humano se han desarrollado dentro de los parámetros establecidos por el pensamiento metafísico que naciera en la Grecia antigua. Los diferentes cambios en nuestras interpretaciones, y las consiguientes modificaciones de nuestro sentido común, que se han registrado durante este largo período, han acontecido al interior de determinados presupuestos que hoy en día exigen ser puestos en tela de juicio.

La ontología del lenguaje representa un esfuerzo por ofrecer una nueva interpretación de lo que significa ser humano, interpretación que reivindica situarse fuera de los parámetros del programa metafísico que ha servido de base durante largo tiempo a la forma como observamos la vida. En tal sentido, se trata no sólo de una propuesta posmoderna, sino también posmetafísica.

Y de todas las diferentes influencias de las que esta propuesta se nutre, que son muchas, las más importantes, como resultará evidente de la lectura del texto, son sin duda las de Nietzsche y Maturana. Ellos representan el eje fundamental desde el cual orientamos nuestra mirada. Dos pensadores muy diferentes, provenientes de campos muy distintos —filósofo el primero, biólogo el segundo—, separados en su producción intelectual por un siglo, pero obsesionados ambos por entender mejor el fenómeno de la vida humana. Ambos, por lo demás, con propuestas no siempre fáciles de comprender en sus implicancias, no aptas para oídos metafísicos.

Desde el punto de vista de mi historia personal, debo reconocer la gran influencia que ha tenido en lo que hoy propongo mi encuentro con Fernando Flores. Conocí a Flores en la década de los sesenta cuando ambos participábamos en el movimiento de reforma universitaria que, como estudiantes, habíamos desencadenado en la Universidad Católica.

A mediados de los años 80, mientras trabajaba en una investigación sobre el concepto de trabajo, un amigo común me sugirió que examinara algunos ensayos de Flores en los que éste relacionaba trabajo y lenguaje. Ello resultó ser una experiencia muy estimulante, pues me permitía vislumbrar un enfoque diferente y poderoso para abordar múltiples fenómenos sociales. Flores desarrollaba un planteamiento en que articulaba contribuciones tan diversas como las de Heidegger, Searle y Maturana, de lo que resultaban conexiones que personalmente nunca había visto establecidas anteriormente. Percibí en sus ideas una importante y original contribución.

Esta experiencia me condujo a los Estados Unidos, donde trabajé por más de dos años en una de las compañías de Flores. Esto resultó ser una experiencia de aprendizaje decisiva y ella se manifiesta de manera importante en lo que pienso actualmente como, asimismo, en muchas temáticas desarrolladas en este libro. El lector encontrará en muchas ideas que provienen del pensamiento de Fernando Flores o inspiradas en materias que fueran producidos en esta época por él y algunas de sus empresas. Por este aprendizaje e influencia estoy muy agradecido con Flores.

Deseo también manifestar mi agradecimiento a Fernando Flores y a su compañía Business Design Associates, Inc., propietarios de los derechos de autor de trabajos en los cuales se basan varias secciones de este libro, por permitirme gentilmente hacer uso de ellos. Lamento no haber hecho este reconocimiento en forma explícita en las primeras ediciones de esta obra.

La inquietud principal de *Ontología del Lenguaje* se sitúa en el ámbito de la ética. Se trata, en rigor, de un libro sobre la ética de la convivencia humana. Con ello apuntamos en dos

direcciones diferentes. En primer lugar, ello nos remite a la gran temática del sentido de la vida, la que consideramos el desafío fundamental de nuestro tiempo. En segundo lugar, nos dirige hacia los problemas que guardan relación con la construcción de nuevas modalidades de convivencia en un mundo globalizado, que nos impide una mirada al Otro muy distinta de aquella a la que estábamos acostumbrados.

El tema de la convivencia social me conduce a otro tema que me parece también necesario abordar. Mi formación formal fue en la disciplina de la sociología. A pesar de lo anterior, no puedo dejar de reconocer que nunca me he sentido un sociólogo tradicional, un practicante del «oficio sociológico» tal como se le concibe al interior de la disciplina. Desde muy temprano, en rigor desde mi período temprano de formación en la universidad, siempre procuré establecer puentes entre la sociología y la filosofía. Mi impresión, sin embargo, es que en uno de esos cruces, hace ya algunos años, me quedé al otro lado, en la ribera de la filosofía. Desde entonces, no he retornado a la sociología. De alguna forma, por lo tanto, me concibo como un sociólogo en exilio, alguien que, sin ser un filósofo por formación formal, desde hace ya algún tiempo ha fijado su residencia en los territorios de la filosofía.

A este respecto, quiero anticipar algo que menciono en el capítulo final de este libro. Mi juicio es que la sociología no ha reconocido todavía un aspecto fundamental del fenómeno social. Quiero resumirlo en la siguiente tesis: **Lo social, para los seres humanos, se constituye en el lenguaje. Todo fenómeno social es siempre un fenómeno lingüístico.** Mientras los sociólogos no reconozcan lo anterior, pienso que el poder de sus interpretaciones y de su quehacer será inevitablemente limitado. Espero que este libro sirva para mostrar por qué sostengo lo anterior.

Quisiera, antes de terminar este prólogo, agradecer a algunas personas que han hecho posible la elaboración y publicación de este libro.

En primer lugar, debo agradecer a todos quienes han sido mis alumnos de los cursos «Mastering the Art of Professional Coaching», ofrecido en los Estados Unidos desde hace ya algunos años, y del curso «El Arte del Coaching Profesional», versión en español del primero, ofrecido a alumnos de América Latina y España. Siempre he insistido que el trabajo que he realizado con los alumnos de estos dos cursos ha sido mi principal laboratorio y una fuente permanente de preguntas e indagaciones. No hay libro que hubiera podido reemplazar esta experiencia. Mis alumnos han sido un estímulo constante para expandir, profundizar y revisar muchas de mis posiciones. Son incontables los casos en los que una pregunta hecha en una de nuestras conferencias, me llevó a visitar lugares antes inimaginables. También son muchas las oportunidades en las que un alumno me mostró algo de lo que no me había percatado. Este libro se ha alimentado profusamente de situaciones de este tipo.

Debo agradecer también a Sally Bendersky, quien condujo la traducción al español de aquellos materiales míos, escritos originalmente en inglés, y que utilizáramos en la versión española de nuestros cursos. Para escribir este libro he utilizado como base la traducción de la que Sally fue responsable. Si bien el texto final difiere en muchos aspectos de esas traducciones tempranas, la contribución de Sally me fue de mucha ayuda y ella está todavía muy presente en lo que es el cuerpo de este texto.

California, Abril de 1998

CAPITULO 1: BASES DE LA ONTOLOGIA DEL LENGUAJE

Estamos participando en una transformación histórica fundamental: se está gestando una nueva y radicalmente diferente comprensión de los seres humanos. Este es uno de aquellos acontecimientos especiales de la historia que tienen el poder de reconfigurar lo posible y de modificar el futuro.

Estamos en el umbral de una nueva era histórica. Y los primeros en comprender la naturaleza de este importante cambio podrán ser capaces de emprender caminos que otros encontrarán más difíciles y de obtener ventajas que eventualmente les permitirán convertirse en pioneros y líderes en sus respectivos campos.

El nacimiento de la deriva metafísica

La historia suele concebirse como la secuencia de las huellas dejadas por los acontecimientos ocurridos en el pasado. Sin embargo, sabemos que no todos los acontecimientos tienen el mismo impacto sobre el futuro, ni todos los momentos de la historia han sido igualmente fecundos en la producción de nuevas posibilidades. Algunos han sido más importantes que otros, y muy pocos han sido capaces de abrir largos períodos históricos para la humanidad.

Hace mucho tiempo, una de esas grandes transformaciones históricas tuvo lugar en la antigua Grecia. Alrededor del año 700 a.C, fue inventada una nueva forma de comunicación: el alfabeto. Este hecho tuvo consecuencias históricas trascendentales al crear las condiciones a partir de las cuales se generó un tipo de ser humano particular: el hombre y la mujer occidentales.¹

La invención del alfabeto dio origen a cambios fundamentales en la sociedad. Nuestras nociones de educación, de sabiduría y de convivencia social fueron todas profundamente transformadas. Surgieron nuevas prácticas sociales. Los poetas se vieron pronto obligados a ceder a los filósofos la educación de la juventud. Se inventó la democracia. No obstante, los cambios quizás más importantes tuvieron lugar en un área menos visible: en la transformación de nuestras categorías «mentales», en la manera en que los seres humanos piensan sobre ellos mismos y sobre el mundo.

Antes de la invención del alfabeto, los seres humanos vivían en lo que llamamos un «lenguaje del devenir». Lenguaje y acción estaban entonces estrechamente unidos. Se reconocía de manera natural que el hablar tenía el poder de hacer que ciertas cosas sucedieran; cosas que posiblemente no habrían acontecido, de no haber dicho alguien lo que dijo. Los poetas, los responsables entonces de la educación, cumplían con su función de enseñar relatando historias épicas o fábulas, narraciones sobre acciones realizadas por humanos, héroes y dioses. De esta forma, se sabía lo que era la piedad, el amor o la perfidia a través de las acciones realizadas por los personajes de esas historias. Por ejemplo, se accedía a la sabiduría obrando a la manera de aquéllos a quienes la comunidad, a través de estos relatos, como en el caso de Ulises, consideraba sabios. Se aprendía la valentía obrando según aquellos que la comunidad, en sus historias, consideraba valientes, como Aquiles.

¹ La interpretación que se ofrece a continuación se apoya en los trabajos de autores tales como Eric A. Havelock (1963 y 1986), Walter Ong (1982), Jack Goody (1987) y Robert K. Logan (1986), entre otros.

El alfabeto separó al orador, el lenguaje y la acción. Este fue un cambio de gran envergadura. Una vez que un texto estaba escrito, parecía hablar por sí mismo y, para escucharlo, el orador dejaba de ser necesario.

A la vez, se produjo un desplazamiento de un lenguaje de acción a un lenguaje de ideas. La reflexión comenzó a suplantar el papel que previamente había tenido el relato de acontecimientos. Con el advenimiento del alfabeto, cambió nuestra manera de pensar sobre las cosas. Entonces pasamos a preguntarnos «¿qué es la sabiduría?», «¿qué es la valentía?» con independencia de las acciones emprendidas por un Ulises o por un Aquiles. Pasamos a hablar de ellas como ideas, no como rasgos propios de las acciones de los sabios y de los valientes. Se hizo posible ahora dejar atrás los relatos épicos. Ya no se necesitaba de la figura de Ulises para hablar de la sabiduría. El relato épico fue progresivamente sustituido por el tratado. La sabiduría dejó de ser la forma como la comunidad caracterizaba las acciones de un personaje particular como Ulises. Ahora se concebía al personaje de Ulises como una ilustración de la idea de sabiduría. Con el interés por la pregunta «¿qué es...?» (Que se manifiesta en las preguntas «¿qué es la sabiduría?» o «¿qué es la valentía?») El énfasis se pone no en las acciones sino en el «ser» de las cosas. Con ello se abandona el «lenguaje del devenir» del pasado y se transita hacia una nueva forma de lenguaje: «el lenguaje del ser.»

Esta fue una transformación fundamental y un gran logro histórico. Sobre la base de este nuevo «lenguaje del ser», se desataron las fuerzas de la reflexión, las fuerzas del pensamiento racional. Se inventó la filosofía y, más adelante, el pensamiento científico. El interés por el arte del pensamiento certero, desarrolló la lógica. Los principios lógicos nos mostraron la senda del pensamiento válido, la forma de trasladarnos de una idea a otra para alcanzar lo verdadero y esquivar lo falso. Nació así la racionalidad, marca de fábrica del pensamiento occidental.

Muy pronto, el poder del pensamiento se hizo evidente. Nos permitió transformar el mundo y destruir a nuestros enemigos. Nos dio la ilusión de que estábamos dominando la naturaleza. Fue como si, habiendo comido del árbol del conocimiento, nos sintiéramos como dioses.

Cegados por nuestro éxito, hicimos de un tipo de acción —el pensar— la reina de todas las acciones y la separamos de todas las demás, consideradas «inferiores». La distinción entre la teoría y la práctica estaba consumada. El pensamiento era, dijimos, único, y no podía ser comparado con ninguna otra cosa. Las acciones cotidianas eran tratadas de manera subordinada, particularmente cuando no eran conducidas por el pensamiento. Llegamos incluso a olvidar que el pensamiento mismo es una acción.

Uno de los aspectos más importantes de esta revolución histórica fue el hecho de que también cambiamos nuestra comprensión de nosotros mismos, nuestra comprensión de los seres humanos. Un ser humano, postulamos, es un ente racional. La razón, sostuvimos, es lo que nos hace humanos, diferentes de las otras especies. Si queremos conocer a un ser humano, debemos empezar por conocer su mente: el lugar donde se asienta el pensamiento. Ese es el lugar donde reside el alma, lo que nos hace ser como somos.

Poseídos por este nuevo «lenguaje del ser», comenzamos a preguntarnos por el ser de todo, incluidos nosotros. Desde el momento en que nos alejamos de la perspectiva del «devenir» y separamos el lenguaje de la acción, cada vez que nos preguntábamos «¿qué es la sabiduría», o «¿qué es un ser humano?», buscábamos respuestas que nos dijeran lo que era inmutable, lo que era incambiable, cualquiera fuese el objeto de nuestras preguntas. Supusimos que el ser era lo no contingente, lo que eludía el devenir histórico, lo que siempre permanecía igual.

Cuando encauzamos esta pregunta sobre el ser hacia nosotros mismos, puesto que habíamos supuesto que nuestra alma era una y la misma durante nuestras vidas, también supusimos que nuestro ser era el lado oculto de nosotros mismos y que no cambiaba. Supusimos que todos éramos dueños de un alma inmutable desde el momento de nuestro nacimiento. Pocos desafíos podrían rivalizar con el que está inscrito en los muros del templo de Apolo, en Delfos, «Conócete a ti mismo». Desde el instante en que asumimos que éramos de una manera dada e inmutable, lo mejor que podíamos hacer para vivir una vida mejor era empezar a saber cómo éramos, a conocer nuestro ser.

Confiados en nuestro éxito, supusimos que la razón no tenía límites, que podíamos empezar a conocerlo todo y a dominar completamente nuestro entorno natural y nuestras relaciones con los demás, a través de la razón. Era sólo un asunto de tiempo. El progreso lineal del pensamiento racional, por sí mismo una expresión del predominio de la línea en el lenguaje escrito, se convirtió en nuestra medida para adoptar, conforme fue pasando el tiempo, una comprensión lineal del tiempo mismo.

No tardamos mucho en suponer que podíamos explicar cualquier cosa. La razón era la clave para asir el ser de las cosas. Asumimos que las cosas son lo que son de acuerdo a su ser. También llegamos a postular, como bien lo hizo notar Isaiah Berlín, que para todas las preguntas genuinas existe una y sólo una respuesta verdadera y que estas respuestas son en principio accesibles sólo mediante el pensamiento racional. Asumimos, por lo tanto, que los seres humanos eran capaces de conocer, mediante la razón, el verdadero ser de todo lo que les rodeaba.

El énfasis puesto en el ser de las cosas nos condujo a minimizar el papel jugado por el lenguaje. Nos vimos a nosotros mismos como seres racionales, dotados de un alma inmutable, rodeados de una amplia gama de entidades cuyos seres podíamos descifrar —y eventualmente controlar— a través del poder de la razón. El lenguaje jugaba un papel pequeño o nulo en la constitución de nosotros mismos y del mundo. Sólo nos permitía describir cómo son las cosas, su ser. Supusimos, por lo tanto, que el ser precedía al lenguaje.

Durante un tiempo, después de la invención del alfabeto, esta nueva comprensión de nosotros y del mundo evolucionó lentamente. Durante un cierto período de tiempo hubo una fase de transición en la que cohabitaron concepciones muy diferentes. Fue sólo después del surgimiento de un grupo de filósofos que llamamos los metafísicos, conducidos por Platón, discípulo de Sócrates, y por Aristóteles, discípulo de Platón, que se cristalizó una síntesis coherente basada en estos nuevos supuestos. Esta se convirtió pronto en la visión social predominante. De algún modo con Sócrates, pero ciertamente con Platón y Aristóteles, se había iniciado todo un período histórico, un período que llamamos la deriva metafísica. El sentido común actual se basa en gran medida en los supuestos metafísicos, generados originariamente por estos metafísicos de la Grecia antigua.

Hemos cambiado nuestra comprensión de muchas cosas desde los primeros griegos. No podemos decir que pensamos de la misma forma que ellos. Sin embargo, postulamos que a pesar de todos esos cambios hemos mantenido, en conjunto, los supuestos metafísicos básicos desarrollados en la Grecia temprana. Nuestro desarrollo histórico ha tenido lugar sin romper con estos supuestos principales, con esta básica comprensión común de lo que significa ser humano. Hemos evolucionado «dentro» de esta deriva metafísica inaugurada en la Grecia antigua. Somos, en este sentido, fieles herederos de estos primeros metafísicos griegos.

Descartes y el mundo moderno

La filosofía de Descartes —conocida como el cartesianismo— ha sido la más influyente de los tiempos modernos. A pesar de algunas visiones opuestas, la modernidad se desarrolló dentro de una armazón cartesiana, aceptando los principales supuestos formulados por Descartes. No obstante, al examinar esos supuestos, nos damos cuenta de que son fieles a la antigua tradición griega de comprender a los seres humanos como seres racionales.

La filosofía de Descartes es una expresión histórica del impulso dado al alfabetismo —desarrollado originariamente con el advenimiento del alfabeto— por medio de la invención de otro cambio de suma importancia en el modo de comunicarnos: la prensa escrita o imprenta.

Con la prensa escrita, la separación inicial entre el orador, el lenguaje y la acción que había producido la invención del alfabeto, se profundiza y extiende a todos los niveles de la sociedad ². Con la imprenta, los libros se convirtieron en artículos fácilmente adquiribles, lo que generó profundas consecuencias sociales, permitiendo la emergencia del sistema escolar, la expansión social del alfabetismo (las competencias de leer y escribir) y la democratización y extensión de la racionalidad a todos los rincones de la vida social. En un plano diferente, la invención de la imprenta permite el desarrollo de la esfera de privacidad e intimidad individual y la expansión del amor romántico.

En la filosofía de Descartes, el pensamiento es nuevamente la base para entender a los seres humanos. El pensamiento siempre adquiere precedencia. El pensamiento, postula Descartes, nos convierte en el tipo de ser que somos. Es porque pensamos, dice Descartes, que podemos concluir que existimos: «Yo pienso —nos dice— luego existo.» El pensamiento es la base del ser. La razón es lo que nos hace humanos.

Postulamos que desarrollos importantes —muchos de los cuales han tenido lugar en las últimas décadas— están llevando la deriva metafísica a su término. Está emergiendo una comprensión radicalmente nueva de los seres humanos. Llamamos a esta nueva comprensión de los seres humanos la ontología del lenguaje.

Un nuevo panorama histórico

Estamos enfrentando nuevamente una revolución de importancia capital en, la forma de comunicarnos con los demás. Hace mucho tiempo, en la antigua Grecia, debido a la invención del alfabeto, surgió un nuevo modo de comunicación basado en la capacidad de leer y escribir. Algo similar ha ocurrido en las últimas décadas. Hemos estado enfrentando una transformación de la mayor importancia en nuestro modo de comunicación, como resultado de importantes innovaciones tecnológicas y de la emergencia del lenguaje electrónico.³

La irrupción del lenguaje electrónico comprende un proceso que contiene una profusión de medios de comunicación, que incluye a los antiguos telégrafo y gramófono, el teléfono, el télex, la radio, la televisión, el cine, el aparato de video y el VCR, la fotocopidora y el fax, junto con las innovaciones en el hardware y el software de las computadoras. Hoy en día observamos cómo estos distintos medios de comunicación confluyen y se integran unos con otros en distintas configuraciones de multimedia. Como resultado del lenguaje electrónico, el

² Ver Marshall McLuhan (1962) y R.A. Houston (1988).

³ Ver, por ejemplo, Michael Heim (1987), J. Hillis Miller (1992), Richard A. Lanhan (1993).

mundo ha cambiado, convirtiéndose en la «aldea global» de la que habló Marshall MacLuhan hace ya más de treinta años. La distancia, que siempre fue un factor relevante en la forma en

que los seres humanos organizaban sus vidas, es cada vez más irrelevante.

Este nuevo lenguaje ya ha cambiado—y seguirá cambiando— la forma en la que convivimos. Por otra parte, ha vanado la forma en que ocurre el cambio en la vida humana. Hoy en día, el cambio se ha convertido en un aspecto permanente de la vida. Nada permanece igual por demasiado tiempo. De hecho, la predominancia del «ser» está siendo nuevamente (y bajo circunstancias muy diferentes) sustituida por la del «devenir».

Estas nuevas condiciones históricas están llevando al «observador metafísico» que hemos sido por tanto tiempo hasta sus mismos límites. La metafísica se aproxima a su agotamiento histórico. Como ocurrió en la antigua Grecia, este cambio en la forma de comunicarnos con el demás, basado esta vez en la emergencia del lenguaje electrónico, está también afectando profundamente nuestra forma de pensar sobre nosotros y sobre el mundo.

La fortaleza metafísica también ha sido sacudida por dentro, a través de la emergencia de nuevas concepciones, nuevos pensamientos, nuevas teorías. Han ocurrido importantes desarrollos conceptuales en campos tan diversos como la filosofía, las ciencias biológicas, la lingüística y las llamadas ciencias humanas. De un modo u otro, estos desarrollos desafían los viejos postulados que constituyen el núcleo del programa metafísico.

En el campo de la filosofía, consideramos que existen tres desarrollos mayores que desafían el programa meta-físico. El primero, y quizás el más importante, es la filosofía de Friedrich Nietzsche. Nietzsche nos ha entregado la más fuerte crítica a la comprensión del alma humana. Fue el primer filósofo en situarse fuera del marco metafísico y en cuestionar seriamente sus supuestos básicos. El segundo es la fenomenología existencial de Martín Heidegger y su crítica a los supuestos del cartesianismo, según los cuales los seres humanos son primariamente seres racionales. El tercero corresponde al segundo período de la filosofía de Ludwig Wittgenstein, que nos ha ofrecido una comprensión del lenguaje radicalmente nueva.

Cada uno de estos filósofos ha sido seguido por otros, cuyas contribuciones no podemos desconocer. Pero los mencionados han sido los que abrieron las puertas que otros cruzarían. Basada en estas nuevas contribuciones, la filosofía entera se ha trastornado enormemente durante este siglo. Este proceso ha sido llamado «el giro lingüístico», pues el lenguaje pareciera haber tomado el lugar de privilegio que, por siglos, ocupara la razón.

En el campo de las ciencias biológicas también han tenido lugar importantes desarrollos. Hemos visto por ejemplo cómo, a nivel de la biología teórica, se ha postulado que el rasgo básico que distingue a la especie humana de otras, es el lenguaje humano. Este postulado fue establecido por Ernst Mayr a principios de los años sesenta. Sin embargo, es por sobre todo en el área que ha evolucionado desde el pensamiento sistémico donde la relación entre los seres humanos y el lenguaje ha sido explorada aún más profundamente. En este dominio, cabe destacar la valiosa contribución del biólogo chileno Humberto Maturana.

Finalmente, cabe mencionar también los importantes logros en el campo de la psicología sistémica, la antropología, la sociología y la lingüística. En cada una de esas disciplinas, el hilo conductor ha sido el reconocimiento de la importancia del lenguaje en la comprensión de la vida humana.

La ontología del lenguaje intenta reunir todos estos desarrollos diferentes —y, a menudo, aparentemente contradictorios— en una unidad y una síntesis coherentes. Apunta hacia la creación de una base desde la cual podamos observar los fenómenos humanos, a partir de una perspectiva no-metafísica.

¿Qué entendemos por ontología?»?

Tomamos prestado el término «ontología» de una tradición muy específica y le otorgamos un sentido particular. Es muy importante que comprendamos esto para evitar usar el término en un sentido metafísico. Para los antiguos griegos, que acuñaron el término ontología, ésta significaba nuestra comprensión general del ser en tanto tal. La ontología griega estaba, en consecuencia, enmarcada dentro del programa metafísico. Por lo tanto, si tomamos el término ontología en su antiguo sentido clásico, nos encontramos atrapados en la antigua metafísica de la que precisamente queremos alejarnos y con la cual procuramos romper.

Nuestro uso del término ontología arranca—en el doble sentido de que emana y se aparta— de la tradición inaugurada por el filósofo alemán Martín Heidegger. Para Heidegger, la ontología se relaciona con su investigación acerca de lo que llamaba el *Dasein*, que podemos sintetizar como el modo particular de ser como somos los seres humanos. En este sentido, **la ontología hace referencia a nuestra comprensión genérica —nuestra interpretación— de lo que significa ser humano.** Cuando decimos de algo que es ontológico, hacemos referencia a nuestra interpretación de las dimensiones constituyentes que todos compartimos en tanto seres humanos y que nos confieren una particular forma de ser.

En este sentido, la ontología, nuestra comprensión de lo que significa ser humano, no implica necesariamente la adopción de una perspectiva metafísica. Podemos tener una ontología metafísica, como la tuvieron los metafísicos griegos, pero podemos también generar ontologías no metafísicas, como lo reivindica la ontología del lenguaje.

Permítasenos establecer un postulado inicial en relación con lo que llamamos ontología. Sostenemos que, hagamos lo que hagamos, digamos lo que digamos, siempre se revela en ello una cierta comprensión de lo que es posible para los seres humanos y, por lo tanto, una ontología subyacente. Cada vez que sostenemos algo, sea esto lo que sea, lo dicho descansa en supuestos sobre lo que es posible para los seres humanos, aunque se trate meramente del supuesto de que, como seres humanos que somos, nos es posible sostener aquello que estamos diciendo.

Tómenlos un ejemplo. Cuando decimos «la manzana es roja» estamos suponiendo que, como el ser humano que somos, podemos determinar de qué color es la manzana. Toda acción, todo decir, presupone un juicio sobre lo que, como a seres humanos, nos es posible. Por lo tanto, cada vez que actuamos, cada vez que decimos algo, no sólo se manifiesta el objeto sobre el cual actuamos o aquello a lo que nos referimos al hablar, se manifiesta también una determinada interpretación de lo que significa ser humano y, por lo tanto, una ontología, en el sentido que le conferimos al término.

Si se acepta lo anterior, se deduce que cualquier postulado que hagamos sobre el ser «en general», o sobre otros seres distintos de los seres humanos (como está involucrado en el sentido clásico del término ontología) está basado, a fin de cuentas, en una comprensión subyacente del ser que formula ese postulado. Consecuentemente, la ontología tal como la hemos definido, en cuanto a comprensión de lo que significa ser humano, sienta las bases para la antigua noción de la ontología como comprensión general del ser.

Lo dicho puede ser resumido en los siguientes términos: **Cada planteamiento hecho por un observador nos habla del tipo de observador que ese observador considera que es.** Este es un principio fundamental en nuestro acercamiento al tema. Podemos no darnos cuenta de que al hablar o al actuar estamos revelando estos supuestos ontológicos subyacentes, pero lo hacemos a pesar de todo.

Una vez que comprendemos lo anterior, nos percatamos de que, para hacer cualquier

planteamiento, hacemos implícitamente un planteamiento sobre cómo somos en tanto seres humanos. Nuestra comprensión de lo que significa ser humano es la piedra angular de todo lo que hacemos. Ello nos permite reiterar, por lo tanto, que una ontología, en cuanto interpretación de lo que significa ser humano, precede a cualquier otro postulado sobre cómo podrían ser otras cosas. Es la interpretación primaria (aunque se trate de una interpretación implícita) a partir de la cual se hacen otras interpretaciones.

Este mismo principio en una versión modificada, el postulado de que todo lo que hacemos, sea lo que sea, revela nuestro juicio sobre nosotros mismos, es la base de uno de los usos quizás más poderosos de la ontología del lenguaje: la práctica del «*coaching*» ontológico, tema sobre el que no allegaremos mayores detalles porque ello nos apartaría del tema que estamos tratando.

La ontología del lenguaje: postulados básicos

Nos situamos en esta profunda transformación mediante el desarrollo de una nueva comprensión de los seres humanos que llamamos «la ontología del lenguaje». Sabemos, sin embargo, que formamos parte de un movimiento mucho más amplio, un movimiento que incorpora diferentes aproximaciones y que se asigna diferentes nombres.

Como ya lo mencionamos, están ocurriendo cambios muy importantes en casi todos los campos de la vida humana —en la filosofía, las ciencias naturales, las ciencias humanas, la política, la espiritualidad, las artes, las nuevas inquietudes ecológicas, etcétera—, desarrollos que tienen grandes afinidades y lazos entre sí. Con respecto a esto, vemos la «ontología del lenguaje» como uno entre muchos desarrollos que se mueven en una dirección similar y que comparten, muy frecuentemente, supuestos y sensibilidades similares.

Si tuviésemos que condensar el núcleo central de la ontología del lenguaje en un conjunto reducido de premisas, nos inclinaríamos por rescatar tres postulados básicos y tres tesis o principios generales. Ellos contienen, pensamos, lo que es fundamental en esta particular forma de interpretar los seres humanos. Ellos representan lo que llamaríamos la armazón básica del «claro» en el cual se constituye un nuevo observador de los fenómenos humanos.

A esta noción de «claro» nos referiremos en alguna otra oportunidad. Baste decir ahora que se trata de un término tomado prestado de Heidegger («*die lichtung*»), al que conferimos un fuerte sentido heraclítico. Con él simplemente aludimos a las condiciones básicas a través de las cuales el lenguaje constituye un particular observador del mundo y del fenómeno humano.

Los tres postulados básicos de la ontología del lenguaje serán tratados en esta sección. Ellos son los siguientes:

1. Interpretamos a los seres humanos como seres lingüísticos.
2. Interpretamos al lenguaje como generativo.
3. Interpretamos que los seres humanos se crean a sí mismos en el lenguaje y a través de él.

Examinemos a continuación cada uno de estos postulados con mayor detalle.

Primer Postulado: Interpretamos a los seres humanos como seres lingüísticos

El primero y más importante de estos postulados hace referencia a los seres humanos.

Postula que el lenguaje es, por sobre todo, lo que hace de los seres humanos el tipo particular de seres que son. Los seres humanos, planteamos, son seres lingüísticos, seres que viven en el lenguaje. El lenguaje, postulamos, es la clave para comprender los fenómenos humanos.

Es importante evitar una interpretación reduccionista de este postulado, que restrinja la complejidad de los fenómenos humanos al lenguaje y que, por lo tanto, prescindiera de otras dimensiones no lingüísticas de la existencia humana. Tenemos claro que los seres humanos no son sólo seres lingüísticos y que, por lo tanto, el lenguaje no agota la multi dimensionalidad del fenómeno humano. Es más, sostenemos que la existencia humana reconoce tres dominios primarios, pudiéndose derivar cualquier otro dominio de fenómenos humanos de estos tres. Sin entrar a desarrollar este tema en esta ocasión, es importante identificar estos tres dominios primarios. Ellos son: el dominio del cuerpo, el dominio de la emocionalidad y el dominio del lenguaje.

Cada uno de estos dominios abarca fenómenos diferentes que no permiten su reducción a otro, sin sacrificar con ello la especificidad de los fenómenos a que cada uno da lugar. La autonomía de estos tres dominios primarios no impide estrechas relaciones de coherencia entre ellos. Ello implica que los fenómenos que tienen lugar, por ejemplo, en el dominio emocional (v.gr., emociones) son coherentes con los que podremos detectar a nivel del cuerpo (v.gr., posturas) y del lenguaje (lo que se dice o se escucha). Estas relaciones de coherencia habilitan la posibilidad de efectuar «reconstrucciones» de los fenómenos propios de cada dominio a través de cualquiera de los otros dos.

Sí reconocemos tres dominios primarios, de los cuales el lenguaje es sólo uno, ¿por qué entonces postulamos la prioridad del lenguaje? ¿Por qué sostenemos que lo que nos hace ser como somos, en cuanto seres humanos, es el lenguaje? Por cuanto es precisamente a través del lenguaje que conferimos sentido a nuestra existencia y es también desde el lenguaje que nos es posible reconocer la importancia de dominios existenciales no lingüísticos.

Incluso cuando apuntamos a los dominios del cuerpo la emocionalidad (los dos dominios primarios no lingüísticos) no podemos sino hacerlo desde el lenguaje forma de conferir sentido, toda forma de comprensión o de entendimiento pertenece al dominio del lenguaje. No hay un lugar fuera del lenguaje, desde el cual podamos observar nuestra existencia. Es precisamente a través del mecanismo de la «reconstrucción lingüística», mencionado arriba, como logramos acceso a los fenómenos no lingüísticos.

La experiencia humana, lo que para los seres humanos representa la experiencia de existencia, se realiza desde el lenguaje. El lenguaje representa para los seres humanos, en el decir de Nietzsche, una prisión de la cual no pueden escapar; o, en el decir de Heidegger, la morada de su ser. Los seres humanos habitan en el lenguaje.

Segundo Postulado: Interpretamos al lenguaje como generativo

Las consecuencias del postulado anterior, en el sentido de que somos seres lingüísticos, sólo pueden ser plenamente extraídas en la medida en que seamos capaces de modificar radicalmente nuestra concepción tradicional del lenguaje.

Por siglos, hemos considerado al lenguaje como un instrumento que nos permite «describir» lo que percibimos (el mundo exterior) o «expresar» lo que pensamos o sentimos (nuestro mundo interior). Esta concepción hacía del lenguaje una capacidad fundamentalmente pasiva o descriptiva. El lenguaje, se suponía, nos permitía hablar «sobre»

las cosas. La realidad, se asumía, antecedió al lenguaje y éste se limitaba a «dar cuenta» de ella. En alguna parte hemos llamado a ésta, una concepción «contable» del lenguaje.

Nuestro segundo postulado se hace cargo, precisamente, de cuestionar la concepción tradicional del lenguaje. Apoyado en los avances registrados durante las últimas décadas en el campo de la filosofía del lenguaje, este postulado reconoce que el lenguaje no sólo nos permite hablar «sobre» las cosas: el lenguaje hace que sucedan cosas. Este segundo postulado abandona la noción que reduce el lenguaje a un papel pasivo o descriptivo. Sostiene que **el lenguaje** es generativo. El lenguaje, por lo tanto, no sólo nos permite describir la realidad, el lenguaje crea realidades. La realidad no siempre precede al lenguaje, éste también precede a la realidad. **El lenguaje, postulamos, genera ser.** Tendremos oportunidad de volver sobre este punto.

Es importante advertir, sin embargo, que no estamos diciendo que todo lo que existe sólo existe en el lenguaje. No estamos negando la «existencia» de una así llamada «realidad externa», independiente del lenguaje. Pero de tal «realidad externa», en cuanto externa e independiente del lenguaje, no podemos hablar. Todo, de lo que hablamos, se encuentra, por definición, dentro del dominio del lenguaje. ¿Cómo podríamos hablar sobre lo que es externo a nosotros sin negar con ello esta misma «externalidad»?

Tal como lo hemos sostenido anteriormente, la forma en que una realidad externa (cuya existencia, insistimos, no podemos negar) «existe para nosotros», sigue siendo lingüística. Una vez que algo se convierte en parte de nuestras vidas, una vez que la realidad externa «existe para nosotros», dejó de ser externa, y la forma en que existe para nosotros es en el lenguaje. Por lo tanto, repitamos: no estamos diciendo que el lenguaje genera todo lo que existe. Esto haría del silencio y la nada lo mismo. Y obviamente no lo son. No podemos sostener que aquello de lo que no hablamos no existe.

Al postular que el lenguaje es generativo, estamos sosteniendo que **el lenguaje es acción**. Tal como lo afirmáramos anteriormente, sostenemos que a través del lenguaje, no sólo hablamos de las cosas, sino que alteramos el curso espontáneo de los acontecimientos: hacemos que cosas ocurran. Por ejemplo, al proponerle algo a alguien o al decirle «sí», «no» o «basta» a alguien, intervenimos en el curso de los acontecimientos.

Basta pensar en las infinitas oportunidades en las que una persona, un grupo, un país cambiaron de dirección y alteraron su historia porque alguien dijo lo que dijo. De la misma manera, reconocemos que la historia (individual o colectiva) hubiese podido ser tan diferente de lo que fue si alguien hubiese callado, si no hubiese dicho lo que dijo. El lenguaje, planteamos, no es una herramienta pasiva que nos permite describir cómo son las cosas. El lenguaje es activo, por medio de él participamos en el proceso continuo del devenir.

Así como sostuvimos que para comprender cabalmente lo que estaba involucrado en nuestro postulado de que los seres humanos son seres lingüísticos era necesario modificar nuestra comprensión del lenguaje, de la misma forma sostenemos ahora que para comprender lo que está involucrado en la premisa de que el lenguaje es acción, deberemos también modificar nuestra concepción tradicional sobre la acción. Esta tarea, sin embargo, la emprenderemos más adelante. Es importante, sin embargo, reconocer que en su núcleo básico la ontología del lenguaje descansa en una modificación del significado de tres términos: **seres humanos, lenguaje y acción**.

Al sostener que el lenguaje es acción, estamos señalando que **el lenguaje crea realidades**. Vemos esto de muchas maneras. Al decir lo que decimos, al decirlo de un modo y no de otro, o no diciendo cosa alguna, abrimos o cerramos posibilidades para nosotros mismos y, muchas veces, para otros. Cuando hablamos, **modelamos el futuro**, el nuestro y

el de los demás. A partir de lo que dijimos o se nos dijo, a partir de lo que callamos, a partir de lo que escuchamos o no escuchamos de otros, nuestra realidad futura se moldea en un sentido o en otro.

Pero además de intervenir en la creación del futuro, los seres humanos **modelamos nuestra identidad y el mundo en que vivimos**, a través del lenguaje. La forma como operamos en el lenguaje es el factor quizás más importante para definir la forma como seremos vistos por lo demás y por nosotros mismos. Descubriremos pronto cómo la identidad personal, la nuestra y la de los demás, es un fenómeno estrictamente lingüístico, una construcción lingüística. Lo mismo sucede con el mundo en que vivimos. Poblado de entidades, relaciones, acciones y eventos, nuestro mundo se constituye en el lenguaje. Distintos mundos emergen según el tipo de distinciones lingüísticas que seamos capaces de realizar, la manera como las relacionemos entre sí y de acuerdo al tipo de juegos de lenguaje con los que operamos en él.

El reconocimiento del postulado anterior nos lleva directamente al tercer postulado. Este se presenta como conclusión natural de lo dicho hasta ahora.

Tercer Postulado: Interpretamos que los seres humanos se crean a sí mismos en el lenguaje y a través de él.

Una vez unidos estos primeros postulados, emerge una nueva comprensión de los seres humanos. Desde nuestra tradición se asume normalmente que cada individuo nace dotado de una particular forma de ser; que cada uno, en consecuencia, posee una manera de ser permanente, fija o inmutable (muchas veces llamada el «alma»). La vida, desde esta perspectiva, es un espacio en el cual esta forma de ser, de la que presumiblemente estaríamos dotados desde el nacimiento, se revela y despliega. La vida, por lo tanto, nos permite descubrir cómo somos realmente.

La ontología del lenguaje asume una posición radicalmente diferente. Ella sostiene que la vida es, por el contrario, el espacio en el que los individuos se inventan a sí mismos. Como nos dice Nietzsche, en el ser humano la creatura y el creador se unen.

Sujetos a condicionamientos biológicos y naturales, históricos y sociales, los individuos nacen dotados de la posibilidad de participar activamente en el diseño de su propia forma de ser. El ser humano no es una forma de ser determinada, ni permanente. Es un espacio de posibilidad hacia su propia creación. Y aquello que lo posibilita es precisamente la capacidad generativa del lenguaje. A partir de las bases de condicionamiento mencionadas, los individuos tienen la capacidad de crearse a sí mismos a través del lenguaje. Nadie es de una forma de ser determinada, dada e inmutable, que no permita infinitas modificaciones.

Es una interpretación que nos permite conferirnos sentido como seres humanos de una manera poderosa. Sobre todo, esta interpretación nos permite ganar dominio sobre nuestras propias vidas, al jugar un papel activo en el diseño del tipo de ser en el que quisiéramos convertirnos. Esta es la promesa que nos formula la ontología del lenguaje para el futuro.

Lo que merece a estas alturas ser destacado, sin embargo, ya que es una fuente frecuente de malentendidos, es que el lenguaje no es, como se ha visto, el foco ni la preocupación principal de la ontología del lenguaje. Su interés principal son los seres humanos. Esto distingue a la ontología del lenguaje de disciplinas como la lingüística y la filosofía del lenguaje. Aunque haya sido fuertemente influenciada por ambas, la ontología del lenguaje tiene un objeto de estudio diferente. La lingüística y la filosofía del lenguaje tienen al

lenguaje como preocupación principal. El foco de atención de la ontología del lenguaje son los seres humanos.

Una comprensión no metafísica de los seres humanos

Los seres humanos, reiteramos, no tienen un ser dado, fijo, inmutable. Ser humano es estar en un proceso permanente de devenir, de inventarnos y reinventarnos dentro de una deriva histórica. No existe algo así como una naturaleza humana predeterminada. No sabemos lo que somos capaces de ser, no sabemos en lo que podemos transformarnos. Como escribiera Shakespeare: «Sabemos lo que somos, pero no sabemos lo que podríamos ser.» Nuestro ser es indeterminado, es un espacio abierto apuntando hacia el futuro.

Una comprensión ontológica de nosotros mismos nunca puede darnos una respuesta concreta y determinada a la pregunta de lo que significa ser humano. Nuestro ser es un campo abierto al diseño. Lo que una aproximación ontológica puede entregarnos son sólo algunas distinciones generales que sirven como parámetros para definir una estructura básica de posibilidades en este proceso abierto del devenir. No puede proveer ni más ni menos que eso.

Esta estructura general de posibilidades, que compartimos todos en tanto seres humanos, es lo que Martín Heidegger llamó el *Dasein*, el «ser en el mundo» que somos. Ontología es la indagación en el *Dasein*. La filosofía de Heidegger nos proveyó de un importante punto de partida. Sin embargo, fue sólo tardíamente en su desarrollo intelectual, cuando la mayor parte de su trabajo ontológico ya estaba hecho, que Heidegger se abrió al reconocimiento de que, para entender lo que significa ser humano, debemos recurrir al lenguaje. Los seres humanos, reconoció Heidegger, habitan en el lenguaje.

Los seres humanos se inventan a sí mismos en el lenguaje. Somos una construcción lingüística que, vista desde una óptica metafísica, pareciera oscilar entre la realidad y la ficción. Una especie de burbuja lingüística.

Quizás los dos filósofos más importantes que han visto de esta manera el alma humana hayan sido Heráclito y Nietzsche. Heráclito vivió en la Grecia antigua mucho antes de la emergencia de los metafísicos. Cuando leemos a Platón y a Aristóteles, nos damos cuenta de que tenían como su principal oponente a Heráclito. La metafísica, de alguna manera, fue un intento por probar que Heráclito estaba errado. Si queremos superarla, puede que sea hora de volver a sus enseñanzas.

Nietzsche ha sido considerado por mucho tiempo una especie de paria filosófico, un proscrito, un pensador sacrílego, un iconoclasta. Muy poca gente entendió realmente lo que estaba diciendo. A muchos les pareció que Nietzsche se contradecía muy a menudo. Llegó a la filosofía a través de la filología, una disciplina que se interesa por el lenguaje y, en su caso, por el estudio de las lenguas y la literatura de los antiguos griegos y romanos. Esto le permitió contactarse muy tempranamente con el trabajo de los presocráticos, los filósofos que vivieron antes de Sócrates, Platón y Aristóteles. Una vez que Nietzsche tomó contacto con el pensamiento de Heráclito, comprendió que en él estaba presente una perspectiva totalmente diferente de la que ofrecía el programa meta-físico. Declaró a Heráclito su mentor.

Tanto Heráclito como Nietzsche entendieron que, para comprender a los seres humanos, no podemos concentrarnos sólo en su «ser», sino que debemos también mirar hacia lo que no son, hacia el espacio en el que se trascienden las formas actuales de ser y se participa del proceso del devenir. En este proceso del devenir se requiere dar cabida tanto al ser como al

no-ser, a este ciclo que reúne el ser y la nada, esta eterna recurrencia del uno y del otro. Ser humano, según Nietzsche, puede ser visto como un proceso en el que estamos permanentemente huyendo de la nada, mientras que, al mismo tiempo, somos impulsados hacia ella, hacia el «sin sentido» de nuestras vidas, e inducidos a la necesidad de regenerarnos constantemente un sentido.

Estamos, como dijo Heráclito, en un proceso de flujo constante, nunca permaneciendo iguales, cambiando continuamente, como lo hace un río. Y, como un río, no podemos comprender cómo somos si sólo nos concentramos en nuestro lado del ser. Un río siempre envuelve esta tensión entre lo lleno y lo vacío, entre el ser y el no-ser. Si sólo nos fijamos en lo lleno, ya no tenemos un río, sino que un lago, un estanque, o incluso un pantano. Si sólo nos fijamos en lo vacío, también dejamos de tener un río, tenemos ahora un canal seco, sin movimiento, sin vida propia.

Ser, verdad y poder: el papel del observador

Es importante hacer un alcance sobre la forma utilizada para presentar nuestros tres postulados básicos. Teníamos dos maneras distintas de presentarlos. Podríamos haber dicho, por ejemplo, que nuestro primer postulado es que «los seres humanos son seres lingüísticos.» Hemos escogido, sin embargo, no hacerlo así. Si lo hubiéramos dicho de esa manera, habríamos asumido —sin decirlo— que los seres humanos podemos postular cómo son los seres humanos. Habríamos, por lo tanto, asumido que podemos dar cuenta y acceder al «ser» de las cosas (en este caso los seres humanos). De hecho, sostenemos lo contrario. Pensamos que nunca podemos decir cómo las cosas realmente son: sólo podemos decir cómo «nosotros» las interpretamos o consideramos.

Por lo tanto, en vez de plantear cómo son las cosas, escogimos hablar de cómo interpretamos que son. Es importante no olvidar, como siempre nos lo recuerda Maturana, que **todo lo dicho siempre es dicho por alguien** y, en lo posible, no esconder al orador tras la forma en que son dichas las cosas. Esta es una trampa que permanentemente nos tiende el lenguaje, permitiéndole a la persona que habla esconderse detrás de lo que está diciendo.

Advertimos también al lector que el cuidado que hemos tenido en esta oportunidad para reconocer el carácter interpretativo de lo que sostenemos, será muchas veces sacrificado en el texto, en beneficio de facilitar la lectura. Nuestro lenguaje lleva la impronta de raíces metafísicas y usarlo en contra de ella muchas veces compromete una fácil comunicación.

El reconocimiento de lo dicho nos conduce a la primera tesis o principio general de la ontología del lenguaje. Podemos formularlo como sigue:

Primer principio:

No sabemos cómo las cosas son.

Sólo sabemos cómo las observamos

o cómo las interpretamos.

Vivimos en mundos interpretativos.

A primera vista, este pudiera parecer un principio inocente, sin mayores consecuencias. Sin embargo, basta mirarlo con algún detenimiento para comprobar que está cargado de dinamita.

En efecto, si sostenemos que no podemos saber cómo las cosas son, ello implica que

debemos abandonar toda pretensión de acceso a la verdad. Pues, ¿qué otra cosa es la verdad sino precisamente la pretensión de que «las cosas son» como decimos? Sostenemos que la verdad, en nuestro lenguaje ordinario, alude a un juicio que realizamos sobre una determinada proposición lingüística que le atribuye a ésta la capacidad de dar cuenta de «cómo las cosas son».

Ser y verdad son dos pilares fundamentales y mutuamente dependientes de la armazón metafísica. Verdad y acceder al ser son dos formas de referirse a lo mismo. Si, por lo tanto, se bloquea el acceso al ser (al cómo las cosas «son»), se bloquea simultáneamente cualquier pretensión de acceso a la verdad. Nietzsche, hablando sobre la relación entre pensamiento y ser, sostiene: «Parménides dijo: 'No se puede pensar el no-ser'. Colocándonos en el extremo opuesto, decimos: todo aquello que puede ser pensado es, con seguridad, ficticio».

Si examinamos el postulado que afirma nuestra capacidad de acceder al ser de las cosas y, por lo tanto a la verdad, nos encontramos de inmediato con múltiples dificultades. Tomemos, a modo de ejemplo, algunas situaciones.

Maturana ha argumentado convincentemente sobre las dificultades que encontramos al suponer que nuestras percepciones corresponden a las entidades que pueblan nuestro mundo exterior. Nuestras percepciones, nos señala, resultan —y no pueden sino resultar— de las condiciones propias de nuestra estructura biológica y no de los rasgos de los agentes perturbadores de nuestro medio. En otras palabras, los seres humanos no disponemos de mecanismos biológicos que nos permitan tener percepciones que correspondan a cómo las cosas son. Los sentidos, por lo tanto, no nos proporcionan una fiel representación de cómo las cosas son, independientemente del observador que las percibe.

¿Implica lo anterior negar lo que la filosofía ha llamado «el mundo exterior»? ¿Significa esto que debemos negar la existencia de un medio y de aquello que lo puebla? Obviamente, no. Negar que podamos conocer cómo las cosas son, no implica negar su existencia, sean ellas lo que sean. Se trata sólo de negar el que podamos conocerlas en lo que realmente «son», independientemente de quien las observa.

Es importante reconocer que desde hace ya mucho tiempo la lógica moderna se ha distanciado de la noción de verdad relacionada con nuestra capacidad de aprehensión del «ser» de las cosas. Para la lógica moderna las cuestiones de verdad se limitan a asegurar la coherencia interna entre distintas proposiciones. Ello implica que sólo podemos hablar de verdad al interior de determinados sistemas de proposiciones. Lo que no podemos hacer es asegurar la verdad del sistema en cuanto tal por cuanto todo sistema de conocimiento descansa en supuestos que no son parte del sistema en cuestión, y el sistema del cual tales supuestos forman parte descansa, a su vez, en supuestos que, nuevamente, tampoco pertenecen a dicho sistema, y así sucesivamente. La verdad, por lo tanto, es simplemente un juego lógico de coherencias internas dentro de un sistema «dado». En este contexto, decir que algo es verdadero sólo equivale a sostener que es coherente con otras proposiciones que aceptamos como válidas. Esto muestra la circularidad del conocimiento, como lo reconociera la hermenéutica.

El cuestionamiento de la capacidad de los seres humanos de acceder a la verdad plantea, de inmediato, dos desplazamientos significativos. El primero de ellos implica que el centro de gravedad en materias de conocimiento se desplaza desde lo observado (el ser de las cosas) hacia el observador. El conocimiento revela tanto sobre lo observado como sobre quien lo observa. Perfectamente podríamos decir: dime lo que observas y te diré quién eres. Esta es, precisamente, una de las premisas centrales de la disciplina que hemos bautizado con el nombre de «*coaching* ontológico». Ella descansa en la capacidad de observar lo que alguien

dice con el propósito no sólo de conocer aquello de lo cual se habla, sino de conocer (interpretar) el alma (entendida como la forma particular de ser) de quien habla.

Sostenemos que lo que acabamos de señalar representa una de las intuiciones más geniales de la filosofía de Nietzsche. Este siempre procura establecer la conexión entre las interpretaciones y el intérprete, entre lo dicho y quien lo dice (el orador). Nietzsche siempre busca el hilo de Ariadna que permite salir del laberinto del conocimiento, donde habita el minotauro de la verdad, hacia el espacio abierto de la vida. Y para comprender la vida Nietzsche se ve obligado a reconocer el papel fundamental que en ésta juegan las emociones. Nietzsche ha sido el gran filósofo de la vida y del mundo emocional. No en vano se ha detenido a examinar las consecuencias que resultan del miedo de los seres humanos a la experiencia de la nada (el nihilismo) y el papel central que en nuestra historia (en nuestras interpretaciones y prácticas) le ha cabido al resentimiento.

El segundo desplazamiento tiene que ver con los criterios de discernimiento entre interpretaciones contrapuestas una vez que hemos cuestionado nuestra capacidad de acceder a la verdad. Un primer aspecto que reconocer en esta dirección es que si aceptamos el postulado según el cual no podemos saber cómo son las cosas, ello significa que no podemos sostener que esto mismo que postulamos pueda ser considerado como verdad. Ello equivaldría, obviamente, a comenzar contradiciendo y, por lo tanto, invalidando el propio postulado que estamos haciendo. Por desgracia no hay recurso dialéctico que pueda resolvernos esta contradicción. Cabe entonces preguntarse: Si no podemos sustentar que este postulado es verdadero, ¿qué sentido tiene hacerlo?

Esta pregunta está estrechamente relacionada con otra: si, como decimos, no podemos postular la verdad, ¿significa que todo lo que digamos o sustentemos da lo mismo? ¿Significa acaso que todo está igualmente permitido? ¿Significa que cualquier proposición, cualquier interpretación, es equivalente a cualquier otra? En otras palabras, ¿es la verdad el único criterio de que disponemos para discernir entre proposiciones o interpretaciones diferentes? ¿Es la verdad el único juego disponible? O dicho incluso de otra forma, ¿cuál es el precio que debemos pagar si optamos por sacrificar el supuesto de que los seres humanos somos capaces de acceder a la verdad? ¿Qué perdemos? ¿Qué se gana?

De hecho, aunque estas últimas puedan parecer preguntas prosaicas o utilitarias, son aquéllas con las nos sentimos más cómodos. Ello, porque sitúan el problema en el terreno mismo en que tales preguntas requieren, desde nuestra perspectiva, ser contestadas: el terreno de la pragmática. Sostenemos que al sacrificar el criterio de la verdad no quedamos desprovistos de otros criterios de discernimiento para discriminar entre distintas interpretaciones. En una frase: no toda interpretación es igual a cualquier otra. Lo que permite discernir entre diferentes interpretaciones es el juicio que podamos efectuar sobre el **poder** de cada una de ellas.

El tema del poder es uno de los grandes temas de la ontología del lenguaje, como también lo fuera de la filosofía de Nietzsche. Debemos advertir, sin embargo, que para entender adecuadamente la cuestión del poder será necesario efectuar algunos desarrollos que todavía no hemos realizado. Ello no obsta, sin embargo, para que podamos apuntar hacia aquello que está involucrado cuando hablamos de poder.⁴

El lenguaje, sostenemos, no es inocente. Toda proposición, toda interpretación, abre y cierra determinadas posibilidades en la vida, habilita o inhibe determinados cursos de acción. A esto nos referimos cuando hablamos del poder de distintas interpretaciones: a su capacidad de abrir o cerrar posibilidades de acción en la vida de los seres humanos. Este es el criterio más importante que podemos utilizar para optar por una u otra interpretación.

Cuando cuestionamos nuestra capacidad de acceder a la verdad, una objeción espontánea que encontramos consiste en señalar a la ciencia como una refutación evidente de lo que sostenemos. No podemos desmentir el hecho de que, efectivamente, estamos habituados a considerar que lo que hace la ciencia es justamente revelar como las cosas son. Su poder pareciera residir en ello. Pero ello no es sino una determinada interpretación de lo que la ciencia hace, por muy habituados que podamos estar a ella. Maturana y Várela nos sugieren otra interpretación muy diferente, que posee el gran mérito de que prescinde de la invocación a la verdad. Ellos sostienen que lo que caracteriza las explicaciones científicas de otro tipo de explicaciones es el que las primeras son explicaciones que permiten regenerar los fenómenos que explican. Lo que diferencia, por lo tanto, a las explicaciones científicas es su poder generativo.

Lo dicho en esta sección, nos permite sostener que la interpretación que aquí llamamos la ontología del lenguaje puede abrir posibilidades de acción y de intervención que otras interpretaciones no pueden ofrecer. Considerando a los seres humanos como seres lingüísticos (y a partir de las sucesivas reinterpretaciones que hacemos a partir de este primer postulado), reivindicamos que abrimos posibilidades de intervención en la vida que están cerradas en otras interpretaciones.

Los seres humanos hemos estado demasiado tiempo en disputa sobre la verdad de nuestras interpretaciones. Lo único que está realmente en juego es el poder que resulta de estas interpretaciones, la capacidad de acción para transformarnos a nosotros mismos y al mundo en que vivimos. En su XI tesis sobre Feuerbach, Marx señalaba que los filósofos sólo se habían dedicado hasta entonces a interpretar el mundo, cuando lo que importa es transformarlo. La capacidad de transformación del mundo, replicamos, está asociada al poder de nuestras interpretaciones.

Relación entre acción y ser

La tendencia humana a la búsqueda de sentido a la que hemos hecho referencia anteriormente, se manifiesta en el lenguaje a través de la invención y adopción de historias sobre nosotros y el mundo. Hemos planteado que lo que somos, nuestra identidad personal, es una construcción lingüística, una historia que fabricamos sobre nosotros mismos, sobre la dirección de nuestras vidas en el futuro, y sobre nuestro lugar en una comunidad y en el mundo. Hemos dicho que, tanto lo que postulamos ser, como lo que postulamos que es el mundo en que vivimos, son construcciones lingüísticas.

⁴ Anteriormente decíamos que la ontología del lenguaje representa una interpretación de los seres humanos que privilegia el que éstos viven en el lenguaje. Pero advertíamos que para comprender lo anterior era preciso modificar nuestra comprensión del lenguaje y abrimos a la idea de que el lenguaje es generativo, de que el lenguaje es acción. Sin embargo, advertíamos entonces que para entender lo anterior era ahora necesario abrimos a una concepción diferente de la acción. Pues bien, sólo después de haber recurrido este proceso estaremos en condiciones de abrimos a una concepción distinta del poder que nos sirva para discriminar entre interpretaciones diferentes y evaluar, por lo tanto, los méritos de la propia ontología del lenguaje. Debemos acostumbrarnos, como puede observarse, a la circularidad del entendimiento.

Al revisar los postulados aquí planteados, en función de una visión del lenguaje como acción y, por lo tanto, como generador de realidad y de ser, podemos ahora establecer una importante tesis sobre los seres humanos. La llamaremos el segundo principio de la ontología

del lenguaje.

Segundo principio:

**No sólo actuamos de acuerdo a cómo somos,
(y lo hacemos),
también somos de acuerdo a cómo actuamos.
La acción genera ser.
Uno deviene de acuerdo a lo que hace.**

Al trasladarnos del ser a la acción, nos permitimos entrar en el proceso del devenir y evitamos quedar atrapados en el supuesto metafísico de que el ser es inmutable. El ser sólo es un momento en el proceso del devenir, y sólo una cara de este mismo proceso. La otra cara es ese polo de tensión que enfrenta al ser con su disolución y con las posibilidades de transformación. Es lo que llamaremos la nada.

Sostenemos que no nos es posible deshacernos de la noción de ser y que una interpretación no metafísica sobre los seres humanos se ve obligada a vivir con esta noción y sólo le cabe, para socavar su peso metafísico, habilitar un procedimiento para reconocer la precariedad de toda forma de ser y sus capacidades de disolución y de transformación. La noción de la nada permite precisamente crear este procedimiento que coloca a la noción de ser en tensión y desde la cual emerge la prioridad del proceso del devenir. Dentro del ciclo del devenir, el ser y la nada son dos caras que mutuamente se complementan.

El programa metafísico privilegia una relación que va del ser a la acción. Tras cada acción, éste supone que siempre hay un ser, un sujeto, que se revela mediante la acción realizada. Nuestras acciones revelan nuestra forma de ser. No cuestionamos esto. Comprendemos la importancia de observar las acciones humanas para comprender cómo son los humanos. Este es uno de los principios básicos del «*coaching*» ontológico y dentro del cual nos es posible efectuar lo que llamamos una «interpretación ontológica». Al observar la forma en que un individuo actúa (y no olvidemos que el lenguaje es acción), el «*coaching*» ontológico puede interpretar la forma de ser de tal persona.

Pero, al mismo tiempo, postulamos que esto es sólo un lado de la ecuación. Nuestras acciones no sólo revelan cómo somos, también nos permiten transformarnos, ser diferentes, devenir. Este es un segundo principio del «*coaching*» ontológico y nos capacita para realizar lo que llamamos «intervención ontológica». Al hacer posible que una persona actúe de un modo determinado (y, nuevamente, no olvidemos que el lenguaje es acción), el «*coaching*» ontológico le permite moverse en una determinada dirección y dejar atrás sus antiguas formas de ser.

La acción, por lo tanto, no es sólo la manifestación de un determinado ser que se despliega en el mundo, es también la posibilidad de que ese mismo ser se trascienda a sí mismo y devenga un ser diferente.

CAPITULO 2: SOBRE EL LENGUAJE HUMANO

Hemos dicho que los seres humanos, en tanto individuos, son seres lingüísticos, seres que viven en el lenguaje. En esta sección exploraremos, primero, la naturaleza del lenguaje, particularmente del lenguaje humano, y segundo, la relación entre el lenguaje y el individuo. Una vez acometido lo anterior, volveremos al tema de la ontología del lenguaje.

EL LENGUAJE

El lenguaje como dominio consensual

Normalmente comprendemos el lenguaje como una capacidad individual, como la propiedad de una persona. Decimos así, que los individuos tienen una capacidad para el lenguaje. Esto, como podemos ver, le otorga precedencia al individuo con respecto al lenguaje. Implica que es el individuo el que habla y escucha. Asume al individuo como precondition del lenguaje.

Nos oponemos a esta visión. Postulamos, al contrario, que los individuos —no como miembros particulares de una especie, sino tal como hemos identificado a los individuos humanos, esto es, como personas— se constituyen asimismo en el lenguaje. Esto implica que le otorgamos precedencia al lenguaje con respecto al individuo. Y ello, como veremos, no es un postulado banal. Por supuesto, no estamos negando que, una vez constituido, el individuo hable y escuche y que, por lo tanto, tenga la aludida capacidad de lenguaje. Pero al tomar al individuo como ya constituido, para derivar de él el lenguaje, se nos cierra precisamente la posibilidad de comprender su propio proceso de constitución en cuanto individuo.

Está claro que, para que un ser humano sea capaz de hablar, deben darse ciertas condiciones biológicas. Como el biólogo Humberto Maturana —en quien nos apoyaremos fuertemente en esta sección— siempre insiste en recordárnoslo, sólo **podemos hacer lo que nuestra biología nos permite; no podemos traspasar los límites de nuestras capacidades biológicas**. Sin la estructura particular del sistema nervioso humano, y sin los desarrollados sentidos con los que están equipados los seres humanos, no tendríamos la capacidad de oír y hablar en la forma en que lo hacemos. Pero el lenguaje no es generado por nuestras capacidades biológicas. Los «niños-lobo» (aquellos niños criados en la selva por los lobos y no por seres humanos), que tienen todas estas capacidades biológicas, no desarrollan aquello que conocemos como el lenguaje humano. El lenguaje, postulamos, no es desarrollado por un ser humano aislado. **El lenguaje nace de la interacción social entre los seres humanos. En consecuencia, el lenguaje es un fenómeno social, no biológico.**

Es en la interacción entre diferentes seres humanos particulares —antes incluso de que podamos hablar de un proceso de individualización en el que nos constituimos como personas— donde aparece una precondition fundamental del lenguaje: la constitución de **un dominio consensual**. Hablamos de consensualidad dondequiera que los participantes de una interacción social comparten el mismo sistema de signos (gestos, sonidos, etcétera) para designar objetos, acciones o acontecimientos en orden a coordinar sus acciones comunes. Sin un dominio consensual no hay lenguaje. Una vez que aceptamos lo anterior, no podemos seguir considerando al lenguaje como una propiedad individual. El dominio consensual se constituye en la interacción con otros en un espacio social.

Un mundo lingüístico de entidades lingüísticas

Es importante hacer notar, sin embargo, que estamos hablando sobre el lenguaje a través y desde el lenguaje podemos evitarlo, y esto implica una trampa de la que debemos precavernos. Los signos, los objetos, los eventos y las acciones son constituidos **como tales** en el lenguaje. En cuanto tales, no existen por sí mismos.

Solemos citar a Gertrude Stein diciendo que «una rosa es una rosa es una rosa.» Pero una rosa no es una rosa independientemente del lenguaje. Sea lo que sea, es lo que es para nosotros en el lenguaje. Lo que sea en sí misma, independientemente del lenguaje, no lo sabemos. Una rosa es una rosa para nosotros, para los que la ven como una rosa en un dominio consensual dado. Es una rosa sólo como una entidad designada en el lenguaje, una entidad que resulta de una distinción lingüística, que separa la entidad, en tanto entidad, del resto.

Un objeto es siempre una relación lingüística que establecemos con nuestro mundo. Los objetos son constituidos en el lenguaje. En tanto tales, traen siempre nuestra propia marca humana y siempre dicen algo de nosotros. Una taza de té es sólo una taza de té para nosotros, no para la mosca que vemos posada sobre ella. Y la mosca sólo es una mosca para nosotros, no para la araña que vemos acercársele. Y así podemos seguir **ad infinitum**. Insistimos: **No existe otro camino que el del lenguaje; fuera del lenguaje no existe un lugar en el que podamos apoyarnos. Los seres humanos vivimos en un mundo lingüístico.**

El lenguaje como coordinación de coordinación de acciones

Nuevamente, siguiendo a Maturana, planteamos que un dominio consensual, importante factor en numerosas formas de comunicación, aún no es suficiente para producir el fenómeno del lenguaje. Hablamos de lenguaje sólo cuando observamos un tipo particular de comunicación. Muchas especies se comunican. Siempre que vemos a miembros de una especie coordinando acciones comunes, hablamos de comunicación.

Sin embargo, decimos que hay lenguaje —y con ello estamos sugiriendo una determinada convención para referirnos al lenguaje— sólo cuando ocurre un tipo particular de coordinación de acciones: cuando observamos a los miembros de una especie en la coordinación de la coordinación del comportamiento. **El lenguaje, en cuanto fenómeno, es lo que un observador ve cuando ve una coordinación consensual de la coordinación de acciones —cuando los miembros participantes de una acción coordinan la forma en que coordinan juntos la acción. El lenguaje, sostenemos, es coordinación recursiva del comportamiento.**

Tomemos un ejemplo que puede ilustrar la forma en la que esos dos sistemas de coordinación de acciones — implicados en la coordinación recursiva— funcionan juntos. Le digo a mi hijo Tomás: «¿Podrías abrir esa puerta, por favor?» El contesta: «Bueno». Examinemos lo que ha sucedido. Hice algunos sonidos que tomamos por signos compartidos en un dominio consensual ya constituido. Basándose en los significados compartidos ligados a estos sonidos, Tomás respondió a mi pregunta. Al hacerlo, también emitió algunos sonidos, sonidos diferentes a los míos. Nuevamente, ambos le otorgamos a estos sonidos un significado particular que resulta de nuestro dominio consensual compartido. Hasta ahora, lo que hemos hecho es muy parecido a una danza. Hemos coordinado la acción en el nivel de

producción de los sonidos.

Podemos notar la gran diferencia que existe para los que comparten este dominio consensual con respecto a los que no lo comparten. Para los extraños a este dominio consensual, lo que hemos hecho Tomás y yo suena muy parecido a una jerigonza, a una seguidilla impredecible de sonidos. Sin embargo, éste no es el caso para nosotros. Antes bien, estamos danzando juntos en un dominio consensual bien orquestado. Por medio de los sonidos que pronunciamos, ambos escuchamos palabras que designan objetos de nuestro mundo común, y escuchamos una pregunta y una respuesta, etcétera.

La danza no termina aquí. Además de este primer nivel de coordinación de acciones, puede esperarse que tenga lugar otra danza, otro nivel de coordinación de acciones. Tomás puede dirigirse a abrir la puerta. Una vez más, esta acción no es arbitraria. Surge directamente de lo que ocurrió en el primer nivel de coordinación de acciones, cuando ambos pronunciábamos sonidos. Hubiera sido extraño, por ejemplo, que hubiera ido a abrir la ventana. O que no hubiera hecho cosa alguna. Una vez que haya abierto la puerta, Tomás puede esperar de mí que le diga «Gracias», a lo cual podría replicar «De nada». Si en vez de eso me dijera «cachorritos», probablemente me parecería nuevamente extraño.

El ejemplo anterior nos muestra que el lenguaje surge a partir de la generación de un dominio consensual que es producido en la interacción social. Pero, esta interacción entre Tomás y yo ¿es excepcional? En absoluto. Nosotros, los seres humanos, no somos las únicas especies que han desarrollado este patrón dual de coordinación de acciones que llamamos lenguaje. Este es un rasgo que encontramos a menudo en otras especies. Un clásico ejemplo de ello es la danza oscilante de la abeja, decodificada en 1945 por el biólogo alemán Karl von Frisen. Los pájaros también han desarrollado sistemas de lenguaje. Por medio de la acción de cantar, coordinan otras acciones. Los mamíferos igualmente muestran sistemas de lenguaje bien estructurados. Un típico ejemplo de esto es el lenguaje de los delfines.

La capacidad recursiva del lenguaje humano

La diferencia principal entre la capacidad lingüística de los seres humanos y la que muestran otras especies vivientes es, primero, nuestra capacidad para abarcar un número muy grande de signos consensuales y, especialmente, para crear nuevos. Existe un segundo factor importante de diferenciación entre el lenguaje humano y el que observamos en otras especies. Le llamamos **la capacidad recursiva del lenguaje humano**.

Hemos dicho que el lenguaje es la coordinación recursiva del comportamiento. Decimos, ahora, que el lenguaje humano es lenguaje recursivo. Esto significa que nosotros, los seres humanos, podemos hacer girar el lenguaje sobre sí mismo. Podemos hablar sobre nuestra habla, sobre nuestras distinciones lingüísticas, sobre nuestro lenguaje, sobre la forma en la que coordinamos nuestra coordinación de acciones. Y podemos hacerlo una y otra vez. Podemos decir, por ejemplo, «¿qué quieres decir con esto?» o «¿de qué puerta estás hablando?»

Esta capacidad recursiva del lenguaje humano es la base de lo que llamamos **reflexión** y es la base de la razón humana. Si viéramos la reflexión como lo hicieron los metafísicos, como una propiedad individual, como la actividad de una facultad individual que ellos llamaron «la mente», escindida de toda conexión con el lenguaje, y si aceptamos que esa reflexión —que, como lo hemos dicho, es la base de la razón— es un rasgo típicamente humano, podemos comprender por qué los metafísicos llegaron a caracterizar a los seres humanos

como seres racionales. La razón, sin embargo, es una función del lenguaje. Somos seres racionales porque somos seres lingüísticos viviendo en un mundo lingüístico.

Condiciones estructurales e históricas para el surgimiento del lenguaje humano

¿Cómo es posible que los seres humanos hayan desarrollado esta capacidad especial para el lenguaje? Esta es una pregunta que puede ser respondida al menos de dos maneras: de una manera estructural y de una manera histórica.

Cuando la contestamos de una manera estructural, debemos examinar las condiciones biológicas que nos permiten operar en el lenguaje. Esto nos conduce a examinar la estructura de nuestro sistema nervioso y de nuestros órganos vocales y auditivos. El trabajo pionero del biólogo Norman Geschwind ha constituido un pivote en el estudio de la relación entre el lenguaje y el cerebro. Philipp Lieberman ha hecho importantes contribuciones en el campo de la fisiología de la dicción.

En el sentido de una explicación histórica o evolutiva, permítaseme compartir la hipótesis que me sugiriera una vez mi amigo, el biólogo y genetista de población, Carlos Valenzuela. El sugería que el desencadenamiento de factores evolutivos que conducen al surgimiento del lenguaje en los seres humanos podría deberse al abultamiento de los glúteos de las hembras. Este es un rasgo físico que distingue a los humanos de los otros primates.

Los glúteos de la hembra humana, especulaba Valenzuela, podrían haber sido el factor desencadenante que contribuyó a alterar nuestro equilibrio físico y a facilitar la posición erecta. Esta última, permite a los seres humanos liberar sus manos para la recolección de alimentos y la fabricación de herramientas. A su vez, unos glúteos más abultados pueden haber contribuido a la expansión de la pelvis femenina, permitiendo el nacimiento de niños con una mayor capacidad craneana y, por lo tanto, con cerebros más grandes. Con una pelvis femenina más angosta, como sucede de hecho en otros primates, esos niños simplemente no podían nacer. Los seres vivos con cerebros más grandes tienen las capacidades neurológicas necesarias para formas de lenguaje más desarrolladas.

Hay que aclarar, sin embargo, que este tipo de explicaciones no logran realmente dar cuenta del surgimiento del lenguaje propiamente tal. Sólo explican el desarrollo de las condiciones biológicas que se necesitan para hacerlo posible. Como dijimos antes, el lenguaje no es una capacidad individual, sino un rasgo evolutivo que, basándose en condiciones biológicas específicas, surge de la interacción social. Una vez que las capacidades biológicas están en su lugar, necesitamos de la interacción social como caldo de cultivo para el surgimiento del lenguaje.

EL INDIVIDUO COMO CONSTRUCCIÓN LINGÜÍSTICA

Los individuos como fenómenos sociales

Hemos postulado que los seres humanos son seres lingüísticos. Examinemos el significado de este postulado. Un aspecto importante de lo que estamos diciendo tiene que ver con que el individuo, en términos de la **persona** que somos, es un fenómeno lingüístico. En tanto individuos, somos un tipo de ser vivo que, como condición de su propia existencia, vive constreñido a su capacidad de generarle un sentido a su vida, siempre interpretándose a sí mismo y al mundo al que pertenece. Ello lo hacemos en cuanto operamos en el lenguaje.

La forma en que damos un sentido a nuestras vidas, es obviamente lingüística. Basta preguntarle a alguien «¿quién eres?», para reconocer que lo que obtenemos de vuelta es un relato, una historia en la que «relatamos» quiénes somos. Nuestra identidad está directamente asociada a nuestra capacidad de generar sentido a través de nuestros relatos. Al modificar el relato de quiénes somos, modificamos nuestra identidad.

Se podría objetar lo que estamos diciendo y argüir que no podemos confundir la historia que tenemos de nosotros (o de otros) con el sujeto al que se refiere el relato en cuestión. Una cosa es, se nos podría contradecir, el relato y, otra cosa muy diferente, el sujeto del relato. Pero el punto es precisamente que el individuo no puede ser separado de su relato. Ese relato es constitutivo de lo que el individuo es, ya que es, en los relatos que hacemos de nosotros y de otros, donde generamos lo que somos. La gente con diferentes relatos sobre ellos mismos son diferentes individuos, aunque puedan haber pasado por experiencias muy similares. Somos el relato que nosotros y los demás contamos de nosotros mismos. Reiteramos, al modificar ese relato, modificamos lo que somos.

Lo señalado, sin embargo, no agota nuestra comprensión de los individuos como seres lingüísticos. El problema principal que hay con ello es que sigue siendo una comprensión individual del individuo y, como tal, no toma suficientemente en cuenta el carácter social del lenguaje. Se debe establecer, por consiguiente, un segundo punto importante a este respecto.

Postulamos que, en tanto individuos, somos lo que somos debido a la cultura lingüística en la que crecemos y a nuestra posición en el sistema de coordinación de la coordinación del comportamiento (esto es, del lenguaje) al que pertenecemos. En este sentido, el individuo, no sólo es construcción lingüística, es también una construcción social. Aunque pertenecemos a una tradición que tiende a separar al individuo de lo social, e interpreta a ambos como términos opuestos de una polaridad, **el individuo, postulamos, es un fenómeno social.**

Examinemos este postulado detalladamente. La forma en que nos damos un sentido y la forma en que actuamos en la vida no es arbitraria y no nos es posible, en tanto individuos, trascenderla por completo. Las formas como conferimos sentido y como actuamos descansan tanto en la historia como en las prácticas vigentes de la comunidad a que pertenecemos.

Las historias que contamos de nosotros y de los demás están fabricadas a partir de un trasfondo de relatos e historias generados históricamente por la comunidad para darse un sentido. Nosotros, en tanto individuos, nos constituimos siempre dentro y a partir del trasfondo de esos meta relatos que llamamos **discursos históricos**. Si queremos comprender mejor a un individuo, debemos conocer los discursos históricos a partir de los cuales éste se constituye. Es dentro de los principios de coherencia de estos discursos históricos donde podemos asir la coherencia que hace de un ser humano el individuo que es.

El lenguaje, sin embargo, va más allá de nuestra capacidad de contar historias, va más allá del discurso. El lenguaje, hemos dicho, es un sistema de coordinación de la coordinación del comportamiento y está presente en nuestras acciones. La producción de relatos es sólo una forma, aunque muy importante, de actuar en la vida. Existen muchas otras formas de enfrentar la vida que no siempre están incluidas en los relatos que contamos sobre nosotros. Y cada comunidad desarrolla sus propios modos de enfrentar la vida, de hacer las cosas. Estos modos de hacer las cosas, de la manera como las hace la comunidad, los llamamos **las prácticas sociales.**

La forma en que la gente se comporta en una comunidad es a menudo muy diferente de como la gente se comporta en otra comunidad. Aunque se atiende a asuntos similares (tales como asuntos relacionados con la familia, la intimidad, la muerte, el trabajo, etcétera) la <v manera como nos hacemos cargo de ellos son muy diferentes de una comunidad a otra. Por

ello es que tenemos costumbres distintas, formas diferentes de ejecutar el cortejo, de alimentarnos, de vivir en familia, etcétera. Nuestra coordinación de la coordinación del comportamiento cambia de una comunidad a la otra. Los franceses, los chinos, los somalíes, los mexicanos, son todos diferentes porque pertenecen a diferentes sistemas de lenguaje. Pertenecen a diferentes discursos históricos y prácticas sociales que nacen precisamente de diferentes caldos de «cultivo» y, en consecuencia, de diferentes «culturas», para la emergencia de distintos tipos de individuos. Diferentes culturas lingüísticas producen diferentes individuos.

Como dicen los miembros del pueblo Xhosa de Sudáfrica, «soy porque somos». Los individuos son generados dentro de una cultura lingüística dada, dentro de un sistema de coordinación de la coordinación del comportamiento dado, dentro de un lenguaje dado, dentro de una comunidad. Una vez que asimamos el lenguaje de la comunidad, podemos comprender mejor al individuo.

Los individuos se constituyen como tales a partir del lugar que los seres humanos ocupan dentro de sistemas lingüísticos más amplios.

Ya hemos hablado acerca de la importancia, para el individuo, de aquellos metarelatos que hemos llamado discursos históricos. Constituyen un aspecto importante del lenguaje de una comunidad. Pero son sólo un elemento particular dentro de ese lenguaje. Visto como una totalidad, el lenguaje es el sistema de la coordinación de la coordinación de acciones mantenida por una comunidad y, como tal, está enclavado en sus prácticas sociales, en la forma en que sus miembros interactúan entre ellos. Sabemos que no todos los individuos franceses, somalíes o mexicanos son similares. Existen fuertes diferencias individuales entre ellos. Claro está, algunas de estas diferencias pueden ser atribuidas a factores biológicos, ya que todos tenemos diferencias genéticas que surgen como distintas predisposiciones biológicas. Sin embargo, no es sólo en el campo de la biología donde podemos fundamentar las diferencias individuales, puesto que el individuo siempre es una entidad lingüística, una unidad significativa dentro de un sistema más amplio de lenguaje. Las diferencias biológicas, cuya importancia no negamos, adquieren su significado y su sentido dentro del sistema de lenguaje.

Un sistema de lenguaje no es un espacio uniforme. Al contrario, es una estructura de interacción diversificada en la que cada miembro de la comunidad desempeña un papel diferente. En el sistema de coordinación de la coordinación del comportamiento, no todos ocupan el mismo lugar ni efectúan las mismas acciones. El sistema de lenguaje es una estructura de relaciones, y la posición de cada miembro de la comunidad dentro de esta estructura es un aspecto importante a considerar en el proceso de individualización, en la constitución de los individuos como individuos.

Somos lo que somos a partir de las relaciones que establecemos con los demás. El individuo es constituido como la suma de sus relaciones con los demás. Las individualidades serán diferentes si en un sistema somos el empleador o el empleado, el padre o el hijo, el hijo mayor, el del medio o el menor, el actor o el espectador, etcétera. Uno de los principales méritos de la psicología sistémica ha sido precisamente reconocer la función de los sistemas sociales (en especial el de la familia) en la configuración del proceso de individualización.

La historia nos provee de muy buenos ejemplos de personas que se convirtieron en los personajes que los hacen famosos debido, precisamente, a la posición que ocuparon en la estructura social. Un ejemplo clásico es el de Thomas Beckett durante el reinado de Enrique

II, en la Inglaterra del siglo XII. Beckett había sido el gran amigo de infancia de Enrique y, por lo tanto, fue a quien éste escoge, una vez Rey, para suceder al Arzobispo de Canterbury cuando éste fallece, en medio de una gran disputa entre la Iglesia y la Corona. Al nombrar a Beckett como nuevo Arzobispo, Enrique cree haber resuelto el conflicto a su favor. Sin embargo, en su nueva posición, Beckett se transforma en un individuo diferente. Su comportamiento ahora, ya no es el de antiguo amigo del Rey, sino el que Beckett interpreta que corresponde a la principal autoridad de la Iglesia en Inglaterra. Su nueva posición, por lo tanto, lo convierte en el gran enemigo de las acciones emprendidas por la Corona inglesa. Beckett muere asesinado en las puertas de su catedral, por caballeros de la Corona, presuntamente enviados por Enrique.

La relación mutua entre los sistemas lingüísticos y el comportamiento individual

Un principio básico del enfoque sistémico es el reconocimiento de que el comportamiento humano es modelado por la estructura del sistema al que pertenece el individuo y por la posición que ocupa en ese sistema. Cuando la estructura del sistema cambia, puede esperarse que también cambie el comportamiento individual. Lo que se hizo alguna vez puede no ser hecho nuevamente, y/o lo que parecía imposible en el pasado puede súbitamente volverse posible, para los mismos miembros del sistema. Esto es algo que muchas veces pasa inadvertido. No nos damos cuenta de cómo los sistemas a los que pertenecemos nos hacen ser como somos.

Nos percatamos a menudo, por ejemplo, de que algunas empresas parecen reclutar a gente capaz mientras que otras parecen hacer lo contrario. La diferencia reside frecuentemente, sin embargo, no en el reclutamiento sino en los distintos sistemas de comportamiento que esas empresas son. Diferentes sistemas de administración, por ejemplo, generan tipos diferentes de individuos, que son capaces (o no) de hacer las cosas de muy distintos modos y, por lo tanto, de volverse (o no) cada vez más capaces. Lo dicho con respecto a las empresas es igualmente válido en relación a cualquier otro sistema social (v. g. sistema familiar, sistema educativo, sistema de salud, sistema de gobierno, etcétera).

Basándonos en lo recién dicho, podríamos fácilmente caer en la adopción de una estrecha aproximación determinística estructural que postularía que lo que somos en cuanto individuos está determinado por la estructura de los sistemas a los que pertenecemos. Siendo éste, en un cierto nivel, un postulado válido, necesita sin embargo ser equilibrado, en otro nivel, por un postulado opuesto. No podemos olvidar que, mientras que el sistema condiciona lo que somos en tanto individuos, no es menos válido que somos nosotros, en tanto individuos, los creadores de ese mismo sistema.

¿Cómo puede ser esto posible? Si aceptamos que los individuos son fenómenos sociales, ¿cómo pueden entonces ser al mismo tiempo los diseñadores de su espacio social? No hay aquí ninguna contradicción. Una vez constituidos como individuos, debido a la capacidad recursiva del lenguaje humano, somos capaces de observarnos a nosotros mismos y al sistema al que pertenecemos, y de ir más allá de nosotros y de esos sistemas. Podemos convertirnos en observadores del observador que somos y podemos actuar según nuestras posibilidades de acción.

Nuestra capacidad de reflexión nos permite especular, entablar conversaciones con los demás (y con nosotros mismos) acerca de nuevas posibilidades, arriesgarnos e inventar —despojándonos de nuestras ataduras respecto de nosotros mismos y de nuestro medio social.

El fenómeno del liderazgo arroja luces precisamente sobre esta capacidad humana de intervenir en el diseño de nuestros entornos sociales y, al hacerlo, de intervenir también en el diseño de muchos otros individuos. Y el liderazgo, postulamos, está basado en un conjunto de capacidades lingüísticas determinadas. Es una de las más claras manifestaciones de la capacidad generativa del lenguaje.

Dijimos anteriormente que no sólo actuamos de acuerdo a como somos, sino que también somos de acuerdo a como actuamos. Ha llegado la hora de complementar esa tesis con otra que nos lleva de la relación entre el ser y la acción a la polaridad entre el individuo y el grupo (o sistema) social al que aquél pertenece. Basándonos en lo dicho anteriormente, reconocemos, por lo tanto, que los seres humanos son seres históricos, seres que viven y operan en el marco de ciertas condiciones históricas.

No todo es posible para un individuo. Por el contrario, lo que es posible es siempre un movimiento histórico dado, bajo condiciones sociales específicas e influenciado por ellas. Los individuos no pueden hacer cualquier cosa. Operan dentro de los límites de lo que les es históricamente posible. Y lo que es históricamente posible para un individuo está en función de los sistemas de lenguaje a que pertenece.

Aunque los individuos trasciendan lo que está históricamente dado, aunque inventen nuevas posibilidades, aunque generen nuevas realidades históricas, y aunque se proyecten a sí mismos hacia el futuro, lo hacen como resultado de lo que les es históricamente posible. Esto nos lleva al tercer principio de la ontología del lenguaje.

Tercer principio:

Los individuos actúan de acuerdo a los sistemas sociales a los que pertenecen. Pero a través de sus acciones, aunque condicionados por estos sistemas sociales, también pueden cambiar tales sistemas sociales.

Sólo nuestra estrecha ideología individualista puede cegarnos respecto del poderoso efecto de los sistemas sociales en nuestra formación como individuos. Si queremos crear sistemas más efectivos, como por ejemplo lo están haciendo los japoneses en el campo de la empresa y los negocios, debemos abrirnos a un nuevo examen de la relación entre los individuos y los sistemas sociales.

Los seres humanos están en la intersección de dos sistemas muy diferentes. Por un lado, somos un sistema biológico y estamos determinados por nuestra estructura biológica. En este nivel es donde podemos situar nuestra capacidad biológica para el lenguaje. Pero, como lo hemos ya señalado, nuestra capacidad biológica para el lenguaje no genera el lenguaje. El lenguaje surge de la interacción social, de la convivencia de unos con otros.

Por lo tanto, nos constituimos como individuos desde el sistema de relaciones que mantenemos con los demás. Los individuos son componentes de un sistema social más amplio, el sistema del lenguaje. Su posición dentro de ese sistema es lo que los hace ser los individuos particulares que son. El énfasis, sin embargo, no debe ser puesto en el sistema social ni en sus componentes individuales. Es en la relación entre el sistema social y el individuo, entre el todo y sus partes, que se produce la dinámica del devenir. El sistema social constituye al individuo, del mismo modo en que el individuo constituye al sistema social.

VUELTA A LA ONTOLOGÍA DEL LENGUAJE

La visión aquí presentada, la ontología del lenguaje, no es sólo una interpretación más sobre el ser humano. Desafía los presupuestos básicos sostenidos durante si-los por el programa metafísico. Representa un serio intento de ir más allá de los dogmas básicos de la metafísica y lleva a su fin lo que hemos llamado la deriva metafísica. Lo hace de varias maneras.

En primer lugar, sustituye el tradicional «lenguaje del ser» por un nuevo «lenguaje del devenir». Para ello, introduce como principio fundamental la noción de «la nada». La nada, en este contexto, no debe ser confundida con el nihilismo pasivo. No se detiene en el reconocimiento pesimista de la falta de sentido de la vida humana, sino que se convierte en la fuerza motriz que permite a los seres humanos crear y regenerar un sentido de vida, necesario para sobrellevar nuestra existencia.

En segundo lugar, la ontología del lenguaje toma distancia del concepto metafísico de la verdad, concepto que marca el objetivo primordial del pensamiento racional. Supone, por el contrario, que sólo existen interpretaciones más o menos poderosas: relatos que pueden abrir y cerrar diferentes posibilidades para los seres humanos. El poder, y no la verdad, es el kriterion (palabra griega que designa el estándar de un juicio válido) fundamental. Las posibilidades no existen por sí mismas, no son independientes de los individuos para quienes resultan ser posibilidades.

La búsqueda de aquellos universales abstractos (aquellas verdades buscadas por los metafísicos) capaces de erigirse por sí mismos, independientemente de los seres humanos, es vana. Como lo proclamara Protágoras — quien, junto con Heráclito, es otro de los pensadores contra quien escriben los primeros metafísicos— «el hombre es la medida de todas las cosas». La distinción entre las proposiciones verdaderas y falsas —una distinción importante— sólo tiene sentido dentro del trasfondo compartido de una comunidad.

En tercer lugar, la ontología del lenguaje logra lo que había sido destruido por el programa metafísico: la unidad entre el orador, el lenguaje y la acción. Reconoce que todo lo dicho siempre es dicho por alguien, restableciendo lo que hemos llamado el lazo roto entre el lenguaje y el orador. Postula que el lenguaje es acción y, por lo tanto, evita la separación entre ambos, particularmente entre el pensamiento y la acción. Finalmente, postula que la acción (que abarca al lenguaje) genera ser y que ésta, por lo tanto, constituye al individuo que habla (el orador) y al que actúa (el actor). Como señalara Nietzsche «el actor es una ficción, el hecho lo es todo.»

Al mismo tiempo que reemplaza la importancia del «ser», sostenida por los metafísicos, por una comprensión renovada del «devenir», la ontología del lenguaje coloca a la acción en el centro de su argumentación. Al conectar el lenguaje con la acción se produce una comprensión nueva de la acción humana. Nos convertimos ahora en observadores de aquellas acciones —los actos lingüísticos— que no habíamos visto como acciones en el pasado y, más aún, también somos capaces de reconstruir la acción humana en términos lingüísticos, dando así un paso muy importante en nuestra capacidad de diseño.

Con todo, la mayor fuerza de la ontología del lenguaje reside en la interpretación que proporciona sobre el individuo —es decir, sobre el fenómeno de la persona humana— y su mundo. Al tratar tanto al individuo como a su mundo como construcciones lingüísticas, esta

nueva aproximación ofrece una enorme expansión de las posibilidades humanas. Examinemos algunos campos en los que esta expansión se torna evidente.

El primero es el campo del sufrimiento humano. El sufrimiento, postulamos, es un fenómeno lingüístico. Eso es lo que lo diferencia del dolor. El dolor se debe a razones biológicas. Cuando sufrimos, en cambio, lo hacemos a partir de nuestras interpretaciones sobre nosotros, sobre los demás y sobre los acontecimientos en los que participamos en nuestras vidas. Sin lenguaje no habría sufrimiento. Al mismo tiempo, al intervenir mediante la conversación en nuestros juicios e interpretaciones (relatos) somos capaces de lidiar efectivamente con el sufrimiento. Es así, por lo demás, como nos aliviarnos del sufrimiento, aunque rara vez advirtamos que eso es lo que hacemos.

Hay que señalar que al reconocer el carácter lingüístico de la persona, podemos intervenir de un modo mucho más poderoso. La ontología del lenguaje, al ser usada en la práctica del «*coaching*» ontológico, nos guía hacia el lugar en el que debemos buscar la fuente del sufrimiento y, por consiguiente, hacia lo que necesita ser transformado para aliviarlo. La ontología del lenguaje no ofrece eliminar el sufrimiento, ya que el sufrimiento es constitutivo de la vida humana. Pero nos muestra que existe mucho sufrimiento que podemos evitar una vez que hayamos comprendido cómo éste se genera en el lenguaje.

En un campo relacionado, postulamos que la ontología del lenguaje nos ofrece una poderosa herramienta para lidiar con uno de los rasgos más sobresalientes de nuestro tiempo: la crisis de sentido (de la vida) a la que hoy nos enfrentamos. Vivimos en un mundo posmoderno, un mundo caracterizado por el agotamiento progresivo del poder de las metanarrativas, de esos discursos sociales primordiales del pasado, a partir de los cuales conferimos un sentido a nuestras vidas. Los seres humanos están siempre intentando darse un sentido a ellos y a su mundo. Esto representa una suerte de «pecado original», una condición original que nace del hecho de que somos seres lingüísticos. No podemos vivir sin darnos un sentido a nosotros y al mundo.

Durante siglos nos hemos apoyado en discursos sociales fundamentales —sean religiosos, políticos, filosóficos, etcétera— para generar el sentido que necesitábamos para seguir viviendo. Esos metarrelatos contestaban las preguntas acerca de por qué la vida, nosotros y el mundo tenían un sentido. El debilitamiento de esos discursos fundamentales y su creciente incapacidad para generar por sí solos el sentido pleno de la vida que necesitamos, es un rasgo de nuestros tiempos. Este rasgo histórico, llamado la condición posmoderna, nos deja en una recurrente crisis de sentido, donde las respuestas religiosas, políticas, filosóficas, etcétera, del pasado no pueden darnos salidas tan efectivamente como lo hicieron alguna vez. Muchos de los males sociales de hoy han sido respuestas, frecuentemente respuestas desesperadas, al sentido del que carecemos.

Una de las mayores contribuciones de la ontología del lenguaje es la competencia que ofrece a las personas para inventar y regenerar un sentido en sus vidas. La ontología del lenguaje nos confronta con el hecho de que no podemos esperar siempre que la vida genere, por sí misma, el sentido que requerimos para vivirla. Pero, simultáneamente, nos muestra cómo generamos sentido a través del lenguaje: mediante la invención permanente de relatos y mediante la acción que nos permite transformarnos como personas y transformar nuestro mundo. La ontología del lenguaje nos permite hacernos plenamente responsables de nuestras vidas. Nos permite elegir las acciones que nos llevarán a convertirnos en aquel ser que hayamos escogido. Es un instrumento de importancia fundamental en el diseño de nuestras vidas, de nosotros y del mundo.

Digamos, finalmente, que existe —en nuestra opinión— otra importante contribución de

esta nueva comprensión de los seres humanos. En el pasado, cuando éramos moldeados por esas metanarrativas que dábamos por hechos, cuando pensábamos que la verdad existía y que estaba a nuestro alcance —cuando no la poseíamos—, sucede que vivíamos en guerra, matándonos unos a otros, destruyendo nuestro entorno natural, condición de nuestra existencia. Hoy no podemos eludir el reconocimiento de un lado oscuro en los supuestos asociados a la idea metafísica de racionalidad.

En un mundo global, en un mundo como es el nuestro hoy en día, en el que nos enfrentamos a la rápida disolución de la nación-Estado, en el que todos los seres humanos del planeta hemos devenido económicamente interdependientes, y en el que hemos llegado a acumular una fuerza tan increíblemente destructiva, la aproximación metafísica no nos permite, dentro de sus fronteras, relacionarnos los unos con los otros con respeto mutuo. Se necesita una nueva comprensión del ser humano si hemos de sobrevivir. Una comprensión que nos permita observar y aceptar nuestras diferencias, y diseñar mejores vías para salvar esas mismas diferencias y vivir juntos. En la ontología del lenguaje hay un espacio para la esperanza de que eso suceda.

Tal como hemos dicho al inicio, la ontología del lenguaje no es sólo un desarrollo que nace únicamente del terreno de las ideas. Ha habido importantes condiciones históricas que han facilitado el surgimiento de las ideas que representan su centro teórico. La emergencia de nuevas formas de comunicación —que hemos llamado lenguaje electrónico— constituye, en nuestra opinión, una de esas fuerzas históricas fundamentales que apuntan en esa dirección. Vemos, por lo tanto, a la ontología del lenguaje capaz de llenar una necesidad histórica en el tratamiento de muchos de los asuntos que desafían al mundo de hoy (culturales, políticos, económicos, individuales, etcétera).

En este sentido, la ontología del lenguaje es un buen ejemplo del resultado de las condiciones de nuestros sistemas sociales actuales, así como también representa un inmenso recurso para lidiar con las deficiencias de esos sistemas y para contribuir a sus necesarias transformaciones futuras.

CAPITULO 3: LOS ACTOS LINGÜÍSTICOS BÁSICOS *

ANTECEDENTES

Tal como lo hemos señalado previamente, según nuestra concepción tradicional, el lenguaje describe la realidad. Cuando digo, por ejemplo, «el martes hizo sol», o «ésta es una mesa de madera», o «mi computador tiene un disco duro de 40 MB», estas frases se entienden normalmente como descripciones de las propiedades de diferentes objetos (el martes pasado, esta mesa, mi computador). Cuando digo «lo siento» o «muchísimas gracias», estas frases se entienden como descripciones de sentimientos.

Nuestro sentido común da por sentado que el lenguaje describe el estado de las cosas. Esta concepción supone que la realidad ya está ahí mucho antes que el lenguaje, y lo que hace el lenguaje es simplemente describirla, «hablar de» ella. Se supone que el papel del lenguaje es pasivo. El lenguaje siempre llega tarde, cuando la realidad ya se ha establecido, ya ha ocupado su propio lugar. Por lo tanto, primero viene la realidad, después el lenguaje. El papel del lenguaje pareciera ser el de dar cuenta de lo existente.

Esta es una interpretación muy antigua del lenguaje, cuyo origen se remonta a los antiguos griegos. Es tan vieja que normalmente olvidamos que se trata de una interpretación. Aún más, llegamos incluso a pensar que esta interpretación es, en verdad, una descripción de lo que es el lenguaje y, por lo tanto, una fiel representación de su propia «realidad».

Esta interpretación, tan largamente sostenida, ha sido seriamente cuestionada desde la segunda mitad del presente siglo con la aparición de una rama de la filosofía llamada la filosofía del lenguaje y, muy particularmente, a partir de las contribuciones tardías del filósofo austriaco Ludwig Wittgenstein.

La filosofía del lenguaje pronto planteó que cuando hablamos no solamente describimos una realidad existente; también actuamos. El lenguaje, se sostuvo, es acción. Tomemos un ejemplo. Cuando decimos a alguien «Te felicito», no estamos describiendo una felicitación, estamos realmente haciéndola. Estamos realmente ejecutando el acto de felicitar. El filósofo británico J.L. Austin fue el primero en destacar esta cualidad activa del lenguaje o, empleando sus propias palabras, la naturaleza «ejecutante» (*'performative'*) del lenguaje. Se dio cuenta de que aun cuando describimos, estamos «haciendo» una descripción y, por lo tanto, estamos actuando.

Otro avance importante lo produjo el filósofo norteamericano, John R. Searle, quien propuso—de una forma que nos recuerda las indagaciones de los antiguos sofistas griegos y muy particularmente de Gorgias— lo que llamó una taxonomía de los actos de habla. Según Searle, cuando hablamos, ejecutamos un número restringido y específico de acciones. Estas acciones las llamó «actos de habla». Nosotros los llamaremos actos lingüísticos, ya que estos actos pueden también ejecutarse en forma no verbal.

Searle sostuvo que, sin importar el idioma que hablemos, sea éste español, inglés o chino, siempre ejecutaremos el mismo número restringido y específico de actos lingüísticos. Quizás no sepamos hablar chino, pero sabemos, según Searle, que cuando los chinos

* Estoy agradecido al Dr. Fernando Flores y a Business Design Associates, propietarios de los derechos de autor de trabajos en los que se basa este segmento, por permitirme gentilmente hacer uso en este libro de largas secciones de tales trabajos.

hablan ejecutan el mismo tipo de acciones que hacen los mexicanos, los ingleses o los rusos. Todos los seres humanos, independientemente del idioma que hablamos, al hablar hacemos afirmaciones, hacemos declaraciones, hacemos peticiones, etcétera. Estas acciones lingüísticas son universales. Las encontraremos en todos los idiomas, sea cual sea el lenguaje específico que se hable. La proposición de Searle reviste la mayor importancia. Ahora podemos observar el lenguaje y distinguir las diferentes acciones que ejecutamos cuando nos comunicamos.

Gracias a estas contribuciones —y a otras que no es del caso tratar aquí— una interpretación generativa y activa del lenguaje ha progresivamente sustituido nuestra vieja interpretación pasiva del lenguaje que lo restringía a su carácter descriptivo.

LOS ACTOS LINGÜÍSTICOS

La presentación de los diferentes actos lingüísticos que haremos a continuación, simultáneamente se apoya, a la vez que se aparta de la propuesta realizada por John R. Searle. Insistimos, por lo tanto, en advertir que el tratamiento que haremos de los actos lingüísticos no corresponde a aquél hecho por el filósofo norteamericano, sino que representa una elaboración efectuada a partir de su propuesta.

Afirmaciones y declaraciones

Al observar el habla como acción, es más, como una acción que siempre establece un vínculo entre la palabra, por un lado, y el mundo, por el otro, cabe preguntarse lo siguiente: cuando hablamos, ¿qué tiene primacía? ¿El mundo o la palabra? En otras palabras, ¿cuál de los dos —la palabra o el mundo— conduce la acción? ¿Cuál podríamos decir que «manda»? Estas preguntas tienen el mérito de llevarnos a establecer una importante distinción: a veces, al hablar, la palabra debe adecuarse al mundo, mientras que otras veces, el mundo se adecúa a la palabra.

Cuando se trate del primer caso, cuando podamos sostener que la palabra debe adecuarse al mundo y que, por lo tanto, el mundo es el que conduce a la palabra, hablaremos de **afirmaciones**. Cuando suceda lo contrario, cuando podemos señalar que la palabra modifica al mundo y que, por lo tanto, el mundo requiere adecuarse a lo dicho, hablaremos de **declaraciones**. Lo importante de esta distinción es que nos permite separar dos tipos de acciones diferentes que tienen lugar al hablar: dos actos lingüísticos distintos. Habiendo efectuado la distinción, examinemos a continuación cada uno de sus términos por separado.

a) Afirmaciones

Las afirmaciones corresponden al tipo de acto lingüístico que normalmente llamamos descripciones. En efecto, ellas parecen descripciones. Se trata, sin embargo, de proposiciones acerca de nuestras observaciones. Creemos importante hacer esta aclaración.

Tenemos el cuidado de no decir que las afirmaciones describen las cosas como son, ya que, como hemos postulado, nunca sabemos cómo ellas son realmente. Sabemos solamente cómo las observamos. Y dado que los seres humanos comparten, por un lado, una estructura

biológica común y, por el otro, la tradición de distinciones de su comunidad, les es posible compartir lo que observan.

Cuando nuestra estructura biológica es diferente, como sucede por ejemplo con los daltónicos, no podemos hacer las mismas observaciones. Lo que es rojo para uno puede ser verde para otro. ¿Quién tiene la razón? ¿Quién está equivocado? ¿Quién está más cerca de la realidad? Estas preguntas no tienen respuesta. Sólo podemos decir que estos individuos tienen estructuras biológicas diferentes. El rojo y el verde sólo tienen sentido desde el punto de vista de nuestra capacidad sensorial como especie para distinguir colores. Las distinciones entre el rojo y el verde sólo nos hablan de nuestra capacidad de reacción ante el medio externo; no nos hablan de la realidad externa misma.

Los seres humanos observamos según las distinciones que poseamos. Sin la distinción mesa no puedo observar una mesa. Puedo ver diferencias en color, forma, textura, etcétera, pero no una mesa. Los esquimales pueden observar más distinciones de blanco que nosotros. La diferencia que tenemos con ellos no es biológica.

Nuestras tradiciones de distinciones son diferentes. Por lo tanto, la pregunta ¿Cuántos tonos de blanco hay realmente allí? sólo tiene sentido en el contexto de una determinada tradición de distinciones.

De manera similar, no podemos hablar de martes, Madrid y sol sin las distinciones martes, Madrid y sol. Alguien que no tenga estas distinciones no puede afirmar «Hizo sol el martes pasado en Madrid». ¿Quién tiene razón? ¿Quién está equivocado? ¿Quién está más cerca de la realidad? ¿La persona que tiene las distinciones? ¿O la persona que no las tiene? Estas preguntas sólo tienen sentido para las personas que comparten el mismo conjunto de distinciones. Desde este punto de vista, es válido decir que vivimos en un mundo lingüístico. Las afirmaciones se hacen siempre dentro de un «espacio de distinciones» ya establecido.

Como los seres humanos podemos compartir lo que observamos, suponemos que ésta es la forma como son realmente las cosas. Pensamos que, si lo que yo observo pareciera ser lo mismo que observa mi vecino, tendrá que ser que las cosas son como ambos las observamos. Pero esta conclusión es obviamente discutible. Aunque mi vecino y yo compartamos las mismas observaciones no podemos decir que observamos las cosas como realmente son. Solamente podemos concluir que compartimos las mismas observaciones, que observamos lo mismo. Nada más. La única descripción que hacemos es la de nuestra observación, no la descripción de la realidad.

Sin embargo, basándose en esta capacidad común de observación, los seres humanos pueden distinguir entre afirmaciones verdaderas o falsas. Esta es una de las distinciones más importantes que podemos deducir cuando tratamos con afirmaciones.

Es necesario advertir, sin embargo, que la distinción entre lo verdadero y lo falso sólo tiene sentido al interior de un determinado «espacio de distinciones» y, por lo tanto, sólo bajo condiciones sociales e históricas determinadas. Ella no alude a la «Verdad» (con mayúscula) en cuanto aprehensión del «ser» de las cosas. La distinción entre lo verdadero y lo falso es una convención social que hace posible la coexistencia en comunidad.

Una afirmación verdadera es una proposición para la cual podemos proporcionar un testigo. Un testigo es un miembro cualquiera de nuestra comunidad (con quienes compartimos las mismas distinciones) que, por estar en el mismo lugar en ese momento, puede coincidir con nuestras observaciones. Al decir «Hizo sol el martes pasado en Madrid», llamaremos verdadera a esta afirmación si podemos demostrar que alguien, con quien tenemos distinciones comunes, habiendo estado allí el martes pasado, compartió lo que observamos.

Las afirmaciones no sólo pueden ser verdaderas, pueden también ser falsas. Una afirmación falsa es una proposición sujeta a confirmación, pero que cualquier testigo, cualquier persona que hubiese estado allá en esa ocasión, podría refutar. El acto lingüístico de decir «Llovió el martes pasado en Ciudad de México» es una afirmación, a pesar de que este hecho pueda ser refutado por otros que hayan estado allá ese día. Si es refutado, va a seguir siendo una afirmación, pero falsa.

No todas las afirmaciones, sin embargo, pueden ser separadas en la práctica en verdaderas o falsas. Algunas veces no se pueden confirmar por no existir las condiciones necesarias para su corroboración.

Los pronósticos del tiempo constituyen buenos ejemplos. Si alguien dice «Va a llover mañana», hace una afirmación. Se trata de una proposición que está sujeta a confirmación. Sin embargo, tendremos que esperar hasta mañana para determinar si esa afirmación es verdadera o falsa. En el intertanto su calidad va a ser de indecisa. Por regla general, las afirmaciones acerca del futuro tienen la calidad de indecisas.

Cuando hacemos afirmaciones acerca del pasado, puede ocurrir algo similar. Si decimos, por ejemplo, «Nevó en Bariloche el 10 de abril de 1415», ésta es una afirmación. Teóricamente puede ser corroborada. Es más, se sigue tratando de un tipo de proposición en la que la palabra debe adecuarse al mundo y, por lo tanto, se trata de una afirmación. En la práctica, sin embargo, no vamos a encontrar a nadie que haya estado presente allá en ese momento y no existen registros con observaciones de testigos. La calidad de esta afirmación (si verdadera o falsa) también permanecerá indecisa.

Cada vez que ejecutamos un acto lingüístico adquirimos un compromiso y debemos aceptar la responsabilidad social de lo que decimos. El hablar nunca es un acto inocente. Cada acto lingüístico se caracteriza por involucrar compromisos sociales diferentes. En el caso de las afirmaciones, el compromiso social guarda relación con la necesidad de establecer de manera efectiva que la palabra cumple con la exigencia de adecuarse a las observaciones que hacemos sobre el estado de mundo.

Por lo tanto, cuando afirmamos algo nos comprometemos con la veracidad de nuestras afirmaciones ante la comunidad que nos escucha. Contraemos una responsabilidad social por su veracidad. En otras palabras, nos comprometemos a la posibilidad de proporcionar un testigo que corrobore nuestras observaciones o, en su defecto, de cumplir con cualquier otro procedimiento que, en la comunidad a la que pertenecemos, se acepte como evidencia.

Cuando hacemos afirmaciones hablamos del estado de nuestro mundo y, por lo tanto, estamos hablando de un mundo ya existente. Las afirmaciones tienen que ver con lo que llamamos normalmente el mundo de los «hechos».

b) Declaraciones

Muy diferente de las afirmaciones es aquel otro tipo de acto lingüístico llamado declaración. Cuando hacemos declaraciones no hablamos acerca del mundo, generamos un nuevo mundo para nosotros. La palabra genera una realidad diferente. Después de haberse dicho lo que se dijo, el mundo ya no es el mismo de antes. Este fue transformado por el poder de la palabra.

Tomemos un clásico ejemplo histórico. Cuando un grupo de personas se reunió en Filadelfia en julio de 1776 y, asumiendo la representación de las 13 colonias inglesas en Norteamérica, dieron a conocer al mundo un texto que comenzaba diciendo: «Cuando en el

curso de los acontecimientos humanos, llega a ser necesario para un pueblo el disolver los vínculos políticos que lo conectaran con otro...», ellos no estaban hablando «sobre» lo que sucedía en el mundo en esos momentos. Estaban creando un nuevo mundo, un mundo que no existía antes de realizarse la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de Norteamérica.

Las declaraciones no sólo suceden en momentos muy especiales de la historia. Las encontramos en todas partes a lo largo de nuestra vida. Cuando el juez dice «¡Inocente!»; cuando el árbitro dice «¡Fuera!»; cuando el oficial dice «Los declaro marido y mujer»; cuando decimos en nuestra casa «Es hora de cenar»; cuando alguien crea una nueva compañía; cuando un jefe contrata o despide a alguien; cuando un profesor dice «Aprobado»; cuando una madre dice a su niño «Ahora puedes ver televisión», en todas estas situaciones se están haciendo declaraciones. Y en todos estos casos, el mundo es diferente después de la declaración. La acción de hacer una declaración genera una nueva realidad.

En cada uno de estos casos, la palabra transforma al mundo. Una vez que una declaración fue hecha, las cosas dejan de ser como eran antes. En cada una de estas instancias, el mundo se rearticula en función del poder de la palabra. Cada una de ellas, es un ejemplo de la capacidad generativa del lenguaje. Se trata de situaciones concretas en las que podemos reconocer las limitaciones de nuestra concepción tradicional, que concibe al lenguaje como un instrumento fundamentalmente pasivo.

Las declaraciones nos acercan a lo que comúnmente asociamos con el poder de los dioses. Son la expresión más clara del poder de la palabra, de que aquello que se dice se transforma en realidad; que la realidad se transforma siguiendo la voluntad de quien habla. No es extraño, por lo tanto, constatar cómo, en nuestra tradición judeocristiana, se sostiene que en el inicio sólo existía la palabra y que fue precisamente la palabra, como nos lo relata el Génesis, la que crea el mundo a través de sucesivas declaraciones. «Hágase la luz», declaró Dios, y la luz se hizo.

Las declaraciones no están relacionadas con nuestras capacidades compartidas de observación, como acontecía con las afirmaciones. Están relacionadas con el poder. Sólo generamos un mundo diferente a través de nuestras declaraciones si tenemos la capacidad de hacerlas cumplir. Esta capacidad puede provenir de la fuerza o habernos sido otorgada como autoridad. La fuerza nos obliga a inclinarnos ante una declaración y acatarla porque queremos evitar el riesgo de desintegración. La autoridad es el poder que nosotros o la comunidad otorga a ciertas personas para hacer declaraciones válidas. Ambas, la fuerza y la autoridad, son expresiones de poder.

Volvamos a nuestro primer ejemplo, la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. Cuando los ingleses supieron de ella, evidentemente no la aceptaron de inmediato. Para ellos ésa no era una declaración válida sino un acto de arrogancia de algunos de los súbditos de la Corona. Y así se los hizo saber el rey Jorge III. Sin embargo, como la historia ha demostrado, los ingleses no tuvieron suficiente poder para oponerse a esa declaración y, al final, tuvieron que aceptarla. Esta declaración tuvo vigencia porque aquellos que la hicieron tuvieron el poder de asegurar su cumplimiento y validez.

El caso de un oficial que celebra un matrimonio es diferente. En este caso, hemos otorgado a un funcionario la autoridad para hacer la declaración. Si alguien sin autoridad dijera «Los declaro marido y mujer» no tomaríamos en serio lo que esa persona dice. El mundo no cambiaría después de esa declaración. Sin embargo, el mundo no permanece el mismo de antes —no para la pareja que se está casando ni para la comunidad en la cual se efectúa el matrimonio— cuando la declaración es hecha por un oficial investido de la

autoridad para hacerla.

Las declaraciones no son verdaderas o falsas, como lo eran las afirmaciones. Ellas son válidas o inválidas según el poder de la persona que las hace. Esta es una distinción fundamental cuando nos ocupamos de las declaraciones.

Una declaración implica una clase diferente de compromiso del de las afirmaciones. Cuando declaramos algo nos comprometemos a comportarnos consistentemente con la nueva realidad que hemos declarado. El oficial que celebró la ceremonia por ejemplo, no puede decir más tarde que realmente no quería decir lo que declaró, sin sufrir las consecuencias de un actuar inconsistente.

Cuando hacemos una declaración también nos comprometemos por la validez de nuestra declaración. Esto significa que sostenemos tener la autoridad para hacer tal declaración y que ella fue hecha de acuerdo a normas socialmente aceptadas. La autoridad está generalmente limitada a normas sociales específicas. La persona a quien se le otorgó autoridad para hacer una determinada declaración debe, comúnmente, cumplir con ciertos requisitos para poder hacerla. Un jurado, por ejemplo, tiene la autoridad para declarar un veredicto de inocencia, pero para hacerlo debe cumplir con normas sociales claramente establecidas.

c) Algunas declaraciones fundamentales en la vida

Hemos dicho que para hacer determinadas declaraciones es necesario tener la debida autoridad. Sin que tal autoridad haya sido concedida, estas declaraciones no tienen validez y, por lo tanto, no tienen tampoco eficacia. Sin embargo, hay un vasto rango de declaraciones que no requieren de una concesión social de autoridad, sino que están asociadas a la propia dignidad de la persona humana. Así como el dignatario, por ocupar una posición de autoridad, tiene el poder para efectuar determinadas declaraciones que la sociedad reserva sólo para algunos, de la misma forma, toda persona humana tiene el poder de efectuar determinadas declaraciones en el ámbito de la propia vida personal y en cuanto ejerza tal poder asienta su dignidad como persona. Una sociedad de hombres y mujeres libres es precisamente aquella sociedad que reconoce y sanciona socialmente los derechos que guardan relación con la dignidad de la persona humana. Ello se relaciona directamente con el reconocimiento de que el individuo, por el simple hecho de serlo, tiene autoridad para efectuar determinadas declaraciones.

A continuación vamos a referirnos a un conjunto de declaraciones que pertenecen a este ámbito de autoridad personal. Nos restringiremos sólo a seis, conscientes de que podríamos añadir varias más.

La declaración del «No»

El decir «No» es una de las declaraciones más importantes que un individuo puede hacer. A través de ella asienta tanto su autonomía como su legitimidad como persona y, por lo tanto, es la declaración en la que, en mayor grado, comprometemos nuestra dignidad. En cuanto individuos, tenemos, podemos arrogarnos el derecho de no aceptar el estado de cosas que enfrentamos y las demandas que otros puedan hacernos. Este es un derecho inalienable que nadie puede arrebatarnos. En muchas ocasiones, sin embargo, el precio de decir que no es alto y depende nuevamente de cada uno pagarlo o no. Pero, aunque el precio sea alto, como individuos podemos seguir ejerciendo nuestro poder de decir que no. Muchos de nuestros

héroes, muchos de nuestros santos, son personas a las que admiramos porque estuvieron dispuestos a pagar con sus vidas el ejercicio de este derecho.

Existen dos importantes instituciones sociales que descansan en el reconocimiento social del derecho de los individuos a decir que no: la democracia y el mercado. Ambas descansan en el derecho del individuo a escoger y todo derecho a escoger se sustenta, en último término, en el derecho a decir que no. Obviamente no se trata de las únicas instituciones sociales en las que este derecho se manifiesta, ni se trata tampoco de sostener que no podamos reconocerles limitaciones. Pero analizar esto nos sacaría del tema que estamos tratando.

Más allá de héroes y santos, de la democracia y el mercado, queremos destacar la importancia de la declaración «No» en la vida cotidiana de cada persona. Cada vez que consideremos que debemos decir «No» y no lo digamos, veremos nuestra dignidad comprometida. Cada vez que digamos «No» y ello sea pasado por alto, consideraremos que no fuimos respetados. Esta es una declaración que define el respeto que nos tenemos a nosotros mismos y que nos tendrán los demás. Es una declaración que juega un papel decisivo en el dar forma a nuestras relaciones de pareja, de amistad, de trabajo, a la relación con nuestros hijos, etcétera. De acuerdo a cómo ejercitemos el derecho a la declaración de «No», definimos una u otra forma de ser en la vida. Es más, definimos también una u otra forma de vida.

La declaración de «No» puede adquirir formas distintas. No siempre ella se manifiesta diciendo «No». A veces, por ejemplo, la reconocemos cuando alguien dice «Basta!», con lo cual declara la disposición a no aceptar lo que se ha aceptado hasta entonces. Ella se refiere, por lo tanto, a un proceso en el que hemos participado y al que resolvemos ponerle término. También reconocemos el «No» cuando alguien dice «Esto no es aceptable para mí» y, al hacerlo, le fija al otro un límite con respecto a lo que estamos dispuestos a permitirle.

La declaración de aceptación: el «Sí»

El «Sí» pareciera no ser tan poderoso como el «No». Después de todo la vida es un espacio abierto al «Sí». Es, como dirían los especialistas en computación, la declaración que opera «por omisión» (*by default*). Mientras no decimos que «No», normalmente se asume que estamos en el «Sí».

Sin embargo, hay un aspecto extremadamente importante con respecto al «Sí» que vale la pena destacar. Se refiere al compromiso que asumimos cuando hemos dicho «Sí» o su equivalente «Acepto». Cuando ello sucede ponemos en juego el valor y respeto de nuestra palabra. Dado que sostenemos que somos seres lingüísticos, seres que vivimos en el lenguaje, se comprenderá la importancia que atribuimos al valor que otorguemos a nuestros «Sí». Pocas cosas afectan más seriamente la identidad de una persona que el decir «Sí» y el no actuar coherentemente con tal declaración. Un área en la que esto es decisivo es el terreno de las promesas. Sobre ello hablaremos más adelante.

La declaración de ignorancia

Pareciera que decir «No sé» fuese una declaración sin mayor trascendencia. Alguien podría incluso argumentar que no se trata de una declaración, sino de una afirmación y, en algunos casos, efectivamente puede ser considerada como tal (cuando, por ejemplo, la comunidad —cualquiera que ella sea— establece consensualmente criterios que definen con

claridad para sus miembros quién sabe y quién no sabe). Ello, sin embargo, no siempre acontece y, es más, en muchas ocasiones tampoco es posible alcanzar ese consenso.

La experiencia nos muestra cuántas veces solemos operar presumiendo que sabemos, para luego descubrir cuan ignorantes realmente éramos. Uno de los problemas cruciales del aprendizaje es que muy frecuentemente **no sabemos que no sabemos**. Y cuando ello sucede, simplemente cerramos la posibilidad del aprendizaje y abordamos un terreno pleno de posibilidades de aprender cosas nuevas, como si fuera un terreno ya conocido. Cualquier cosa nueva que se nos dice, queda por lo tanto atrapada en lo ya conocido o en la descalificación prematura. Cuantas veces nos hemos visto exclamando: «¡Sobre esto yo sé!» o «Esto es el viejo cuento de...» para luego, mucho más tarde, comprobar que escuchábamos presumiendo que sobre aquello sabíamos, y descubrir que nos habíamos cerrado a una posibilidad de aprendizaje. Y hay quienes podrán morir sin que logremos convencerlos de que no saben.

Declarar «No sé» es el primer eslabón del proceso de aprendizaje. Implica acceder aquel umbral en el que, al menos, sé que no sé y, por lo tanto, me abro al aprendizaje. Habiendo hecho esa primera declaración, puedo ahora declarar «Aprenderé» y, en consecuencia, crear un espacio en el que me será posible expandir mis posibilidades de acción en la vida. Nuestra capacidad de abrirnos tempranamente al aprendizaje, a través de la declaración «No sé», representa una de las fuerzas motrices más poderosas en el proceso de transformación personal y de creación de quienes somos.

La declaración de gratitud

Cuando niños nos enseñan a decir «Gracias» y a menudo miramos a esa enseñanza como un hábito de buena educación una formalidad que facilita la convivencia con los demás. No siempre reconocemos todo lo que contiene esa pequeña declaración. Por supuesto, podemos decir «Gracias» sin que ello signifique demasiado, aunque, insistimos, decirlo no es nunca insignificante. Pero podemos mirar la declaración de «Gracias» como una oportunidad de celebración de todo lo que la vida nos ha proveído y de reconocimiento a los demás por lo que hacen por nosotros y lo que significan en nuestras vidas.

En este contexto, no podemos dejar de reconocer el poder generativo de la acción que ejecutamos al decir «Gracias». Cuando alguien cumple a plena satisfacción con aquello a que se ha comprometido con nosotros y le decimos «Gracias», con ello no estamos sólo registrando tal cumplimiento, estamos también construyendo nuestra relación con dicha persona. No hacerlo puede socavar dicha relación. No importa el tipo de relación de que se trate, sea ésta sentimental, de amistad o de trabajo, agradecer a quien cumple con nosotros o a quien hace suya nuestras inquietudes y actúa en consecuencia, nos permite hacernos cargo del otro y dirigirnos a su propia inquietud de ser reconocido en lo que hace y de recibir nuestro aprecio por la atención de que fuimos beneficiados. Por no agradecer, podemos generar resentimiento y quien se esmeró en servirnos, en estar cerca nuestro, termina diciendo «Y no dijo ni gracias». Es muy posible que en el futuro no volvamos a contar, si puede evitarlo, con su ayuda.

Pero no sólo las personas, la vida misma es motivo de gratitud y celebración por todo lo que nos provee. Decirle «Gracias a la vida», como lo hace, por ejemplo, la bella canción de Violeta Parra, es un acto fundamental de regeneración de sentido, de reconciliación con nuestra existencia, pasado, presente y futuro. No nos puede extrañar, por lo tanto, que algunas sociedades tengan como una de sus principales actividades la celebración de un día