

LOS POSTULADOS DE LA ONTOLOGÍA DEL LENGUAJE DE RAFAEL ECHEVERRÍA

(Rev GPU 2012; 8; 3: 269-279)

César Ojeda¹

El Dr. Hernán Villarino publicó en el Vol 8, N° 1, de marzo de 2012 de la GPU, un interesante comentario a la reedición del libro *Ontología del Lenguaje* de Rafael Echeverría. Guiado por el interés de ampliar la discusión frente a esta especial disciplina, presento a los lectores la parte pertinente del texto correspondiente al Capítulo VI del libro *La presencia de lo Ausente*², destinada a analizar los puntos de vistas de Rafael Echeverría, Francisco Varela y Humberto Maturana.

Rafael Echeverría ha trabajado en una original disciplina que denomina “Coaching ontológico”³. Gran parte de su actividad parece haberse desarrollado en Inglaterra, Estados Unidos y Canadá, siendo actualmente Presidente del “Newfield Group”, en San Francisco, California, empresa dedicada justamente a la formación de personas en el “coaching ontológico” y a desarrollar el enfoque que él mismo denomina “Ontología del Lenguaje”, tema que expone exhaustivamente en una obra que –con ese mismo nombre– ha aparecido recientemente en Chile⁴.

Su proyecto general es la comprensión del ser humano, pero sobre la base de una determinada y particular articulación de las contribuciones de Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger y Maturana, al último de los

cuales considera una “piedra angular” de su propio pensamiento. Esta nueva interpretación del fenómeno humano 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 al pensamiento occidental. A esta interpretación Echeverría la denomina ‘ontología del lenguaje’.

POSTULADOS DE LA “ONTOLOGÍA DEL LENGUAJE”

PRIMER POSTULADO: *Interpretamos a los seres humanos como seres lingüísticos.*

¹ Psiquiatra. Profesor Agregado Universidad de Chile.

² Ojeda C. *La presencia de lo ausente*. Ed. Cuatro Vientos, Santiago, 1998.

³ *Ontología del Lenguaje*. Ed. Dolmen, Santiago, 1994. Todas las citas corresponden a este libro.

⁴ No sabemos dónde puede haber dicho esto Heidegger. Posiblemente Echeverría se está refiriendo a algún aspecto del “cuidado” (*Sorge*).

Es decir, “el lenguaje es, por sobre todo, lo que hace de los seres humanos el tipo particular de seres que son. Los seres humanos... son seres que viven en el lenguaje (y éste)... es la clave para comprender los fenómenos humanos”. Sin embargo, Echeverría acepta que, si bien estamos en el lenguaje, eso no nos agota, puesto que el fenómeno humano es “multidimensional”. Aparte del lenguaje, la existencia humana reconoce otros dos dominios: el dominio del cuerpo y el dominio de la emocionalidad (que no son lingüísticos).

Aunque concibe a estos tres dominios como autónomos –y que por lo mismo no pueden ser reducidos unos a otros– ellos guardan estrechas relaciones de coherencia entre sí. La prioridad del lenguaje deriva de que es “a través” de él –como nos es posible el acceso a los dominios no lingüísticos.

SEGUNDO POSTULADO: *Interpretamos el lenguaje como generativo.*

Este postulado cuestiona la concepción “tradicional” del lenguaje, como una capacidad fundamentalmente pasiva o descriptiva, aquella que nos permite hablar acerca de una “realidad” previa a él y que se limita a dar cuenta de ella. ¿Qué significa esto? Significa que el lenguaje no describe realidades *sino que las crea*, que “el lenguaje crea ser”.

Pero también, al igual que en el primer postulado, Echeverría relativiza. No está 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 –continúa– del 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”. “No podemos sostener que aquello de lo que no hablamos no existe (eso sería hacer del silencio y la nada lo mismo)”. “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”⁵.

Al postular Echeverría que el lenguaje es generativo está diciendo que es acción y que crea realidades: ... “los

seres humanos –afirma– modelamos nuestra identidad y el mundo en que vivimos ‘a través’ del lenguaje”.

Veamos este punto con las palabras del autor: “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”, o “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”.

Este postulado se hace más claro en el apartado en que Echeverría se refiere a los “Actos lingüísticos”, y específicamente en lo que llama “Declaraciones”: “Cuando hacemos declaraciones –nos dice– no hablamos acerca del mundo, generamos un nuevo mundo para nosotros. La palabra genera una realidad diferente. Después de haber dicho lo que se dijo, el mundo ya no es el mismo de antes. Este fue transformado por el poder de la palabra”. Como ejemplos pone la declaración de independencia de los Estados Unidos de Norteamérica, o cuando un Juez declara ¡Inocente! a alguien, o cuando el árbitro dice ¡Fuera!, o el oficial del registro civil ¡Los declaro marido y mujer!, y muchos otros semejantes. El autor nos dice que “el poder de las declaraciones puede provenir de la fuerza o de habernos sido otorgada como autoridad”.

TERCER POSTULADO: *Interpretamos que los seres humanos se crean a sí mismo en y a través del lenguaje.*

“La ontología del lenguaje... sostiene que la vida es... el espacio en el que los individuos se inventan a sí mismos... 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”.

Lo que nos dice en definitiva es que “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 –continúa– 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 (ésta) una interpretación –continúa– que nos permite conferirnos sentido como seres humanos de una manera poderosa. Sobre todo, esta interpretación nos permite ganar dominio sobre nuestras propias vidas, el jugar un papel activo en el diseño del tipo de ser en el que quisiéramos convertirnos. Esta es la promesa –concluye– que nos formula la ontología del lenguaje para el futuro”.

⁵ No queda claro qué quiere decir el autor con este “estar en” el lenguaje. Pareciera que se trata de una analogía espacial (como el café está en la taza). Resulta lógico entonces que lo que está “fuera” o es “externo” al lenguaje sea un innombrable, y que desde el momento en que ingresa a su “interior” se haga algo decible, y que todo de lo que hablamos debe estar primero en el lenguaje.

Expuestos brevemente los postulados fundamentales de la ontología del lenguaje, deseamos ahora coger algunas de sus derivaciones. Quien conozca el libro de Echeverría *Ontología del Lenguaje* sabe que se caracteriza por contener muchas distinciones, clasificaciones y subtulaciones. Entre ellas, algunas nos han resultado especialmente interesantes. Nos referimos a lo que llama “inquietudes”, “emoción”, “acción”, “transparencia” y “quiebre”, y todo ello en relación con el “lenguaje”.

LAS INQUIETUDES

“Una acción se lleva a cabo para atender una inquietud”. Esta afirmación responde a la pregunta: ¿para qué está la persona ejecutando una acción? Al hablar de “inquietudes”, Echeverría está intentando darle un sentido al comportamiento humano, sin tener que acudir a la suposición de que hay “algo” “detrás” de la acción, cosa que él estima ocurre cuando se habla de “intenciones”, y que seguramente podría extenderse a lo que habitualmente se designa como “motivaciones” y “deseo”.

Inspirándose en su interpretación de la filosofía de Martin Heidegger, dice que “cada vez que actuamos podemos suponer que lo hacemos para hacernos cargo de algo”⁶. “A ese algo –continúa– sea lo que sea, le llamamos inquietud”. El suponer que hemos subrayado en la frase, quiere decir que Echeverría no está afirmando que cada vez que actuamos lo hacemos para hacernos cargo de algo, sino que “suponemos” eso. Es decir, una acción *no* se lleva a cabo “para atender una inquietud”, sino para atender una *supuesta* inquietud, pues lo que suponemos es que actuamos “para hacernos cargo de algo”, y como hemos visto, exactamente eso es una inquietud.

¿Por qué este sutil enredo? “Sostenemos –nos dice– que una inquietud es una interpretación que confiere sentido a las acciones que realizamos”. O sea, las acciones no tienen sentido como tales: el sentido es algo que se les “confiere” merced de la interpretación. “Es un relato que fabricamos para darle sentido al actuar ... Fabricamos algunas historias después de realizar acciones, y otras, antes de hacerlo”.

“Las inquietudes... residen en el que escucha. Y puesto que somos capaces de escuchar y observar nuestras propias acciones, también podemos atribuirles un sentido ... Cuando escuchamos, por lo tanto, escuchamos el por qué las personas realizan las acciones

que realizan ... Cuando escuchamos... somos activos productores de historias”.

Resulta entonces que no es la acción la que se hace cargo de algo, sino la inquietud la que se hace cargo de la acción. No es la acción la que se ejecuta para atender una inquietud, como afirmaba al principio que suponíamos, sino que ahora son las inquietudes (historias, interpretaciones) las acciones que se ejecutan para hacerse cargo de otras acciones. Pero, ¿para qué le damos sentido a las acciones? ¿Por qué, para qué o desde dónde las inquietudes se hacen cargo de las acciones?

Por su parte, si las inquietudes son acciones, e interpretar (escuchar) también lo es, el sentido de ellas dependerá a su vez de otras interpretaciones (acciones), y estas otras, de otras, y así *ad infinitum*. ¿No cabría entonces hacerse “cargo” de la pregunta que interroga sobre el *para qué* necesitemos interpretar, inquietarnos, fabricar historias, e historias sobre historias y de ese modo “inventar” un sentido a las acciones y un sentido a las acciones de inventar sentido?

No deseamos perder el foco de nuestro análisis, por lo que no consideraremos otras reflexiones del autor sobre la acción de escuchar. Lo que nos interesa ahora es destacar que los términos usados, después de varias vueltas, empiezan a desdiferenciarse. En este caso “inquietud” es “interpretación”. Sabemos, sin embargo que toda “interpretación” es “explicación” y que toda “explicación” es “lenguaje” y con ello “recursiva”. Pero además, la “inquietud” y la “interpretación” se dan en el “escuchar”, y el “escuchar” es una “acción”, y con ello “lenguaje”.

Sin embargo, también sabemos que “observar” es “lenguaje”, y que “observar” es “explicar”, y que “explicar” es “interpretar” y que “interpretar” es “inquietud”, y todo eso en un círculo sin fin.

LAS INQUIETUDES Y LA ACCIÓN HUMANA

¿Podríamos decir que Echeverría ha explicado el sentido de la acción humana? Es evidente que no ha explicado la experiencia con otros elementos de la experiencia, sino con los mismos. Pero, ¿cómo podría explicar algo que desde su formulación, no es? La acción no tiene sentido, puesto que el sentido es una interpretación (inquietud), algo que atribuimos a la acción, y no algo que esté en ella misma. Ahora bien, las acciones de interpretar, como toda acción, tampoco tienen sentido en sí mismas, sino que requieren a su vez de otra acción que las interprete, y así sucesivamente. Por más que ascendamos (o descendamos) en este esquema, el sentido nunca aparecerá de suyo. Luego, respecto del sentido de la acción humana, no hay nada que

⁶ No sabemos dónde Heidegger puede haber dicho esto. Posiblemente Echeverría se está refiriendo a algún aspecto del “cuidado” (*Sorge*).

explicar, puesto que ésta no tiene sentido. Y, si no hay nada que explicar, ¿de qué estamos hablando? ¿Para qué hablamos?

Desde estos postulados, el sentido es un “invento” inexplicable, un “porque sí”, un arbitrario, y por lo mismo nos deja en la libertad de fabricarlo de una manera u otra. Pero, ¿para qué inventarnos un sentido tal o cual? ¿Por qué lo hacemos? Si nos preguntamos por el para qué de la acción, debemos incluir en nuestra interpretación el para qué del lenguaje, también una acción. De hecho, y de acuerdo con lo dicho, inventemos lo que inventemos, el sentido seguirá siendo un arbitrario.

Interpretar una acción o un comportamiento (mío o de otros) implica en la formulación de Echeverría dos momentos: uno, la acción, y dos, la interpretación sobre la acción, es decir, la atribución de sentido. Pienso que esos dos momentos no existen nada más que en una segunda instancia, y que en una primera el sentido ya está presente. Como hemos desarrollado en los capítulos anteriores, nos parece que el sentido es articulación de experiencias y no planos recursivos (uno sobre otro). Pero además, la figura es distinta si se trata de mí o de los otros.

Me paré del escritorio y fui a la cocina a preparar café, el que luego traje a la mesa de trabajo y bebí. Esta secuencia, que hemos llamado “clausurada”, es comportamiento. De acuerdo con los planteamientos de Echeverría, primero yo me comporté y luego, como observador de mis acciones, y sin que podamos dar explicación alguna, “inquieté” o “interpreté” dándole un sentido. Pero las cosas no ocurrieron de ese modo. Antes de cualquier interpretación, mi comportamiento fue orientado, y orientación es sentido. Y la orientación está presente desde el inicio de la secuencia y no sólo al final. No fue mi moverme “cualquier moverme” errático. Fue no sólo orientado, sino que sutilmente orientado (propositiva y elusivamente). ¿Necesito para hablar del sentido de esa acción, “fabricar una historia” *a posteriori*? ¿O tal vez afirmar que primero inventé la historia del café y luego me comporté de acuerdo a ella? Naturalmente puedo hacerlo, pero eso implicaría, en este último caso, que el “agente” de la acción es este caprichoso narrador de historias, y habría que explicar para qué y desde dónde ese “agente” narra historias previas a la acción y además hacerlo respecto del cómo la gobierna.

El sentido no está en pararme, eludir las sillas del comedor, coger la cafetera, encender el fuego, colocar el filtro, etc. Tampoco lo está en traer a presencia imaginariamente una carencia, una falta (el café), o al traer a presencia mi experiencia previa de chocar contra paredes y pasar de una habitación a la otra por las puertas (imago elusivo). Lo que “hace” el sentido es la

articulación de todos esos momentos: el sentido “es” la sintaxis, es la articulación más lo articulado, lo que forma una cadena determinada y no cualquiera. Esos mismos elementos, en otra cadena, tienen otro sentido.

Sostiene Echeverría que “fabricamos historias antes o después de comportarnos”. Yo postulo que el comportamiento, la acción humana es articulada como tal, y por lo tanto, *es en sí misma sentido*, y no una historia creada antes o después de ella. El que sea posible además crear historias sobre esa determinada secuencia, no la crea. La secuencia primera es posible por la presencia de momentos articulantes imaginarios pivoteando sobre lo real, y lo real es lo articulado en la articulación: esto último es lo que llamamos “algo”, “cosa”, “ente”, etc., y que sólo existe como tal en medio de alguna cadena sintáctica y que, en último término, forma la trama de lo que designamos como mundo.

Ahora bien, como “observadores” tenemos acceso a nuestros imaginarios. Pero no lo tenemos a los imaginarios de otro: allí sólo observamos sus movimientos y sus palabras.

Por lo tanto, la observación no es una y la misma si se trata de mí o de los otros. Lo que hace el autor que comentamos es trasladar las condiciones en que observamos a los otros, a la observación de sí mismo. Esto no es sino el interpretarse a sí mismo desde la interpretación de lo que nos hace frente en el mundo. Efectivamente, y como hemos señalado en capítulos anteriores, si veo a alguien levantarse del escritorio, el sentido de su comportamiento es para mí una mera conjetura, una carencia que organizo desde las imagos que me la hacen presente. Así, y en ese caso, efectivamente “invento” una historia y digo que “me parece”, que “creo”, que “supongo”, que ese alguien se levanta del escritorio para ir a la cocina a preparar café, pero esa conjetura puede demostrarse errada si luego ese alguien se dirige al baño. Eso es radicalmente distinto a si siento un deseo que identifico como “sed” mientras escribo y me paro del escritorio para ir a la cocina. Allí no hay historia ni conjetura alguna, ni menos arbitrariedad. No puedo inventar, en esa secuencia, una historia desligada de mi deseo (la sed). Sobre ella puedo hacer las “explicaciones” o “interpretaciones” que quiera, por ejemplo, que la comida estaba salada y que por eso siento el deseo que siento. Pero esas historias o cualesquiera otras no cambian ni crean el sentido de mi comportamiento original.

EMOCIONES Y ESTADOS DE ÁNIMO

Hemos ya dicho que Echeverría plantea que, además del lenguaje, los seres humanos estamos constituidos por otros dos dominios independientes: el dominio del

cuerpo y el de la “emocionalidad”. El lector debe entender que la palabra “dominio” es usada en el sentido de “región de la experiencia” o algo parecido, y no necesariamente como aquello que “se gobierna” o sobre lo cual se “guarda señorío”.

Estos “dominios”, si bien no pueden ser reducidos unos a otros (son autónomos), establecen entre ellos “relaciones de coherencia”, es decir, lo que acontece en uno de ellos “condiciona lo que sucederá en el otro” y por lo mismo se “influyen mutuamente”.

En el dominio de la emocionalidad (vida emocional), Echeverría distingue dos clases de fenómenos: los estados de ánimo y las emociones. “Cuando hablamos de estados de ánimo –dice– nos referimos a una emocionalidad que no remite necesariamente a condiciones específicas y que, por lo tanto, normalmente no los podemos relacionar con acontecimientos determinados.” “Los estados de ánimo –subraya– viven en el trasfondo desde el cual actuamos”.

Y los estados de ánimo condicionan nuestras acciones, es decir, abren un espacio de posibilidades y no otras. “... Los seres humanos –continúa– siempre estamos en algún estado de ánimo que, comúnmente, no elegimos ni controlamos –simplemente nos encontramos en él.” “Una vez que estamos en un determinado estado de ánimo, nos comportamos dentro de los parámetros que tal estado de ánimo especifica en nosotros”.

Si el lector ha seguido con detención la exposición que hacemos de los postulados de Echeverría, comprobará que su concepción del estado de ánimo (que en gran medida compartimos), nos pone ante un fenómeno diferente a todo cuanto se ha dicho hasta aquí. De partida se trata de un “incondicionado” y a la vez “condicionante”, de algo que surge porque surge y que “especifica” el marco de nuestro comportamiento y nuestras acciones. Desde luego no hay aquí “dominio” alguno, sino que en el estado de ánimo, en vez de amos, somos esclavos. Como tal incondicionado, gobierna nuestras acciones, y por lo mismo gobierna las acciones que llamamos lenguaje en cualquiera de sus dimensiones (de hecho, se supone que cierto estado de ánimo es la condición de surgimiento del lenguaje en los seres vivos): “En la medida –dice– que la emocionalidad condiciona el actuar, condiciona igualmente la manera como somos mientras estamos en él... estamos poseídos por nuestros estados de ánimo”.

Sin embargo, Echeverría rápidamente entra en contradicción.

La anuncia en la forma de pregunta, pues parece darse cuenta que se ha metido en un punto de referencia fijo, en un algo previo y absoluto que rompe con la “inventiva” que ha sustentado para lo que somos y po-

demus ser. Ha encontrado un no arbitrario, y esto pone en jaque todo el constructo y las promesas de la ontología del lenguaje. Pregunta: ¿significa esto que no hay nada que podamos hacer respecto de nuestros estados de ánimo? ¿Debemos resignarnos a los estados de ánimo que nos poseen? “De ningún modo”, afirma. “El ser capaces de observar los estados de ánimo en cuanto tales nos permite intervenir en su diseño.” “Postulamos –ha dicho un poco antes– que al cambiar el observador de estados de ánimo que somos, abrimos posibilidades de acción...”.

Pero, ¿cómo es posible esta inversión de sentido?

“Una de las metas de este trabajo –abunda el autor– es generar en el lector un nuevo observador de estados de ánimo y desarrollar su capacidad para intervenir en los estados de ánimo en los que nos encontramos inmersos y diseñar las acciones capaces de cambiarlos”.

¿En qué quedamos? Si el estado de ánimo es el “trasfondo” de nuestras acciones (y entre ellas del lenguaje); si el estado de ánimo es “el que está constituyendo el Yo en su forma presente de ser” (¿hay otra?), si el estado de ánimo, en fin, es el que “especifica” los parámetros dentro de los cuales nos “comportamos”, ¿cómo y desde dónde podríamos intervenir en su diseño, y además cambiarlo? ¿Cómo podríamos actuar desde fuera del marco que un estado de ánimo determina?

La salida de esta contradicción, como de otras que ya hemos señalado, procede de la desdiferenciación de lo que se ha diferenciado como punto de partida.

Echeverría ha partido distinguiendo el estado de ánimo de las emociones. “La emoción –dice– es una distinción que hacemos en el lenguaje para referirnos al cambio en nuestro espacio de posibilidades a raíz de determinados acontecimientos (sucesos, eventos o acciones). Cuando hablamos de emociones, por lo tanto, podemos señalar las circunstancias particulares que las generan. Podemos identificar los acontecimientos que gatillan las emociones... Las emociones son específicas y reactivas. Los acontecimientos las preceden”.

Ahora bien, si las acciones que “diseñemos” pueden cambiar el estado de ánimo, ya no se trata de estado de ánimo sino de emoción, puesto que dichas acciones serían los acontecimientos que las preceden y que no sólo podemos identificar, sino además crear. El “estado de ánimo” sería entonces ahora específico y reactivo, y por lo tanto la negación de la distinción (o definición) con que se partió.

Obviamente Echeverría se da cuenta que en directo de nuevo las cosas no funcionan. Entonces relativiza: “existe una estrecha relación entre emociones y estados de ánimo” –dice. “Por un lado lo que empezó como

una emoción ligada a un determinado acontecimiento, puede a menudo convertirse en un estado de ánimo si permanece con la persona el tiempo suficiente y se traslada al trasfondo desde el cual ella actúa"... Por otra parte –agrega– además de las diferencias indicadas arriba, los estados de ánimo y las emociones son fenómenos muy similares y nos permiten reconstruirlos de la misma forma. La mayor parte de lo que vamos a decir a continuación puede ser aplicado tanto a los estados de ánimo como a las emociones".

Problema resuelto. Cambiamos el estado de ánimo cambiando las emociones ("muy similares" y capaces de "trasladarse" al estado de ánimo) y, como las emociones son –de acuerdo con su propia definición– reactivas a situaciones o acciones que nosotros mismos efectuamos, cambiamos el estado de ánimo ejecutando las acciones en que consiste el lenguaje y que gatillan las emociones, las que después se "trasladan" al estado de ánimo. Y si la explicación de todo esto nos complica, o si constatamos que todo el sistema está sostenido en una especie de "éter" (las palabras "similar"; "conversión"; "traslado" y "trasfondo"), simplemente dejamos de hacer la distinción con que partimos y dejamos al lector resolver las complejidades y contrasentidos que ello implica.

Sin embargo, esta manera de llevar la contabilidad lógica no puede ser pasada por alto si estamos tomando en serio las ideas del autor. Al estar las acciones acotadas por los estados de ánimo no podremos salirnos de ahí a menos que el estado de ánimo cambie y, por lo mismo, todo lo que hagamos distinto de esas cotas será una consecuencia de que ya cambió el estado de ánimo, y no a la inversa. El que creamos que dichas acciones "diseñaron" el nuevo estado de ánimo, desde estos parámetros, ¿no será tan sólo una "historia" fabricada para darnos la ilusión de que poseemos dominio donde carecemos de él? Y, ¿por qué hacemos eso?

Lo que se está jugando en esta contradicción es mucho más importante que una mera definición o que una cierta oscuridad en el razonamiento. Si aceptamos que los estados de ánimo son "incondicionados" pero "condicionantes" le estamos dando una dirección inequívoca a la interpretación del sentido del comportamiento humano. El estado de ánimo abre posibilidades y al mismo tiempo las cierra, y esto incluye también a las "emociones". Desde un estado de ánimo se pueden tener ciertas emociones y no otras, y por ello se pueden ejecutar ciertas acciones y no otras, incluidas el decir, el callar y el escuchar, es decir, lo que hagamos en el lenguaje.

La secuencia va desde el estado de ánimo a la emoción y a la acción y no a la inversa. Es por eso que

esta vez no podemos crear un camino de doble tránsito. El estado de ánimo está en el observador, de acuerdo, pero no sólo él: todo está en el observador. Sin embargo, al observar mi estado de ánimo, lo observo "desde" ese estado de ánimo, es decir, lo formulo, explico, digo, callo, escucho o lo que se quiera, desde ese estado. Lo que hago o no hago, lo hago desde ese ánimo. Como se comprende fácilmente, lo que haga, diga, explique, crea, interprete o sostenga el observador, está "condicionado" por su estado de ánimo y desde allí por sus emociones. Y también desde allí "interpreta" al otro y al mundo. Dicho enfáticamente, el observador es vasallo del estado de ánimo. Ocurre entonces que no estamos atrapados en el lenguaje, sino en el estado de ánimo; ocurre que no estamos primariamente en el lenguaje, sino en el estado de ánimo; ocurre que nuestras explicaciones de observador cambian si cambia nuestro estado de ánimo, y no a la inversa.

Ocurre además que, si queremos explicar al ser humano, necesitamos entonces explicar el estado de ánimo, esa condición que parece no ser "disponible" ni "diseñable".

Esa explicación es la que Echeverría no intenta.

ESTADO DE ÁNIMO Y DESEO

Posiblemente no lo intenta porque dicha explicación debe retornar a algunos de los "desechos" que han quedado a la vera del camino bajo el calificativo de "tradicionales"; es decir, derivados del "programa metafísico".

Hemos dicho antes que comportarse requiere que seamos fuente de deseo y emoción, que seamos la vida (ánima) que somos y cómo somos. Es decir, afectarse y comportarse es el estado de ánimo realizándose de modo incesante. En el estado de ánimo no se trata –decíamos– de algo independiente sobre lo cual se "monte" la existencia y la vida, sino ellas mismas "siendo". Y el estado de ánimo es el estado del deseo. Comprendo que hablar de deseo, en medio de explicaciones blancas, reconoce una dimensión más compleja de la existencia, la que se aleja mucho de la atmósfera "aséptica" de la postura que analizamos. Como hemos ya señalado, el deseo no es otra cosa que la presencia de una carencia, de lo que falta para restablecer un equilibrio. Esto es lo que mueve al ser vivo y no otra cosa. Esa carencia es la que, en el ser humano, toma la forma de "imaginario", de presencia de la ausencia; eso es lo que abre al mundo como red de sentido, lo que desenclustra al ser humano a través del lenguaje y muchas otras derivaciones ya analizadas.

La primacía del deseo (y no del lenguaje) en la interpretación del mundo se ofrece a la vista de quienes

han tenido la oportunidad de asistir a las personas que padecen de “trastornos del estado de ánimo”, nombre con el que en psiquiatría designamos a la depresión, a la exaltación anímica y a otros estados relacionados. No se trata aquí, naturalmente, de ofrecer al lector un argumento de autoridad, pero tampoco de obviar la riqueza que dichos estados comportan para la interpretación del ser humano y, específicamente, para la discusión que aquí sostenemos.

La depresión del estado de ánimo puede interpretarse como una carencia de deseo. Efectivamente, el paciente ha perdido el deseo sexual, alimentario, estético, etc. Al no haber deseo no hay carencias. Nada le falta. Por ello no tiene emociones. Frecuentemente se piensa que la depresión es un estado emocional “similar” a la tristeza, pero no es así. El melancólico no tiene tristeza, ni alegría, ni emoción alguna (no puede sentir afecto por sus hijos o nietos, ni interesarse en lo que le rodea o en él mismo). Este estado de carencia de deseo hace que el mundo del paciente y con ello él mismo se vean “sin sentido”, y donde no sólo no se teme a la muerte, sino que se la busca. No se trata de la muerte como un tránsito de un nivel de sentido a otro superior, sino como el poner las cosas en su lugar: llevar la nada a la nada.

De allí que la saciedad total, permanente e irreversible, sea equivalente a la muerte misma, es decir, a la desestructuración del sistema generador de deseo.

Que el sentido y la red de articulaciones y articulados (entes) que forman la trama del mundo en el que somos desde un estado de ánimo esté relacionado con el estado del deseo no puede ya sorprendernos. Si el lector repasa lo tratado en los primeros capítulos comprobará que toda sintaxis (sentido) es una cadena articulada por imaginarios, y éstos no son otra cosa que la manera en que hacemos presente lo faltante, es decir, el deseo.

Y al faltar el deseo en la melancolía, se desestructura toda la existencia en tanto articulación, sentido, sintaxis, acción, lenguaje, etc., es decir, el mundo en el que somos y la forma en que somos en él. Desde luego, la depresión anímica no siempre ni regularmente es absoluta, pues hay muchos puntos intermedios. Pero en ellos, al persistir “algún” grado de deseo, se aprecia de modo impresionante la constitución de un mundo completamente diferente al de la persona antes o después de la depresión. Es decir, la “interpretación” del mundo y la “explicación” que realiza el “observador” deprimido es completamente diferente a la que realiza ese mismo observador al recuperarse su estado de ánimo. Todo lo que dice, hace, piensa, siente, etc., es diferente.

Lo inverso ocurre en los estados de exaltación anímica. Allí el mundo y la persona que existe en él, se desbordan de sentido. El deseo se reconstituye sin cesar en

todas las esferas y la persona no deja de comportarse en ningún momento. Todas las emociones se desencadenan ante pequeños estímulos y el lenguaje surge a raudales en forma ininterrumpida; el recuerdo y la fantasía (los imaginarios), junto a una aguda capacidad de percibir (lo real), inundan la experiencia de la persona. En el extremo, se experimenta a sí misma como si para ella todo fuese posible (en la medida en que la dilatación del estado de ánimo es absoluta), y sentirse impedida a explicarle a la humanidad el origen del universo y a considerarse elegida para su redención y salvación.

Como en el caso de la depresión, existen grados de intensidad en la exaltación anímica, que hacen de la omnipotencia descrita algo menos evidente a primera vista, pero que podrían caracterizarse por un estado de reconstitución acelerada del deseo, es decir, por una insaciabilidad que gobierna las emociones y todo el comportamiento, incluyendo el lenguaje en sus diferentes dimensiones (hablar, escribir, etc.). Dicho con otras palabras, el paciente no logra clausurar el deseo.

Lo sorprendente es que estos estados antagónicos pueden ocurrir a la misma persona de modo sucesivo numerosas veces en la vida, y en cada cambio de fase cambia, junto con el estado de ánimo, todo lo demás, resumido en las emociones y el comportamiento, es decir, en la forma en que esas personas son y se constituyen en un mundo.

Podría objetarse que se trata de estados patológicos o de personas especiales o diferentes. No entraremos en una discusión tan inútil como aquella, pero sí al menos señalar que los seres humanos lo son también en el enfermar, y desde allí es posible acceder con enorme riqueza a lo que somos. Este breve excursus clínico nos ofrece un claro ejemplo de la inversión que implica la postura de Echeverría, al creer que el observador, es decir, el lenguaje, la explicación, la inquietud, etc., pueden cambiar al margen del estado de ánimo, y desde allí cambiar a éste. Esta interpretación, como hemos visto, se sostiene desde la ambigüedad de los términos usados y de la ruptura a la larga de las distinciones iniciales.

TRANSPARENCIA Y QUIEBRES

Plantea Echeverría que “cuando, por ejemplo, caminamos, subimos la escala, martillamos un clavo en la pared, escribimos en el computador...”, es decir, al realizar cualquier comportamiento, “lo hacemos en transparencia”. “Ello implica –continúa– que no tenemos la atención puesta en cada paso que damos al caminar o en cada movimiento que hacemos con las manos al escribir en el computador”. “Tampoco proyectamos por

anticipado el movimiento que haremos a continuación"... "Nuestra atención –afirma– suele estar puesta en otra parte". Volveremos enseguida a esta última idea.

Transcribimos el ejemplo en que nos muestra esto. "Si vamos en la mañana manejando nuestro automóvil, camino a la oficina, el manubrio, los pedales, incluso los demás autos que se mueven alrededor, parecieran ser transparentes para nosotros": "La mente no está puesta en ellos, pensamos, más bien, en la conversación tenida pocos minutos antes con nuestra pareja en la mesa del desayuno, en la llamada por teléfono que haremos una vez que lleguemos a la oficina o en la reunión fijada para después de almuerzo. Pasamos una bocacalle tras otra, un semáforo tras otro, como si no los viéramos. Si al llegar a la oficina tratáramos de recordar el recorrido, muy probablemente no podríamos hacerlo o sólo recordaríamos algunos detalles": "...La conciencia de lo que estamos ejecutando (sólo emerge), cuando este fluir en la transparencia, por alguna razón, se ve interrumpido" A esto, Echeverría lo denomina "quiebre": "Un quiebre, dirá, es la interrupción en el fluir transparente de la vida".

Sostiene que "todo quiebre involucra un juicio de que aquello que acontece, sea ello lo que sea, no cumple con lo que esperábamos que aconteciera": "Un quiebre, por lo tanto –agrega– es un juicio de que lo acontecido altera el curso esperado de los acontecimientos".

Completemos su ejemplo: "Estamos manejando, llevamos nuestro perro en el asiento de atrás, y se nos pincha un neumático. Esto representa un quiebre. Cuando manejamos no lo hacemos esperando que un neumático se nos pinche, aunque obviamente esa posibilidad no está excluida. Pero lo que esperamos es poder desplazarnos de un lugar a otro usando los neumáticos en buenas condiciones. Mientras ello suceda los neumáticos nos serán transparentes. Pero he aquí que uno de ellos se pincha y nos vemos obligados a detener el auto y preocuparnos del cambio de neumático. Esto que obviamente es un quiebre para nosotros no lo es, sin embargo, para el perro que nos acompaña. Y no lo es por cuanto el perro no tiene un juicio sobre el sentido de lo acontecido, como tampoco tiene juicios sobre lo que era esperable que sucediera".

Para poder analizar estos conceptos, que interpretan los ejemplos señalados, es necesario previamente, referirnos a lo que Echeverría entiende por "juicio".

Los juicios pertenecen a la clase de actos lingüísticos que ha llamado "declaraciones": Como en todas ellas, los juicios "crean una realidad nueva, una realidad que sólo existe en el lenguaje". Por lo tanto, el juicio vive en la persona que lo formula. Emitimos juicios

autorizados si tenemos o se nos ha otorgado el poder de hacerlos (como es el caso, por ejemplo, de un juez), pero también lo hacemos, cuando decimos nuestras opiniones, aunque no tengamos poder formal alguno. Sin embargo, lo más importante de los juicios en la formulación del autor es que conectan el pasado, el presente y el futuro. "Cuando formulamos un juicio como 'Miguel es un orador eficaz'... estamos en el presente emitiendo un veredicto acerca de Miguel. Segundo,... estamos haciendo una referencia al pasado. Para decir 'Miguel es un orador eficaz' debemos haber escuchado a Miguel actuando como orador en más de una ocasión. Tercero, los juicios también hablan acerca del futuro. Cuando emitimos un juicio estamos implicando que, sobre la base de acciones observadas en el pasado, se pueden esperar ciertas acciones en el futuro. (Por ello) nos permiten anticipar lo que puede suceder más adelante. Operan como una brújula que nos da un sentido de dirección respecto de qué nos cabe esperar en el futuro".

Si aplicamos estos conceptos al ejemplo en que nos muestra la transparencia y el quiebre, destaca que lo que quiebra la transparencia es el pinchazo del neumático y el sentido que este acontecimiento tiene para nosotros (juicio). Pero ocurre que con estos criterios el estado de transparencia es también un juicio, puesto que lo que esperamos que suceda (que todo marche bien) es la consecuencia de haber viajado muchas veces sin pinchazos de neumático, lo que nos permite fundadamente esperar lo mismo en este nuevo viaje. Es decir, en su "interior" los juicios son transparentes, y el quiebre es pasar de un juicio a otro juicio, el que a su vez será transparente en su interior. Pinché el neumático (quiebre-juicio). Estoy orientado en esta nueva situación y abro la maleta para sacar la gata, cojo la caja de herramientas para sacar la llave de ruedas, suelto el neumático de repuesto, coloco la gata, etc. Pero al apoyar el neumático de repuesto en el suelo compruebo que... está desinflado. Esto sería un nuevo quiebre, que rompe con la transparencia del quiebre anterior, y así sucesivamente.

Lo dicho quiere decir que no podemos vivir "fuera" de los juicios, y que la transparencia no es más que un juicio "en realización", y el quiebre, un obstáculo que interrumpe la realización del juicio anterior y sobre el que emitimos otro juicio.

De acuerdo con lo expresado, no podríamos emitir juicios si no estuviésemos ante un quiebre de un juicio anterior. Pero además, al interior de un juicio en realización (como ir a la oficina en automóvil), la transparencia no es un estado homogéneo hasta que un cambio en lo esperado se produzca de modo evidente

(como un taco, o un accidente). Más bien, al interior de un juicio en realización se producen muchos pequeños quiebres y salidas de la transparencia, para luego retornar, por así decirlo, al juicio principal. Un peatón que pone un pie en el paso de cebra, un automovilista que nos adelanta, la palanca del cambio que nos ofrece una leve resistencia al pasar de primera a segunda, la señal del auto de adelante que indica su deseo de girar a la izquierda, etc. En todos esos casos “emitimos” un juicio “accesorio” al principal, al que luego volvemos. Estos juicios “secundarios”, por sutiles que sean, son plenamente “juicios”: implican un obstáculo al juicio principal, y con ello un cambio en nuestro accionar, y por lo mismo una salida de la transparencia.

No obstante, para explicar el comportamiento, debemos ir un paso más atrás. Nos referimos a lo que Echeverría menciona de paso al iniciar esta sección: que, mientras estamos al interior de un juicio (transparencia), nuestra “atención” puede “estar en otra parte”. ¿Dónde?

No puedo dirigir mi automóvil a la oficina *si no tengo la oficina antes de tenerla*. Para eso que *tengo* y que *no tengo al mismo tiempo*, me levanto a las 7 de la mañana, me subo al automóvil y me dirijo en cierta dirección y no en otra. *Para* llegar a la oficina cambio el neumático. *Para* cambiar el neumático abro la maleta, *para* hacerlo saco el neumático de repuesto y busco la gata. Cada “*para*” es una carencia, una ausencia que hago presente imaginariamente como lo que me *falta para* llegar a mi destino, el que aún no tengo.

Pero, ¿por qué me dirijo a la oficina y por qué llamo “quiebres” a los obstáculos que se interponen? Porque deseo llegar allí. Si mi conducir el automóvil fuese errático el pinchazo del neumático no sería un quiebre sino un mero acontecer sobre el que no emitiría juicio alguno.

El perro, en este ejemplo, es irrelevante. No sabemos nada del perro: sólo conjeturamos sobre su moverse, gemir o rascar la puerta. Y no lo sabemos porque el perro no puede arrojar al mundo sus experiencias al carecer de una estructura biológica que le permita acceder a lo que llamamos lenguaje, y que, por lo mismo, no puede hacerlas ser “interexistenciales”.

LA ACCIÓN

En este punto Echeverría vuelve a suponer que tenemos una “concepción tradicional” de la acción humana, concepción que él desea revertir poniendo las cosas con la cabeza arriba y los pies abajo. “¿Qué es la acción?”, se pregunta Echeverría. “Es una distinción lingüística”, responde. Bien, ¿pero qué distingue? “La acción humana

es una actividad que es interpretada al referirla al dominio de las inquietudes.” “La acción humana es actividad más interpretación.” “La acción humana responde a la pregunta: ¿qué mueve a esa persona a hacer lo que está haciendo?”

Ya hemos tocado el tema de las “inquietudes”. Primero hay una actividad, luego alguien (un observador) la interpreta y tenemos como resultado una acción.

Guiémonos por un ejemplo del autor: “Imagínemos –dice– que me estoy paseando frente a un grupo de alumnos hablándoles sobre la ontología del lenguaje. En un determinado momento le pregunto a Amalia, una de mis alumnas: ‘Amalia, ¿qué importancia tiene lo que estoy diciendo?’. Si en ese momento alguien me preguntara qué estoy haciendo, existen dos maneras diferentes de responder”. “Una de ellas –continúa– se rige por el lenguaje de las afirmaciones y entrega aseveraciones con las que cualquier persona que hubiera estado presente en la sala estaría de acuerdo. Al responderse de esta manera podrían hacerse las siguientes aseveraciones:

- estoy caminando
- estoy moviendo mi brazo en dirección a Amalia
- estoy hablando
- estoy mirando a Amalia
- le hice una pregunta a Amalia
- pregunté ‘Amalia, ¿qué importancia tiene lo que estoy diciendo?’
- etcétera”.

A una “acción” que puede circunscribirse al lenguaje de las afirmaciones sugiere llamarla actividad.

“Pero hay otra forma –agrega– en la que también se puede responder a la pregunta acerca de lo que yo estaba haciendo. Se podría decir, por ejemplo:

- estaba enseñando a un grupo de alumnos
- me estaba ganando la vida como profesor
- estaba preocupado de que me entendieran
- estaba ampliando la concepción del lenguaje de los estudiantes
- me estaba haciendo cargo de que Amalia entendiera la importancia de lo que había dicho,
- etcétera”.

Examinadas con mayor atención... “Sostenemos que lo que (a estas aseveraciones) las caracteriza es el hecho que le dan sentido a lo que yo estaba haciendo. Ello tiene lugar al referir aquello que yo decía al dominio de las inquietudes. Todas estas aseveraciones interpretan lo que yo estaba haciendo y, para hacerlo,

suponen que al actuar me estoy haciendo cargo de algunas inquietudes". A estas últimas aseveraciones las llama "aseveraciones semánticas". Entonces, actividad más aseveraciones semánticas = acción.

Como queda claro, el sentido es algo que el observador-interpretador-explicador otorga a la actividad, gracias a lo cual ésta adquiere un sentido u otro, dependiendo de qué inquietudes suponga se está haciendo cargo. "Según las inquietudes desde las cuales hacemos nuestras observaciones, adjudicaremos distintas inquietudes a los demás", concluye.

En las consideraciones sobre las inquietudes, no hicimos la distinción entre "actividad" y "acción", puesto que allí el autor tampoco la hace. Sin embargo, nos parece una distinción arbitraria. "El ser humano nunca ha hecho algo así como 'estirar un brazo'" decía M. Merleau-Ponty. Si el lector recuerda lo que planteamos a propósito de la acción y del movimiento de "pildoreo" o movimiento "cuenta monedas" de la enfermedad de Parkinson, comprenderá que nos parece que el ser humano, en condiciones normales, no realiza actividades (en nuestros términos "movimientos"), sino sólo "acciones". Nadie camina si no es "para" algo, o mueve el brazo si no es "para", o dice algo si no es "para". Los movimientos de la Enfermedad de Parkinson o del Corea o de la Atetosis, meramente ocurren. No hay allí "paras". Por ello no los llamamos "actos", ni "acciones", sino movimientos (y todo "mero" movimiento implica un infortunio médico para quien los padece).

Ya hemos señalado que si el lenguaje es acción, si la interpretación, la explicación, la observación, las inquietudes y todos esos términos que en el fondo son lo mismo, son acción, ¿cuál es la acción, interpretación, observación, inquietud, etc., que a su vez las saca del dominio de la mera actividad? ¿Y cuáles lo hacen a su vez en estas nuevas y nuevas acciones, interpretaciones, observaciones, inquietudes, etc.?

Nuevamente aparece la recursividad infinita.

Puede entenderse que cuando hablamos de "paras" estamos diciendo lo mismo que Echeverría llama dominio de inquietudes. No es eso lo que pensamos. Los "paras" forman parte de la acción como los momentos articulantes, es decir, no surgen antes, después, por arriba o abajo del comportamiento. No existen movimientos por un lado, y "paras" que los interpretan *a priori* o *a posteriori*, por otro. Se trata en la acción de una cadena en la que pivotean imagos (paras), movimientos y *percepta*, y que de ese modo forman la sintaxis que llamamos comportamiento o acción. Los movimientos al carecer de "paras" no forman sintaxis alguna, de allí su carácter anómalo.

Las "actividades" que Echeverría señala en su ejemplo lo son porque él ha cortado las acciones, del mismo modo en que se corta una frase:

- corta
- se
- frase

Obviamente si se destruye arbitrariamente el sentido no es posible decir que existe allí sentido alguno. Lo que Echeverría hizo fue "caminar *para...*", "mover el brazo en dirección a Amalia *para...*", "hablar *para...*", etc. Pero también está haciendo clases *para...*, creo el "Newfield Group" *para*, y así en una red muy amplia. Pero no tenemos por qué elegir una de aquellas secuencias, como si fuesen incompatibles. Sin embargo, el que éstas y muchas otras sean posibles no las transforma en "historias inventadas" para darle sentido a todo lo que hace Echeverría. De decir esto último habría que explicar el *para* del inventar, y luego el *para* de la explicación del *para* del inventar, y así sucesivamente.

Ahora bien, yo no sé para qué Echeverría le preguntó lo que le preguntó a Amalia. Como no lo sé, los *paras* de él son para mí carencias, faltas, o lo que es lo mismo, son deseo de saber para qué lo hizo. Si Echeverría y la Ontología del Lenguaje me fuesen indiferentes, lo que él pregunte o no pregunte no habría entrado en mi campo de experiencia. Como no sé *para* qué ha hecho esa pregunta, pongo en esa carencia un imago mío y compongo (ahora sí) una historia, un cuento, respecto de su comportamiento, es decir, compongo una sintaxis. Así puedo decir: "Creo que le preguntó eso para atraer su atención, porque la atención de ella le *falta*, es decir, porque desea que Amalia comparta sus ideas". Pero puedo ir más lejos, y decir: "Creo que le preguntó: Amalia ¿qué importancia tiene lo que estoy diciendo? porque desea (para) que Amalia desee (para) sus ideas." "Es decir, porque Echeverría desea ser deseado por Amalia." "Para eso le preguntó por la importancia de lo que él había dicho y no cuál era su opinión sobre lo dicho".

Distinto es si el observador no soy yo, sino el propio autor. Obviamente, es posible que él tampoco pueda decirnos *para* qué, exactamente, hizo esa pregunta, o también, que sencillamente no sabe para qué lo hizo. Pero lo que no puede negar es que su accionar *tiene que ver con Amalia y con un estado de carencia de "algo" respecto de ella*.

Lo que hemos denominado "paras" (imagos) no tienen algo así como una finalidad, ni menos una finalidad "cognoscitiva", sino tan sólo son un hueco

vicariamente llenado, una ausencia hecha presencia que orienta, otorga dirección y forma la sintaxis que llamamos acción o comportamiento, ausencia o hueco que tiende a su clausura (equilibrio). Es por ello que dar cuenta del comportamiento está lejos de ser una construcción intelectual (lógica) o una narración surgida

de modo caprichoso. Lo que aquí llamamos sentido es la cadena de actos engarzados de una, otra o muchas maneras (actos de afirmación y negación de realidad, como tratamos en el primer capítulo). Esas maneras son posibilidades que se especifican al comportarnos y no después mediante otro comportamiento.