

A. TORNOS
Facultad de Teología
U. P. Comillas

DEL GIRO ANTROPOLOGICO AL GIRO TEXTUAL: HOMBRES Y TEXTOS *

En cuestiones de antropología no hay actualmente consenso suficiente de las ciencias o la filosofía para hacer valer alguna concepción de lo humano que estuviera refrendada por ellas.

Pero eso no quiere decir que los enfoques antropológicos de hoy sean un campo caótico, donde todas las maneras de pensar anden revueltas en un mismo nivel. Existen, por el contrario, modos de pensar muy generalizados que los teólogos necesitamos tener en cuenta si no queremos que nuestras reflexiones sobre lo humano y lo inhumano resulten ajenas a los enfoques actuales.

Entre estos modos de pensar tienen especial importancia los que se relacionan con el llamado *textual turn* («giro textual» o más bien «giro hacia el texto»), una expresión llamativamente paralela a la de «giro antropológico» que tanto usábamos hace unos años¹.

Con esta última queríamos subrayar que la orientación de los saberes y la ordenación de la sociedad, también el reconocimiento y la práctica de lo religioso, habían dado un giro desde principios del XIX, aproximadamente. Y el giro habría consistido en que desde entonces se estaba reconociendo cada vez más la necesidad de que tanto las ciencias

* «El presente estudio se elaboró para la obra *Cuando Hoy Vivimos la Fe*, de próxima aparición en Ediciones Paulinas»

¹ De ese «giro» me ocupé en mi trabajo *Los planteamientos antropológicos y la teología*, en Pintos y Tornos, «Tiempos de Buscar» (Sígueme, Salamanca, 1977), p. 139-148.

como la acción se desarrollaran y midieran, no en función sólo de verdades consideradas absolutamente en sí mismas, sino en función de verdades relativas al hombre, a lo que éste es, o necesita ser, o puede ser. El hombre se convertiría en el «norte» o polo de referencia de toda reflexión importante.

Con la expresión «giro textual» quiere decirse que otra vez la práctica de las ciencias y los criterios de la acción humana toman una orientación nueva o deberían tomarla. Para entender esa nueva orientación veamos:

1. Lo que se entiende por «textos» al hablar del «giro textual».
2. Lo que habría dado lugar a este «giro textual».
3. La nueva concepción del hombre que en ella se implica.
4. Las consecuencias que todo ello tendría para la fundamentación y comprensión de la fe.

1. LO QUE SE ENTIENDE POR «TEXTOS» AL HABLAR DEL «GIRO TEXTUAL»

En el diccionario de la lengua castellana la palabra «texto» significa «lo dicho o escrito por un autor, a distinción de las glosas, notas o comentarios que sobre ello se hacen». Algo prácticamente igual encontramos en los diccionarios del francés y el inglés, aunque ya el *thesaurus* inglés de Collins, en su edición de 1991, recoge como una de las acepciones del término «text» el significado «wording», o sea, aproximadamente, «puesta en palabras» (de alguna cosa).

En este último sentido el «giro textual» significaría una reorientación de los saberes y de la acción que viran, como hacia un nuevo norte, hacia las cuestiones relacionadas con la «puesta en palabras» de esos saberes y de la actividad del hombre en el mundo.

Pero hay más. Si consultamos, por ejemplo, el *Diccionario Razonado de la Teoría del Lenguaje*, de Greimas y Courtés², abriéndonos paso a través de su hermetismo técnico, sacamos en conclusión dos cosas: *la primera*, que hoy la palabra «texto», en su uso técnico, no se refiere solamente a escritos o a dichos *enunciados con palabras*; designa también a *todo producto, cualquiera que sea, de la actividad de significar*, por ejemplo, un ritual o un ballet; *la segunda*, que al llamarse «textos» a esas pro-

² Traducción castellana en Gredos, Madrid, 1979: *Semiótica. Diccionario Razonado de la Teoría del Lenguaje*.

ducciones tan heterogéneas no se las toma como «hechos en bruto», sino precisamente *en tanto que comunican significados por el modo y manera de encadenarse o entreteterse sus componentes*.

Notemos incidentalmente que la palabra texto, al usarse así, vuelve a su sentido etimológico, pues «texto» en latín es participio pasado del verbo tejer y, por tanto, significa «aquello que está tejido». En esta perspectiva un texto oral o escrito es precisamente texto por la forma significativa como se entreteten entre sí las palabras que lo componen; y lo mismo un «texto» no verbal, por ejemplo, un ballet: éste sería texto en tanto que secuencia significativa de los movimientos de los bailarines, y por la manera de producirse un efecto de significación gracias a la forma de encadenarse unos movimientos con otros. Pero esto equivale a decir: *las palabras o movimientos se vuelven texto cuando se convierten en signos por el modo y forma de entreteterse*.

Esto último es la clave de comprensión de lo que se pretende al hablar del advenimiento del giro textual. Se quiere decir, por supuesto, que estaría imponiéndose la necesidad de *centrarnos en la comprensión de los signos por los que nos guiamos*, antes de concentrarnos en la discusión sobre lo que demanda *el ser del hombre* y en vez de enfrascarnos en ella. Pero *más específicamente quiere decirse que constantemente tenemos que leer esos signos en sus textos*. Por eso se habla de giro textual y no de giro sígnico.

En seguida trataremos de lo que ha llevado a esta forma de hablar y de las consecuencias que el giro textual tendría en primer término sobre la antropología y luego también sobre la teología. Terminemos antes este apartado recogiendo unas palabras de R. Schreiter sobre los textos que resumen ideas del antropólogo Clifford Geertz y recogen lo más elemental de lo que hemos querido decir:

«Un texto puede constar de un solo signo, pero más comúnmente consta de una serie de signos encadenados, los cuales se mantienen unidos en virtud de ciertos códigos y/o por relacionarse con un mensaje común... Debe recordarse que [los textos] pueden ser verbales y no verbales, visuales, auditivos, táctiles, simples o de gran complejidad»³.

Esta cita ilustra bastante bien la manera como entienden la palabra texto los que hablan del advenimiento de un «giro textual» en la reflexión sobre los hechos humanos. Quieren decir que en esta reflexión se está pasando de tomar al ser del hombre como polo de orientación, a to-

³ En *Constructing Local Theologies*, SCM Press, Londres, 1985, p. 61s. Este libro reflejaría algo de lo que podría ser el «giro textual» en teología.

mar como polo de orientación los textos, o sea, toda clase de signos, con que se significa lo humano.

Un tal giro supone, desde luego, una nueva orientación metodológica. Pero por eso mismo también el recurso a nuevos conocimientos básicos (en concreto, a los aportados desde el campo de estudio de los signos). Y, lo que es más importante para la teología, implica también nuevos aspectos en la comprensión de lo humano. Veamos ahora los pasos por los que se habría llegado a tomar esta postura y demos alguna razón de ellos.

2. LO QUE HABRÍA DADO LUGAR A ESTE «GIRO TEXTUAL»

La antropología, por efecto del «giro antropológico», había venido a tomar un lugar central en cualesquiera reflexiones de cierto alcance. Y es que si la sociedad, las ciencias y la religión habían de tener en cuenta al hombre, a sus posibilidades, necesidades y responsabilidades, importaba sobremanera aclararse a fondo, y aclararse críticamente, sobre eso humano desde donde siempre debería pensarse todo y reordenarse todo.

Subrayemos ese sentido «crítico», o sea, de aceptar sólo significados metódica y rigurosamente comprobados, que el giro antropológico había impuesto a quienes usaran la idea de «hombre». Y es que de lo contrario no valdría ésta para regir pronunciamientos sobre las demás dimensiones de la vida (políticas, filosóficas, religiosas...). Me parece que esta exigencia de rigor es la que, en definitiva, habría sustentado la lógica del «giro textual» de que se habla hoy.

Porque ya desde Marx se estaba abriendo camino el convencimiento de que ha de hacerse «crítica ideológica» de las ideas de hombre, teniendo en cuenta cómo ellas se condicionan por la clase social que las produce. Y con Mannheim esta preocupación se había ampliado: la idea de hombre tendría que pasar la prueba de la sociología del conocimiento para hacerse valer, o sea, habría de saber limpiar de prejuicios sociales las lecturas de la realidad con que al fin se justifica.

Cada vez más entonces se toma en cuenta que las ideas sobre lo humano se elaboran leyendo lo que somos desde algún lugar social, político, profesional y biográfico, necesitando por eso mismo mostrarse que tales localizaciones no la deforman ni falsean. Esto ocasiona bastantes discusiones en el campo de las ciencias del hombre: distintas opiniones se enfrentan, las metodologías de trabajo se ponen en duda, surgen nuevos enfoques...

Pues en medio de esas discusiones da un viraje la reflexión de los que se hacen «textualistas», por encontrarse con algo que se interpone en su camino: si la idea de «hombre» ha de afinarse y probarse *leyendo* los hechos mismos, entonces los hechos y experiencias de los que se deriva esa idea no son, como tales hechos brutos, los que la integran; sólo la fundan en tanto que *signos* de lo que es la humanidad. Pero si la fundan en tanto que *signos*, necesitamos revisar y compulsar esa fundamentación a la luz de la teoría de los *signos*. Ahora bien: como los *signos* se nos dan en textos, según hemos visto, todo va a tener que girar en torno a los textos.

La semiótica, por tanto, se ha cruzado en el camino de las ciencias humanas cuando éstas hacían frente a críticas externas y a divisiones internas; entonces los problemas en que se enredaban van a interpretarse por muchos como indicio de una crisis sólo superable mediante una orientación global nueva. A los que empiezan a hablar del giro textual les parece que la semiótica puede explicar el por qué de esa crisis y abrir paso a la nueva orientación.

Todo esto puede documentarse. Los antropólogos, por ejemplo, al finalizarse los años cincuenta, con ocasión del escándalo que suscitó en la prensa el proyecto «Camelot», se vieron obligados a redefinir la finalidad, modo y límites de sus investigaciones sobre lo humano⁴. La cuestión se había cerrado de puertas adentro con una resolución de la Sociedad Americana de Antropología según la cual los antropólogos se autoimponían la norma de no subordinar sus trabajos a las conveniencias e ideologías de su país⁵. Si sus investigaciones debían seguir formulándose en los lenguajes occidentales, por razones obvias, no deberían de ninguna manera girar en torno a la manera de entenderse lo humano en esos lenguajes; tendrían que mostrar y respetar las maneras de significarse eso humano en los pueblos investigados. Eso es lo que luego se expresará en términos semióticos al decir que la antropología habrá de girar en torno a los textos.

Entre los sociólogos por la misma época resurgía con fuerza la idea Weberiana de que toda acción social se estructura en función de los sig-

⁴ Este proyecto se había concebido desde el Departamento de Defensa de los Estados Unidos para dar mayor eficacia a la lucha antirrevolucionaria en el Tercer Mundo mediante investigaciones antropológicas. Por indiscreción de uno de sus realizadores llegó a conocimiento de la prensa colombiana y, divulgado en términos confusos, originó un gran escándalo diplomático y político en Latinoamérica, que repercutió en las cámaras legislativas de los Estados Unidos [ver *Diccionario Internacional de las Ciencias Sociales* (edición en inglés), t. V, p. 163s.].

⁵ Ver diccionario citado en la nota anterior, artículo «Antropología aplicada».

nificados con que los actores sociales anticipan los efectos de esa acción; pero resurgía radicalizada por las aportaciones de la fenomenología y por una mayor atención a la vida cotidiana. En virtud de todo ello quería tenerse en cuenta que los individuos y los grupos de poder, o sea, todo el mundo, están siempre actuando conforme a sus interpretaciones, empezándose a exigir que las explicaciones sociológicas tomaran en cuenta aquellas interpretaciones, cómo se forman y de dónde vienen.

Incluso sociólogos como Gouldner, nada entusiastas de la fenomenología y de la cotidianidad, reclamaban la necesidad de una sociología que analice sus propios supuestos —no mediante introspección, por cierto, sino teniendo en cuenta el lugar desde donde el sociólogo piensa y la forma en que vive—⁶. Este acentuar la atención a los supuestos, al tomarse la perspectiva semiológica, será lo que se considere metodológicamente mejor entendido como atención a los «textos» de que la sociología se alimenta: el tejido de prácticas sociales cuyos significados debe desentrañar, pero también las prácticas significantes que estructuran la profesionalidad, legitimidad e inteligibilidad de lo que hacen.

Entre los filósofos, por lo demás, ya habían insistido algunos en que el hombre es un animal hermenéutico, o sea, que construye su vida, lo que estará realmente siendo, a base siempre de interpretar símbolos⁷. Esto de por sí reclamaba una especial atención a los materiales simbólicos en función de los cuales la humanidad ha ido estructurándose y dándose consistencia a lo largo de la historia. Pero la recepción por muchos de las ideas heideggerianas sobre el *círculo hermenéutico*, o sea, sobre la presencia en el discurrir humano de supuestos que aclara con supuestos, que aclara con supuestos, etc.⁸, exigía que se cortara ese círculo mostrando (y no intentando justificar mediante razonamientos ulteriores) las formas de leerse los hechos básicos desde las cuales se está comprendiendo lo que se dice.

También esta noción del círculo hermenéutico tendrá su reinterpretación a la luz de la teoría de los signos, recurriéndose para esa reinterpretación al inevitable uso por la mente humana de códigos sistémicos

⁶ *La crisis de la Sociología occidental* (traducción castellana en Amorrortu, Buenos Aires 1973), cap. 13 («La vida de un sociólogo: hacia una sociología reflexiva»; particularmente p. 443-453).

⁷ Por ejemplo, CASSIRER en su *Antropología filosófica* (Fondo de Cultura, México 1945) y ya antes en su *Filosofía de las formas simbólicas* (traducción también en el Fondo de Cultura, 1975, pero original alemán de 1923); ver UMBERTO ECO, *Signos* (Labor, Barcelona 1988), p. 107-116).

⁸ Ver HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, parágrafo 2.

y culturalmente compartidos de interpretación. Si el alcance de éstos nunca se conoce de antemano por el que los emplea, siempre (teóricamente) puede descubrirse analizando la forma como él *textualiza* los hechos a los que da un sentido, o sea, la forma como eleva a elementos significantes, articulándolos entre sí, a determinados aspectos de esos hechos.

En resumen: la entrada en escena de la semiótica ofrece la posibilidad de dar una interpretación unitaria a multitud de inquietudes y divisiones que se están produciendo en los saberes relacionados con el conocimiento bien fundado de la condición humana. Y los que echan mano de la semiótica para aclarar el malestar metodológico y las divisiones que infectan a dichos saberes parecen en principio reducirse a reconocer que, si la idea de hombre es un significado leído a partir de hechos y experiencias significantes, antes de hablar sobre el ser del hombre habrá de hablarse y discutirse sobre la manera de dar significado a aquellos hechos y experiencias.

Esto, a primera vista, parece inocente. Porque desde hace siglos sabemos que todo saber, y por supuesto la ciencia, se construye observando hechos y encontrándoles un significado. Hablar del significado del hombre sería lo mismo que hablar de lo que es el hombre. Nada nuevo, pues, en la demanda.

Pero como ocurre otras veces, que la reformulación del estado de la cuestión altera en un campo del conocimiento la manera de proceder en ese campo, así también ocurre ahora con las antropologías. Pues los semióticos insisten: sí que hay algo nuevo al demandar hoy un análisis de significados; esto nuevo se sigue de los conocimientos que desde principios de siglo está aportando el replanteamiento del estudio de los signos consumado por el impacto de la lingüística de Saussure y la semiótica de Pierce. Volvamos ahora la atención hacia ello.

A mi juicio, se cifra en dos cuestiones: *antes que nada*, en las nuevas tareas que demanda la semiótica cuando exige que se explique y fundamente el significado de lo que decimos sobre el hombre mediante aclaración de los «códigos» o leyes de interpretación con que desciframos los signos de humanidad y hallamos en ellos el significado de lo humano; *luego también*, en que se abre un nuevo campo de necesaria exploración para la antropología: el de explorar el origen o procedencia de esos códigos.

Sin asumir esas cuestiones no podríamos justificar nuestra comprensión de lo humano y ambas nos remiten a la investigación de los «textos». Porque éstos son, de una parte, el lugar donde podemos obje-

tivar los códigos, y, de otra parte, nos permiten localizar y seriar a los mismos códigos en el tiempo, indagando sobre su emergencia histórica.

Pero el caso es que la aceptación de esos cuestionamientos lleva consigo la adopción, al menos metodológica, de tres convencimientos mayores de la semiótica que atañen a lo substancial de la comprensión del hombre y que se habían ido decantando poco a poco en el trabajo habitual de ella.

El primero es el carácter cultural y no exclusivamente natural de la actividad de entender e interpretar al hombre y a la sociedad, sobre todo de entenderlos a partir de los signos que permiten construir un conocimiento críticamente fundado. El segundo es el carácter «sistémico» de los signos. El tercero es el encadenamiento al tiempo y al espacio social de los códigos que gobiernan el significado de los signos.

Explanemos un poco más el por qué de estos convencimientos y lo que ellos implican.

En primer lugar, el que se refiere al carácter cultural y no sólo natural de toda actividad de interpretar, y, por tanto, también de la actividad de interpretar los signos y significados de lo humano.

Podemos empezar por observar que la dedicación a la lingüística, de la que nació la semiología, forzó a tener en cuenta el carácter cultural de los procesos de interpretación de signos. Y es que aquella dedicación enseñó que no hay una lengua (v. gr, el inglés o el castellano) cuya manera de significar sea más natural que la de otras (v. gr, el francés o el euskera). Entonces: si eso pasa con las lenguas, que son el instrumental de interpretación de signos más perfecto de los poseídos por la humanidad, ¿por qué, se preguntaron los semiólogos, no habría de pasar lo mismo con otros repertorios de signos y de formas de interpretarlos? La antropología y la sociología de la cultura asumieron en seguida el mismo planteamiento, decantándose muy fuertemente por la afirmativa, o sea, por una comprensión de los signos que tome la interpretación de éstos como actividad cultural y no natural.

Esta concepción se difundió de tal manera que hoy resulta anacrónico hablar de lo humano como si ella no existiera. Será posible, por supuesto, decir que en la diversidad de las culturas hay elementos comunes e irrenunciables. Pero se considera que si uno quiere hablar de la humanidad en general o de las sociedades en general, deberá justificar su derecho a hablar así invocando aspectos formales o materiales de los «textos» (no lo olvidemos, verbales o no verbales) en los que encuentra significado eso humano general.

Nombramos, en segundo lugar, el convencimiento con que los semióticos mantienen el carácter «sistémico» de los signos. Esto requiere que expliquemos un poco las palabras antes de referirnos a «la cosa».

Decir que los signos son «sistémicos» indica lo primero, para expresarlo en lenguaje corriente, que los signos nunca andan solos ni pueden funcionar como elementos sueltos. En segundo lugar indica también la clase de vinculación que liga a unos con otros: se trataría de una vinculación reglada o normada, que abarca en su totalidad algún campo de significación.

Primero, nunca andan sueltos. Este convencimiento toma forma desde que la semiótica empieza a alcanzar un nivel científico, en Francia con Saussure y en Estados Unidos con Pierce.

El primero lo formula a partir de la investigación lingüística: el valor significante de los sonidos no puede afinarse mientras no se articule y subdivide sistemáticamente el campo de aquellos sonidos que van a usarse en una lengua; de modo semejante, los significados de un campo semántico no pueden afinarse mientras no se articule y subdivide ese campo de significados en categorías cuyos límites de aplicación se definan teniendo en cuenta a las categorías vecinas (por ejemplo: la demarcación fina de lo humano en el campo semántico de la animalidad supondría una demarcación de este campo con respecto al de las plantas y la demarcación de la simple animalidad frente a la animalidad humana).

Pierce lo formula a partir de su concepción de la *semiosis* (o proceso real de significar): en este proceso siempre interviene una cadena de signos («iconos», índices y símbolos abstractos, relacionados con otros iconos, índices y símbolos) porque la significación, por ejemplo, a que pudiera referirse por un «icono» se quedaría en el aire si no se encadenara con la realidad mediante «indexaciones» («índices») y no se sabría a qué otra cosa se parece o en qué casos puede aplicarse sin la simbolización abstracta con que se relaciona y se localiza en redes complejas (Pierce llama «símbolos», como los matemáticos, a los conceptos más abstractos).

Con esto también ha quedado elementalmente dicho lo que se entiende al llamar sistémicos a los signos: que las formas de vincularse unos con otros no son incidentales y se ajustan a estructuras como en «red», de modo que sin ese ajuste «en red» no podemos precisar del todo el significado al que se refieren.

También este principio, que los semióticos desde luego tienen por indiscutible, está admitido de una manera u otra en la actual mentali-

dad científica. Al menos en la forma de hablar menos semiótica según la cual los conceptos de las ciencias duras pierden su exactitud al usarlos fuera de los contextos teóricos en que se desarrollaron y pueden definirse bien.

Por este lado la reflexión sobre las bases de las ciencias humanas nos remite también, más allá de las experiencias puntuales, a los «textos» en que ellas se vuelven signos precisos, dejando ver la «sistémica» con que se leen. También se ha vuelto anacrónico el hablar de antropologías sin tenerlo en cuenta.

Finalmente, el tercer convencimiento de los semióticos, que anteriormente nombramos, es el del encadenamiento al tiempo y al espacio social de los códigos que gobiernan el significado de los signos.

A estos códigos nos hemos referido ya muchas veces y es obvio que en semiótica se entienden como en el lenguaje corriente cuando se habla, por ejemplo, de los códigos que usan los servicios secretos para descifrar los mensajes cifrados. Porque es obvio que todo conjunto de signos se considera en semiótica como mensaje cifrado, desde el momento que se indaga cómo unas cosas cualesquiera (los sonidos del habla, ciertas banderas en la marina, las imágenes en el cine, los puntos y rayas en el braille o el telégrafo, etc.) se estructuran por el emisor y se ligan entre sí, de modo que un receptor, mediante conocimiento de esa estructuración y de las secuencias características que ella engendra, pueda tomarlas como signos precisos de tales o cuales significados.

El estudio de la comunicación, nada más surgir, echó mano de este concepto de códigos: recordemos la divulgadísima formulación de Shannon, según la cual toda comunicación se establece conjugando los cinco elementos: *emisor*, *receptor*, *mensaje*, *canal* y *código*. Pues bien: así como ese enfoque de la comunicación y el tipo de análisis que ella lleva consigo hace caer en la cuenta de que el receptor debe usar, para descifrar los mensajes, el mismo código que utilizó el emisor para construirlos, así el análisis más ambicioso de los semióticos observa que el empleo de unos u otros códigos depende de las condiciones o contextos de enunciación de los mensajes. El emisor (o *enunciador* más bien, según el lenguaje semiótico) no va a hablar con códigos ajenos al contexto de enunciación, so pena de que el receptor no sepa a qué atenerse cuando vaya a interpretar el material bruto de los signos que el enunciador ha organizado para expresar lo que quiere.

Pero de nuevo ese contexto ha de estarse descifrando por el emisor y el receptor de una manera mínimamente semejante para que ambos

coincidan en usar la misma codificación al cifrar y al descifrar (respectivamente) los signos que intercambiarán. Gracias a eso el material significativo podrá funcionar, valga la redundancia, como un conjunto de significantes significativos.

Esto de nuevo nos remite de los signos a los «textos», por ser los textos, en tanto que «tejido» de signos y según anteriormente dijimos, la unidad mínima de significado en que pueden localizarse esos principios de ordenación de lo significativo a que llamamos códigos.

Tenemos, pues, que la perspectiva semiótica ofrece también la posibilidad de dar cuenta de la radicación contextual de los pronunciamientos sobre el hombre, y de dar cuenta de ella de una forma sistemática y metodológicamente bien definida. También en este sentido responde a las inquietudes que reinaban en la comunidad científica sobre la historicidad relativizadora de los enfoques antropológicos.

En resumen: los principios semióticos del carácter cultural, del carácter sistémico y del enraizamiento espaciotemporal de los signos con que construimos significados resultaron ofrecer caminos para interpretar muchas inquietudes flotantes entre los cultivadores de las ciencias humanas. Esos caminos convergían en la investigación de los «textos». Y aunque no toda reflexión antropológica sea ni quiera ser hoy una reflexión semiótica, la referencia a sistemas significantes bien aclarados es hoy para las ciencias del hombre una exigencia sin cuyo cumplimiento las antropologías resultan anacrónicas.

3. NUEVOS ASPECTOS EN LA CONCEPCION DEL HOMBRE QUE SE IMPLICA EN LA IDEA DEL «GIRO TEXTUAL»

Después de lo dicho no hace falta demorarse en explicar cómo el «giro textual», aunque sustituyera al giro antropológico, no supondría abandonar la preocupación por lo humano en la consideración de los saberes científicos y de las elaboraciones teóricas o prácticas. Supone concretarlas de una manera particular, tener más en cuenta que todos los saberes aprovechables, así como las conductas prácticas dignas de tenerse en cuenta, siempre se actualizan en «textos». Más aún: que «saberes», «prácticas» y hasta el mismo ser humano se construyen siempre atendiendo a significados leídos y condensados en textos.

Pero también es verdad que la atención a lo humano, al concretarse así, saca a luz muchas cuestiones antes inadvertidas. Tantas, que a algunos les parece derribar todo lo que se llamaba humanismo. Por eso

ahora nos importa precisar las transformaciones que induciría el «giro textual» en la comprensión de lo humano.

Yo citaré cuatro que me parecen de gran importancia:

- 3.1. El hombre, desde que podemos identificarle en el universo, está «atravesado por los códigos» de significación que utiliza; sin tener en cuenta esos códigos, culturalmente enraizados, no podemos dar cuenta de su vivir y su ser.
- 3.2. Esos códigos son plurales y cambiantes, pero también están sujetos a una dinámica de interlocución que les destina a confrontarse con una posibilidad de convergencia.
- 3.3. La mediación ineludible de los códigos hace que la relación del hombre con lo real nunca sea inmediata; ello da pie a que esa relación corra el riesgo de extraviarse en lo imaginario.
- 3.4. No puede comprobarse directamente la validez de unos determinados códigos para generar interpretaciones verdaderas de la realidad; pero las interpretaciones inadecuadas de lo humano se mostrarían como tales indirectamente y a la larga, por el fracaso de las formas de vida que en ellas se basaron.

3.1. Decir que el hombre está atravesado por códigos es un enunciado que puede entenderse en principio como una trasposición hacia lo concreto de la vieja definición del hombre como «ser racional» y, más todavía, como una mayor especificación de la idea de que somos, en tanto que humanos, «un animal hermenéutico».

Efectivamente, es mayor concreción de nuestra racionalidad, porque tiene en cuenta que ésta se ejerce hallando significados en las cosas, y, por tanto, interpretando algunas notas de la apariencia sensorial de éstas, constantemente parcial y cambiante, como signo de lo que ellas en definitiva son. Pero interpretando esas notas con arreglo a códigos de desciframiento que estable y espontáneamente pueden compartir con nosotros otros interlocutores, pues la racionalidad humana nunca puede concebirse como racionalidad puramente privada.

Y es mayor especificación de la idea de que los hombres somos un animal hermenéutico, porque precisa que por serlo estamos inevitablemente remitidos al instrumental de la hermeneusis que son los códigos de interpretación con que arrancamos en el inicio de nuestra vida. Sin ellos no alcanzaríamos nunca a realizar nuestra humanidad, pero, por otra parte, la concreta humanidad de cada uno, marcada por ellos, resulta ser siempre particularidad cultural y no sólo naturaleza común.

Inmediatamente se advierte que tiene dos caras esta afirmación de que nuestro ser está constitutivamente atravesado por códigos de interpretación de procedencia cultural. Mirada por un lado tiene la ventaja de dar un estatuto metodológicamente claro a la investigación de lo humano, pues claros y verificables son los pasos del análisis de secuencias de signos que se convierten para esa investigación en núcleo básico de la forma de argumentar.

Pero ese atravesarse de códigos particulares de significación en nuestro saber de nosotros, mirado por otro lado, parece destruir la unidad del estudio de lo que somos y de la idea misma del hombre que puede emerger de ese estudio. Porque este último va a dispersarse en el examen de textos infinitos y malamente ordenables, toda vez que son infinitas las secuencias de signos en que se revela uno u otro aspecto de lo humano y que, para ordenarlas y distribuirlas según su mayor o menor importancia, no se reconoce ningún criterio previo a ellas mismas. Entonces la idea misma de hombre se disuelve en una multiplicidad que prácticamente la anula y consecuentemente lo naturalmente humano, lo artificialmente humano e incluso lo inhumano pierden toda posibilidad de distinguirse.

Estas consideraciones son las que de una manera u otra han llevado a muchos, enraizados en los planteamientos humanistas del giro antropológico, a rechazar vivamente la noción misma de giro textual. Les parece que además de relativismo conlleva irracionalismo y, por tanto, antihumanismo.

Sus dificultades pueden entenderse como nacidas del hábito de pensar en el hombre como en algo dado y bien delimitado previamente a la actividad de significarlo. Eso podría implicarse en el rechazo de las antropologías que quieren recentrarse en la semiótica de lo humano y en el estudio de los textos capaces de revelarnos los códigos de esa semiótica, sin guiarse para ese trabajo por una visión del hombre «más profunda», obtenida gracias a unos enfoques libres de semejante dispersión.

Pero también esta visión «más profunda» se derivaría inevitablemente del desciframiento de algún otro tejido de signos reveladores de lo humano, o, lo que es lo mismo, de otra *textualización* de materiales significativos de lo humano (intuiciones, hechos, acciones...); y luego los criterios para preferirla se derivarían a su vez de otros signos componentes de otros textos.

No habría, por tanto, en las antropologías un suelo más firme que los textos y el preferir terminantemente a unos u otros en el punto de par-

tida, sin analizarlos en tanto que conjuntos de signos, dejaría en el aire la racionalidad de esa preferencia. Luego ya se vería si el significado de lo humano precisado a partir de tales o cuales textos, da cuenta de lo que queremos saber al interrogarnos sobre nosotros mismos. Pero esto en un largo proceso, en que nuevos *textos* sobre lo que somos relativizarían las interpretaciones que en un momento dado aceptamos. El estatuto de las antropologías sería como el que hoy se reconoce a las ciencias positivas: abiertas a avances y cambios, siempre en este sentido incompletas y provisionarias.

3.2. Una dificultad especial que plantea esta reconversión de las antropologías hacia su centramiento semiótico en *textos* relativos a lo humano se deriva del rechazo de una instancia superior a esos «textos», tantos y tan cambiantes, para decidir a cuáles nos atenemos y con qué códigos los interpretamos. Porque si esos códigos son a su vez muy variados y no hay un criterio superior a ellos para discernir sobre su verdad, ¿con qué justificación generalizamos, por ejemplo, al decir que algo es inhumano o contra los derechos humanos?

Y en perspectiva teológica: ¿cómo podríamos mostrar que el profesar una fe es algo humanamente valioso y no indiferente o incluso degradante para muchos hombres y mujeres de hoy? Esa validez ¿no dependería para nosotros de los códigos del humanismo cristiano, como para sus oponentes dependería de otras formas de descifrar lo humano que comparten con otros hombres y mujeres entre los que se sienten realizados? ¿Cómo podríamos correlacionar y comparar una y otra lectura de lo humano? ¿No tiene que haber un punto de vista más elevado que nos permita mostrar cómo la ida cristiana del hombre es más fiel a lo humano que las concepciones individualistas o consumistas?

Todas estas cuestiones necesitarían un examen detenido, inadecuado en este contexto. Vamos a ir, por tanto, a lo más radical.

Efectivamente, el giro textual en la antropología impone un pluralismo de interpretaciones del hombre que no puede esquivarse con elaboraciones conceptuales. Pues para superar este pluralismo de interpretaciones de lo humano, si se habla «textualmente», no hay recurso posible a conceptos que correctamente expresen aquello que nos define a todos los humanos sin depender de códigos particulares de interpretación (por ejemplo, los conceptos de «naturaleza humana», «condición humana», o incluso de «persona humana»).

Pero el enfoque del giro textual tiene recursos propios para asumir el pluralismo.

En primer lugar, desde luego, el aceptarlo plenamente. Es decir: no achacarlo a ignorancias, atrasos o heridas de una humanidad deficiente, sino reconocerlo como situación lógica de unos individuos que hemos surgido en el universo como teníamos que surgir, vinculados constitutivamente a tiempos, lugares y ascendencias diferentes.

En segundo lugar el giro textual toma forma por hipótesis creyendo en la necesidad de respetar a los textos (esta necesidad habría sido en principio una hipótesis no más, y quién sabe si a la larga se mostrará equivocada; pero se supone que valdría la pena discurrir desde ella, en la medida en que se concibe como condición de una racionalidad fiel a los significados de los hechos; ¿y qué otra racionalidad podría haber?). Pero del respeto a los textos pasa al respeto de quienes utilizan los códigos objetivados en los textos, al respeto de aquellos cuyo ser está «atravesado por los códigos» de lectura del mundo y de sí mismos que se muestran en los textos con toda su finitud. Podría esto enunciarse diciendo, por ejemplo: hay que reconocer el derecho de cada mundo cultural a que se respeten sus códigos.

Esto parece que nos lleva a la perpetuación de una humanidad dividida, en que los hombres pertenecientes a una cultura de lo humano nunca van a poder identificarse con los pertenecientes a otra, incapacitándoles eso mismo para pensar el bien y la justicia a escala mundial. Pero de nuevo las concepciones propias del «giro textual» muestran tener recursos propios para mirar hacia ese futuro.

Efectivamente, el giro textual supone reconocer un gran pluralismo y mutabilidad en las concepciones del hombre, pero muestra también cómo éstas están sometidas a una dinámica de interlocución que las destina a intercomunicarse unas con otras, a rehacerse las unas en función de las otras y a enfrentarse con la posibilidad de alguna forma de convergencia. Esto no hace falta explañarlo aquí mucho, bastando observar que los códigos del significado son siempre códigos de intercomunicación y que ésta no puede sino crecer y multiplicarse. La necesidad de satisfacer las necesidades humanas más elementales en un mundo de recursos escasos impone este crecimiento de la intercomunicación, aunque no garantiza que ella ha de ser pacífica y no agresiva. El giro hacia los signos pone a la humanidad ante esta alternativa de una manera muy cruda, porque conforme a sus planteamientos la buena opción no puede consistir en atenerse a un óptimo código de convergencia, sólo podría consistir en progresar en la intercomunicación hasta que aparezcan desciframientos del todo compartidos.

3.3. Todo esto supone una enorme novedad para la forma como valoramos cada uno en Occidente nuestro saber y entender, con arreglo a lo que enseña entre nosotros el sentido común. A la luz de éste lo que demanda el giro textual no puede verse sino como una mezcla imposible de confianza y desconfianza, quizá sólo imaginable como postura oportunista e insincera. O como cinismo. Pues la confianza en los textos, si lleva a la desconfianza en el conocer, resulta ser una amalgama imposible.

Pero es que esta versión del sentido común se corresponde con unos códigos de interpretación de lo humano distintos de los que dan lugar al giro textual. Conforme a estos últimos, lo que sabemos de nosotros se deriva de lecturas de signos pertenecientes a muchos sistemas heterogéneos; y a la luz de esas lecturas nuestro ser se mostraría como más social que individual, porque los códigos de significación gracias a los que se ha humanizado nuestra vida, y ha tomado forma, son cuestión de colectivos y no invento individual («el hombre es un lugar en que habla la cultura», se ha dicho expresivamente). En todo caso somos radicalmente finitos y portadores de carencias ansiosas movidas por algo superior a nosotros —quizás ese algo es la manera como energías primarias del cosmos actúan en el nivel biológico o biopsíquico de nuestro ser—. Pero dichas carencias nos llevarían siempre a estar rehaciendo los sistemas simbólicos por los que nos guiamos con los materiales que encontramos disponibles, siempre mediando algunos códigos para construir nuestras interpretaciones.

En cambio, el sentido común de Occidente se corresponde con unos códigos de interpretación de lo humano según los cuales lo que sabemos de nosotros se basa, sin mediación de códigos, en la autoconciencia que tenemos de nuestro ser individual, de nuestra experiencia autónoma y de la verdad de lo que experimentamos.

3.4. Por lo dicho ya se entiende que en perspectiva de giro textual no pueden demostrarse ni refutarse las interpretaciones más básicas sobre las que se construye una forma de pensar: pueden sólo mostrarse y ejemplificarse. Serían inventos de significado más bien que hallazgos.

También se entiende que desde la misma perspectiva se considere erróneo el absolutizar cualesquiera significados, como ocurre cuando pretendemos *que ellos se corresponden del todo con la misma realidad* significada: la mediación de los códigos quita inmediatez a todo significado y le ata a sus contextos locales y culturales. La realidad siempre sería un más allá de lo pensado.

Por eso tomar como realidad absoluta a los significados que construimos nosotros, olvidando que están mediados por códigos y sacándolos de su enraizamiento textual y temporal, nos llevaría a instalarnos en lo imaginario. Pero también el relativizar a los significados compartidos por otros, sin atender a los textos en que aparece su forma y al movimiento del existir que en ella se revela, nos cortaría igualmente de la complejidad de lo real. Los códigos serían una frontera intransitable que nos separa de la realidad, pero también el espacio de encuentro con la verdad que habita más allá de esa frontera.

En resumen: la concepción de lo humano, que sale a luz cuando se adoptan las perspectivas del giro textual, radicaliza la comprensión del hombre como animal hermenéutico. Nuestro existir lo ve como interpretar, pero interpretar con arreglo a códigos que nos atraviesan, de los cuales no sabemos en qué medida son sesgados y en qué medida podrían no serlo —porque no podemos discurrir dejándolos de lado.

Las diferencias en los códigos de interpretación con que se manejan unas culturas y otras, en unos tiempos o en otros, nos separan y dividen. Pero no hermética ni inmutablemente. Al contrario: los textos de unas edades se mezclan con los de otras y los de unas culturas impactan a los de otras. Una dinámica de interlocución trabaja a los individuos y trabaja a las culturas.

Nuestra vinculación a los códigos de interpretación de una particular cultura sella así nuestra finitud. Da forma a nuestro entender, a nuestro actuar e incluso a nuestro desear —si éste rebasa los límites de la inconsciencia.

No hay criterios directos para jerarquizar la importancia de unos u otros códigos o para validar su fidelidad a la realidad que interpretan. Pero las culturas dominadas por «malos» códigos padecerán las consecuencias de un mal ajuste a lo real: lo mismo les ocurre a los individuos.

4. EL «GIRO TEXTUAL» Y LA TEOLOGÍA

La adopción del giro textual en la(s) teología(s) cristiana(s) supondría una gran transformación de ésta(s). Podemos fijarnos en tres aspectos de esa transformación:

- 4.1. Nueva comprensión de los textos sagrados.
- 4.2. Nueva comprensión de la verdad religiosa.
- 4.3. Nueva comprensión de la universalidad.

4.1. Como inteligencia de la fe, las teologías viven de los textos: textos escritos y testimonios e historias que dicen algo en tanto que se *textualizan*, volviéndose textos no escritos en el acto de comprenderse.

Pero es del todo diferente el entender esos textos (v. gr, los Evangelios) como escritos que transparentan realidades existentes más allá de ellos, sobre las cuales *realidades* vale la pena discutir o tomar postura; y entenderlos como *textos* en el sentido fuerte de la palabra: como conjunto de signos que no transparentan la realidad misma, sino una forma limitada y finita de percibirla no existente de por sí, sino sólo gracias a los códigos semióticos que la constituyen.

La cuestión que se plantea en uno y otro enfoque es la misma: qué dicen los textos y por qué lo dicen. Pero en el enfoque tradicional se responde intentando explicar de alguna manera *los hechos que habría detrás de los textos*; en la perspectiva del giro textual se responde intentando establecer *los códigos que dan origen a la manera de expresarse los textos*.

En el primer caso, puestos en claro unos hechos (v. gr., que Jesucristo se presenta como profeta de los últimos tiempos) se sacan unas conclusiones firmes: hay que entenderle de esta precisa manera. En el segundo caso, identificados unos códigos, se sacan unas conclusiones hipotéticas: si a Jesús se le entiende como profeta de los últimos tiempos, habrán de reconocérsele estas prerrogativas. En el primer caso se supone que la hermenéutica de los textos nos ha llevado más allá de ellos mismos hasta la verdadera realidad manifestada en ellos; esa realidad podemos intentar luego expresarla a nuestro gusto con unos códigos más nuestros. En la perspectiva del giro textual la interpretación de los textos no es propiamente *hermenéutica* en el sentido propio de esta palabra, porque no nos descubre un núcleo de *realidad* que pueda dar su sentido a algún texto; sólo nos descubre *formas y formas de significarse la realidad*.

Y no vale decir: «pero esta forma es inspirada y, por tanto, la verdadera», porque el reconocimiento de la inspiración también sería cuestión de códigos y no nos llevaría más allá de éstos.

En este sentido tener fe sería asumir unos códigos, una manera de descifrar la experiencia. Y vivir la fe sería valerse sistemáticamente de esos códigos para entender toda realidad y toda experiencia. La tarea de la teología no sería contrastar los pronunciamientos de la fe con la realidad existente «detrás» de ellos; eso por principio es imposible si se toma la perspectiva semiótica. Sería desarrollar consecuentemente la forma de entender y entendernos que se corresponde con la fe.

4.2. Esta manera de entender la fe y la teología parece que lleva al fideísmo, al fundamentalismo y últimamente a dejar de lado la cuestión de la verdad.

Pero desde luego no lleva al fideísmo, porque los textos de los que surge la fe no conciben a ésta como mediada por una razón presemiótica y una fe fiel al giro textual sabe percibirlo muy bien. Esta fe trabajaría honestamente por concordar sus interpretaciones con los textos que requieren de toda fe un carácter razonable. Y no sería hipócrita al querer atender a éstos, porque les reconocería su valor propio.

Otro tanto se diría sobre el escollo de fundamentalismo. Los fondos plurales de los textos de la fe parecen excluir cualquier lectura fundamentalista de ella.

Pero esto no parece sino agravar la tercera de las dificultades enunciadas: ¿no se deja de lado la cuestión de la verdad si lo que se busca es la mera coherencia con los textos y con el interjuego de éstos, dejando de tratar lo que últimamente legitimaría a los textos, que es su relación con la realidad?

En efecto, parecería que el giro textual sólo deja sitio para atender a la verdad-coherencia, que se mide por la coherencia interna de un sistema de afirmaciones y no por la correspondencia de ese sistema con las realidades a que él se refiere, exteriores a él (lo que irónicamente se dice del sistema hegeliano por los que pretenden «retratar» a Hegel atribuyéndole el dicho de que en su filosofía se justifica internamente todo y que si la realidad no coincide con su filosofía, peor para la realidad).

Si así fueran las afirmaciones de una teología textualista no tendrían mayor alcance que el de las verdades-coherencia, las cuales siempre son hipotéticas. Por ejemplo, asegurar bien que, *si se piensa desde el texto «Jesús es Hijo de Dios»*, ha de prestarse a Jesús una fe incondicional. Más allá no iría una teología de giro textual, porque diría que reconocer a Jesús como Hijo de Dios es cuestión de códigos y el valor de esos códigos no puede confrontarse con una realidad captada sin códigos ningunos.

Pero sobre esto vale lo que dijimos anteriormente en el apartado 3.4: el valor de un código no se legitima recurriendo a alguna de sus aplicaciones sueltas. Es el uso de unos u otros códigos por alguna cultura lo que a la larga puede reconocerse como más o menos ajustado a la realidad, más o menos en correspondencia con lo real. Teológicamente enunciado, es *el conjunto* de la historia y la experiencia cristiana lo que últimamente puede avalar la validez conjunta de las interpretaciones cristianas del mundo y de Dios. O, como lo expresa Schillebeeckx, lo que da su valor de verdad a las experiencias cristianas, si se toman una por una, no es lo que tienen de experiencias; es el hecho de que la forma de

interpretarse esas experiencias se ha mostrado válida a lo largo de la historia para superar las dificultades, prácticas sobre todo y no sólo teóricas, que le han salido al paso⁹.

La teología fundamental, si se adopta esta manera de entender la verdad de lo cristiano, se ve remitida a la historia social de los creyentes. Pero la sociología del conocimiento ya de por sí reclamaría ese rodeo para reconocer la validez de los planteamientos tradicionales. De nuevo en esto el giro textual sintetiza y reformula demandas previas a él.

4.3. En todo caso, el radicalismo con que el giro textual concibe la finitud de cualesquiera pronunciamientos humanos parece difícilmente compatible con la universalidad que para sí misma reivindica la fe.

Pero tampoco en esto suscita el giro textual dificultades que antes no se hubieran planteado. En realidad, los consensos dominantes en las ciencias del hombre rechazarían la idea de que pueda demostrarse la validez de la fe para organizar adecuadamente la vida en todas las culturas humanas actuales y futuras. Ni el análisis de la naturaleza humana ni el de la coherencia que pudiera darse entre lo demandado por esa naturaleza y lo ofrecido por Jesús alcanzarían a probarlo.

Ha de reconocerse, por tanto, a todos los efectos, que la pretensión de universalidad del cristianismo no tiene otro apoyo que la fe. El creyente afirma la universalidad de su fe desde una perspectiva particular que otros no tienen¹⁰.

Únicamente el creyente confía que su comprensión del mundo y los códigos con los que ella se estructura vienen de más allá del mundo, de más allá de toda particularidad. Y ese es el sentido de su afirmación de universalidad. Sólo puede añadir, si se sitúa en perspectiva de giro textual, que espera terminen por emerger, en la dinámica de interlocución que internamente trabaja a los textos, los significados en que se realice la universalidad de su fe. Pero que lo espera con esperanza teológica.

Mas en tanto que llega ese día, es importante notarlo, reconocerá que sólo la intertextualidad, o los procesos de diálogo en que ella se actualiza, pueden ser el camino. Otras tomas de postura contravendrían a su concepción básica: sabemos del mundo y del hombre, tal vez de Dios, gracias a los signos finitos que en la historia de la humanidad vinieron a textualizarse. De esos textos plurales vivimos y no podríamos ser infieles a ellos.

⁹ *Cristo y los cristianos* (Cristiandad, Madrid 1982), p. 23-28 y 64-71. Sobre las implicaciones que esto tiene para el concepto de verdad, ver A. DELZANT, *Faire la Théologie*: RevScRel 53 (1979) 277-297; ref. p. 93-97.

¹⁰ Me he ocupado del tema en mi *Escatología*, t. I (Publicaciones de la Universidad Comillas, Madrid, 1989), p. 144-148 y 160-163.