

Primera edición 2020

Hermenéutica y modernidad

LILIA DELGADO CALDERÓN
HUGO IBARRA ORTIZ
CALEB OLVERA ROMERO

Hermenéutica y modernidad

MMXX

D.R. © Lilia Delgado Calderón
D.R. © Hugo Ibarra Ortiz
D.R. © Caleb Olvera Romero
D.R. © Taberna Libraria Editores
Plaza Tacuba local 4,
Calle Tacuba 182, Centro,
98000, Zacatecas, Zacatecas
tabernalibrariaeditores@gmail.com

Corrección de estilo: Ezequiel Carlos Campos
Edición y diseño: Juan José Macías
Ilustración de portada: Juan José Macías, *Caja de los recuerdos*,
óleo/tela, 80x80 cm, 2020

ISBN: 978-607-8731-19-0

Queda rigurosamente prohibida, sin autorización de las titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por la ley, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento.

Impreso y hecho en México



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS

Introducción	9
<i>Muerte de la metafísica moderna</i> Hugo Ibarra Ortiz	13
<i>Hermenéutica metodológica</i> Caleb Olvera Romero	45
<i>Rosario Castellanos, filosofía de la caricia ausente</i> Lilia Delgado Calderón	73
<i>Símbolo, metáfora y discurso en la teoría de la interpretación</i> <i>de Paul Ricœur</i> Hugo Ibarra Ortiz	87

INTRODUCCIÓN

La hermenéutica, según afirma Gianni Vattimo, es una de las disciplinas más importantes en la filosofía contemporánea, es la nueva *koiné* del pensamiento. La hermenéutica empezó como un diálogo con los textos sagrados hasta su secularización en el siglo XIX y su universalidad en el XX. Varios pensadores así lo atestiguan: Hans G. Gadamer, Paul Ricœur, Jean Grondin, Umberto Eco, Mauricio Beuchot, Mauricio Ferraris, etc. Para muchos, la hermenéutica es el núcleo ontológico de la filosofía hoy en día. Asimismo, como lo menciona Gadamer, la filosofía ha tenido un giro hermenéutico que ha venido a consolidar las ciencias humanas.

La hermenéutica tiene un rancio abolengo que se remonta hasta el problema del lenguaje en el “Crátilo” de Platón o en el “Sofista”. Pasó de allí al Órganon aristotélico y a los *topoi* argumentativos. Los estoicos, maestros del lenguaje, en su lectura sobre los mitos homéricos o hesíodicos, buscaron interpretar todo bajo la clave de la moralidad. Cabe hacer mención especial aquí de Zenón, uno de sus fundadores, quien tenía linaje semita y estaba acostumbrado a estar a la escucha de la palabra. Así, los de la Stoa, se dieron a cavilaciones profundas sobre el lenguaje y, en particular, sobre la palabra. Todo este bagaje cultural y filosófico llegó hasta los primeros cristianos, quienes veían una continuidad entre la Torá jerosolimitana y los escritos de Pablo de Tarso y los evangelistas. Jesús de Nazareth era un hermeneuta en

todo el sentido de la palabra. No sólo partía de la tradición profética judía, sino que supo incorporar el nuevo lenguaje y las formas de expresión helenizante. Ésta será la simiente, el cimiento de lo que será el pensamiento en Occidente. Los paladines van a abundar: Orígenes, Casiodoro de Sevilla, San Agustín, Santo Tomás y un **largo** etcétera que nos alcanza hasta hoy en día. En el siglo XIX, la tradición alemana, encarnada en sus pensadores como Friedrich Schleiermacher o Dilthey, se dio a la tarea de sistematizar la hermenéutica que ya había enunciado Danahuer. Esto pasará a dos de los filósofos alemanes más influyentes del siglo XX: Martín Heidegger y Hans G. Gadamer. El primero, maestro del segundo, siempre dijo que la hermenéutica era tema de Gadamer.

Tanto en el primer tomo de *Verdad y Método*, como en el segundo, Gadamer hace un recuento de la historia de la hermenéutica, no obstante dicho recuento es parcial. Gadamer parte de San Agustín, de allí se salta a Lutero y la tradición de la crítica histórica de la teología alemana hasta llegar al romanticismo con Schleiermacher y Dilthey. Gadamer asegura que esta posición de la construcción de las ciencias humanas por el romanticismo alemán es la antesala perfecta de su posición. Gadamer, **en la primera parte de su texto**, plantea cómo la obra de arte ofrece un tipo de verdad que no está presente en ninguna otra experiencia humana, y cómo esa experiencia de vida que ofrece el arte de alguna manera nos da pauta para la composición de la metodología para las ciencias del espíritu. Gadamer intenta encontrar en la posición del romanticismo lingüístico, **que va de Herder a Dilthey**, la formulación de la gestación de las ciencias del espíritu y, **efectivamente**, encuentra el proceso. Gadamer parte de la filosofía trascendental primero kantiana y luego

husserliana para demostrar que el proceso de comprensión tiene más bien con el ser ahí existencial heideggeriano. Gadamer llega a dos conclusiones **importantes: el ser es ser** interpretado y el ser ahí está en el mundo, esencialmente, para interpretar. No es que la hermenéutica sea otro método más de las ciencias humanas, sino que es la forma más genuina del ente óntico ontológico.

Así, los ensayos aquí reunidos, son un buen ejercicio de **este** analítico existencial. En primer lugar, se interpreta la muerte de la metafísica moderna y sus posibles consecuencias; **en** segundo lugar, se hace un crítico y agudo análisis de los problemas metodológicos de la hermenéutica; **en** tercer lugar, se aplica la hermenéutica a la obra de una escritora mexicana, Rosario Castellanos, donde se encuentra una fenomenología de la corporalidad y, más específicamente, de la caricia; **por** último, se antepone la hermenéutica de Paul Ricœur, como una alternativa a la hermenéutica de Hans G. Gadamer.

MUERTE DE LA METAFÍSICA MODERNA

Hugo Ibarra Ortiz

EXORDIO

En la centuria inmediata pasada, desde su nacimiento hasta su senectud, hubo un problema constante, denunciado por Edmund Husserl y aplaudido por Martín Heidegger y Ludwig Wittgenstein. La celebración **continuó** con filósofos como Michel Foucault, Jaques Derrida, Jean François Lyotard o Richard Rorty: la imposibilidad de establecer un fundamento último para la filosofía moderna. La filosofía fundamentada ha muerto. Se murió de asfixia, dirían algunos, pues se le atoró el ego tan grande que engendró; o bien, murió de olvido, dirán otros, pues los pensadores se han cansado de sostenerla con sus ideas. Ha nacido en su lugar un discurso laxo, un léxico facundo, que ha venido a hablar de realidades tanto como se pueda, a multiplicar los entes, **aumentado** las denominaciones: el relativismo, la posmodernidad, ha nacido la **postfilosofía**.

I

Antes, analizaremos la última cruzada por la fundamentación última de la filosofía a cargo de Edmund Husserl. **Su idea original era** fundar la filosofía como ciencia rigurosa, indudable y en ausencia de supuestos, intentando emular al sistema axiomático de las matemáticas, disciplina en la cual él

se había formado. Esto es, no iba a tomar en cuenta lo que se pudo decir antes de él, ni todas las creencias o conocimientos que pudiesen ser susceptibles de error. El punto de unión con René Descartes es que para éste los sentidos no pueden ser tenidos como instrumentos confiables del conocimiento, pues no hay una diferencia real entre la vigilia y el sueño: es por eso que se debe dudar de todo conocimiento que nos proporcione los sentidos. Descartes comienza dudando y llega al *ego cogito*. A su vez, Husserl ya sabe que llegará al mismo, pero para él, éste no es más que un psicologismo que aún se inscribe en el mundo, en la historia, y que no puede ser tomado como evidencia.

Pero ¿cuál es esa evidencia de la que habla Husserl? La evidencia para él es apodíctica, esto es que no se puede dudar de ella, algo necesario y no contingente, como lo es el mundo de las cosas. El mundo no puede ser evidencia de ningún conocimiento pues es una evidencia vacilante, contingente, no indispensable. Mientras que la evidencia que busca Husserl tiene que ser necesaria, universal, absolutamente indubitante. Esta evidencia es el yo, pero no el yo cartesiano o kantiano, pues ambos están circunscritos en la historia, en el mundo. El yo del que habla Husserl es el Ego Trascendental Fenomenológico, único, absoluto.

Y ¿de qué manera se llega al Ego trascendental? El giro que lleva a la subjetividad trascendental es a través de la epojé, esto es, al no emitir juicios sobre las creencias y los conocimientos del *ego cogito*, y al ponerlo dentro de este mismo paréntesis se ve la necesidad de creer en la intuición de que hay algo que percibe, de que hay algo que tiene conciencia, el Ego Trascendental Fenomenológico. Un Ego que es necesario, que se presenta siempre como lo indubitante. Ahora

bien, el mundo todo se presenta para una conciencia y es por eso que el Ego es la primera y más clara evidencia. Lo más evidente no es el ser, sino la conciencia.

Husserl, como Descartes, se propone explorar la cosa que piensa, el *ego cogitans*. Entiende esta tarea como la explicitación de la vida de la conciencia, pero esta vida es intencional y la intencionalidad es dación de sentido. Ahora bien, explicitar la subjetividad trascendental es constituir el mundo, de lo anterior se infiere que la acción que realiza la conciencia es dar sentido, es un poder constituyente. En efecto, con la *epojé* se pone entre paréntesis nuestras creencias y nuestros conocimientos, mas no se cuestiona siquiera de la existencia o no del mundo; lo que importa es que el ser ya es un ser para la conciencia, ya que ésta le da sentido al ser, de otra manera no sería. Con esta dación de sentido el Ego está constituyendo el mundo, como algo ajeno a él. En esto radica la constitución del objeto como trascendencia. Al momento de constituir el objeto, éste no es lo mismo que el Ego, sino algo ajeno, distinto, pero en la inmanencia, es decir, dentro del Ego mismo.

Para Husserl el mundo no desaparece, es más bien resultado de la intencionalidad de las cogitaciones del Ego. Así, explicitar la tarea de la subjetividad es verla en la tarea de constituir el mundo, es decir, el Ego trascendental constituye lo que el mundo es y esto quiere decir que el mundo es ajeno a él, que tiene una cierta trascendencia, pero ésta no deja de ser inmanente en el Ego: “Todo ser es conciencia pura o ser constituido por la conciencia”. El Ego no es vacío, se aprehende a sí mismo como cogitaciones sucesivas. La existencia como trascendencia es un absurdo para Husserl, ya que toda existencia es dentro del Ego trascendental.

Ahora bien, con todo este intento de **fundamentar la** filosofía como ciencia rigurosa e indubitable, Husserl cae en el solipsismo casi de la misma manera que Descartes. Sólo que en Descartes era un solipsismo empírico, es decir, el sujeto empírico es quien cae en un solipsismo; en cambio, el de Husserl es trascendental. Es obvio que el Ego se queda sólo con sus cogitaciones, no logra salir de sí mismo porque todo está en él. Esto no sería ningún problema si Husserl no quisiera fundamentar un conocimiento válido para todos, es decir, un conocimiento objetivo. Como Husserl intenta fundar una ciencia *ex nihilo*, o sea, en ausencia de supuestos, también tendrá que caer en un solipsismo: pues el Ego constituye su conocimiento, su objeto de estudio, sus categorías, no cree que se pueda fundar nada fuera de él. Es pues un solipsismo trascendental.

Asimismo, Husserl intenta salvar tal solipsismo hablando de intersubjetividad. Veamos cómo desarrolla tal argumento: “[...] todo ser es conciencia pura o ser constituido por la conciencia pura”. Sin embargo, “[...] los otros egos no se ofrecen a la reflexión filosófica como siendo simplemente en mí, sino al contrario, como siendo fuera de la conciencia propia, los otros se presentan como no siendo la obra de mi actividad”.¹ La aparente contradicción constituye el problema del *alter ego*, se trata de un problema para el Ego, es decir, debe poder resolverse dentro de la esfera de la subjetividad trascendental. Esto es, para empezar, el Ego trascendental tendrá que hacer una segunda reducción fenomenológica, una nueva epojé, ahora lo que se pondrá entre paréntesis es el mismo Ego; puesto que los otros egos se aparecen al ego como no siendo obra de él y sin embargo están ahí. Este

1 Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2006, p.

poner entre paréntesis al mismo Ego es para profundizar aún más en la racionalidad absoluta, es una interiorización más intensa. Este intimar más en el Ego trae como consecuencia que se vea algo como propio y algo como ajeno. Lo propio es mi yo como mónada, es mi intencionalidad y mi cuerpo. Y, sin embargo, el otro se me **presenta**, me transgrede con su propiedad, con su identidad. Entonces el ego intuye que lo que se le **presenta**, primero, como cuerpo físico y después como subjetividad extraña tiene que ser algo análogo a él. Es la intuición analógica lo que puede salvar de alguna manera la existencia del *alter ego*. Sólo que la intuición analógica no sale del ego trascendental y pareciera que los otros egos se constituyen por éste, por lo que no sale de un solipsismo; todas las mónadas son inmanentes al Ego trascendental.

Para la filosofía que busca los fundamentos del conocimiento es importante no quedar reducida a un mero solipsismo, pues el conocimiento que se quiere fundar no ha de ser el de un sólo Ego monádico, sino un conocimiento objetivo, compartido por una pluralidad de conciencias. Sin embargo, ¿de dónde saca el Ego trascendental la idea misma de una pluralidad de egos que no son meros cuerpos físicos, sino también y sobre todo sujetos trascendentales? Husserl pretende mostrar en la meditación quinta que la existencia de otros egos es necesaria y que es indispensable la comunicación entre ellos, para esto se basa en la teoría de la intuición analógica.

En primer lugar, el Ego toma la experiencia del mundo como algo ajeno a él, en esta experiencia ve cuerpos físicos de carne y hueso dominados por algo que no es físico. Yo mismo me veo como mónada, en un cuerpo y con una intencionalidad; mi cuerpo es análogo a él y de aquí intuyo

que detrás de ese cuerpo hay una subjetividad, hay una conciencia, que se **presenta** en mí una subjetividad. **Mas** esto no se puede decir que es trascendencia sino sólo inmanencia, es algo ajeno en mí (**Ego**), **una** trascendencia inmanente. Pero como se pueden comunicar las mónadas inmanentes al **Ego** es mediante una armonía entre tales mónadas. Esta armonía **está** preestablecida, **totalmente** ajena a todas las mónadas. ¿La **predispuso** el Ego trascendental? No se sabe, sólo que no es **instaurada** por Dios como en Leibniz.

Manuel Cabrera en su libro *Los supuestos del idealismo fenomenológico* propone un dilema que desemboca en el rechazo del idealismo de Husserl. Veamos el dilema: “[...] la teoría de la intuición analógica está o no de acuerdo con el ideal de una filosofía sin supuestos; si está de acuerdo, es un puro solipsismo y debe ser rechazada; si no está de acuerdo, debe ser igualmente rechazada, pues explica algo que no es problemático”.² Es obvio que la teoría de la intuición analógica está de acuerdo con un ideal de filosofía sin supuestos, sin embargo, esto nos remite a la armonía preestablecida que es un supuesto metafísico, por ende, aquel ideal de construir una filosofía sin supuesto alguno se viene abajo. Ahora bien, si no está de acuerdo debe ser rechazada, pues intenta explicar algo que no tiene ningún problema como lo es que los sujetos se comuniquen. Este último disyunto implica que la evidencia apodíctica de la que habla Husserl sea otra en lugar del Ego trascendental. Trae como consecuencia la trascendencia.

Si como implica el segundo disyunto del dilema, el pre-establecimiento de la armonía entre las mónadas des-

² Cabrera, Manuel, *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM (Cuadernos Temas: Fenomenología y axiología), 2ª edición, México, 1994, p.

plaza al **Ego** trascendental de verdadera cuestión metafísica. ¿Hacia **adónde** debe orientar su visión el filósofo empeñado en hallar el fundamento del conocimiento, **hacia adónde** debe ahora dirigirse? Quizá a intentar fundamentar la filosofía desde un nosotros realista, desde la microfísica de la comunidad, hacia la ética. Sin embargo, a Husserl nunca la importó la ética en tanto que ética, pero se pueden extraer algunas consecuencias éticas de sus escritos.

Como hemos visto líneas arriba, Husserl intentó fundamentar la filosofía en ausencia de supuestos, para esto realiza una epojé de las creencias, de los conocimientos y del mundo, llega así a la subjetividad trascendental. La actividad del Ego trascendental es la intencionalidad, es decir, constituir el ser, darle sentido. Después, se le **presentan** cuerpos psicofísicos que son independientes de él y que atrás de **estos** está el *alter ego*. Pero este otro yo no es trascendencia, es pura inmanencia, esto es, el Ego lo constituye, le da sentido, está dentro del Ego. He aquí el problema.

Si yo realizo la primer epojé y llego a las mismas consecuencias que Husserl, diré como él que el Otro es constitución mía, que yo le doy sentido y significado, que no es sino en mi conciencia. Las consecuencias de esto son muy graves. Es tener al otro como mi invención y no como un ser con identidad propia, semejante a mí. Y como es mi invención, no es Otro trascendente, es inmanente a mi conciencia, puedo hacer de él como las cosas, es decir, se presenta como cosa a la mano, **útil** a mis intenciones. Se le degrada, reduce, menoscaba. Es parte de mi proyecto como lo es un ordenador electrónico, como lo es una pala, una escoba.

La egología de Husserl desembocará, si se le toma como metaética, es decir, como fundamento de la ética, en una

destrucción del ser humano, la reducción de la humanidad del otro a puro fenómeno inmanente a mi conciencia. Esto también ha recalado en la erección violenta de la tecnología como redentora de toda la humanidad y con ello la secularización de la misma filosofía. Terminamos con una cita de Vattimo que es bastante ilustrativa al respecto:

Aquello de lo que la filosofía contemporánea se ha venido sintiendo cada vez más consciente en relación con la metafísica es que la desconfianza respecto a ésta última y el plan, enunciado de diversas maneras entre los siglos XIX y XX, de “superarla”, no se basa en fin de cuantas en motivos “teóricos”, sino, ante todo, en razones éticas.³

En su *Crisis de las ciencias europeas*, Husserl ya comienza a oler cómo la filosofía empieza a descomponerse en vida, agoniza, aún no fallece y ya se preludia su desfiguramiento, su fenecimiento. La modernidad ha empobrecido su caudal y debe confesarse definitivamente occisa.

II

Veamos cómo se da el desencanto por la fundamentación última de la filosofía. Heidegger, el pragmatismo, Nietzsche y Wittgenstein son algunos de los parricidas de la filosofía moderna. Niegan la exigencia de la fundamentación última de la filosofía. Nietzsche es quien comienza por apropiarse de la filosofía, la cual al final desechará para cambiarse al mito. En *El nacimiento de la tragedia* nos relata cómo la ciencia, la metafísica de la presencia, debe quedar anulada:

~~~~~  
<sup>3</sup> Vattimo, Gianni, “Metafísica Violencia Secularización”, en *La secularización de la Filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, España, 1992, p. 63.

Pues el origen de la cultura historiográfica –y de su, en el fondo absoluta y radical contradicción contra el espíritu de la “Edad Moderna”, de una conciencia moderna, ese origen tiene que ser aprehendido a su vez en términos historiográficos; es el saber histórico el que tiene que resolver el problema del saber histórico; el saber tiene que volver su aguijón contra sí mismo –este triple “tiene que” es el imperativo del espíritu de la “Edad Moderna”, en caso que de que esta edad moderna entrañe algo realmente nuevo, poderoso, prometedor para la vida y originario.<sup>4</sup>

La ciencia en la modernidad pierde su posición de privilegio, sólo constituye ya una última época de la historia de una racionalización venida de muy lejos e iniciada con la disolución de la vida arcaica y la destrucción del mito (después, Bataille retomará esta corriente de Nietzsche). Apolo es mentiroso y encubridor, Dionisio es valiente y sincero. El mito es lo otro, Dionisio es lo otro, lo trepidante, lo que está por venir.

El agavillar, el amarrar las culturas, el subsumir el todo a la unidad, la multiplicidad al uno de la conciencia, es la pérdida del mito y de la patria mítica. Esta es la desgracia del hombre moderno, esto es su fatuidad sublimada en los discursos de lo mismo, esta es la miseria del *homo sapiens sapiens*: el optimismo cartesiano que crea la ciencia, el hombre teórico, el Fausto. La tragedia como sabiduría, representación, juego, sustituto de la ciencia. La tragedia como verdadero mito y verdadera ontología. La mitología renovada en términos estéticos sería la encargada de poner en movimiento las fuerzas de la integración social congeladas en la sociedad

~~~~~  
⁴ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Gredos, Madrid, 2014, p.

de la competencia. Porque la experiencia estética es el acto supremo de la existencia. El arte en forma de mitología logrará recobrar el carácter público, ya no sería órgano sino meta y futuro de la filosofía. La poesía sustituye al poder de la religión y de la filosofía: “[...] es difícil que el hombre vuelva alguna vez a la metafísica y aún a la religión. Después del desengaño de las ciencias y de la técnica buscará una poética”.⁵ “Pues el principio de toda poesía es dejar en suspenso el curso y las leyes de la razón racionalmente pensante y trasladarlos al bello rebullir de la fantasía, al caos originario de la naturaleza humana, del que no conozco símbolo más bello que el variopinto hervidero de los antiguos dioses”.⁶ Esta tradición de los románticos pasará íntegra a Nietzsche para ridiculizar y demoler a la filosofía. La vía para escapar de la modernidad ha de consistir en descoser el principio de individuación, rasgar el horizonte de la subjetividad. Ya que el mundo sólo puede justificarse como fenómeno estético.

Realmente la actividad metafísica del hombre es el arte y la dominación nihilista de la razón centrada en el sujeto es la conclusión y costumbre de una perversión de la voluntad de poder. La voluntad no pervertida sería la metafísica del principio dionisiaco. Pues Nietzsche entroniza el gusto, “[...] el sí y el no del paladar”, como órgano de un conocimiento allende lo verdadero y lo falso, allende el bien y el mal”.⁷ Lo estético como puerta de salida a lo dionisiaco queda más bien mistificado y convertido en lo otro de la razón. La filosofía moderna comienza a dejar de existir.

5 Paz, Octavio, *Corriente Alterna*, Siglo XXI, México, p.

6 Schlegel, citado por Habermas, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, España, 1989, p.

7 Habermas, *op. cit.*, p.

III

Martin Heidegger, por su parte, ha acusado a toda la historia de la filosofía de un olvido del ser; por eso es necesaria, menesterosa e inclusive urgente, la destrucción de la historia de la ontología:

Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el “ver a través” de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante.⁸

Es la socavación de todo fundamento anterior de la metafísica para superar la metafísica, es revolver los principios y revertirlos, es la génesis, dragar el piso en el que está cimentado todo Occidente; excavar y sacar la raíz, lanzarla por los aires como algo dañino, para que no retoñe más, para que no tenga más vástagos.

Asimismo, con la remodelación de la fenomenología husserliana, pone Heidegger a la praxis como forma primera a que tiene acceso el hombre, desbancando a la percepción husserliana. Es el cambio de ser-a-la-vista por ser-a-la-mano. Husserl había transformado la filosofía kantiana, había disuelto el noúmeno en puro fenómeno; no hay nada fuera de la conciencia trascendental, todo es inmanente a ella y el Ego es la evidencia apodíctica irrefutable. Pero para Heide-

8 Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1988, pp. 32-33.

gger, Husserl es el último representante de la filosofía kantiana. Pues la afirmación de que la conciencia es la región del ser absoluto no está sacada fenomenológicamente recurriendo a las cosas mismas, sino que es un prejuicio de la filosofía moderna que se ha conservado en la fenomenología.⁹

Volviendo a los griegos, Heidegger asegura que la pena de la **filosofía es el ser mismo**:

Cualquiera que sea la forma en que se interpreta al ente, sea como espíritu en el sentido del espiritualismo o como materia y fuerza en el sentido del materialismo, sea como devenir y vida, o como voluntad sustancia o sujeto, sea como energía o eterno retorno de lo mismo, en todos los casos el ente aparece como ente a la luz del ser.¹⁰

El ser constituye a la subjetividad y no la subjetividad al ser. Para Heidegger el ser es tiempo, es ténico e historial, no atemporal o parmenídeo, ni siquiera aristotélico, mucho menos platónico o suareciano. El ser es **posibilidad, historialidad**. Y desde aquí se desvanece la idea de la fundamentación última. Pues el fundamento que debe **cimentar** todo es él mismo infundamentado, reposa en el sin fondo o abismo y rechaza toda fundamentación, es indescriptible e indefinible. El ser como acontecer, que simplemente se da. Ese es su **proyecto**.

Quien realiza la pregunta por el ser es el hombre:

La persona no es una cosa, una substancia, un objeto. Con ello se quiere subrayar lo mismo que señala Husserl cuando postu-

9 *Ibidem*.

10 Heidegger, citado por Vattimo.

la para la unidad de la persona una constitución esencialmente distinta que para las cosas naturales. [...] A la esencia de la persona pertenece el poder solamente existir realizando actos intencionales [...] El ser psíquico no tiene, pues, nada que ver con el ser de la persona. Los actos se realizan, la persona es un realizador de actos.¹¹

Esto es, el ser lleva al hombre a su propio ser; la pregunta por el ser hace a su vez preguntar por quién es el que pregunta. Así, el ser traslada al hombre a su propio ser y se descubre como acontecer. El hombre es un ser en el mundo, es el ser ahí, dentro de un cierto horizonte. Este acontecer pone al hombre no como dominador de las cosas, del ser, sino más bien como oidor, escuchador, contemplador del ser: “Todo acto libre del hombre presupone esta libertad más originaria que es el dejar ser al ente; no es el hombre quien posee la libertad, sino que la libertad posee al hombre”.¹² Permitir que el ser se nos manifieste. El pensar mediante dejar atrás la obsesión de una búsqueda de fundamentación última del saber para ponerse a la escucha del ser: “La última filosofía de Heidegger puede entenderse como la tentativa de desplazar ese acontecer, del teatro de una mitología renovada en términos estéticos al teatro de la filosofía”.¹³ Todo el afán de Heidegger se endereza a la praxis de la incomparencia, de la colocación del ser como un advenimiento del propio ser y a meditar sobre esta incomparencia. Es decir, todo **su discurso** gira alrededor del ser, pero el ser, **para Heidegger**, es incomparencia, **no nos** aparece como el ser a la vista,

11 Heidegger, *op. cit.*, párrafo 10.

12 Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, año, p. 98.

13 Habermas, *op. cit.*, p.

ni como el utensilio a la mano, está velado, enmascarado, oculto.

La superación de la metafísica se debe dar porque ésta ha olvidado al ser, contentándose únicamente con el ente. En la razón instrumental, en la **tecnociencia**, en la que el olvido del ser es más patente y el ente se exterioriza, se desarrolla, se desenvuelve. Pero son las palabras y su juego lo que podrá salvar al hombre de su inocuidad: “El negocio último de la filosofía es preservar la fuerza de las palabras más elementales con las que el *Das sein* se expresa e impedir que la comprensión común las haga descender a esa inteligibilidad que obra... como fuente de pseudoproblemas”.¹⁴ Es por eso que al **ver la metafísica** como historia y salir de **ella**, comprendiendo al ser de manera diferente a como lo ha entendido Occidente, es lo mismo.¹⁵ Ahora, el giro debe ser a la obra de arte: Heidegger encuentra el punto de referencia para descubrir la actividad que no sólo es óptica, sino también ontológica en la obra de arte.¹⁶ Se revela aquí la influencia del mesianismo dionisiaco de Nietzsche.

La obra de arte no sólo es un objeto a la mano, es también y sobre todo fuente de verdad; es irreductible al mundo, no es instrumento. Como dice Alejandro Casona en su obra *La dama del alba*: la belleza es la otra cara de la verdad. La atención que se le tiene es por ella misma y no como función o mecanismo. Tiene su propio mundo, que ella misma abre y funda:

La obra es apertura de la verdad, aun es un sentido más profundo y radical: no sólo abre e ilumina un mundo [...] sino

14 Heidegger, citado por Richard Rorty en *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, p. 131.

15 Vattimo, *op. cit.*, p.

16 *Ibidem*.

que además, al abrir e iluminar, hace que se haga presente ese otro aspecto constitutivo de toda apertura de la verdad que la metafísica olvida [...] En la obra de arte está realizada la verdad no sólo como revelación y apertura, sino también como oscuridad y ocultamiento.¹⁷

Nada puede hacer la filosofía para el descubrimiento del ser, de la verdad: ahora toca al arte sacar a flote la veracidad, le toca a la poesía desvelar lo que el ser es, es tarea de la pintura, **cine, teatro, música, arquitectura, fotografía y danza** explicitar la verdad, la poesía es epifanía del **ser**; esto es lo que asegura Heidegger.

IV

“De lo que no se puede hablar lo mejor es callarse”.¹⁸ El otro que ha dado muerte a la filosofía fundamentada es Ludwig Wittgenstein. En el *Tractatus Logico-Philosophicus* **confirma a la filosofía** a una actividad terapéutica, solamente con función de medicamento para aliviar los hematomas que se hace el filósofo al intentar rebasar los límites del lenguaje. Wittgenstein vislumbró que la certitud de las enunciaciones científicas **está confirmada** por la conformación lógica subterránea a toda locución específica: “[...] la característica particular de los enunciados lógicos es que a la sola luz de su símbolo se puede reconocer que son verdaderos”.¹⁹ Esto sólo se puede mostrar, nunca decir y mucho menos demostrar. Cabe aquí el misticismo, lo inefable, lo innombrado, lo impronunciable, el lenguaje está limitado.

17 Heidegger, citado por Vattimo, *op. cit.*, *Ibidem*, p. 108.

18 Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, España, 1973, 6.54.

19 *Ibidem*, 6.113.

Wittgenstein dio muerte a toda metafísica, a todo intento de dar una fundamentación última del saber y del conocer. En el *Tractatus* **condenó** la metafísica teórica como sin sentido, en cuanto los medios sintáctico-**semánticos** de un lenguaje sólo pueden figurar estados de cosas subsistentes dentro del mundo, cuando la metafísica pretende hablar de las condiciones ontológicas y trascendentales de posibilidad de la figuración de estados de cosas es condenable. Esto es, el lenguaje no puede decir y nombrar las condiciones de posibilidad de existencia del estado de cosas, solamente en su estructura, que por otro lado es lógica, se puede mostrar, mas no demostrar.

Así, la lógica es la que subyace al isomorfismo entre el mundo, el lenguaje y el pensamiento. La lógica, y no la filosofía, es quien efectivamente conduce al hombre a la verdad. En el 6.13 del *Tractatus* declara: “La Lógica no es una doctrina, sino un reflejo del mundo. La lógica es trascendental”.²⁰ Es así que la Lógica sustituye a la filosofía, la filosofía no puede dar más de sí. Los límites del lenguaje de cada individuo son los límites de su mundo. La lógica llena el mundo, sin ésta el mundo no sería.

“El sujeto pensante representante no existe”.²¹ No hay ningún orden *a priori* de las cosas. El yo filosófico es el límite del mundo, no es el mundo. Es condición de posibilidad del mundo, nada más. La lógica sería el punto supremo, la piedra angular, el punto de Arquímedes en la filosofía de Wittgenstein; es condición de posibilidad de todo: **del lenguaje, pensamiento y mundo**. Pero **este enrejado tejido** por Wittgenstein para **superponerlo** en esa superficie de formas disímiles

~~~~~  
<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>21</sup> *Ibidem*, 5.631.

como es el mundo, y que sirve para **hacerlos homogéneos**, no es más que un olvidarse de la filosofía en el sentido tradicional que se le había considerado, es decir, como metafísica o como teoría del conocimiento.

Asimismo, en las *Investigaciones filosóficas*, lo que confiere significado a los lenguajes concretos es su uso: es decir, el juego del lenguaje consistente en afirmar que lo más primario en el lenguaje no es la significación sino el uso. Para entender un lenguaje hay que comprender **cómo** funciona en el seno de una forma de vida en la que están indisolublemente entretejidos actividades sociales, comprensión del mundo y usos lingüísticos: “No identifico, ciertamente, mi sensación mediante criterios, sino que uso la misma expresión, pero con ello no termina el juego del lenguaje, con ello comienza”.<sup>22</sup> Las formas de vida son irreductibles una a la otra, por lo tanto, los juegos del lenguaje también son irreductibles entre sí. Ya no hay por qué preferir un juego de lenguaje a otro. Nuestro actuar es lo que está a la base del juego del lenguaje y no la observación; es la práctica, sus usos y no la especulación. La noción de significación lejos de aclarar el lenguaje lo rodea con una especie de niebla. Cuando nos desprendemos del significado podemos comprender no sólo el carácter básico del lenguaje, sino **su multiplicidad**.

En la práctica del uso del lenguaje, una parte grita las palabras, la otra actúa de acuerdo con ellas: “[...] Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de palabras es uno de esos juegos por medio de los cuales los niños aprenden su lengua materna. Llamaré a éstos juegos del len-

~~~~~  
²² Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México, 2017, parágrafo 290.

guaje”.²³ De alguna manera y en algún sentido, los filósofos tienen un uso del lenguaje, **mas** no es el único, hay más: **el del poeta o el del literato**.

El lenguaje está en la trama de nuestra vida, hablar **uno** es parte de la actividad de una forma de vida. Los lenguajes del lenguaje deben engranar con la realidad.

Puede decirse que el concepto de “juego” es un concepto de bordes borrosos [...] Frege compara el concepto con un área y dice: un área delimitada sin claridad no podría en absoluto llamarse un área [...] –Pero carece de sentido decir: “detente aquí aproximadamente” [...] Y justamente es así como se explica qué es un juego [...] Así jugamos precisamente el juego.²⁴

El juego no tiene borde, pero tampoco quiere tenerlos; está en su esencia el no tenerlos. Al ponérselos ya no es un juego del lenguaje, es más bien un pretensioso discurso acerca de una realidad prístina; no es de la vida tal juego que así se le requiera, es de la muerte, de lo inamovible. Sólo lo inanimado no tiene juego alguno.

No hay “una” esencia del lenguaje, no hay algo que los pueda subsumir a la unidad, no se pueden agavillar en una característica común y trascendental o trascendente, sino que más bien: “[...] digo que no hay nada en absoluto común a éstos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos –sino que está emparentados entre sí de muchas maneras diferentes”.²⁵ En efecto, quien intentase encontrar

23 *Ibidem*, parágrafo 7.

24 *Ibidem*, parágrafo 71.

25 *Ibidem*, parágrafo 65.

un amarre *a priori* a los juegos del lenguaje no ha comprendido la vida, es un necio: es ilegítimo dar un establecimiento definitivo, concluyente, irrecusable de estas polilocuciones.

La verdad ya no es algo trascendente o trascendental, no es algo por encima de la historia o de la vida, más bien está en **ella, es su parte constitutiva**. La verdad siempre estará en referencia a nuestros juegos del lenguaje:

Y decir que una proposición es todo lo que puede ser verdadero o falso equivale a decir: Llamamos una proposición a aquello a lo que aplicamos en nuestro lenguaje el cálculo de las funciones de verdad [...] Y el uso de las palabras “verdadero” y “falso” pueden ser una parte constitutiva de ese juego; y entonces pertenece para nosotros a la proposición, pero no se “ajusta” a ella.²⁶

La verdad ya no es algo objetivo o subjetivo, ya no es, ni siquiera, algo que podamos aprehender; solamente es parte de los juegos del lenguaje. Y si ya no hay verdad, ya no hay necesidad de buscarla y mucho menos de construir un gran sistema filosófico que dé cuenta de ella: “Cuando Wittgenstein, retomando desde cero el estudio del lenguaje, centra su atención en los efectos de los discursos, nombra los diferentes tipos de enunciados que localiza y por tanto, enumera algunos de los juegos del lenguaje”.²⁷ Esto lleva a un convencionalismo radical, dejando de lado una teoría del significado, de la verdad, e insiste en la multiplicación de los juegos del lenguaje.

26 *Ibidem*, parágrafo 136.

27 Lyotard, Jean Françoise, *La condición posmoderna*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993, p. 29.

Más concretamente, se pone de relieve que las reglas de la gramática no son un reflejo de la estructura del mundo que, en ese caso, aportaría la justificación última de las reglas gramaticales, por el contrario, lo que los filósofos piensan que son formas constitutivas de la realidad no son sino un mero reflejo de las reglas gramaticales.²⁸ En efecto, la gramática no puede ni concordar ni entrar en colisión con la realidad porque las reglas de la gramática no determinan lo que es verdadero sino sólo lo que tiene sentido decir. En la filosofía, tal como la comprende el último Wittgenstein, no hay ningún lugar para ningún tipo de **prueba**. Lo único que hay son aclaraciones sobre el funcionamiento de nuestros lenguajes. La fundamentación última de la filosofía es ilegítima.

Sólo le queda, como en Heidegger, ser arte, poesía juego: *Creo haber resumido mi posición con respecto a la filosofía al decir: de hecho, sólo se debería poetizar la filosofía.*²⁹ Intentar llevar a cabo una fundamentación última con ayuda de argumentos lógicos es una tarea nefasta e innecesaria, pues los límites del lenguaje siempre nos remiten a los mismos problemas ficticios e insolubles. Siempre nos lleva a los mismos errores. Por eso, para no verse tan ridículos los filósofos han dejado de lado la lógica para cambiarla por la retórica, reemplazan el logos por el arte, la filosofía por la poesía, el argumento por la metáfora. En efecto, tanto para Heidegger como para Wittgenstein la filosofía no es al cabo una narración más al lado de otras narraciones. La filosofía no es ningún sistema de proposiciones que pudieran competir con las proposiciones científicas. Es la transvaloración querida,

~~~~~  
28 *Ibidem*.

29 Wittgenstein, L., *Observaciones*, Siglo XXI, México, 1989, p. 51. Las cursivas son mías.

deseada, profetizada por Nietzsche. Káiser Nietzsche ganó. La filosofía fundamentada ha muerto, descansa en **paz**.

## V

Praxis, finitud, facticidad, posiciones historicistas, la pragmática, los juegos del lenguaje y las posibilidades del ser, la contingencia del lenguaje, del yo, de la comunidad; la remodernización de la modernidad a través de la crítica posmoderna: la paradoja que se sublima a través de la narración, del relato; la paralogía legitimada. Hermenéutica, **arqueología**, deconstrucción, aplanamiento del discurso, igualitarismo discursivo, holismo, inconmensurabilidad, lo inefable. La diferencia, su inasibilidad, que no es palabra ni concepto, que no tiene esencia ni existencia, para la que no hay nombre: la gramatología. Relatos, sólo relatos, que en el mejor de los casos son conjeturas modestas, contribuciones sugerentes al coetáneo conciliábulo de la humanidad, efectivas ventajas particulares dentro de una ininterrumpida lid por la preponderancia, narraciones imperfectas y sin engreimiento. Son los sepultureros de la modernidad, de las argucias de la razón.

La gramatología, la deconstrucción: **afirmación** de que la presencia está constitucionalmente afectada por la no presencia, “que lo mismo sólo es lo mismo cuando está afectado por lo otro cuando se hace otro del mismo”.<sup>30</sup> El enrasar las palabras, junto con la vida cotidiana, las determinaciones educativas y las situaciones históricas hacen del discurso un paralogismo, un escándalo, un analítico de los supuestos, un explicitar la estructura ausente. Buscar los supuestos *a priori* históricos de cada logos, de cada episteme, dejar de lado

~~~~~  
30 Derrida, J., citado por Marcelo Dascal, “Reflexiones sobre la Crisis de la Modernidad”, en *Crítica. Revista de Filosofía*, vol. XX, no. 58, abril de 1988, pp. 3-42.

el fonocentrismo para referirse únicamente a la escritura. El lenguaje es escritura y sólo escritura. La deconstrucción:

En el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el permanente riesgo de volver a caer más acá de aquello que deconstruye, es preciso insertar los conceptos críticos en un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten deconstruir; y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aún innombrable, el resplandor de más allá de la clausura.³¹

La imitación de la foné mediante la escritura es el inicio de la metafísica **y, por ende**, repudiada, apartada: “El logocentrismo sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia”.³² En efecto, el logos es el que ha estado desde el principio a la cabeza de toda discusión, es repartidor de realidades y constituidor de las mismas. Es la rejilla superpuesta por Occidente a todo el mundo, son los anteojos con que se ve la naturaleza, el cosmos. Es precisamente de lo que quiere limpiar Derrida a Occidente, de ese logocentrismo fundado en un fonocentrismo. ¿Por qué la voz tiene preeminencia sobre la escritura? No hay ninguna razón para preferir la fonación a la escritura. El mundo es todo una escritura, un manuscrito de otro mundo, una archiescritura.

Derrida interpreta la relación, en sí diferenciada, entre expresión, significado y vivencia como la fisura por la que penetra aquella luz del lenguaje, tan necesaria para que algo

31 Derrida, J., *De la gramatología*, Siglo XXI, 2ª edición, México, 1978, p. 156.

32 *Ibidem*, p. 19.

nos pueda ser presente en el mundo: “Ésta representación simbólica, Derrida la entiende como un proceso de temporización, como aquel aplazar, como aquel activo estar ausente y retenido, que se hace valer en la estructura de la representación y del salir a la luz en el acto de intuición”.³³

Esta es precisamente la diferencia que no puede ser nombrada, de la cual no se tiene la capacidad de describir, escapa a toda conceptualización, no se puede escribir, es el fundamento de la deconstrucción. La gramatología es crítica de la metafísica: “[...] la palabra es vivida como unidad elemental e indivisible del significado y de la voz, del concepto y de una sustancia expresiva transparentemente”.³⁴ Pero, ¿qué nos da la seguridad que la voz nos pueda capturar al fenómeno, la existencia? Derrida no diría ciertamente: en el principio era el logos, en el principio era el verbo; sino más bien en el principio era la escritura, en el principio era la grafía y las letras estaban en ella y las letras eran ellas. No cabe **duda**: el ser no se identifica con **el pensar** –como sería en el caso de Parménides–, **sino con ser escrito, ser plasmado**. No nos está presente por nombrarlo, sino porque está escrito en la archiescritura: “Porque el nombre de escritura permanece en esta X. En esta incógnita que se vuelva tan diferente de lo que siempre se ha llamado ‘escritura’”.³⁵

En realidad, la apariencia de los caracteres no es su realidad. Algo se dispersa, algo queda fuera de los caracteres. La inscripción de **ellos** no es lo que se entiende por esas palabras. El significado que está detrás de las palabras no queda restringido a las palabras mismas. No hay afuera y adentro.

33 Habermas, J., *op. cit.*, p. 213.

34 Derrida, J., *op. cit.*, p. 28.

35 *Ibidem*.

El libro no puede subsumir, no puede agavillar en sus páginas toda la escritura, ni siquiera la que se refiere a él mismo. La escritura no es suplemento de la voz; la escritura es la fuente. La metáfora originaria precede a la fonación: “[...] no basta, no se trata, en verdad, de mostrar la interioridad de lo que Rousseau habría creído exterior; sino más bien de hacer pensar la potencia de exterioridad como constitutiva de la interioridad: del habla, del sentido significado, del presente como tal [...] Se trata de un suplemento originario [...] suple el origen desfalleciente”.³⁶

De esta suerte, no hay ninguna diferencia en la escritura como tal. Se puede leer de la misma manera a Hegel y a Victor Hugo, a Kant y a Goethe, etc. Así, Jaques Derrida disuelve los límites de la filosofía y la literatura, de la narración y la argumentación; dentro de esta gran escritura los límites son difusos, nos dicen lo mismo los poemas de Hölderlin que la *Fenomenología del espíritu*, pues el autor se disuelve en esta gran escritura que se nos escapa.

VI

Estructura y contexto; canon y ruptura; el Otro y lo distante; la prosa del mundo y la prosa de lo escrito. Foucault escribe, describe, interpreta, lee; pero, ¿qué es leer?: “Leer en serio, auténtico leer, es referir las palabras patentes a ese todo latente dentro del cual quedan precisadas y con ellas entendidas”.³⁷ “Sólo quienes no saben leer se asombrarán de que lo haya apresado más claramente en Cuvier, en Bopp y en Ricardo que en Kant o en Hegel”.³⁸ Leer no solamente es

³⁶ *Ibidem*, p. 394.

³⁷ Ortega y Gasset, José, *Comentario al banquete de Platón*.

³⁸ Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, p.

deslizar los ojos por las palabras capturadas en la tinta, sino acceder a lo inefable, a eso no dicho, amputado del decir, del escribir y, sin embargo, es el puntal, el entramado, el cuerpo de la cresta del iceberg, lo inescrito, lo insignado, los límites del mundo, del decir. Michel Foucault se revuelve dentro de este caos originario para buscar las ciencias del hombre, para averiguar la episteme antes de la epistemología. La palabra escrita, juzga y pide balance a la palabra.

La revolución estructuralista impresionó a Foucault, lo convirtió, al igual que a Derrida, en un crítico del pensamiento fenomenológico-antropológico. Asimismo, la crítica nietzscheana llega a Foucault no por Heidegger, sino más bien por Bataille, su objeto de investigación serán las ciencias humanas. La arqueológica se enfrenta ante lo escrito, ante lo ya dicho, ante lo pensado; pero no todo lo pensado, sólo lo que ha sido, en un primer momento, aprisionado por las articulaciones verbales y, en un segundo instante, por la pluma, el papel y la mano; por las similitudes entre las ideas y las palabras, ante el texto, ante los juegos del lenguaje, el fonocentrismo queda al margen, a la orilla: “Si distinguimos el texto del libro, diremos que la destrucción del libro, tal como se anuncia actualmente en todos los dominios, descubre la superficie del texto. Esta violencia necesaria responde a una violencia que no fue menos necesaria”.³⁹ De igual forma, Foucault afirma: “La obra no puede considerarse ni como unidad inmediata, ni como unidad cierta, ni como unidad homogénea”.⁴⁰ El discurso oral contiene un rasgo ya absolutamente primitivo de distanciamiento, condición de posibilidad de todos los que consideramos ulteriormente. En

³⁹ Derrida, J., *De la gramatología*, op. cit., p. 25.

⁴⁰ Foucault, M., *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, p. 39.

el discurso oral se da una dialéctica entre el decir y lo dicho, lo dicho es el acto locucionario, ilocucionario e inclusive perlocucionario. El estilo media entre el evento y la significación, entre el decir y lo dicho. De este modo “[...] un estilo es la promoción de una decisión en una obra que, por su singularidad, ilustra y exalta el carácter evenemencial del discurso, pero este evento no debe ser buscado en otra parte que en la forma misma de la obra”.⁴¹ La escritura convierte al texto en algo autónomo respecto a la intención del autor, el significado del texto ya no coincide con lo que el autor ha querido decir.

Significación verbal y significación gráfica tienen en adelante destinos diferentes. Pero, sobre todo, la escritura libera el discurso de la referencia inmediata a un mundo común y lo abre al mundo propio de la obra. Pretenden reconstruir, restablecer este mundo; la gramatología con el desprecio por el fonocentrismo y la recuperación de la escritura; la arqueológica, las epistemes propias de cada tradición; la hermenéutica, el contexto vivencial, condición de posibilidad de tal escrito:

Lo que hay que interpretar en el texto es la propuesta de un mundo que es tal que yo pueda habitarlo para proyectar en él una de mis posibilidades más propicias. Pues mediante la ficción y la poesía se abren en la realidad cotidiana nuevas posibilidades de ser-en-el-mundo. De este modo, la realidad cotidiana es metamorfoseada por medio de lo que podríamos llamar las variaciones imaginativas que la literatura opera sobre lo real.⁴²

41 Ricœur, Paul, *Teoría del texto*.

42 *Ibidem*, p.

La posibilidad de la escritura es la que verdaderamente define a tal reconstrucción de la gramatología, arqueológica y la hermenéutica, es ella quien dicta sus respectivos discursos. No tienen otra alternativa, lo **inefable** se les escapa, los *a priori* históricos no se dejan dar alcance, las palabras, los signos, los significados huérfanos, son lo único que se les manifiesta en los vericuetos de la *arce* y la *Hermeneia*, del descifrar la imaginación social pasada, de la genealogía de las teorías del conocimiento: “Nietzsche ha escrito que la escritura no está sometida originalmente al logos. Esta época es para deconstruir”.⁴³ La filosofía ya no es razón, es poesía.

Nietzsche está presente, la genealogía está presente, “investiga el suelo que nos ha visto nacer, la lengua que hablamos y las leyes que nos gobiernan, para traer a la luz los sistemas heterogéneos que bajo la máscara del yo prohíben toda identidad”.⁴⁴ Combinada de manera audaz con la lingüística de Saussure ha dado algo que se han empeñado a denominar como postestructuralismo, los entes se multiplican; Foucault los multiplica, es la **arqueología**.

El enfoque estructuralista parte, con Saussure, del sistema de reglas lingüísticas y supera la filosofía del sujeto al hacer derivar de las estructuras subyacentes y de las reglas generativas de una gramática las operaciones del sujeto cognoscente y agente, del sujeto enredado con su práctica lingüística.⁴⁵ Escudriñan, indagan cómo las estructuras cambian, se trastocan, el género de la episteme se bifurca y una estructura, una casilla, queda vacía; será llenada con la nueva denominación, el orden, la gramática, la historia, moneda y

43 Derrida, J., *op. cit.*, p. 27.

44 Foucault, M., *Microfísica del poder*, Siglo XXI, Argentina, 1997, p. 27.

45 Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, España, 1990, p. 243.

precio; como el afuera y el adentro se vuelven uno mismo en la escritura, es la metáfora originaria.

La arqueología, pues, no parte de las grandes unidades discursivas, ni de las obras, ni de los autores, ni de los libros o de **los temas**, **pretende** describir los discursos como prácticas que obedecen a reglas. **Define** los discursos en su especificidad, muestra un juego de reglas, se manifiesta irreductible a cualquier otro; **también unos** tipos y reglas de prácticas discursivas que pueden atravesar obras individuales, autores, temas, etc. La arqueología es la descripción de un discurso objeto.⁴⁶

La manera de cómo las ideas de la episteme han ido mutándose fascina a Foucault. **Él** se lanza a desvelar cómo esas **casillas, estructuras**, se han ido hinchando hasta llegar a lo que conocemos como ciencias de lo humano. **Son las discontinuidades, fisuras, brechas, cortes, formas enteramente nuevas**; esas casillas vacías **es** lo que le interesa a Foucault, **mas no los cánones** o la tradición, para él la tradición se hace con las nuevas denominaciones, inflando la ontología. La representación, el habla, el clasificar, el cambiar, el orden, la *Mathesis*, la *Taxonomía*, son las rupturas que han escindido a un género anterior como lo era la episteme de la Edad Media. De alguna manera, Foucault interpreta, hace, reescribe, confecciona la **arqueología**:

Como nos falta la pureza originaria, la investigación de estructuras tiene que remontarse a aquella decisión que separa a la vez que une a la razón y a la sinrazón. Tiene que tratar de descubrir el constante intercambio, la oscura raíz común y la originaria confrontación que presta un sentido tanto a la

46 Foucault, M., *op. cit.* p.

unidad como a la oposición de sentido y desvarío. Así podrá volver a aparecer esa fulminante decisión, heterogénea dentro del tiempo histórico, pero inseparable fuera de éste que separa aquél rebullir de oscuros insectos del lenguaje de la razón y de las promesas de época.⁴⁷

Platón, **en los diálogos “Ion” y “Crátilo”**, comienza por problematizar sobre el **lenguaje, los nombres y el decir**; pareciera que anuncia, denuncia, lo que **serán** las tres edades del pensamiento occidental; Platón, contra su costumbre, vacila en tres posiciones un tanto distintas, contrarias: una ontológica, es decir, los nombres son naturales al ser, descubren lo que el ser es; otra epistemológica, se refiere a que los nombres se pueden conocer, es el sujeto quien **denomina, habla y dice**; y una última posición, **donde se ve** una clara actitud semántica-lingüística, en la cual la palabra crea la realidad, se convierte en el hogar del ser; es la palabra quien crea, funda, da sentido al ser, a la sustantividad. **Foucault, Derrida y Vattimo** se inscribirían muy bien en esta última esfera, para ellos son las palabras escritas las que anteceden a los autores, engendran a las cosas, son esa parte de los *a priori* históricos necesariamente a explicitar.

La **arqueología** realiza, a su manera, la deconstrucción, **remite al todo** de donde es, a lo latente; sin embargo, no ejecuta, de ninguna manera, el triángulo hermenéutico, no le interesa el *quién* del discurso, nada más *a quién* y *el qué*, se refiere a un sujeto colectivo. Ha habido un sueño antropocéntrico, en donde el protagonista de todo el discurso está ausente, las estructuras, las casillas lo absorben, se lo beben, esto lo descubre la **arqueología**. Esto es lo incisivo de Fou-

47 Foucault, M., *La arqueología del saber, op. cit.*, p. 247.

cault, ¿cuánto de lo que es Descartes, Kant o Hegel que presta forma a los discursos, a los relatos, no es, en realidad, unos individuos al que los relatos prestan forma? Los discursos no pertenecen al individuo, sino a la cultura colectiva, a la época histórica. El eslabón inicial de la cadena, el caos originario, el verdadero sujeto primero de la escritura nos parece cada vez más lejano, más diluido, más difuso; quizá se trate de **un yo fantasma, un lugar vacío o una nostalgia**.

Foucault, Derrida, Lyotard y Vattimo parten también del último Heidegger, la hermenéutica hace lo propio, del lenguaje, de una escritura como un acontecer de la verdad, del ser; de un discurso epocal posibilitante a la vez de todo acontecer intramundano: “[...] como acaecimiento en el proceso contingente de emergencia y hundimiento de formaciones del saber y del poder”.⁴⁸ Después del derrumbamiento de la subjetividad trascendental, la analítica se alinea a un anónimo pasar del lenguaje. Tal análisis “contribuye a la disolución del sujeto y deja rebullir en los lugares y plazas de una síntesis vacía, mil contingencias perdidas”.⁴⁹ El último Heidegger es el grito de insatisfacción por todo lo producido por la tecnología del yo, la proyección de la subjetividad, el despliegue del espíritu. Foucault y Derrida se han aferrado, asido a **este** grito, lo han hecho suyo. Objetivamente, **ellos** destacan el lenguaje como telaraña producida por la araña, la episteme que se traga a la mosca, al hombre, pero no a la humanidad, sino al pretensioso **constituidor** de realidades, constructor de grandes sistemas metafísico; de la Gran Narrativa, diría Rorty; se traga al *Cogito*, al Yo trascendental, al Espíritu absoluto, al Ego trascendental fenomenológico:

~~~~~  
48 *Ibidem*, p. 244.

49 Foucault, M., *Microfísica del poder*, op. cit., p. 12.

“La disolución de la subjetividad filosófica, su dispersión en un lenguaje que la priva de su poder y la multiplica en ámbito de su propio vacío, es probablemente una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo”.<sup>50</sup> El problema para Foucault, así como para la hermenéutica y la gramatología, es que lo impensado, lo que queda fuera, lo no escrito, lo no escribible, no les interesa. Todo lo que en el mundo se nos acumula como problema, todo lo que en el mundo solucionamos o fallamos ha quedado disuelto y convertido en mera función de la apertura de horizontes (fenomenológicos-**hermenéuticos y, por qué no, estructurales**) siempre nuevos. Foucault-Derrida reconocen que las páginas emigran de un libro a otro constantemente (como ahora), no existen originales, sino solamente sus rastros, no existen textos, sólo lecturas, no existe mundo, **nada más** mundos posibles, juegos del lenguaje, palabras que vagabundean: “El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación asignada: relato especulativo, relato de emancipación”.<sup>51</sup> Relativismo exacerbado, fin de la filosofía. R.I.P.

#### BIBLIOGRAFÍA

Cabrera, Manuel, *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM (Cuadernos Temas: Fenomenología y axiología), 2ª edición, México, 1994.

Dascal, Marcelo, “Reflexiones sobre la Crisis de la Modernidad”, en *Crítica. Revista de Filosofía*, vol. XX, no. 58, abril de 1988, pp. 3-42.

Derrida, Jaques, *De la gramatología*, Siglo XXI, 2ª edición, México, 1978.

~~~~~

50 Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., p.

51 Lyotard, Jean Francois, op. cit., p. 83.

- , *La tarjeta postal de Freud a Lacan y más allá*, Siglo XXI, México,
- Foucault, M., *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México,
- , *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México,
- , *Microfísica del poder*, Siglo XXI, Argentina, 1997.
- , *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México,
- Gadamer, H. G., *Verdad y Método. Tomos I y II*, Sígueme, Salamanca, 1988.
- Habermas, J., *Pensamiento posmetafísico*, Taurus, España, 1990.
- , *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, España, 1989.
- Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, F.C.E., México, 1988.
- Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 2006.
- Kolakowski, Leszek, *La modernidad siempre a prueba*, Vuelta, México, 1990.
- Liotard, Jean Francois, *La condición posmoderna*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza,
- , *El nacimiento de la tragedia*, Gredos, Madrid, 2014.
- Ortega y Gasset, José, *Comentario al banquete de Platón*,
- Paz, Octavio, *Corriente Alterna*, Siglo XXI, México,
- Ricœur, Paul, *Teoría del texto*,
- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Vattimo, G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona,
- , “Metafísica Violencia Secularización”, en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la Filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, España, 1992.
- Wittgenstein, L., *Conferencia sobre ética*, Paidós, Barcelona, 1997.
- , *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México, 2017.
- , *Observaciones*, Siglo XXI, México, 1989.
- , *Tractatus Lógico-Philosophico*, Alianza, España. 1973.

En el dominio literario actual y en el moderno en particular, la literatura ha proporcionado bastante material para una serie de discursos que se enarbolan a la manera de **bosques, tratando de asir la cuestión de sus significados**. La intención no es retomar estas acaloradas discusiones sobre la pertinencia de los discursos y su utilización como método ideológico, sino simplemente rastrear dentro del horizonte literario y filosófico **aquellos pertinentes** a nuestra temática.

Muchos de estos discursos abren vetas significativas en la medida en que son íntimamente relacionados con los comentarios explicativos, tanto de los críticos como de los mismos autores, de manera que el seguimiento de estos textos no toma como límite el discurso impreso para obtener la comprensión y agotar la significación, que hoy por hoy es por demás inagotable, dentro de la polisemia de significados que cualquiera de **ellos** guarda.

No nos limitaremos al texto, sino que hace falta rastrear las ideas en el horizonte de comprensión que les da un valor y las hace efectivas. Tanto en comentarios como en acciones. Se siembra sobre la idea sólida de que un discurso va mucho más allá del texto mismo y que su significación se configura en el ambiente que lo rodea, en eso que constituye

su contexto y que en gran medida son los otros que acceden al discurso mismo, dando sus opiniones y juicios.

El **argumento** del texto servirá para delimitar, cuando menos en una investigación seria, los límites del panorama a abordar, que en este caso son los de la actualidad que hunde sus más profundas raíces en la modernidad. No entraremos en la discusión sobre modernidad–postmodernidad, si nos desenvolvemos en una u otra, sino que haremos una fundamentación de lo que somos con base en el rastreo de algunos discursos que van desde la modernidad hasta hoy.

El carácter eminentemente narrativo de la primera persona no es tan evidente como podría parecerlo a los iniciados en esta temática. Hay quienes incluso han negado la narratividad que constituye a la primera persona sosteniendo, como en el caso de Descartes, una sustancialización de lo que llaman *El tripulante del barco*.¹ La temática ya ha sido bastante elaborada por dos tradiciones: por un lado, tenemos **la denominada** continental, con Descartes, Wittgenstein, Pascual Martínez-Freire, Pascual Eccles, J. Carnap, R. Kenny, Anthony, etc.; **y, por el otro**, tenemos **la anglosajona con** Boden, M. Popper, K. Ryle, G. Charles Taylor y John Searle.² Ambas tradiciones en su momento harán su aportación. **Estas** nos dan lo suficiente para rescatar lo que la filosofía y la literatura tienen en común, a saber, una estructura narrativa similar. Esto nos ayuda a considerar a la narración como un vínculo comunicante que sostiene en determinados casos la estructura tanto literaria como filosófica.

El problema de la literatura recientemente ha venido a

1 Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Espasa, Madrid, 2003.

2 No consideramos necesario hacer en este momento una enumeración de las obras de estos autores, cuya importancia es fundamental para este trabajo, ya que irán apareciendo en capítulos posteriores.

ser un **inconveniente** de primer orden para la filosofía, sin embargo, aún encuentra resistencias comunes, por lo que es necesario sentar nuestro presente discurso **con** bases sólidas que hagan inevitable el reconocimiento del problema en torno a nuestra tesis, tanto en el ámbito de la filosofía como en el de la literatura. La problemática que presenta para la filosofía y la literatura debe ser reconocida tanto por literatos **y filósofos**. Hemos de abordar la temática desde una perspectiva hermenéutica que sirva de eje metodológico para ambos horizontes.

En el modelo gadameriano, el concepto de *tradicón*³ viene a ser uno de los ejes principales de la discusión, que ha venido a derivar en muchas otras cuestiones y aplicaciones, sobre todo para la filosofía de la ciencia, la estética, la cultura, etc., pero en la literatura ha constituido un punto nodal sin el cual no es posible la traducción de metodologías, al grado de que Vattimo la denominó la nueva *Coiné*.⁴ Se ha convertido la hermenéutica en el vocabulario actual de las ciencias sociales.

El modelo inicial partió de la prelectura y de este estado de comprensión que plantea Heidegger, que **constituye** una vena fundamental del ser que comprende, del ser que se pregunta por sí mismo, del ser ahí. De **esta** forma nuestra temática va orientada en esa misma línea de pensamiento, pues nos interrogamos por nosotros mismos y por la construcción del ser ahí que somos (como diría Heidegger en una terminología narrativa) y que adoptamos para este trabajo, bajo el rubro de la primera persona.⁵

3 Gadamer, G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 31.

4 Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 55.

5 Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1980, p. 151.

Una de las hipótesis menores de nuestro trabajo es que la primera persona viene constituida en normas lingüísticas, estableciendo una relación directa con las normas sociales, ya sea para manifestarse a favor o en contra, ya que dependiendo la sociedad es el lenguaje que poseemos y lo que con él podemos representarnos. Esto recuerda en alguna medida la idea lacaniana de que el inconsciente se articula como un lenguaje. Sin embargo, no tratamos con el inconsciente sino con el yo, categoría que se ha formado en los relieves históricos. Las especificidades del nivel discursivo que intentamos analizar establecen una relación directa entre el tema a defender y las leyes utilizables, en cuyo vínculo podría insertar toda la discusión de si las metodologías humanistas deberían ser y tender a la clasificación de ideas y creación de leyes, como sugieren los métodos de las ciencias duras. De todos modos no es nuestro caso. El evento **importante es que desde** el principio la categoría de primera persona es despojada de la semántica tradicional, para insertarla en una dinámica social que la **cargaré** con un sentido peculiar, dependiendo el momento histórico que se analice. Si admitimos esto, los eventos sociales se ajustan a lecturas particulares de actores conformados en una historicidad. No solamente cambia el yo, sino que además los eventos son leídos desde distintas posiciones lingüísticas, sumergidas en tiempos que desbordan el análisis de cualquiera, por lo que están condenados a volverse análisis fragmentarios.

Este es un punto importante, pues estos fragmentos de historias, de percepciones, de verdades temporales, son lo que van a constituir la materia prima de lo que nosotros somos. Estos fragmentos son la eventualidad de lo que nos constituye.

Una vez asentada **la** fragmentación, podemos desplegar dos direcciones argumentativas; la primera describe las situaciones iniciales del discurso, antecedentes, condiciones y proyecciones. Estas tres dimensiones constituirán el horizonte lingüístico desde donde se articulan nuestras emisiones locutivas que serán el campo de desenvolvimiento de nuestra narración, y probablemente dicho, el **hábitat** de nuestro yo. Presente, pasado y futuro son las tres dimensiones temporales desde donde **nos narramos y damos cuenta de lo que somos**.

La segunda dirección va más orientada a la comprensión del medio y nosotros, pero sobre todo al vínculo que se da **entre esas dos**. Si seguimos debidamente estas dos direcciones, podremos llegar a la comprensión de lo que estamos buscando, un objeto que analice la comprensión de nosotros mismos a través de la búsqueda sistemática de esos fragmentos narrativos que hemos hecho propios, al grado de que son los que nos dan forma.

Sin embargo, nuestro análisis se puede desbordar y perder el curso en la medida que carezcamos de rigor para buscar y apuntalar nuestras tesis, problema que en cualquier investigación resultaría intolerable. La mala lectura de lo que somos, aún frente a este texto, puede desembocar en problemas interpretativos al grado de la no comprensión del texto que somos.

El problema particular es, pues, el de cómo satisfacer esa necesidad epistemológica de delimitar el nivel argumentativo, de alcanzar los límites dentro de los cuales accedemos a una coherencia y una verdad de nuestra investigación. Quizá una respuesta es que no se ha podido acceder a un nivel narrativo donde el yo sea visto por él mismo, sin los prejui-

cios de la tradición y del amor propio, en una vía similar a la propuesta por Hegel cuando la mente estudia la mente.⁶ Esto no es ningún problema en la medida en que advertimos que es imposible una objetividad entendida como un desarraigo en la tradición y el que el yo es un ente a estudiar desde la subjetividad y por ello es imposible otro medio, pues el estudio del Otro es ya de por sí un análisis desligado de nuestra investigación, en la medida en que éste no se relacione con nosotros. En ese mismo caso, el Otro es yo, en la medida en que el otro me constituye y cuenta una parte de la nación que yo mismo he aceptado como mía. Es más, evalúa mis acciones y las legitima o las reprueba, el **Otro** me constituye, me da forma con su discurso.

Muchos de estos discursos se han perdido en antropologías en alguna medida estructuralistas, que atienden caracteres rígidos a la manera de estructura (de ahí su nombre) y que proceden sobre prejuicios manifiestos, como en el caso de los análisis de mitos o sociedades. Estos errores se deben básicamente a trasplantar una metodología tal cual a otro objeto de estudio. Sin embargo, metodologías de la personalidad ha habido muchas, desde el *me he consultado a mí mismo* de Heráclito, hasta el autopsicoanálisis que Freud nos dice haber realizado. Las necesidades de **explicaciones e interpretaciones** dan como resultado un crisol de opiniones que soslayan las evidencias y temáticas afines, con el objetivo de volverse accesibles al lector. Olvidan que él, cuando se dirige al texto, no posee un único modelo monótono y repetitivo de interpretación, sino que va en busca de un conocimiento que integra a lo que es.

Comprender **es integrar** la narración del texto a la na-

6 Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, FCE., México, 1994, p. 60.

rración que nos constituye, mezclar mi subjetividad con la subjetividad del texto, complementar mi narración con la apertura al diálogo, con la escucha al texto y a lo que me propone, de aquí podemos decir que la comprensión antes que nada es una disposición, un estado del que escucha.⁷ Si no comprendo es quizá porque estoy cerrado y no quiero involucrarme, no quiero cambiar **ni dejar** de ser lo que soy e incorporar la narración del texto. De ahí la apertura al texto que plantea una y otra vez la tradición hermeneuta, sobre todo la línea de **Ricœur, para quien el entender es abrirse al texto.**⁸ Las distintas explicaciones suscitadas u ofrecidas tienen una validación en cuanto encuentran una comunidad epistémica que les **dé** sentido y dirección a lo que proponen, la explicación es validada por la comunidad de los interesados en el tema, de tal modo que la verdad de su objetividad descansa en la crítica de la intersubjetividad del marco epistémico al que pertenece. **En algunos casos el análisis histórico-semántico de los eventos deriva de los estatutos de que son narraciones** sobre eventos particulares y únicos, soslayando la preocupación epistemológica por los criterios de verdad y dando un realce a la manifestación de una narración que es histórica, en la medida en que da cuenta de un evento ocurrido.

Trasplantado lo anterior a nuestra temática, la narración se queda en el centro de la polémica entre lo que es el yo y su interpretación, ese es el vínculo a analizar, la narración y su teoría. Proponemos **esto** como un modo de sujetar nuestra investigación en una tradición que se enfoca básicamente en

7 La idea gadameriana de apertura al texto será adoptada y desarrollada más ampliamente por Ricœur y Habermas.

8 Si se desea ampliar esta idea, ver P. Ricœur, *Del texto a la acción*, FCE., México, 2001.

la manera que tiene la narración de ser, a sabiendas de que lo que somos es una narración. Toda narración propone comprender y exponer. El problema no es saber si **ella** explica más de lo que comprende o viceversa, **sino en cuáles casos funciona como explicación o como comprensión**. Aunque nuestro análisis se extiende en el tiempo narrativo denominado *futuro*, nunca en el futuro somos ese modo de narrar los hechos o acciones, como si aún no hubieran ocurrido, no por ello es predicativo, señala y apuntala tendencias que al exagerarlas pueden dar concordancias; pero de ahí no se sigue como en las ciencias exactas, nuestro análisis prediga los eventos de la primera persona, antes de predecir prevé. Es decir, mantiene en perspectiva ciertos acontecimientos o comportamientos de las lógicas para lograr X o Y intenciones. La relación entre explicar, comprender y predecir es precisamente el núcleo de las narraciones, que en determinado momento se abordan para lograr los objetivos. La racionalidad es una narración de este orden a la cual denominamos argumentación, el prever es el armar palabras para lograr un fin.

La lógica de las narraciones, en un intento de coherencia, relaciona varios aspectos: **que los eventos** tiendan a conformar una constelación que dé significado; se encuentren encadenados en una cronología que apunte a lograr este significado; guarden una relación no contradictoria para que la utilización de los signos se mantenga dentro de una tradición donde cuando menos alguien más sea capaz de comprender el mensaje, etc. Estas y otras restricciones pueden ser evaluadas desde distintas dimensiones, para lograr una precisión en el análisis o lo **primigenio** de la investigación.

La importancia de la **semántica, pragmática y lingüística**

viene dada en la relación que se gesta a la hora de la explicación y del nivel de comprensión que se **posee**, ya que se entabla el juego de la interpretación en donde los significados puestos en juego guardan siempre una polisemia natural que los vuelve en alguna medida equívocos. La idea básica es mantener un equilibrio entre la equivocidad del lenguaje y la univocidad de nuestra pretensión de entendimiento.⁹ No rayar en la total intraducibilidad de sentidos ni tampoco apelar a un entendimiento total. Entre estas dos propuestas encontramos matices de los más variados, que pondrán en su momento las reglas del juego.

Hablamos de juego precisamente porque es una parte fundamental tanto de la hermenéutica como del lenguaje y sobre todo de la primera persona, la constitución de esta categoría es ampliamente lúdica; el niño, cuando comienza a construir la noción de autoreferencia lo hace a través del juego y del lenguaje. Gadamer ya nos habla en *Verdad y método* del juego como el fundamento lúdico de la estética. Wittgenstein maneja los juegos del lenguaje¹⁰, proponiendo con esto las clases semánticas que logran ser descifradas por un grupo determinado de usuarios de esos términos.

Si nos enfocamos solamente en los aspectos importantes de la narración que nos forma, nos daremos cuenta de que el mismo término de “importante” viene a ser una invención proveniente de nuestra prelectura, de eso que poseemos y con lo cual juzgamos mucho antes de analizar. Solamente en un posterior análisis sabremos qué *es* lo importante, ya que los eventos se injertan en determinado segmento de la narra-

9 La idea de equilibrio es similar a la idea de analogía de M. Beuchot, en *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, IIFL, México, 1997.

10 Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 21.

ción, para darle una carga determinada. Estos son los eventos importantes, los que dentro de la narración hacen que el sentido se cargue de ellos. Podríamos proponer normas o reglas para descifrar qué es lo **relevante**, sin embargo, esto no deja de ser un mero pasatiempo dentro de un orden de ideas jerarquizadas de antemano, puesto que el criterio de la relación o importancia siempre va a necesitar de una prelectura, de algo que proponga el criterio de evaluación o de la manera en que vamos a **considerarlo**. **Asimismo, este criterio** no es legitimado por nada y necesita de otro, así se puede extender el análisis de los criterios hasta el infinito, dando como resultado que en cualquier investigación siempre tendremos un punto de arranque, que resulta incuestionable. Tal discusión deja intacto el corazón mismo de lo que nos **interesa**, **¿por qué hay cosas más importantes que otras en una narración?**, ¿por qué hacemos **de esta distinción un** medio para lograr el entendimiento? De cualquier modo, estas cosas solamente cobran sentido en la medida en que son injertadas en una tradición que las comprende como importantes.

Un análisis más minucioso separaría la narración no en eventos de importancia sino en frases **narrativas, que se pueden** encontrar en cualquier discurso, desde el ordinario hasta el altamente técnico. Lo que conviene establecer es que un evento no tiene por qué tener un significado específico y, sobre todo, que no hay un espectador que pueda dar cuenta fielmente de la totalidad del evento, aunque éste sea interior.

Carecemos de un cronista ideal que atestigüe y conozca todo lo que un evento **tuvo**. Una vez que **alguno** sucede, la totalidad de sus referencias se pierde en el horizonte de posibilidades que cualquier espectador pueda poseer. La totalidad de relaciones que hacen a un evento son desbordantes,

nuestras interpretaciones y explicaciones se deben limitar a trabajar con unos cuantos hilos, con un lenguaje y redacción muy limitados, con el riesgo de volverse pobres y panfletarios.

Asimismo, el análisis de la cuestión que nos ocupa *la concepción de la primera persona* en los discursos filosóficos y literarios, de la modernidad a la fecha, nos obliga a reconocer que la literatura de ese tiempo y la actual sobrepasa con mucho a cualquiera, así que nos limitaremos a unos cuantos autores y a una redacción simplista que intenta atrapar en su reflejo la complejidad de la realidad y de la temática.

Las frases narrativas son igualmente parciales, ya que un narrador no comprende la temática en la que se encuentra. Nadie podría decir que ha nacido el defensor de la modernidad o que esta sea la primera novela romántica. **Las** frases así escritas suponen la presencia del narrador, y en esa medida se encuentra imbuido en una dinámica social o literaria que le es imposible de contemplar. Estas categorías son sostenibles simplemente *en pasado*, **porque una vez que tomamos distancia del fenómeno no nos encontramos ciegos por la cotidianidad y el tiempo**. Una frase narrativa es una de las descripciones posibles de una acción en función de eventos posteriores, desconocidos por los agentes.¹¹ Sin embargo, el hombre no es nada más una narración escrita en el presente, lo ocurrido en el pasado, sino también es una proyección hacia el futuro.¹²

Algo interesante es ver cómo la historia que contamos de nosotros mismos va orientándonos hacia los fines que

11 Ricœur, P., *Relato: historia y ficción*, Dos filos, México, 1994, p. 28.

12 Este hecho es tan importante que V. Frank ha basado su logoterapia en esta idea, de la proyección a futuro de lo que somos, siendo tal su fuerza que puede resignificar el presente.

perseguimos, de manera que cuando cambia nuestra visión del futuro la interpretación de nosotros mismos cambia, nuestra historia cambia. Como no somos un ser totalizado, **terminado**, la fragmentación que nos compone funciona a la manera de un lego que nos da formas distintas en situaciones **diferentes**. Estas nuevas situaciones serán a su vez las posiciones desde donde interpretamos el futuro y el pasado. La reinterpretación de lo que somos va cambiando constantemente y esta dinámica cambia lo que fuimos y lo que queremos ser. Somos seres cambiantes, no tenemos nada que no pueda ser interpretado de distintas formas. Hasta la fecha de nacimiento puede variar de significado, quizá el hecho lacónico de apuntalar un momento se mantenga, pero eso es secundario, el *sema*, propio de la oración: nació X día cambia frecuentemente, cambia en la medida en que nacer significa cosas distintas, que cumplir años significa otra cosa, **etcétera**.

Si una problemática es la de los eventos y otra es la de las narraciones de **estos**, nuestra tercera problemática, y quizá la más rica, es la que se refiere a lo que sucede cuando una narración se convierte en evento. Se establecería una relación otra vez tendiente al infinito, pues habría una narración intentando explicar y **comprenderlo**, **de** narrar lo que somos, en todo caso esto no tiene sentido y siempre se llega a un número limitado de metainterpretaciones, pues, aunque, las posibilidades sean infinitas, nuestro **intelecto y paciencia** no lo son. De este modo, estamos condenados a trabajar con unas narraciones finitas sobre eventos finitos, en una percepción limitada, aunque, **como ya lo hemos dicho**, los eventos y las narraciones nos sobrepasen con mucho y se antojen infinitas.

LA RES DESBORDA EL GRAFO

Una importante acotación que se antoja realizar y que es fundamental para las metodologías es la dificultad que se tiene en pintar con palabras los eventos, esta idea carece de probabilidad, ya que la naturaleza de los eventos es en sí misma distinta a la del lenguaje. **Este** tiene una proyección simbólica teleológica, **de tal manera** que la finalidad viciará el relato. La realidad, en cambio, parece avanzar en un tiempo pluriracional o plurilogístico, donde la finalidad es imperceptible y sobre todo arbitraria. Un lugar para los eventos lo constituye un momento determinado arbitrariamente, señalado por los intereses o por la magnitud de significados que éste represente en el espectador o en el narrador: mientras que en las oraciones los lugares a llegar obedecen a la lógica del sentido. La semántica juega un papel importante, ya que establece los lugares que pueden dar finalidad a las narraciones. Muchos se han esforzado porque el grafos atrape a la res, mientras que ésta nunca ha sido tan ingenua como para caer en la trampa de la teoría. Como diría P. K. Feyerabend: la teoría es una trampa tendida sobre la esperanza de que la realidad es lo bastante ingenua como para dejarse atrapar.¹³

Ahora bien, analicemos esta condición de indeterminabilidad de las narraciones sobre los eventos, **porque cualquiera** puede cobrar repentinamente otra significación en relación con algo que suceda posteriormente; otro evento que se suscite de manera furtiva puede darle un giro al sentido de la narración. Mientras que en el horizonte de lo “real” **sí es** posible escapar al lenguaje para nombrar algo que lo sobrepase, algo que se encuentre lejos de él, algo que se mantenga al margen del mismo, algo “real”. Las narraciones son

13 Feyerabend, P. K., *Contra el método*, Ariel, España, 1981.

finitas en el sentido de que son terminables y terminadas, no son influenciadas en su nivel descriptivo por los eventos que les sobrevengan; quizá de manera semántica el significado de una narración **es otra** en el lector en la medida en que el contexto cambia, en que se suscite un evento que tenga relación directa con el tema y le **dé** un nuevo significado, **mas** lo impreso se mantiene inmovible.

Ninguna narración hace suceder un evento¹⁴, entendiéndose que no le precede, sin embargo, hay cuando menos otro significado en que la frase se puede equivocar, ya que las narraciones son realmente causas de eventos, tanto psicológicos como físicos, que van desde la obediencia a un letrado de tránsito hasta una carta de amor que despierta en el lector horizontes sentimentales de cualquier especie.

Las descripciones nos sirven para esclarecer las causas de los eventos, así es como nuestro intelecto trabaja, se explica a través de una narración que interpreta e injerta de manera natural en la interpretación del mundo una sucesión de eventos conectados por él, de manera tal que las narraciones son la forma en que entendemos el mundo.¹⁵

Amén de lo anterior, el cronista no puede ser intérprete de su mediatez sino en la medida en que ponga distancia; ésta es inminentemente temporal, por lo que las explicaciones son siempre pasadas. Estar consciente de arder es enfriarse. Estar consciente del evento es no comprenderlo. Comprenderlo, en cambio, es explicárselo y, por tanto, ya no estar en el evento, la crónica en esta medida es imposible más aún para la primera persona, siempre le sustrae una

14 Ricœur, P., *op cit.*, p. 29.

15 Vigotsky sostendrá que el pensamiento es lenguaje, mientras que Wittgenstein dirá que el mundo es lenguaje.

metodología más parecida a la que gobierna la escritura de la historia.¹⁶ El historiador es propiamente el que comprende el pasado, **maneja las narraciones e interpreta en el presente eventos distantes.**

EL SER SE DICE DE MUCHAS MANERAS

Cualquier frase narrativa es, entonces, una descripción parcial del evento, una visión angular de un evento en proyección, siempre al margen una del otro, bajo la idea de que no se es la única, manteniendo en mente que se es parcial. El **lenguaje es** un instrumento de parcialidad que nunca va a poder mostrar la plurisimbolidad de un acontecimiento. Se puede construir nuestra narración siguiendo los hilos conductores de los motivos, las intenciones o las metas de lo que narramos. Se puede narrar siguiendo las causas, el origen o los intereses. La lengua es en sí misma un mecanismo de dominio, que obedece los intereses del narrador. Si la realidad se queda dentro de los límites del lenguaje, si es imposible salir de **él**, entonces la realidad misma está construida de manera ideológica y parcial, al grado de que a lo único que accedemos es a una realidad pobre y desdibujada, a comparación de lo que ella misma ofrece, en la medida en que se multiplican los espectadores y los narradores.

La cadena de eventos que se presenta como naturaleza de la narración es de lo más elaborada en el análisis, ya que dicha narración se limita a la observación y carece de una visión unificadora de los eventos; supone su seguimiento, **esta** liga de acción. La crítica ya había sido hecha por Hume en su ensayo sobre el entendimiento humano. Éste nos dice: No hay nada en el objeto que me haga suponer que cuando no

16 De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, UIA, México, 1985.

lo veo sigue existiendo.¹⁷ De la misma manera no hay nada en los eventos que me permita suponer que unos son causa de otros. La frase A golpeó a B en el rostro por X motivo, supone un mentalismo de lo más vulgar, **también** que el espectador posee los hilos de la trama psicológica de los actores en la frase. Esta psicología siempre se mantendrá al margen del espectador, los motivos pudieron ser siempre otros. La narración, y en particular la narratividad histórica, peca ingenuamente de esto, de hacer lazos causales basándose en sedimentos psicológicos que obviamente no posee.

Estas distinciones no son simplemente apuntes estilísticos para diferenciar narraciones, sino que taján el conocimiento histórico en su más latente problemática. Le impiden reconocer en un evento la univocidad de su significado y arremeten contra la causalidad que ofrece toda la tradición historicista. Sin embargo, también salta a la vista la imposibilidad de una narración **íntegra**, de cualquier cosa, hasta de A golpeando a B.

La suposición de un narrador ideal, y de paso la de un interlocutor ideal¹⁸, supone que alguien podría dar una narración **íntegra** de un evento, una vez que éste se ha suscitado. El narrador sería capaz de **ofrecer este tipo** de narración sin referencia a una causalidad y mucho menos a una proyección que introduzca al evento, es esta lógica narrativa. Pues en ese momento el evento futuro no es conocido realmente: la narración de que A golpeó a B en el rostro es precedida de la exposición de los supuestos motivos, **los cuales** son desconocidos y que suponemos porque conocemos algunas

¹⁷ La misma idea se encuentra en Hume, en *Del conocimiento*, Aguilar, Argentina, 1971, p. 81.

¹⁸ Propuesta que sirve de eje para la temática de la racionalidad en el libro *Teoría de la acción comunicativa*, de J. Habermas.

causas, que bien podrían ser erróneas. Si la narración no se inserta en un patrón explicativo, entonces no se comprende.

Sin embargo, una frase no es todavía un relato. Para volverse **tal** necesita insertarse en este orden de eventos explicativos. Este orden dará un marco interpretativo, al interior del cual las frases se comprenden y todo forma un rompecabezas de significado legible. **El** marco es eminentemente estilístico, de ahí que los grandes historiadores sean por lo general grandes literatos. El marco interpretativo propone de inicio las pretensiones de validez de las frases, insertándolas en una dinámica ideológica que pretende vender o hacer creer a los lectores, de ahí que toda narración contenga criterios de verdad que desbordan la textualidad y se insertan en la intratextualidad. Donde la ideología es entendida como el discurso disfrazado que legitima los fines de quien la esgrime.

TEORÍA Y RELATO

Las teorías que podamos ofrecer en este trabajo nunca dejan de ser un relato, y **si** comprender una es adentrarse en su terminología, es aprender y hacer propio un uso determinado del lenguaje, vocablos y significados nuevos, como aprender una nueva lengua. Entonces tendríamos que aprender un lenguaje propio cuando intentamos entender una teoría. T. W. Adorno, quien compartía **la** idea, impartió por varios años su curso de Introducción a la Filosofía bajo el título de *terminología filosófica*. Este uso determinado del lenguaje, estos juegos de lenguaje en términos wittgensteinianos, nos introducen en una dinámica de comprensión de los relatos extendidos sobre el horizonte que propone el juego de lenguaje. Ahí se pueden rastrear y seguir las frases, para posteriormente arrancarlas e injertarlas en otros discursos. Sin

embargo, esta posición nos hace cuestionarnos acerca de lo referente a las leyes generales del lenguaje, leyes que estandarizan los actos de habla. Todos nuestros enunciados deben ajustarse a la lógica del relato y éste a su vez a la del habla, pues es ahí donde se puede dar la comprensión, explicación y el desarrollo de las teorías.

¿Qué es, pues, comprender un relato?, ¿seguirlo e incorporarlo? Un acto elocutivo es enunciado y arrojado al horizonte del juego que los interlocutores pueden desplegar. En esa medida es entendido en un primer momento, aceptado como verdadero y evaluado para establecer si es viable o no, si es posible o no. Este acto crea una reacción, ya sea de aceptación o rechazo a la emisión y mi interlocutor cifrará un mensaje que complementará la comunicación. La aceptación o no aceptación de mis actos locutivos va siempre en relación directa a la formación de una opinión. Lo que nos interesa es precisamente esa parte de las oraciones donde damos cuenta de nosotros, de los otros y viceversa, donde los demás nos describen como parte de su alteridad y dan cuenta de lo que nosotros somos. Estas dos dimensiones son la base de la construcción de la primera persona, extendiéndose en la autointerpretación y atendiendo discursos que supone versan sobre él. Las oraciones en el primer Wittgenstein tienen que pintar el mundo, no importando si este mundo es X o Y, la idea es que lo reflejen.¹⁹ Las oraciones no se van a apartar de esta idea por volverse internas. El mundo que la primera persona habita, mundo interior, no es sólo una lectura de lo que pasa fuera de él, sino que es una de este mundo interior, el análisis

¹⁹ Jiménez R., Marc, "Wittgenstein místico", en *Vertiente*, no. 8, UAA, México, 2003, p. 21.

de **las** estructuras lingüísticas nos sirve para ver cómo es el mundo interior que habita.

Comprender un relato se traduce en nuestra lógica en darle una dirección dentro del horizonte de sentidos que presenta el juego del lenguaje, es saber hacia dónde va, cerrar a unos cuantos sentidos la polisemia que lo disemina. Entendiendo que respondemos al discurso lo mismo que los discursos responden a nuestras voliciones y dispositivos pulsionales. Nada más vano que el hecho de creer que el discurso de los sentidos o el sentido del discurso es un discurso racional. De hecho, el mismo término "sentido" nos refiere a una posición más allá de lo racional, donde los discursos se cifran en algunos aspectos y se desnudan en otros. Nos forzamos por darles direcciones, por sentirlos en un espacio plagado de oraciones y enunciados que no sabemos bien a bien de dónde provienen ni a dónde van. *Derrida evois*.

Lo importante en este punto es el remarcar cómo es que los discursos se mueven entre lo unívoco y lo equívoco, y que se mezclan a la manera de un matraz las direcciones posibles de nuestros actos elocutivos, en un entendimiento no menos mezclado. Entendemos desde nuestras posibilidades discursivas **los** discursos que van soslayándonos y hacemos propios en la medida en que enganchamos nuestra subjetividad a ellos. Somos retazos de discusiones que integramos a manera de una gran bandera propia. La idea de la bandera puede ser interesante, porque además es una conexión de presentación y representación que engloba de manera física algo altamente abstracto, una nacionalidad y un sentir, pero que a su vez puede ser entendida por cada **quien** de manera distinta. Estos fragmentos de discurso se articulan de manera disparatada para darnos unidades, plataformas o posiciones

desde dónde articular discursos que son arrojados con la intención de un destino, una dirección, una meta. La mayoría de ellos nunca llega a su destino sino que son interceptados y reconceptualizados. Tal vez ese era su destino, quizá esa siempre fue la lógica, habitar un parloteo ensordecedor en donde no queda más que sintetizar lo que se pueda de manera cultural, para seguir desprendiendo y lanzando frenéticos discursos.

Las narraciones que nos integran deben ser en un momento **seguidas** y legibles para nosotros mismos, aunque en una posterior aproximación no sean más que millares de significados que van cambiando conforme se **sustituye** el momento y la circunstancia. Deben ser entendibles por momentos aunque después se disipen en el olvido. De modo que nosotros mismos vamos **siendo otros** en la medida en que las circunstancias van cambiando. Estamos dejando de ser y no existe ese núcleo sólido que nos de unidad: ni la memoria actúa de esa manera. Nuestra esencia no traspasa la navaja de **Ockham**, mantenemos el nombre en un nominalismo por demás perverso, donde hasta el significado de la forma gramatical está sujeto al tiempo. Lo que nuestro nombre propio significa está alterándose, aunque el nivel gráfico de éste se mantenga inalterable.

Si comprender es lograr seguir un relato, anticiparlo, darle alternativas de solución, entonces hemos entendido nuestra narración en cuanto podemos darle posibilidades distintas de concreción o soluciones a las problemáticas que nos plantea: el psicoanálisis trabajará con esta idea, ya que la mayoría de **las cuestiones** de la psique se deben a malos entendidos de nuestros deseos, de manera tal que el análisis (entendido como separación en partes) sirve para lograr un

reacomodo más favorecedor, es decir, volvemos a contar-nos a nosotros mismos, más que al analista, lo que somos, las partes que nos constituyen, resignificándolas para darles una nueva solución, una nueva concreción, logrando así el entendimiento de lo que deseamos ser. Esta narración particular es la que nos interesa, la que hace de nosotros lo que somos. Observemos que **la nueva concreción**, esta solución, permea el autoanálisis y lo orienta como lo anteriormente mencionado, permeándolo de una finalidad **prédica** o cuando menos intuitiva, vamos armando nuestro relato para poder obtener lo que deseamos.

NARRACIÓN Y TELEOLOGÍA

Nuestra narración se encuentra viciada de teleología. Se puede regresar la mirada sobre nuestro relato, sobre sus partes y ver cómo es que se ha ido amoldando y acomodando para desembocar en lo que de antemano sabemos. Es muy similar a la elaboración de una tesis, ya **que la proponemos alrededor de nuestras** argumentaciones para sostenerla. Más aún, podemos observar en retrospectiva los motivos que nos llevaron a escoger nuestra tesis **y conclusiones, asimismo** la lectura del texto que nos constituye; ésta viene influenciada por lo que queremos lograr y **el** relato se analiza a la luz de lo logrado. Podemos ir a leer en él, nuestros motivos para la construcción de un discurso, la manera de hilar oraciones, para hacer que tienda hacia donde **queremos**. Podemos ir ahí a leernos, buscarnos e interpretarnos. Señalaremos, pues, que la reinterpretación de lo que somos no es una reinterpretación de los eventos que hemos vivido, sino de la interpretación que les dimos en ese momento y que ahora a la luz del momento aparecen ante la conciencia de manera dis-

tinta: los eventos (si estos se mantienen dentro del lenguaje) han cambiado de manera inconsciente y ahora se presentan para ser reinterpretados. La nueva reinterpretación va hilada al seguimiento de una idea final, una teleología, así que se encuentra impresa de **esta** tendencia, y arma la narración orientándola hacia el final. Podemos leer en nuestra narración la **directriz** a estructurar, a elaborar discurso dentro de los límites de **Occidente**, de los de Parménides, el principio de no contradicción se sigue manteniendo **aun** hoy día, de manera que se busca la coherencia para mantenerse dentro del límite²⁰: sin embargo, y a la luz de nuestro telos, podemos ir a buscar la lógica que necesitamos para organizar nuestro discurso. Se sigue pidiendo un mínimo de no contradicción en **ellos**.

El telos es puesto de antemano, y está influyendo la narración de la misma manera en que la narración es reconstruida para alcanzarlo. Se descansa sobre un principio lógico que se habrá **de** seguir, de ahí la importancia de regresar sobre el relato, para comprender y recomprender la historia: los psicoanalistas trabajan con esa idea, de manera que al establecer la dinámica de que el analizado cuente su historia lo que se hace es darle la oportunidad de que resignifique eventos que le están siendo molestos. La mayoría de nuestros traumas obedecen a nuestra necesidad de autocastigo o de sufrimiento, de manera que utilizamos eventos que tenían otro significado y los resignificamos de manera dolorosa para cumplir con nuestra meta de flagelo. De manera inversa, podemos rastrear el motivo que se manifiesta en toda la historia, ya que es reconstruida de manera artificial para

20 Lastrer, J. P., *Parménides y la lógica de la no contradicción*, Luna, México, 2000, p. 84.

lograrla. Aquí mezclamos la categoría ya esbozada de juego. Al seguir nuestra narración entramos en un juego que no dominamos, indefensos ante nosotros mismos vamos (como en un juego) esperando el desarrollo del mismo, no sabemos el final, lo intuimos y tratamos de que se logre pero en esa medida no sabemos qué ocurrirá. Hemos dicho que el telos está puesto de antemano, tal finalidad a seguir es **primordial**, de la misma manera **que es el querer** ganar el juego, llegar a la meta aún sin conocer lo que pasará en el trayecto. El juego se entabla bajo reglas de lo más diversas y divergentes, entre las que situamos el carácter, la sociedad, la familia, etc. La excesiva preocupación de los epistemólogos por ajustar y asir de una buena vez las posibilidades de realidad contenida en los relatos se soslaya con la manera hegeliana, ya que aquí el que conoce y el objeto de estudio son el mismo, esto es, la narración sobre nosotros mismos. La mente estudiando la mente, diría Hegel. No obstante, la distinción que entablan los historiadores, **psicólogos y criminalistas** es el criterio de evidencia. Dos historias particularmente distintas se validan ante las pruebas físicas, ante la evidencia. La cuestión se complica en la medida en que estas dos historias pertenecen a una sola persona, que a su vez es juez y parte del proceso.

El principio de no contradicción es otro criterio fuerte de verificación de un relato ante otro, aunque sólo funciona para cierto tipo; quizá no lo hace para el que nos ocupa, pues es **uno** que pretende dar a conocer la naturaleza absolutamente contradictoria en sí misma. La primera persona es una división de discursos, de posiciones lingüísticas, que articula emisiones locutivas, muchas de las cuales son contrarias unas con otras, de manera que la narración de cualquiera resulta una con contradicciones, cuando menos entre lo que quiere

y lo que debe. Por no mencionar que por lo general tenemos deseos encontrados, queremos X y Y al mismo tiempo bajo **igualdad de** circunstancias, aunque X implique no Y, etcétera. Los casos se multiplicarían sin dificultad, lo interesante es ver que ni el criterio de evidencia ni el de no contradicción es un criterio fuerte a la hora de entender la narración de nosotros mismos.

Un criterio fuerte en una narración que tiende más a lo afectivo que a lo lógico sería el conseguir el telos, la consecución de un fin y su buen logro. La funcionalidad de la historia a la hora de legitimar nuestro telos **hace andar la** narración en la medida en que se acerca a lo que pretende conseguir. En otras áreas es irrelevante o casi innecesario este criterio, pero para la narración de la primera persona es fundamental.

EVENTO

Se puede mostrar y criticar la noción de evento que muchos narradores toman sobre sí, para representar y crear sus historias. Tanto el intuicionismo como el positivismo parten de una idea muy ramplona de evento. Los intuicionistas, al igual que los realistas ingenuos, parten de la idea según la cual el evento es propiamente lo que ha acontecido ante el observador. Un realismo un poco menos ingenuo, sostiene que es mejor alejarse de la epistemología por ser complicada y no llegar a ningún lado, sosteniendo que al final de cuentas se trabaja, quiérase o no, con la percepción, ya que se parte siempre de categorías que no se pueden justificar. Los segundos parten de manera similar de una evidencia que desconocen crasamente, parten del hecho que ellos creen que puede ser medido y reprodu-

cido, sin advertir que esto también es falso. De cualquier manera, el acto de definir el evento es un poco más complejo que el de definir la realidad, que ya es mucho decir, pues **el primero** tiene un timbre recargado en el tiempo. Una connotación ampliamente temporal. El evento, en una parte, cae dentro de la lógica kantiana de noúmeno, mientras que en otra se encuentra atada a las lógicas del relato. Se introducen actores con intenciones justificadas en un mentalismo que nos es ajeno, mientras tratamos de armar dentro de la coherencia los motivos e hilos conductores de la acción, para aparentar la noción de evento de un hecho sujeto a leyes que tienen como finalidad el servir para la comprensión de otros eventos.

La cuestión se complica cuando analizamos que los eventos son mentales, cuando seguimos la línea hegeliana **y tienden** a convertirse en una terminología donde la mente estudia la mente, cuando el sujeto se estudia a sí mismo o cuando el estudio versa sobre epistemología, **por ejemplo**.

La noción de evento se ve afectada directamente por la noción de realidad, ya que lo que nosotros podemos definir como evento no es otra cosa que la construcción de un relato funcional, para los intereses que se persigan. Incluso, los datos no constituyen actos brutos, sino simplemente piezas para la construcción de la historia. A la hora de analizarnos no somos para nosotros sino una reconstrucción que intenta **examinarse** en los fragmentos en que se constituye. Entonces esta reconstrucción es efectuada desde el horizonte de tradición, lo que ya Gadamer mencionaba en *Verdad y método*. Mucho antes que él se encuentra Heidegger, que nos hablaba ya de una prelectura como condición para el entendimiento, **manera de habitar el mundo**; ahora que el

análisis se dirige hacia sí mismo, **entenderemos lo que nos constituye**, lo que quizá nos da unidad dentro de la diversidad de corrientes cambiantes e interpretaciones disparatadas. El problema de las otras disciplinas se resuelve con un método minucioso de contratación de fuentes, pero aquí el problema rebasa con mucho estos parámetros, ya que nuestras interpretaciones no pueden ser verificadas por otros. El criterio de validez es la coherencia y la puesta en público, lo que Kant llamó pensar en público²¹, presentar nuestros trabajos a los interesados para que a través de la crítica se vaya puliendo y orientando. La noción de evento funciona y es una de esas trampas que menciona Nietzsche en su artículo “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, funciona para mantener la hegemonía en el ánimo de quien lee los relatos que se refieren a eventos, funciona en la medida en que hace parecer que algo se mantiene, que la narración atrapa algo de la *res* y no es mera construcción gramatical sobre un mundo inapreciable por el lenguaje. Funciona en la medida en que Nietzsche puede referirse a los eventos para negarlos, para proclamar que solamente hay interpretaciones.

ONTOLOGÍA Y NARRACIÓN

En contra de Nietzsche sostenemos que sí hay acontecimientos, no solamente interpretaciones. Si no existiera la forma de escapar al lenguaje, la verdad sería lenguaje y la objetividad el acuerdo sobre él. Si por el contrario existe la forma de referirse al mundo más allá de las palabras, esta forma de hacerlo, aunque sea para negar que se puede hacer, constituye la posibilidad misma de referir algo más que lenguaje. Así pues de cualquier forma suponemos que hay ahí afuera algo

²¹ Kant, *Filosofía de la historia*, FCE., México, 1994, pp. 25 y ss.

que es más que lenguaje y que de alguna forma es posible referirnos a este afuera. Suponemos una objetividad.

La posición es: existen **acontecimientos, interpretaciones e interpretaciones de acontecimiento**. Negamos que la interpretación refleje fielmente el acontecimiento, pero también que solamente existan interpretaciones de interpretaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, M., *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, Puente, IIFL, México, 1997.
- , *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM/ITACA, 2ª. edición, México, 2000.
- De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*, UIA, México, 1985.
- Derrida, J., *Aporias*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Espasa, Madrid, 2003.
- Feyerabend, P. K., *Contra el método*, Ariel, España, 1981.
- , *Contra el método*, Rei, México, 1990.
- Gadamer, G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1991.
- Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 1994.
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1980.
- Horkheimer, M. y T. W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Argentina, 1970.
- Hume, *Del conocimiento*, Aguilar, Argentina, 1971.
- Jiménez R., Marc, “Wittgenstein místico”, en *Vertiente*, no. 8, UAA, México, 2003.
- Kant, *Filosofía de la historia*, F.C.E., México, 1994.
- Kolakowsky, *La presencia del mito*, Cátedra, Madrid, 1990.
- Kristeva, J., *Semiótica*, Espiral, España, 1988.

- Lastreer, J. P., *Parménides y la lógica de la no contradicción*, Luna, México, 2000.
- Parker, P., *Ideología en el siglo XX*, Luna, México, 1998.
- Ricœur, P., *Del texto a la acción*, F.C.E., México, 2001.
- , *Relato: historia y ficción*, Dos filos, México, 1994.
- Rorty, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Paidós, España, 1993.
- Saussure, Ferdinand, *Curso de lingüística general*, Alianza, México, 1989.
- Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, Paidós, España, 1991.
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988.

ROSARIO CASTELLANOS,
FILOSOFÍA DE LA CARICIA AUSENTE

Lilia Delgado Calderón

I
Rosario Castellanos fue una mujer incansable en el ámbito de las letras mexicanas, hizo valer su voz en medio de grandes escritores que ya brillaban por ese entonces, como Octavio Paz. Incansable en la búsqueda de una respuesta para la existencia humana, fue ella quien, como mujer, tomó en sus manos la responsabilidad de su destino y lo construyó alrededor de la escritura. Postergó los compromisos normales de cualquier mujer de su tiempo en aras de la convicción de ser una escritora profesional.

Autoras como Virginia Woolf y Simone de Beauvoir fueron un motor que la impulsaron a seguir y definir su tarea como escritora. Incursionó en los géneros de ensayo, crítica, narrativa, poesía y periodismo. Los temas que más le ocuparon fueron la opresión de los blancos hacia los indígenas, el lugar que ocupaba la mujer en el desarrollo general de la sociedad y la falta de una cultura que, en palabras de Rosario Castellanos, no les interesaba adquirir. Además de la soledad, la muerte y la búsqueda de identidad que también figuran en su obra, es quizá en su poesía en la que más concurren los temas de la muerte y la soledad. En cambio, en su narrativa prevalecen el ser mujer **enfrentada**

al mundo masculinizado y la opresión que padecieron los indígenas.

Son todos temas de segregación, de ausencia de cariño, de amor. Gerardo de la Torre dice que los seres humanos sentimos dolor cuando queremos algo que no tenemos o cuando deseamos eliminar algo que tenemos. Es aquí de donde parte la escritura de Rosario Castellanos, de una escritura de la ausencia, de la carencia de algo que todos los seres humanos padecemos.

La vida que le tocó a Rosario Castellanos influyó determinantemente en su obra, la ausencia de cariño por parte de su madre y el abandono del afecto de su padre provocaron en Rosario una persona solitaria que, paradójicamente, la llevaron al encuentro feliz con los libros. Al mismo tiempo, su condición privilegiada como hija de blancos, dueños de haciendas y su trato directo, cotidiano con su nana de origen indígena, le obligaron a vivir en una continua ambigüedad de identidades que no acertó a resolver y que encontró eco en su escritura, la cual, a manera de diálogo interior, generó una catarsis volviendo su vida permisible.

Por otra parte, toda la narrativa de Rosario Castellanos, así como su poesía, están llenas de imágenes, sonidos, olores, sabores y objetos que pueden ser percibidos por los sentidos una vez que nos adentramos en las calles empedradas y escuchamos los zapatos de tacón, de una mujer que envuelta en rebozo negro va camino al templo del pueblo para escuchar la primera misa del día. En la riqueza de las imágenes radica buena parte de la belleza de la literatura de Rosario Castellanos, en ellas se resumen la vida y la muerte, donde dioses y hombres conviven en un tiempo y un espacio que por momentos parecen fundirse en un instante.

Cuando Rosario Castellanos incursiona en el ámbito literario profesional, los escritores mexicanos siguen pasando por grandes momentos de transformación y definición. Antes de Rosario, los forjadores del quehacer literario mexicano son los integrantes del Ateneo de la Juventud, quienes perfilan un nuevo modelo de escritor comprometido con el oficio, además de combinar el quehacer político. Los grandes integrantes del grupo ateneísta como Alfonso Reyes y José Vasconcelos influyen de manera definitiva en las generaciones subsiguientes. Los años posteriores a la Revolución Mexicana se caracterizan por un gran movimiento artístico y cultural que se prolonga hasta los años cincuenta cuando aparece el grupo Jalisco en la escena literaria nacional. Sin embargo, es necesario señalar que Rosario Castellanos no se adscribe a ninguna generación específica, sólo se puede señalar que el círculo de amigos, al que acudía con regularidad y en el que tenía charlas de café y crítica literaria, es el que de alguna manera influye en su escritura.

En el ámbito externo a los grupos de discusión literaria, las revistas son uno de los vehículos más importantes para la publicación y divulgación de los textos que los grupos literarios producen. En ellas se presenta el campo de discusión y formación de las nuevas corrientes literarias que inundan el México del siglo XX.

Pedro Ángel Palou¹ anota cómo el papel de una revista y un semanario mediatizaron culturalmente la caída de Madero, dos ejemplos concretos fueron la revista *Multicolor* y el semanario *El Alacrán*, cuyo desempeño se cifra, en buena medida, en que en ellas encontramos registro y seguimiento de la

¹ Palou, Pedro Ángel, *La casa del silencio. Aproximación en tres tiempos a los contemporáneos*, El Colegio de Michoacán, México, 1997, p. 58.

evolución de los escritores, así como tendencias y corrientes que en su tiempo marcaron el rumbo de las letras mexicanas.

Es importante destacar el papel que desempeña la revista *América*, que circula en la Ciudad de México de 1942 a 1960 y es editada por el Departamento de Divulgación de la Secretaría de Educación Pública. En su inicio es una revista de corte eminentemente político que se transforma en una revista de literatura abierta a las nuevas voces y se hace valer fuera de los grupos de poder, razón por la cual no es objeto de análisis por los críticos de ese momento. *América* se convierte pues en una de las revistas más importantes del medio siglo en el país. Al principio, Alfonso Reyes capitanea el Consejo de Colaboración y junto a él están Pedro de Alba, Enrique Díez-Canedo, Benjamín Jarnés y Alfonso Teja Zabre. Sólo doce números se publican con este consejo, ya que los directivos comienzan a ocupar puestos que no les permiten seguir dedicándose a la edición, entonces Marco Antonio Millán se hace cargo de la revista y llama de inmediato a Efrén Hernández, novelista y ensayista a colaborar, lo que marca el último rumbo de la publicación. En las páginas de *América* encontramos, en el mundo de las publicaciones, la mención de nombres femeninos como los de Rosario Castellanos, Margarita Michelena, Luisa Josefina Hernández y Dolores Castro, junto a los de Emilio Carballido, Sergio Magaña, Jorge Ferretis y Juan Rulfo, a quien Efrén Hernández rescató prácticamente del cesto de papeles. La *Revista América* es una constante en la vida de Rosario Castellanos, en ella publica su tesis, los primeros ensayos y sus libros de poesía. Además de mantener una entrañable amistad intelectual con Efrén Hernández, quien siempre impulsó las pocas voces femeninas en la literatura de entonces.

En medio de este panorama, Rosario Castellanos representa un punto de partida –y no uno de tantos en la línea– que contribuyó a la historia de la literatura femenina en el país. Es su ejercicio comprometido, **convertido en profesión**, hace la diferencia con las demás autoras de su tiempo, ella participa en todos los ámbitos del quehacer literario enunciando grandes problemas de la humanidad y de la política.

En la narrativa de Rosario Castellanos encontramos expresiones que nos hacen dibujar imágenes con los sentidos. En *Balún Canán*, por ejemplo, descubrimos mediante el lenguaje de una niña no sólo las casas de tejamanil, sino también enredaderas, vísceras de res cayendo al piso, mujeres de rebozo negro caminando por calles empedradas, indígenas alebrestados, una nana indígena que, **amorosa**, agolpa a la niña blanca contra su pecho, que le cepilla el cabello mientras le cuenta los orígenes de su pueblo...

II

José Gaos, en *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, postula que el uso del lenguaje táctil es **el** único predominio de los seres humanos, pues sólo el hombre, y no el animal o vegetal, es quien posee dos manos, **estas** se encuentran alejadas del piso desde el momento en que se yerguen como parte importante y superior de los hombres. Así, ningún otro animal utiliza las manos como la especie humana.

Desde una lectura de las cosas que acaecen a los sentidos, especialmente las que se traducen en el lenguaje de las manos, *Balún Canán* presenta alguno ejemplos:

[...] las ventanas de mi cuarto están cerradas porque no soporto la luz. Tiemblo de frío bajo las cobijas y sin embargo,

estoy ardiendo en calentura. La nana se inclina hacia mí y pasa un pañuelo humedecido sobre mi frente.²

La mano, asevera Gaos,

[...] puede tocar, palpar, tantear, y así, sentir, en esta acepción, la de percibir determinadas cualidades sensibles, o ser órgano del tacto, el órgano por excelencia de este sentido, y siendo tal, ser órgano de conocimiento, del conocimiento sensible.³

En su disertación sobre las manos, Gaos continúa asegurando que “[...] habría ciencias y hasta culturas enteras radical y por ende predominantemente hápticas, como justo la nuestra, la occidental moderna, si hay otras radical y predominantemente ópticas, como la griega”.⁴ Así, las manos tienen un papel protagónico en la historia cultural de la humanidad y el lenguaje expresado a través de los movimientos únicos de la palma con el dedo pulgar oponible:

[...] unas veces [...] acompañan a otros expresivos y cooperan a la expresión [...] Otras veces es la mano la protagonista de la expresión: recordemos el pasarse la mano por la frente o la cabeza en señal de preocupación o de perplejidad; llevarse las manos para afectar la locura; el llevarse el índice a la sien para sugerir la ajena [...] el estrecharla para prometer o comprometerse; el rehusarla en signo de menosprecio o de hostilidad; el ponerla encima por camaradería, con aire de protección o

2 Castellanos, Rosario, *Balún Canán*, FCE, México, p.

3 Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*, p.

4 *Ibidem*, p.

para humillar; el cerrar los puños de rabia; el frotarse las manos de gusto; el batir las palmas de contento; el dar palmadas para llamar; el aplaudir, el bendecir, el acariciar...⁵

La mano, concluye Gaos, es exclusiva del hombre y de ella es toda nuestra cultura:

La mano es mano propiamente, plenamente, en la medida en que se ha alzado sobre el suelo: pues, en nada se revela tan alzada sobre él, porque nada requiere tanto de ella haberse alzado sobre él, como en la caricia. En la mano acariciadora, cariciosa coinciden esencia, altura y nobleza –del hombre.⁶

Ahora bien, la caricia –dice Gaos– es definida por lo que acaricia, y esto, en sentido propio, es exclusivamente de la mano. La caricia es un movimiento expresivo de la mano.

Y “la caricia” implica a dos participantes como mínimo y predominantemente se realiza con la mano, además de la superficie, cosa o cuerpo que se acaricia. Tanto la mano como lo que se acaricia deben guardar una simpatía, así, si la mano es suave, acariciará una piel lisa que no rechazará o retendrá la caricia –o el movimiento expresivo propio–, ya que debe ser lenta, suave y no rápida ni aprensiva:

[...] en la vida humana, en las operaciones y actividades en que vivir humanamente consiste, la fugacidad acarrea la superficialidad, la duración es condición de la profundidad: sólo porque va durando, va ahondando, v. gr., la pasión; ahora bien, la lentitud es a su vez la condición de la duración, como la rapidez

5 *Ibidem*, p.

6 *Ibidem*, p.

la causa de la *fugacidad*. En la caricia, la lentitud es la condición y la causa efectiva de una determinada profundidad.⁷

La *caricia* es expresión de un sentimiento excelso en cuanto a que el hombre ha logrado traducir y elevar al amor como tal. Así, la caricia es exclusiva del hombre que posee una “intimidad”, pues los animales carecen de *ella*, tienen psique e individualidad pero no intimidad, ésta depende en buena medida del espíritu que también es exclusivo del hombre. A su vez, intimidad tiene “[...]” dos acepciones: unas veces designa la intimidad de *una* persona; otras veces se extiende a la intimidad entre *dos personas*, pero sólo entre dos personas”.⁸ La mano, como parte exclusiva del hombre, tiene una disposición cóncava y al “acariciar” no sólo “coge” –movimiento material– sino que “acoge” –con el corazón, con el alma, con el espíritu.

El ahondamiento, la profundidad de que se trata en la caricia no es, pues, ningún ahondamiento, ni ninguna profundidad material: es el ahondamiento y la profundidad de esta *intimidad*, personal y espiritual.⁹

Es interesante anotar que en la *novela Balún Canán* no aparecen muchas menciones de caricias tales, excelsas, *aquellas* que se elevan hasta convertirse en expresión última del espíritu entre dos. Aparecen, y en abundancia, otras manifestaciones expresadas por medio del lenguaje táctil, expresiones que van *desde* el reconocimiento del hacendado a indígenas

7 Ortega y Gasset, José, José Gaos et al., *Cuerpo vivido*, Encuentro, España, 2010, p. 65.

8 *Ibidem*, p. 67.

9 *Ibidem*, p. 68.

que están a su servicio mediante la colación de tres dedos en sus frentes, hasta la falta y extrañamiento de la mano que toca el cabello de la niña cuando la arrulla:

En la tiniebla no acierto con las facciones del bulto que ha venido a pararse frente a mí [...]

–Nana –llamo quedamente.

La figura se aproxima y se sienta al borde del lecho. No me toca, no acaricia mi cabeza como mi nana lo hacía siempre para arrullarme, no me echa aliento sobre la mejilla [...] Duerme ahora. Sueña que esta tierra dilatada es tuya [...] pero cuida de no despertar con el pie cogido en el cepo y la mano clavada contra la puerta. Como si tu sueño hubiera sido iniquidad.¹⁰

Gaos considera que dentro de las exclusivas del ser humano hay dos que son principales en la constitución de todo ser humano, una “patente” que es el cuerpo y la otra “radical” que es el tiempo, el tiempo humano. Mediante el cuerpo ocupamos el tiempo que se traduce en acción, al vivir estamos realizando una acción dentro del tiempo, así éste es igual a acción, sin acción –sin hacer nada– no habría tiempo y sin él no habría seres humanos, pues el ser del hombre se traduce en accionar constante e ininterrumpido.

El tiempo se limita por el acaecimiento de la muerte, por lo que todo ser humano debe constreñir su tiempo entre el nacimiento y la muerte, al hacer esto el hombre se vuelve mortal y se da cuenta de que tiene poco tiempo. Parecerían afirmaciones inútiles si nos limitásemos a no profundizar en estas reflexiones que sostienen toda existencia humana. El tiempo, reitera Gaos, es una de las “exclusivas

10 Castellanos, Rosario, *op. cit.*, p.

petentes” de los seres humanos, así como el cuerpo y de éste la mano.

En buena parte de la narrativa de Rosario Castellanos hay pocas manifestaciones **expresivas** de amor como un lenguaje espiritual y de acercamiento entre dos almas, en su lugar localizo imágenes de desamor y desilusión preponderantemente, así como de escarnio y burla, especialmente en el período de su literatura clasificada como “neoindigenista”, definida como “[...] aquella que va más allá de la denuncia social, [que] presenta a los indios como personajes complejos y profundiza en el universo sociocultural indígena desde una perspectiva mestiza.”¹¹ Sin embargo, y como punto de equilibrio en la novela *Balún Canán*, encontramos un amor filial entre la nana indígena y la niña blanca:

–Es hora de separarnos, niña.

Pero sigo en el suelo, cogida con su tzec, llorando porque no quiero irme.

Ella me aparta delicadamente y me alza hasta su rostro. Besa mis mejillas y hace una cruz sobre mi rostro.

–Mira que con lo que he rezado es como si hubiera yo vuelto, otra vez, a amamantarte.¹²

Gaos afirma que lo capital y central de una filosofía de la caricia es el lugar de la caricia como algo “no sexual” dentro de lo “sexual”, esto es, dentro del amor sexual está injerido el amor que se distingue por su profundidad misma que se puede vivir como “in-fnita”, y Gaos recurre a apoyar esta

11 Cano, Gabriela, “Sobre cultura femenina de Rosario Castellanos”, en Rosario Castellanos, *Sobre Cultura femenina* (Letras mexicanas, 139), F.C.E., México, 2005, p. 9.

12 Castellanos, Rosario, *Balún Canán*, op. cit., p.

afirmación mediante la imagen de la mano cuando “acoge” algo. En esa acción, los dedos se colocan en una posición cóncava y no convexa para “acoger” el objeto acariciado y no sólo “cogerlo”.

La carencia de manos –continúa Gaos–, la manquedad, es como una deficiencia esencial del ser humano, pero no se refiere sólo al carecer físicamente de las manos sino generaliza para aquellos que, **teniendo manos**, no las usan para aquello en lo que pueden usarse exclusivamente: la caricia.

En particular, se será manco **y no ser humano** cuando “[...] en la medida que, aun teniendo manos, se sea incapaz de acariciar”.¹³ Acorde a todo lo anterior, **el autor** también plantea una escala de tipos humanos erigida sobre la caricia, tales como: “el que acaricia frecuentemente. El que acaricia sólo eventualmente” o el que rechaza expresamente el acariciar, en este caso, en *Balún Canán*, observamos el rechazo de una mujer:

Mi padre tomó la mano de su prima entre las suyas.

–¿Y tú?

Ella fue retirando su mano sin vacilación, sin violencia. Y se puso de pie como para dar por terminada la plática.

–Yo me quedo aquí. Éste es mi lugar.¹⁴

Y aunque Gaos refiere particularmente que las mujeres y los niños son quienes parecen tener más propensión a las caricias, al menos, más que los varones, resulta ser un acto eminentemente humano. Además refiere que una caricia sexual

13 Ortega y Gasset, José, José Gaos et al., op. cit., p. 72.

14 Castellanos, Rosario, *Balún Canán*, op. cit., p.

no es una caricia, ya que el amor que mueve la mano en la caricia no es el amor sexual, sino de otro tipo:

No sólo en las caricias que se presentan desde el primer momento como no sexuales, caricias al hijo, al animal, al manuscrito [...] para implorar o provocar amor sexual se prodigan para expresarse amor y hasta para procurarse placer [...] [pero] debemos admitir que el sexual va tan derecho a su término [...] que el espectáculo que nos presenta el amor animales [...] no hay realmente, propiamente requilorios, complicaciones [ni] morosidades.¹⁵

Otra afirmación de Gaos es que “[...] la caricia es una relación esencialmente inter vivos, ya que, toda frialdad repele la caricia y que por ello se ha de estar en trance de par-oxismo o para-sismo de amor para acariciar un cadáver”.¹⁶

La luz eléctrica resplandeció intempestivamente. Y mi madre apareció en el umbral de nuestra recámara. Ahí estaba descalza todavía, las manos crispadas sobre la moldura de madera y contemplaba la cama de Mario con los ojos desmesuradamente abiertos.¹⁷

Idea seguida en Gaos es que lo esencial de la caricia es un amor distinto al sexual, que de suyo se pueden encontrar en el mismo pero insertas bajo el amor no sexual, ya que estas caricias son de un tipo suprasexual: “En lugar de ser la caricia lo *sexual* en lo *no sexual*, es lo *no sexual* en lo *sexual*: tal es la

15 Ortega y Gasset, José, José Gaos et al., *op. cit.*, p. 62.

16 *Ibidem.*, p. 70.

17 Castellanos, Rosario, *Balún Canán*, *op. cit.*, p.

proposición que presentaría como central y capital de una filosofía de la caricia”.¹⁸

Ahora bien, una vez aceptada la proposición de Gaos postula que la caricia expresa un amor distinto al sexual y esa distinción se caracteriza por una profundidad que puede “vivirse como in-finita”. Agrega que la caricia se realiza con la parte interior de los dedos y con la palma de la mano en disposición convexa, y en esa disposición, aunque refiere también al coger las cosas, la caricia tendrá como característica el acoger el objeto acariciado y no por supuesto, de manera superficial sino profunda.

Así, uno de los hechos narrados en *Balún Canán*, en el que: “Alrededor de la ceiba de la majada nos esperan los indios. Se acercan para que toquemos su frente con nuestros dedos y nos hacen entrega del ‘bocado’”¹⁹, encontramos que mediante el lenguaje de las manos se refleja un acto de reconocimiento y dominio, en este caso de los blancos hacia los indios, **mas** no de caricia sino de ausencia de la misma.

Otra ausencia de caricia se refleja en:

Las mujeres aguardan en su lugar, con las manos unidas sobre el regazo. Allí reciben el pañuelo rojo que les lanza el hombre, si es que aceptan salir a bailar con él. O lo dejan caer, como al descuido, cuando rechazan la invitación.²⁰

Es por ello que quiero ubicar gran parte de la obra de Rosario Castellanos en una filosofía de la caricia, pero con una característica especial, **renombrándola** en el caso particular

18 Ortega y Gasset, José, José Gaos et al., *op. cit.*, p. 64.

19 Castellanos, Rosario, *Balún Canán*, *op. cit.*, p.

20 *Ibidem*, p.

como una filosofía de la caricia ausente, que en la disertación filosófica de José Gaos recae en la ausencia esencial del ser-humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Castellanos, Rosario, *Balún Canán*, FCE, México,
—, *Sobre Cultura femenina* (Letras mexicanas, 139), prólogo de Gabriela Cano, F.C.E., México, 2005, p. 9.
Gaos, José, *Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo*,
Hernández, Efrén, 2004.
Ortega y Gasset, José, José Gaos et al., *Cuerpo vivido*, Encuentro, España, 2010,
Palou, Pedro Ángel, *La casa del silencio. Aproximación en tres tiempos a los contemporáneos*, El Colegio de Michoacán, México, 1997.

SÍMBOLO, METÁFORA Y DISCURSO EN LA TEORÍA DE LA INTERPRETACIÓN DE PAUL RICŒUR

Hugo Ibarra Ortiz

Paul Ricœur es uno de los filósofos más importantes del siglo XX. La lectura de sus obras es obligada para aquellos que deseen comprender el pensamiento en general y el filosófico en particular. Ricœur no sólo dialogó con sus epígonos o con los de su misma escuela, también cambió argumentos con los analíticos y los atomistas lógicos. Su filosofía ha influido en los cinco continentes y ha sido traducida a una gran cantidad de idiomas. Su teoría de la interpretación, aquí brevemente esbozada, ha servido lo mismo a teóricos de la literatura como a los filósofos, inclusive a los historiadores.

I
Paul Ricœur plantea, desde un inicio, el objetivo que atraviesa a la serie de libros que componen su obra: **cómo** comprender el lenguaje a nivel de producción, tales como el poema, la narrativa y el ensayo, ya sea literario o filosófico.

Paul Ricœur manifiesta que el logos del lenguaje requiere de por lo menos un nombre y un verbo. Y es el entrelazamiento de estos dos tipos de palabras lo que constituye la primariedad del lenguaje y el pensamiento. En el contexto del “**Sofista**” de Platón es donde se plantea el problema del

discurso: el error y la verdad son afecciones del discurso y el discurso requiere de dos signos básicos, un nombre y un verbo, que están conectados en una síntesis que **va** más allá de las palabras.

El abandono del problema del discurso en el estudio contemporáneo del lenguaje es el precio que debemos pagar con los increíbles resultados a que dio lugar el famoso *Curso de lingüística general* de Saussure. La más grande distinción fue la de lengua y palabra. Con esta división fundamental se conocían varias dicotomías secundarias. Por ejemplo, un mensaje individual y su código colectivo. El mensaje y el código no pertenecen al tiempo en la misma forma. Un mensaje es intencional, **además** pensado por alguien. El código es anónimo y no es intencionado. Un mensaje es arbitrario y contingente, mientras que un código es sistemático y obligatorio para una comunidad de hablantes. La lengua es el objeto de una sola ciencia: la de la descripción de los sistemas sincrónicos de la lengua.

El eclipse del discurso fue estimulado por la extensión tentativa del modelo estructural, más allá de su lugar de nacimiento en el dominio de la lingüística propiamente dicha, y por la toma de conciencia sistemática de los requisitos teóricos implicados por el modelo lingüístico como un modelo estructural.

Primero, una aproximación sincrónica debe preceder a cualquier aproximación diacrónica, porque los sistemas son más inteligibles que los cambios. En el mejor de los casos, un cambio es un cambio global o parcial en un estado del sistema. Por tanto, la historia de los cambios debe venir después de la teoría que describe los estados sincrónicos del sistema. Segundo, el caso paradigmático para una aproximación estructural es el de un conjunto finito de entidades discretas.

Tercero, en tal sistema ninguna entidad perteneciente **a su estructura tiene un significado propio: el de una palabra**, por ejemplo, deriva de una oposición a las otras unidades léxicas del mismo tipo. Cuarto, en tales sistemas finitos todas las relaciones son inmanentes al **él**.

El lenguaje ya no aparece como una mediación entre mentes y cosas. Constituye un mundo en sí mismo, dentro del cual cada elemento sólo se refiere a elementos del mismo sistema, gracias a la interacción de oposiciones y diferencias constitutivas del sistema.

Esta estructura es la construcción sintética de la oración misma, considerada como distinta de cualquier combinación analítica de entidades discretas. La sustitución del término palabra por el discurso, afirma Ricœur, tiene asignado no solamente el propósito de enfatizar la especificidad de esta nueva unidad en la que todo discurso se apoya, sino también el de legitimar la distinción entre semiótica y semántica como las dos ciencias que corresponden a los dos tipos de unidades características del lenguaje: el signo y la oración.

El objeto de la semiótica es meramente virtual. Solamente la oración es real en tanto constituye el mismo acontecimiento del habla. La oración no es una palabra más grande o compleja, es una nueva entidad. Una oración es una totalidad irreductible a la suma de sus partes. Una oración está hecha de signos, pero no es un signo en sí misma. La semántica, la ciencia de la oración, está inmediatamente interesada por el concepto de significado. Al punto que la semántica está fundamentalmente definida por los procedimientos integrantes del lenguaje.

¿Cuál es la diferencia entre la semántica y la semiótica? Primero, se debe tomar en cuenta que el discurso es un acon-

tecimiento del lenguaje. Si bien es cierto que el mensaje tiene una existencia temporal, **en duración y sucesión**, donde el aspecto sincrónico del código pone al sistema fuera de tiempo sucesivo; entonces la existencia temporal del mensaje da testimonio de la realidad de éste. De hecho, el sistema no existe.

Sin embargo, un acto de discurso no es meramente transitorio y evanescente. Puede ser identificado y re-identificado como lo mismo para que lo podamos decir otra vez o **en distintas** palabras. Sin embargo, a pesar del tiempo el discurso conserva una identidad propia que puede ser llamada el contenido proposicional, lo dicho como tal.

Considerada desde el punto de vista del contenido proposicional, la oración puede estar caracterizada por un único rasgo distintivo: tiene un predicado. No hay varios tipos de predicados; en el nivel de categoremas, sólo hay una clase de expresión lingüística: la proposicional, que constituye sólo una de las clases de unidades distintivas. Mientras que el sujeto genuinamente lógico es el portador de una identificación singular, lo que el predicado dice sobre el sujeto siempre puede ser tratado como un rasgo universal del sujeto.

Esta polaridad fundamental entre la identificación singular y la predicación universal le da un contenido específico a la noción de proposición concebida como el objeto del acontecimiento verbal. El discurso tiene una estructura propia, **pero no una en sentido analítico del estructuralismo**, esto es, como un poder combinatorio basado en las oposiciones previas de unidades discretas. Más bien es una estructura en el sentido sintético, es decir, el entrelazamiento y a la acción recíproca de las funciones de identificación y predicación en una y la misma oración.

El discurso, considerado ya sea como un acontecimien-

to o una proposición, como una función predicativa combinada con una identificación, es una abstracción que depende de la totalidad concreta integrada por la unidad dialéctica entre el acontecimiento y el significado en la oración. Es tarea de una teoría concreta del discurso tomar esta dialéctica como pauta. Esto nos recuerda que el discurso se realiza temporalmente y en un momento presente, mientras que el sistema del lenguaje es virtual y está fuera del tiempo.

Si todo discurso se actualiza como acontecimiento, **es comprendido** como sentido. El sentido o significado designa aquí el contenido proposicional, como síntesis de dos funciones: la identificación y la predicación. Es en la lingüística del discurso donde el acontecimiento y el sentido se articulan. Certifica la intencionalidad del lenguaje, la relación entre noesis y noema que se da en él. Si el lenguaje es un intentar, es así precisamente por esta recuperación de sentido mediante la cual el acontecimiento es cancelado como algo meramente pasajero y retenido como el mismo significado.

El concepto de sentido permite dos interpretaciones que reflejan la principal dialéctica entre acontecimiento y sentido. Significar es tanto aquello a lo que el interlocutor se refiere, o sea, lo que intenta decir, y lo que la oración significa **es lo que** produce la unión entre la función de la identificación y la función de predicación. El sentido es tanto noético como noemático.

¿Cómo es posible **que el** sentido del interlocutor deja su marca en el sentido de la expresión? La lingüística del discurso, que estamos llamando semántica, proporciona la respuesta. El sentido de lo expresado apunta de nuevo hacia **el del** interlocutor gracias a la **autoreferencia** del discurso hacia sí mismo como acontecimiento.

Los actos de habla, según Habermas, son tres: el acto locutivo (hablar), **el ilocutivo** (hacen algo al decir algo) y el perlocutivo (producen efectos al decirlo).

Para Ricœur la comunicación es un enigma, incluso una maravilla. Porque el estar juntos, condición existencial para que se dé la posibilidad de cualquier estructura dialógica del discurso, parece una forma de transgredir o superar la soledad fundamental de cada ser humano. La experiencia de la comunicación tal como es experimentada, vivida, sigue siendo privada, pero su significación, su sentido, se hace público. La comunicación es esta forma es la superación de la no comunicabilidad radical de la experiencia vivida tal como fue.

El acontecimiento no es solamente la **experiencia como es expresada** y comunicada, sino también el intercambio intersubjetivo en sí, el acontecer del diálogo. La instancia del discurso es la instancia del diálogo.

¿Qué aspectos del discurso en sí son comunicados significativamente en el acontecimiento del diálogo? Obviamente el contenido proposicional del discurso. Porque el sentido de una oración es, por decirlo así, “externo” a la oración a la que puede ser transferido, esta exterioridad del discurso **hacia** sí mismo, que es sinónimo de autotranscendencia del acontecimiento en su significado, abre el discurso al otro.

Casi todas nuestras palabras son polisémicas, tienen más de un significado. Pero la función contextual del discurso es tamizar, por decirlo así, la polisemia de nuestras palabras y reducir la pluralidad de posibles interpretaciones, la ambigüedad del discurso resultante de la polisemia encubierta de las palabras. Y es función del diálogo iniciar esta función tamizada del contexto. Lo contextual es lo dialógico.

¿Qué hay de la comunicabilidad de otros aspectos del

acto verbal, especialmente del acto ilocutivo? Es aquí donde la dialéctica entre acto y estructura, entre acontecimiento y significado, es de lo más compleja.

¿Podemos comunicar el acto de habla como un acto ilocutivo? El acto ilocutivo no existe sin marcas lingüísticas, **que** incluyen el uso de modos gramaticales, así como los tiempos y los términos adverbiales **codificados**. Por eso los actos elocutivos pueden ser comunicados en muchas formas, al punto que su gramática provee al acontecimiento de una estructura conocida.

Según Paul Ricœur el acto perlocutivo **es** el aspecto menos comunicable del acto de habla, en vista de que lo no lingüístico tiene una prioridad sobre lo lingüístico en tales actos. La función perlocutiva es también la menos comunicable porque, más que un acto intencional que exige del escucha la intención del reconocimiento, es un tipo de **estímulo** que genera una respuesta en el sentido del comportamiento. La función perlocutiva nos ayuda más bien a identificar el límite entre el carácter del acto y el carácter reflejo del habla.

Esta intención de ser identificado, admitido y reconocido como tal por otro, es parte de la intención en sí. En el vocabulario de Husserl, podríamos decir que se trata de lo noético en lo psíquico. Lo noético es el alma del discurso en lo dialógico.

Para concluir esta discusión de la dialéctica entre acontecimiento y sentido, podemos decir que el lenguaje es en sí el proceso por el cual la experiencia privada se hace pública. El lenguaje es la exteriorización gracias a la cual una impresión se trasciende y se convierte en una expresión o, en otras palabras, la transformación de lo psíquico en lo noético.

Querer decir es lo que el hablante hace. Pero también es lo que la oración hace. Lo que se quiere decir, es el lado objetivo de este sentido. La intención de obtener reconocimiento por parte del oyente es el lado subjetivo del sentido. El lado objetivo del discurso en sí puede ser visto de dos formas diferentes. Podemos querer decir el qué o el sobre qué de él. El qué del discurso es su significado; el acerca de es su referencia.

Mientras que el sentido es inmanente al discurso y objetivo en el sentido ideal, la referencia expresa el movimiento en el que el lenguaje se trasciende a sí mismo. En otras palabras, el sentido correlaciona la función de identificación, la función predicativa dentro de la oración y la referencia relaciona el lenguaje con el mundo. Esta es otra connotación en la que se funda la pretensión del discurso de ser verdadero.

El factor decisivo aquí es que el lenguaje tiene una referencia solamente cuando se usa. Una misma oración, o sea el mismo significado, puede o no referir, dependiendo de las circunstancias o situación de un acto de discurso. En consecuencia, la dialéctica del significado y referencia no está desconectada de la dialéctica previa entre acontecimiento y sentido. El hablante se refiere a algo con base en, o por medio de, la estructura ideal del significado. Éste, por así decirlo, es atravesado por la intención referente del hablante. En esta forma, la dialécticamente de acontecimiento y sentido cobra un nuevo desarrollo gracias a la dialéctica entre significado y referencia. Esta dialéctica dice algo de la relación entre el lenguaje y la condición ontológica del ser en el mundo. El lenguaje no es un mundo propio, no es ni siquiera uno. Pero porque estamos en el mundo, porque nos vemos afectados por las situaciones y nos orientamos comprensivamente en

esas situaciones, tenemos algo que decir, tenemos experiencia que traer al lenguaje.

Esta noción de traer experiencia al lenguaje es la condición ontológica de la referencia, una condición ontológica reflejada dentro de la lengua como un postulado que no tiene justificación inmanente. Es porque hay algo primero que decir y traemos una experiencia que aportar al lenguaje, por lo que, a la inversa, el lenguaje no sólo se dirige hacia los sentidos ideales, sino que también se refiere a lo que es. Si el lenguaje no fuera fundamentalmente referencial, ¿sería o podría ser significativo? ¿Cómo sabríamos que un signo está en lugar de algo, si su uso en discurso no lo impulsara en dirección hacia algo que representa?

El discurso nos remite al hablante, al mismo tiempo que se refiere al mundo. Esta correlación no es fortuita, puesto que es finalmente el hablante el que se refiere al mundo del hablar. El discurso en acción y uso remite hacia atrás y hacia delante, a un hablante y a un mundo.

IMPLICACIONES HERMENÉUTICAS

La hermenéutica que procede de Schleiermacher y Dilthey tendía a identificar la interpretación con la categoría de comprensión, y a definir comprensión como el reconocimiento de la intención de un autor desde el punto de vista de los destinatarios en la situación original de discurso. El objetivo de Ricœur es quitar los prejuicios psicologizantes de la hermenéutica tradicional diltheana desde una filosofía del discurso. Pero si logramos demostrar que un texto escrito es una forma de discurso bajo la condición de inscripción, entonces las condiciones de posibilidad del discurso también son del texto.

En la medida en que la hermenéutica es interpretación orientada al texto, y debido a que los textos son, entre otras cosas, instancias de lenguaje inscrito, no es posible ninguna teoría de la interpretación que no llegue a enfrentar el problema de la escritura. Según Ricœur la transición del habla a la escritura tiene sus condiciones de posibilidad en la teoría del discurso. Su segundo propósito es conectar el tipo de exteriorización intencional que presenta la escritura con un problema central de la hermenéutica: la distanciamiento.

Lo que sucede en la escritura es la manifestación completa de algo que está en un estado virtual, algo incipiente y rudimentario que se da en el habla viva; saber, la separación de sentido y acontecimiento. La autonomía semántica del texto que ahora aparece todavía es gobernada por la dialéctica de acontecimiento y sentido. El cambio más obvio que ocurre al pasar del habla a la escritura tiene que ver con la relación entre el mensaje y su medio o canal.

La primera conexión que se altera es la del mensaje con el hablante. Se ha explotado la relación dialogal. La relación estructura-lectura ya no es un caso particular de la relación **habla-escucha**. Si consideramos estos cambios con más detalle, vemos que la referencia que el discurso hace de vuelta a su hablante. En el discurso hablado, esta habilidad del discurso para remitirse de vuelta al sujeto hablante presenta un carácter de inmediatez porque el hablante pertenece a la situación de interlocución. **Está** ahí en el término genuino del *Das sein*. Consecuentemente, la intencionalidad subjetiva del hablante y el sentido del discurso se traslapan de tal manera que es lo mismo comprender lo que el hablante quiere decir y lo que su discurso significa. En el discurso escrito, la intención del autor y el sentido del texto dejan de coincidir.

Esta disociación del sentido verbal del texto y la intención mental del autor le da al concepto de inscripción su sentido decisivo, más allá de la mera fijación del discurso oral previo. La inscripción se vuelve sinónimo de la autonomía semántica del texto, lo que deriva en la desconexión entre la intención mental del autor y el sentido verbal del texto, entre lo que el autor quiso decir y lo que el texto significa. La trayectoria del texto escapa al horizonte finito vivido por **su** autor. Lo que el texto significa ahora importa más que lo que el autor quiso decir cuando lo escribió.

Con la autonomía semántica de los textos empieza la exégesis, es decir, despliega sus procedimientos dentro de la circunspección de un grupo de significados que han roto sus amarras con la psicología del autor. La autonomía semántica del texto hace más compleja la relación del acontecimiento y el sentido; y así revela que es una relación dialéctica. El sentido del autor es la contraparte dialéctica del sentido verbal y ambos deben ser explicados en relación recíproca.

En el extremo opuesto de la cadena de comunicación, la relación del mensaje textual con el lector no es menos compleja que su relación con el autor. Un texto escrito va dirigido a un lector desconocido y potencialmente a todo el que sepa leer. En otras palabras la lectura es un fenómeno social que obedece a ciertos patrones que por lo tanto sufre de limitaciones específicas. Una obra crea a su público.

Una vez más la dialéctica entre el sentido y el acontecimiento es exhibida al máximo por la escritura. Por una parte es la autonomía semántica del texto la que permite la variedad de lectores potenciales y, por **así** decirlo, crea el público del texto. Es parte del sentido de un texto estar abierto a un número indefinido de lectores y por lo tanto de in-

interpretaciones. El derecho del lector y **del** texto convergen en una importante lucha que genera la dinámica total de la interpretación. La hermenéutica comienza donde termina el diálogo.

La relación entre mensaje y código se hace más compleja al escribir en una forma indirecta. El problema es saber cuál es la función de los géneros **literarios** en la producción del discurso como tal y como tipo de discurso, ya sea poema, narración o ensayo. El estilo de una obra no es más que la configuración de un producto u obra singular. El autor no es sólo aquí el hablante, sino también el configurador de esta obra, que es su trabajo

Cuando el discurso es transferido al campo de la producción también es tratado como algo que ha de ser formado. Es aquí donde interviene el escribir. Gracias a la escritura, las obras del lenguaje se vuelven tan autocontenidas como las esculturas. No es por casualidad que la literatura designe, tanto a la condición del lenguaje como algo escrito, como a algo representado en obras de acuerdo con los géneros literarios. Texto significa discurso tanto inscrito como elaborado. En el sentido amplio de inscripción, la escritura y la producción de las obras del discurso, **de acuerdo con las reglas de composición literarias**, tienden a coincidir aun sin ser procesos idénticos.

Por un lado, la distinción entre significado y referencia introduce en el discurso una dialéctica más compleja que la del acontecimiento y el sentido. **Es, por así decirlo**, una dialéctica de segundo orden donde el querer decir en sí, como significado inmanente, se externaliza como referencia trascendente, en sentido de que el pensamiento se dirige por medio del significado hacia diferentes tipos de entidades ex-

tralingüísticas, tales como objetos, situaciones, hechos, etc. Por otro lado, la mayoría de las alteraciones de referencia **que** serán consideradas no han de ser atribuidas a la escritura, sino a la escritura como una mediación ordinaria de las formas de discurso que constituye la literatura.

En el discurso hablado el criterio último para la gama referencial de lo que decimos es la posibilidad de mostrar la cosa referida como un miembro de la situación común, tanto al hablante como al oyente. Efectivamente, los indicadores ostensibles y las descripciones definitivas funcionan de la misma manera tanto en el discurso oral como en el escrito. Proporcionan identificaciones singulares, y estas no necesitan apoyarse en la acción de mostrar, en el sentido de hacer una indicación gestual hacia la cosa referida.

Todas las referencias en la situación dialogal son, consecuentemente, situacionales. Es esta fundamentación de la referencia en la situación dialógica la que se hace añicos en la escritura. La ausencia de una situación común generada por la distancia espacial y temporal entre el escritor y el lector; la cancelación del aquí y el ahora absolutos por la sustitución de la voz, rostro y cuerpo del hablante como origen absoluto de todos los lugares en el espacio y en el tiempo por señales materiales externas, y la autonomía semántica del texto, que separa éste del presente del escritor y lo abre a una gama indefinida de lectores en potencia en un tiempo indeterminado, todas estas alteraciones de la constitución temporal del discurso se reflejan en alteraciones paralelas del carácter ostensibles **de referencia**.

Gracias a la escritura, el hombre, **y solamente él**, cuenta con un mundo **y no nada más** con una situación. De la misma manera que el texto libera su sentido del tutelaje de

la intención mental, libera su relato de los límites de la referencia situacional.

¿**Quiere decir** que este eclipse de la referencia, ya sea en sentido ostensible o descriptivo, viene a ser una mera abolición de toda referencia? El punto de vista de Ricœur es que no, que el discurso no puede dejar de decir algo sobre algo. De una manera u otra, los textos poéticos hablan acerca del mundo, **mas** no en forma descriptiva. La descripción de la referencia ostensible y descriptiva libera el poder de referencia a aspectos de nuestro ser en el mundo que no pueden decirse en una forma descriptiva directa, sino sólo por alusión, gracias a los valores referenciales de expresiones metafóricas y, **en general**, simbólicas.

LA METÁFORA Y EL SÍMBOLO

La cuestión aquí es si el excedente de sentido característico de las obras literarias es parte de su significación, o si debe entenderse como un factor externo que no es cognoscitivo, sino simplemente emocional. Consideraré –dice Ricœur– la metáfora como piedra de toque del valor cognoscitivo de las obras literarias. Si se pudiera incorporar el excedente de sentido de las metáforas al dominio de la semántica, entonces seremos capaces de dar a la teoría de la significación verbal el mayor alcance posible.

Si la teoría de la metáfora puede servir para un análisis preparatorio que nos lleve a la teoría del símbolo, a su vez ésta nos concederá nuestra teoría de la significación al permitirnos incluir dentro de ella no sólo el doble sentido **verbal**, sino también el **no verbal**. Así la metáfora y el símbolo servirán para determinar el campo de amplitud de la teoría de la interpretación.

La metáfora, dice Monroe Beardsley, es un poema en miniatura. De ahí que la relación entre sentido **literal y figurativo** en una metáfora sea como una versión abreviada dentro de una sola oración de la compleja interacción de significaciones que caracterizan a la obra literaria en su totalidad.

De tal posición, sólo la denotación es cognoscitiva, y **de orden semántico**. Una connotación es extra-semántica porque consiste en el entramado de evocación emotiva que **carece** de valor cognoscitivo. Si podemos mostrar que la relación entre el sentido literal y el figurativo en una metáfora es una relación intrínseca a la significación completa de la metáfora, podremos obtener el modelo de una definición puramente semántica de la literatura que será aplicable a cada una de las tres clases esenciales: **poesía, ensayo y prosa narrativa**.

La metáfora es una figura retórica, en la cual la semejanza sirve como motivo para la sustitución de una palabra literal desaparecida o ausente por una palabra figurativa:

1. La metáfora es una figura del discurso que tiene que ver con la **denominación**.
2. Representa la amplitud o prolongación del sentido de un nombre por medio de la desviación del sentido literal de las palabras.
3. El motivo para esta desviación es la semejanza.
4. La función de la semejanza es la de fundamentar la sustitución del sentido literal por el sentido figurativo de una palabra.
5. Por lo tanto, la significación sustitutiva no representa ninguna innovación semántica.
6. Una metáfora no proporciona ninguna nueva información acerca de la realidad.

La metáfora atañe a la semántica de la oración antes de que se relacione con la semántica de la palabra. Y ya que la metáfora sólo tiene sentido en una expresión, es un fenómeno predicativo, no denominativo. Así que realmente no deberíamos hablar del empleo metafórico de una palabra, sino más bien de la expresión metafórica. La metáfora es resultado de la tensión entre dos términos en una expresión metafórica.

El primer fenómeno que debemos considerar no es cualquier desviación del sentido literal de las palabras, sino precisamente el funcionamiento real de la operación predicativa en el nivel de la oración. Lo que acabamos de llamar la tensión en una expresión metafórica, realmente no es algo que sucede entre dos términos de la expresión, sino más bien entre dos interpretaciones opuestas de la misma. Es el conflicto entre estas dos interpretaciones lo que sostiene la metáfora. La interpretación metafórica supone una interpretación literal que se autodestruye en una contradicción significativa.

Tomando en consideración los valores léxicos de las palabras en una expresión metafórica, sólo podemos darle sentido a ésta, es decir, **salvar la expresión** completa, sometiendo las palabras en cuestión a una especie de trabajo de sentido, **a un giro metafórico**, gracias al cual la expresión comienza a tener significado.

La función de la semejanza de la metáfora, según Paul Ricœur, es un error calculado que reúne cosas que no van juntas y que, por medio de este aparente malentendido, hace que brote una nueva relación de sentido, no observada hasta el momento, entre los sistemas anteriores de clasificación **que habían ignorado o no permitido**.

Es así **cómo** una metáfora es una creación instantánea, una innovación semántica que no tiene reconocimiento en

el lenguaje ya establecido, y que sólo existe debido a la atribución de un predicado inusual o inesperado. La metáfora, por lo tanto, es más la resolución de un enigma que una simple asociación basada en la semejanza; está **constituída** por la resolución de una disonancia semántica.

Las verdaderas metáforas no se pueden traducir. Sólo **aquellas** de sustitución son susceptibles de ser objeto de una traducción que restauraría la significación literal. **Las de tensión** no son traducibles porque ellas crean su sentido. La segunda conclusión es que una metáfora no es un adorno del discurso. Tiene más que un valor emotivo porque ofrece nueva información. En síntesis, una metáfora nos dice algo nuevo de la realidad.

El estudio de los símbolos se enfrenta a dos dificultades que hacen difícil cualquier acceso directo a su estructura de doble sentido. Primero, los símbolos pertenecen a demasiados y muy diversos campos de investigación. **Segundo**, que el concepto de símbolo conjunta dos dimensiones, aun podríamos decir que dos universos de discurso, uno lingüístico y otro de orden no lingüístico. El primero se atestigua con el hecho de que en verdad es posible construir una semántica de los símbolos, esto es, una teoría que explicaría su estructura en términos de sentido o significación. Pero la dimensión no lingüística es tan obvia como la primera. Un símbolo siempre refiere su elemento lingüístico a alguna otra cosa. Es justamente esta complejidad externa de los símbolos lo que explica el esfuerzo de Ricœur por aclararlos a la luz de la teoría de la metáfora.

Primeramente, es posible identificar el núcleo semántico característico de cada símbolo sin importar **cuán** diferente puede ser cada uno, basándose en la estructura del sentido

que se despliega en expresiones metafóricas. En segundo lugar, la función metafórica del lenguaje nos permite aislar el estrato no lingüístico de los símbolos, el principio de su diseminación, por medio de un método de contraste. Finalmente, y a su vez, esta nueva comprensión de los símbolos dará origen a desarrollos posteriores en la teoría de la metáfora, que de otra manera permanecerían ocultos.

Estas características son las que relacionan cada forma del símbolo con el lenguaje, asegurando así la unidad de los símbolos a pesar de que están dispersos entre los numerosos lugares donde aparecen. En efecto, el símbolo sólo da origen al pensamiento si primero da origen al habla. La metáfora es el reactivo apropiado para sacar a la luz este aspecto de los símbolos que tienen afinidad con el lenguaje. Un símbolo, en la acepción más general, funciona como un excedente de sentido. Sólo para una interpretación hay dos niveles de significación, ya que es el reconocimiento del sentido literal lo que nos permite ver que un símbolo todavía contiene más sentido.

La significación simbólica, por lo tanto, está constituida de tal forma que sólo podemos lograr la significación secundaria por medio de la significación primaria, en donde ésta es el único medio de acceso al excedente del sentido. Como lo ha expresado un autor, la metáfora es un idilio con un nuevo compañero que se resiste a la vez que cede. Es por esto por lo que hablamos de asimilación más que de aprensión: el símbolo lo asimila más de lo que percibe una semejanza. Una vez más, es el funcionamiento metafórico del lenguaje lo que nos permite hacer justicia a otra característica de los símbolos, la cual es denodadamente sostenida por sus defensores, aun cuando les falta la clave para captarla en toda su extensión. Pero la teoría de la metáfora nos lleva a una conclusión

diferente. Muestra cómo pueden originarse nuevas posibilidades para articular y conceptualizar la realidad a través de una asimilación de los hasta aquí conceptos semánticos.

El problema final que trata Paul Ricœur atañe a la variedad de actitudes que un lector puede tomar en consideración cuando se enfrenta con el texto. La pregunta central es ¿qué es comprender un discurso cuando éste es un texto o una obra literaria? La respuesta que ofrece Ricœur es la dialéctica entre la explicación y la comprensión. El discurso genera en la lectura una dialéctica correlativa entre el acto de entender o la comprensión y la explicación. La comprensión es a la lectura lo que el acontecimiento del discurso a la enunciación del discurso, y que la explicación es a la lectura lo que la autonomía verbal y textual al sentido objetivo del discurso.

La conjetura que hace Ricœur es la siguiente: en la explicación desplegamos la gama de proposiciones y sentidos, mientras que, en la comprensión, entendemos o captamos como una totalidad la cadena de sentidos parciales en un solo acto de síntesis. La explicación encuentra su campo paradigmático de aplicación en las ciencias naturales. Y el correlato apropiado de la explicación es la naturaleza. En contraste, la comprensión encuentra su campo originario de aplicación en las ciencias humanas, en la que la ciencia tiene que ver con la experiencia de otros sujetos u otras mentes semejantes a la nuestra.

La continuidad entre los signos directos e indirectos explica por qué la empatía, vista como la transferencia de nosotros a la vida psíquica de otro, es el principio común de cada tipo de comprensión, ya sea directa o indirecta.

Una distribución diferente de los conceptos de comprensión, explicación e interpretación la sugiere, sin embargo, la

conclusión derivada del análisis que hace Ricœur, **en donde** dice que si un discurso se produce como un acontecimiento se entiende como sentido. Aquí vemos **cómo** la comprensión mutua se apoya al participar en la misma esfera de sentido. Comprender lo que quiere decir el hablante y comprender el sentido de su elocución constituye un proceso circular. Entonces la comprensión que está más dirigida hacia la unidad intencional del discurso y de la explicación, que está más dirigida hacia la estructura analítica del texto, tiende a convertirse en polos distintos de una dicotomía desarrollada.

Así, el término interpretación puede ser aplicado, no a un caso particular de comprensión, el de las expresiones escritas de la vida, sino al proceso completo **que** engloba la explicación y la comprensión. La interpretación, vista como la dialéctica de la explicación y la comprensión, puede ser rastreada hasta las etapas iniciales del comportamiento interpretativo, en el funcionamiento de la conversación. Según Ricœur, **en el** proceso dialéctico de la interpretación se da la comprensión **a** la explicación, y a la inversa.

¿Por qué debe el primer acto de la comprensión tomar la forma de una conjetura? En primer lugar, se debe hacer una conjetura acerca del texto, porque éste también tiene su propio mundo y lector. Inconsecuencia, comprender no es meramente repetir el acontecimiento del habla en un acontecimiento similar, es generar uno nuevo, empezando desde el texto en que el acontecimiento inicial se ha objetivado. En otras palabras, tenemos que hacer conjeturas sobre el sentido del texto porque las intenciones del autor están más allá de nuestro alcance.

Hay un problema de interpretación no tanto a causa de la incomunicabilidad de la experiencia psíquica del autor,

sino por la misma naturaleza de la intención verbal del texto. El rebasamiento de la intención por el sentido significa precisamente que la comprensión se lleva cabo en un espacio psicológico y propiamente semántico que el texto ha forjado, cortando los lazos que lo unían a la intención mental del autor. Pero ¿qué es lo se conjetura por medio de la comprensión?

Primero: explicar el sentido verbal de un texto es explicarlo en su totalidad. Es un proceso acumulativo holístico. Por lo tanto, la reconstrucción de la arquitectura de un texto adquiere la forma de un proceso circular, en el sentido que la suposición de un cierto tipo de totalidad se sobreentiende en el reconocimiento de las partes. Y recíprocamente, es al interpretar detalles cuando explicamos la totalidad

Segundo: explicar un texto es **hacerlo** como un ente individual. Concretamente el trabajo del discurso sólo se puede alcanzar con un proceso que consiste en ir reduciendo el alcance de los conceptos genéricos, que incluyen el género literario, **el tipo de textos al cual pertenece**, y a los tipos de códigos y estructuras que se encuentran en él.

El texto, como un todo y como una totalidad singular, **se puede comparar con un objeto visto desde distintos lados, pero nunca desde todos a la vez**. En el acto de lectura está implícito un tipo específico de unilateralidad. Ésta cimienta el carácter conjetural de la interpretación.

La nueva dialéctica, entre explicación y comprensión, es la contraparte de estas aventuras de la función referencial del texto en la teoría de la lectura. La abstracción del mundo circundante, **posibilitada por la escritura y actualizada por la literatura**, da origen a dos actitudes opuestas. Como lectores podemos permanecer en un estado de suspenso o, **imaginati-**

vamente, actualizar las referencias ostensibles de un texto en una nueva situación, la del lector.

La primera forma de leer la **ejemplifican las** distintas escuelas estructurales de la crítica literaria. Leer, de esta forma, significa prolongar la suspensión de la referencia ostensible y transferirse uno mismo al lugar donde se encuentra el texto, dentro del recinto de este lugar que no se encuentra en mundo alguno.

El análisis estructural no excluye, sino que presupone la hipótesis opuesta respecto al mito, esto es, que el mito tiene un significado como una narrativa de los orígenes. Si esto es cierto, ¿no podríamos decir entonces que la función del análisis estructural es llevarnos de una semántica superficial la del mito narrado, a una semántica profunda, la de situaciones límite, que constituyen el referente último del mito?

Si, **por el contrario**, consideramos el análisis estructural como una etapa entre una interpretación ingenua y una analítica, entre una interpretación superficial y una profunda, entonces sería posible ubicar la explicación y la comprensión en dos diferentes etapas de un mismo arco hermenéutico.

El problema de la dialéctica, entre el distanciamiento y la apropiación, tiene un **matiz** existencial. El distanciamiento significa sobre todo extrañamiento, y la apropiación fue propuesta como el remedio que pudiera rescatar la herencia cultural del pasado de enajenación de la distancia. La dialéctica de la explicación y la comprensión puede proporcionar la respuesta, en la medida en que constituye la dimensión epistemológica de la dialéctica existencial. Basada en esta dialéctica, la distancia productiva significa distanciamiento metodológico. Para lograr una fenomenología objetiva, todo acto intencional sin excepción debe ser descrito desde

sus lados noemáticos como correlato de un acto noemático correspondiente.

El punto de vista historicista del texto es insostenible, porque si un texto dependiera de su horizonte histórico los lectores posteriores no tendríamos las competencias para poder comprenderlo. Un texto constituye un tipo de objeto atemporal, que, por decirlo así, ha cortado sus vínculos con todo desarrollo histórico.

Ricœur está de acuerdo con esta posición antihistoricista: la autonomía semántica del discurso escrito y la existencia autocontenida de la obra literaria se fundan finalmente en la objetividad del sentido del discurso oral en sí. Este antihistoricismo es la presuposición implícita de los procedimientos explicativos aplicados por la crítica literaria a la crítica bíblica. El texto objetivizado y deshistorizado se convierte en la mediación necesaria entre el escritor y el lector.

La interpretación se **complementa** como apropiación cuando la lectura proporciona algo como un **acontecimiento del discurso**, que lo es en el momento presente. Como apropiación, la interpretación se vuelve un acontecimiento. “Hacer propio” lo que antes era extraño sigue siendo la meta final de toda hermenéutica.

Lo que tiene que apropiarse es el sentido del texto mismo, concebido en forma dinámica como la dirección que el texto ha impreso al pensamiento. Si se puede decir que coincidimos con algo –dice Ricœur–, no es con la vida interior de otro ego, sino con la revelación de una forma posible de mirar la cosas, lo que constituye el genuino poder referencial del texto. Este enlace, **entre revelación y apropiación**, es –a modo de ver de Ricœur– la piedra angular de una hermenéutica que podría precisarse tanto para superar

las deficiencias del historicismo como para permanecer fiel a la intención original de la hermenéutica. Comprender a un autor mejor de lo que él podría **hacerlo** es mostrar el poder de revelación, implicado en el discurso más allá del horizonte limitado de su propia situación existencial. El proceso de distanciamiento, **el cual está conectado con la fase de explicación**, es la presuposición fundamental **para** esta ampliación del horizonte del texto.

LA VIVEZA DE LA METÁFORA

Escribir que al principio era el logos ya es una metáfora. Parece que la metáfora está inscrita desde el principio en el pensamiento occidental. Toda la cultura griega está sustentada en una **mayor** como lo es el libro de Homero. Algo similar sucedió con la tradición judía, donde cada palabra del Antiguo Testamento era una metáfora que ayudaba a encontrar el verdadero nombre de Dios. De estas dos tradiciones salió la cristiana, que se nutrió doblemente con metáforas griegas y judías. Desde San Pablo de Tarso hasta Balasar Gracián, ésta ha sido vehículo de la interpretación de la Biblia. Se decía que había cuatro sentidos en **ella: el literal, moral, alegórico y anagógico**. Está por demás decir que el sentido alegórico **está** sustentado en la metáfora.

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

Para los antiguos y la escolástica posterior el sentido literal se daba por entendido: era lo que estaba escrito (la “historia”), de ahí que aparentemente no representara ninguna dificultad y en los comentarios no tuviera mayor desarrollo. El in-

terés mayor estaba puesto en los otros sentidos, que muchas veces se resumían en uno solo, llamado “espiritual” (como opuesto al literal). El Antiguo Testamento podía ser leído sólo alegóricamente, como referido a Cristo y a la Iglesia, y algunos pretendían encontrar a Cristo en todos los renglones del Antiguo Testamento.

Consecuentemente, algunos valoraban de una forma casi exclusiva la tipología o la alegoría, sentidos que estaban por encima del literal, hasta llegar a menospreciar este último; otras escuelas, en cambio, destacaron la importancia del sentido literal, como por ejemplo la Abadía de San Víctor (Marsella).

En los versos medievales se decía que se debía prestar fe (*quid credas*) a lo que se leía alegóricamente, mientras que al sentido literal se le atribuía solamente el relato de las cosas sucedidas (*gesta docet*). Pero aquí es necesario recordar el principio que estableció santo Tomás de Aquino siguiendo a san Jerónimo: “De las cosas necesarias para la fe contenidas en el sentido espiritual, no hay nada que la Escritura no lo tenga en otro lugar en sentido literal”.

Sin embargo, lo que le preocupa a Paul Ricœur es cómo la metáfora vino a acomodarse en el pensamiento occidental. Más específicamente, le interesa ver cómo ésta pasa de la retórica a la semántica, a la semiótica y a la hermenéutica. Ricœur estudia fenomenológicamente la retórica en Aristóteles. De aquí es **donde** surge el problema de acomodar la metáfora en un lugar preciso. Pareciera, con el estagirita, que la metáfora desde un principio está a caballo entre la argumentación y la poética. Es sorprendente que en el discurso filosófico de Aristóteles la metáfora se encuentra tanto entre el mundo lógico de la teoría de la argumentación con la retórica y con el mundo fantástico de la creación poética.

Como bien lo demuestra Ricœur, en Aristóteles hay un rechazo de la idea platónica de la participación. Recordemos que según Platón hay un mundo de las ideas del cual todos los seres concretos participan por medio de la correspondencia proporcional. Sin embargo, cuando Aristóteles quiere definir la metáfora no logra salir, según Ricœur, del principio analógico pensado ya por Platón.

Aristóteles define la metáfora como la traslación de un nombre ajeno. Es decir, predicar impropriamente algo de un sujeto. Pero precisamente la riqueza de la metáfora, que a mi manera de ver no la subraya del todo Ricœur, es que si el logos no puede decir del todo lo que las cosas son, **si no puede decir** lo que el ser es, debe echar mano de la metáfora para encontrar semejanzas y similitudes que el pensamiento hipotético deductivo o la racionalidad cartesiana no ven. A través de los siglos, la filosofía ha podido ir constatando con perplejidad no sólo la pujanza de otros usos discursivos de la metáfora que no se pegaban a sus criterios epistemológicos, sino la reiterada presencia reiterada del discurso figurativo en su propio lenguaje.

Es muy importante subrayar esta idea: el mismo Aristóteles se dio cuenta de que no puede haber un lenguaje unívoco, que intentar plantear la univocidad en el lenguaje y, por ende, en el pensamiento, es querer **borrar** de un plumazo una serie de circunstancias que están implícitas en el mismo lenguaje que no pueden ser expresadas sino es con la metáfora o la analogía.

Lo que es importante resaltar es que la metáfora, tanto en Aristóteles como en el mismo Ricœur, no pierde su capacidad **de** mostrar lo que con la lógica deductiva no se puede **indicar**. Aquí juega un papel importante la sutileza. Tanto

el filósofo como el poeta deben tener **perspicacia** para encontrar relaciones y semejanzas donde los demás no la ven. Aunque en el poeta la semejanza se hace por el puro deleite, en el filósofo sirve para persuadir y convencer. Sin embargo, la fuerza de la metáfora nos proporciona por sí misma una forma de conocimiento y aprendizaje que no nos proporciona una racionalidad lógica.

De tal posición, sólo la denotación es cognoscitiva, de orden semántico. Una connotación es extra-semántica porque consiste en el entramado de evocación emotiva que carece de valor cognoscitivo. Si podemos mostrar que la relación entre el sentido literal y el figurativo en una metáfora es una relación intrínseca a la significación completa de la metáfora, podremos obtener el modelo de una definición puramente semántica de la literatura que será aplicable a cada una de las tres clases esenciales: la poesía, el ensayo y la prosa narrativa.

La metáfora es una figura retórica en la cual la semejanza sirve como motivo para la sustitución de una palabra literal desaparecida o ausente por una palabra figurativa, es una figura del discurso que tiene que ver con la denominación. Representa la amplitud o prolongación del sentido de un nombre por medio de la desviación del sentido literal de las palabras. El motivo para esta desviación es la semejanza. La función de la semejanza es la de fundamentar la sustitución del sentido literal por el sentido figurativo de una palabra. Por lo tanto, la significación sustitutiva no representa ninguna innovación semántica. Una metáfora proporciona una nueva información acerca de la realidad.

La metáfora atañe a la semántica de la oración antes de que se relacione con la semántica de la palabra. Y ya que la metáfora sólo tiene sentido en una expresión, es un fe-

nómeno predicativo, no denominativo. Así que realmente no deberíamos hablar del empleo metafórico de una palabra, sino más bien de la expresión metafórica. La metáfora es resultado de la tensión entre dos términos en una expresión metafórica.

El primer fenómeno que debemos considerar no es cualquier desviación del sentido literal de las palabras sino precisamente el funcionamiento real de la operación predicativa en el nivel de la oración. Lo que acabamos de llamar la tensión en una expresión metafórica realmente no es algo que sucede entre dos términos de la expresión, sino más bien entre dos interpretaciones opuestas de la misma. Es el conflicto entre estas dos interpretaciones lo que sostiene la metáfora. La interpretación metafórica supone una interpretación literal que se autodestruye en una contradicción significativa.

Tomando en consideración los valores léxicos de las palabras en una expresión metafórica, sólo podemos darle sentido a ésta, es decir, **nada más** podemos salvar la expresión completa, sometiendo las palabras en cuestión a una especie de trabajo de sentido, es decir, un giro metafórico, gracias al cual la expresión comienza a tener significado.

La función de la semejanza de la metáfora, según Paul Ricœur, es un error calculado que reúne cosas que no van juntas y que, por medio de este aparente malentendido, hace que brote una nueva relación de sentido, no observada hasta este momento, entre los sistemas anteriores de clasificación **que habían ignorado o permitido**.

Es así **cómo** una metáfora es una creación instantánea, una innovación semántica que no tiene reconocimiento en el lenguaje ya establecido, y que sólo existe debido a la atri-

bución de un predicado inusual o inesperado. La metáfora, por lo tanto, es más la resolución de un enigma que una simple asociación basada en la semejanza; está **constituida** por la resolución de una disonancia semántica.

No sería, por tanto, como observa Ricœur, ni la cuestión de la forma de la metáfora (examinada por la retórica como figura del discurso), ni la cuestión del sentido (analizada en su pertinencia semántica), sino la cuestión de la referencia del enunciado metafórico, en **cuanto poder** de redescubrir la realidad, la que **daría** la verdadera medida hermenéutica de la viveza de la metáfora, que no se limita a prestar color al discurso o a renovar el lenguaje, sino que permite comprender el mundo.

La realidad no se deja atrapar tan fácilmente por el concepto. Si, como escribe Ricœur, la metáfora es el proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescubrir la realidad, ello se debe justamente a que el referente, lo real, posee una intrínseca cualidad metafórica. Tenemos pues que, en la retórica antigua, **la griega**, la metáfora jugó un papel importante porque no sólo es metafórico el **“Poema ontológico”** de Parménides, donde se cimienta todo el pensamiento occidental: el ser es y el no ser no es. Sino también hay cierta metaforicidad en el libro cuarto de la *Metafísica* de Aristóteles, donde se plantea que el ser se dice de muchas maneras. Si el ser se dice de muchas maneras debemos admitir que todas las formas de decirlo o nombrarlo serán metafóricas, porque Aristóteles en ningún momento resuelve una serie de aporías que están implícitas en su *Metafísica*.

En la Edad Media, la metáfora también jugó un papel importante. Resulta que a Dios no le place hablar en sentido

literal y lo hace con metáforas, inclusive en parábolas. Así en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, la metáfora está presente. A Cristo le gustaba hacer metáforas para explicar cómo es el reino de los cielos. Como consecuencia los teólogos se dieron a la tarea de buscar la fe a través de la inteligencia y a la inversa.

Santo Tomás es un campeón de la analogía entis y plantea claramente lo de los términos unívocos, equívocos y analógicos. Sin embargo, esta distinción no le pertenece, es de Alejandro de Afrodisia, un lector de Aristóteles. Lo análogo, la significación analógica y, por lo mismo, la interpretación analógica, abarca la analogía metafórica, la de atribución y la de proporcionalidad. En la metáfora decimos “el prado ríe”, y lo entendemos por analogía de proporcionalidad (aunque impropia o translaticia) entre la risa del hombre y lo florido del prado: ambos se relacionan con la alegría. La analogía de proporcionalidad propia asocia términos que tienen un significado en parte común y en parte distinto, como “la razón es al hombre lo que los sentidos al animal”. La analogía de atribución implica una jerarquía, en la que hay un analogado principal, al que se atribuye el término de manera más propia y otros analogados secundarios, a los que se atribuye por relación a ese término principal, por ejemplo “sano” se atribuye al organismo, al clima, al alimento, a la medicina y a la orina; al organismo porque de modo propio tiene salud, el alimento la conserva, la medicina la restituye y la orina la manifiesta como signo. Todos esos tipos de analogía (de desigualdad, atribución, proporcionalidad propia y proporcionalidad impropia o metafórica) constituyen el modelo analógico del cual parte santo Tomás de Aquino.

En el último estudio es donde Paul Ricœur desentraña

el problema que planteó al principio de su investigación. A lo largo de los anteriores estudios se va dando cuenta que el discurso filosófico tampoco es ajeno a la metáfora. Inclusive, se podría decir que el discurso filosófico y el discurso poético tienen al menos en común a la metáfora. Así como la metáfora estaba a caballo entre la poética y la retórica en la antigüedad, así ahora está en el discurso especulativo y el poético. O mejor dicho, ambos tipos de discurso tienden a lo infinito y de ahí su necesidad de usar metáforas. Ya lo decía Wittgenstein: la filosofía es sólo un medicamento para los chichones que se da el filósofo al tratar de rebasar el lenguaje.

La verdadera dimensión interesada por Ricœur es la de referencia de la metáfora, no tanto la semiótica o la pragmática. En esta dimensión la metáfora muestra claramente su fuerza ontológica y por ende su manera más radical de mostrarse. La metáfora implica una situación ontológica especial del ser como y del ser así que viene a poner entredicho el principio de identidad del pensamiento occidental. Porque la metáfora implica un ser y un no ser al mismo tiempo y bajo la misma circunstancia.

Por otro lado, el concepto de interpretación ya no puede ser entendido como un mero aspecto técnico, perteneciente a una ciencia exegética que busca descubrir significaciones. La interpretación, objeto primordial de la hermenéutica, es una búsqueda constante de sentido, y por medio de esta vía supone un encuentro con el ser o, mejor dicho, con la necesidad de desvelar el sentido del ser. El concepto de interpretación ya no pertenece a una dimensión estrictamente metodológica, sino que se acerca a una línea ontológica. Pero no es tiempo de ontologías sustancialistas, y la que Ricœur nos propone, a través de su proyecto hermenéutico, tampon-

co lo es. Ser viene a coincidir, según la nueva acepción, con “ser-interpretado”.

Como lo expone Paul Ricœur en su libro *La metáfora viva*, no hay ningún paso directo entre el funcionamiento semántico de la enunciación metafórica y la doctrina trascendental de la analogía. Lo que sucede es que la doctrina tomista confunde la metáfora poética con la equívocidad trascendental del ser. El problema es que el sentido no implica la referencia. Sólo nos quedamos con el sentido y no con la referencia, pues la referencia siempre está deslizada, se nos escapa.

Lo que se plantea Ricœur no sólo es que la metáfora ha estado siempre en el pensamiento occidental, desde la *Metafísica* de Aristóteles hasta *Ser y tiempo* de Heidegger, sino que hay una dialéctica de tensión entre el sentido y la referencia en la metáfora. Esto es así porque el mundo es así. El ser es verbo y no sustantivo.

Sin embargo, deseo plantear aquí una serie de comentarios críticos a Ricœur. Me parece un desacierto que **él mismo** no atendiera a la problemática que se desarrolla a partir de la filosofía de los estoicos, más específicamente sobre la alegoría. Debemos recordar que *hyponoia* fue el primer nombre usado para lo que después sería la alegoría. Este concepto quiere decir, literalmente, lo que está debajo o detrás del conocimiento. Esto está muy conectado con el mito, que a fin de cuentas es una gran metáfora. Ricœur soslayó ese problema, pero es fundamental para comprensión de la hermenéutica. Inclusive, como se sabe, el método alegórico de la comprensión de los textos homéricos, así como después de la Biblia por parte de los teólogos alejandrinos, fundó la hermenéutica cristiana de todo el medioevo.

También me parece una falta grave que no analizara la metáfora en san Agustín, el obispo de Hipona que escribió *De Doctrina Cristiana*, donde se habla de la metáfora y cómo se debe usar en el momento de la predicación. Como lo vio muy bien Gadamer, el *verbum interius* es donde se funda la universalidad de la hermenéutica, eso es lo que quisiera captar el concepto y que la metáfora sólo muestra. Es increíble que Ricœur no se diera a la tarea de comprender la interpretación alegórica que provenía también de la retórica. Como se sabe la alegoría se entendía como una metáfora continuada.

Como sabemos, **san** Agustín nació en Tagaste, África, en el 354. Aunque su madre era cristiana su padre no. San Agustín se formó particularmente en la retórica. Cuando llegó a ser rethor estuvo como sofista en varias partes de Italia. Según cuenta en su *Confesiones*, la lectura de Plotino lo acercó al cristianismo. Si hacemos caso al libro de Eugenio Trias, *La edad del Espíritu*, a san Agustín le tocó vivir en una comunidad hermenéutica en la cual se estaba conformando el espíritu de occidente. Hay un gnosticismo griego, pero también **está** su versión cristiana. Sistemas como el estoicismo, la gnosis valentiniana, la teología de Orígenes, la gran filosofía de Plotino y de Proclo, etc., fueron como un caldo en el cual fue germinando el pensamiento cristiano. San Agustín realiza un esfuerzo sintético de comprender para creer y creer para comprender; trata de mediar la fe y la razón.

La teoría hermenéutica de **san** Agustín está, según Mauricio Beuchot, en su libro *De Doctrina Cristiana*, pero Gadamer afirma que no sólo está ahí, sino principalmente en *De Trinitate*. Lo que sí **está** claro es que el mismo **san** Agustín aclara que sólo en los sentidos figurados de la Escritura es donde se puede y se debe hacer una interpretación. Beuchot

menciona que para **el santo** el signo se puede dividir en natural e intencional. El intencional a su vez se subdivide en propios y metafóricos. **Estos** últimos son significantes. Hay una base metafórica en Agustín, pero no alegórica. Como apunté, cabe mencionar que la interpretación de Orígenes era sumamente alegórica y que el obispo de Hipona quería ceñir un poco más la manera de interpretar.

Para Agustín estaba, pues, el sentido literal y el sentido espiritual de la Sagradas Escrituras. El sentido espiritual era el **etiológico, analógico y alegórico**. La alegoría contiene un sentido espiritual, y éste envía como referencia a un hecho salvífico, a algo de la historia, por lo cual puede haber un sentido histórico, literal, además del alegórico. Por lo tanto, Agustín quería mediar entre el sentido unívoco de lo literal y el totalmente equívoco de lo alegórico.

En el libro *De Doctrina Cristiana*, dice Todorov, san Agustín explica los problemas de la inverosimilitud doctrinal. Pareciera que en algunas partes la Biblia no es clara y que tiene aporías, pues bien, esos son sentidos figurados que hay que interpretar a la luz de Cristo. Agustín también aclara las inverosimilitudes materiales. Para Todorov los cuatro sentidos de la Escritura que se le atribuyen a Agustín y a la patrística en general realmente no son sentidos, Todorov explica que son más bien cuatro operaciones hermenéuticas

San Agustín, como era buen conocedor de la retórica, menciona que es importante conocerla para saber hacer una interpretación de la Escritura, no sólo tener fe, sino también saber y conocer la retórica. El mismo Agustín se da cuenta que en la Escritura hay diversos tropos o figuras retóricas. Beuchot arguye que hay una semejanza entre hermenéutica y retórica en algo que señala Agustín, a saber, ambas se dan

donde no hay univocidad, donde la certeza no es igual, sino que admite grados. La hermenéutica, al igual que la retórica, alcanza grados de certeza y encuentra variación en la persuasión que logra dar a los que la escuchan. *De Doctrina Cristiana* se ha considerado como un de las obras de hermenéutica más influyente en el pensamiento occidental.

Hasta aquí lo que es *De Doctrina Cristiana*. Ahora veremos el problema que se plantea en *De Trinitate* del mismo Agustín, en cual se basa Gadamer para sustentar la universalidad de la hermenéutica filosófica. En primer lugar, hay que recordar que tanto Heidegger como el mismo Gadamer eran conocedores de la filosofía medieval. Según el testimonio de Gadamer, Heidegger saludó en Agustín tal vez al correlative más importante de su concepción del sentido de ejecución de la enunciación, al que puso en juego contra la tradición metafísica idealista. Porque de Agustín se derivaba la distinción principal entre el *actus signatus* de la enunciación predicativa y su ejecución posterior en *actus exercitus*.

Es probable que Heidegger quedara impresionado por la conexión inconfundible que Agustín establece de cómo se debe enfrentar un lector a la Escritura, esto es, con temor a Dios. Esta conexión otorga a la hermenéutica agustiniana un rasgo claramente existencial. El querer entender las Escrituras no es un proceso indiferente y puramente epistémico, sino que da testimonio de fundamental inquietud y manera de ser de una existencia que aspirar a encontrar un sentido.

Para **san** Agustín una de su cavilación más importante fue sobre la Santísima Trinidad. Se preguntaba cómo era posible que Dios fuera uno y trino, cómo era posible que fueran tres personas en una. San Agustín recordará la doctrina estoica del *verbum interius* y del *verbum exte-*

rius. Según Ebeling, los griegos reconocían tres grandes significaciones del verbo *ermeneúien*: traducir, expresar y explicar. En el fondo, estos tres conceptos están estrechamente relacionados. El traductor debe hacer comprensible a otro lo que una lengua dice. De ese modo, traducir queda vinculado a las otras dos funciones: la de expresar y explicar. Ambas están relacionadas con la comprensión, que mira tanto al exterior como al interior. Cuando alguien se expresa, el espíritu hace conocer al exterior sus contenidos internos. Cuando alguien comprende trata de hacer el camino contrario, es decir, penetrar en la expresión exterior hasta llegar a su sentido interno. Esto culminará en la distinción estoica entre la palabra interior (*logos endiathetos*) y palabra exterior (*logos prophoricós*). Así la primera teoría hermenéutica que ofrece la antigüedad culmina con la afirmación del carácter universal de la alegoría, esto es, la necesidad de remontar desde el discurso o texto hasta el discurso que le da vida.

En *san Agustín* esto le va servir para comprender el Verbo encarnado. En *De Trinitate se* plantea el problema de las tres personas divinas y *el de la encarnación*. Gadamer menciona que hay una idea que no es griega y que hace más justicia al ser del lenguaje; a ella se debe que el olvido del lenguaje, por parte del pensamiento occidental, no se hiciera total. Es la idea cristiana de la encarnación. La encarnación del Verbo de Dios y la explicación que ofrece *san Agustín* de alguna manera conforma el ideario de *Verdad y método*. Ya desde los padres de la Iglesia y desde luego en la elaboración sistemática del agustinismo de la alta escolástica, la interpretación del misterio de la trinidad se apoya en la relación humana del hablar y pensar.

Según *san Agustín*, se puede entender la Santísima Trinidad por analogía a la actividad humana. Si el hombre es hecho a imagen y semejanza de Dios, el hombre es un ícono de Dios, en los actos humanos *está* la posibilidad de entender a Dios. En primer lugar, la encarnación. En el prólogo del Evangelio de San Juan se dice que en el principio era el Verbo y que el Verbo se hizo carne y habitó entre los hombres. Esto es, lo trascendental se hizo inmanente y lo infinito finito. Jesús es el Verbo de Dios que se hizo carne. En *san Agustín*, a través del contraimagen de la palabra humana aparece el problema teológico de la Palabra, el *verbum Dei*, que es la unidad de Dios Padre y Dios Hijo. La Escritura es la palabra de Dios que atestigua la Palabra de Dios. La Palabra atestiguada es la Palabra eterna del padre hecha carne.

El *logos endiathetos* y el *logos prophoricós* de los estoicos le ayudó a *san Agustín* el problema de la encarnación y de la trinidad divina. La analogía entre palabra interna y externa, el que la palabra se haga sonido en la voz, obtiene ahora un valor paradigmático. El Padre es *verbum interius* y el Hijo es la palabra hecha carne, *verbum exterius*. Solamente Dios hace cosas con las palabras. Cuando Dios dice *fiat lux*, la luz se hace. Los primeros padres de la iglesia hablan desde muy temprano del milagro del lenguaje con el fin de hacer pensable la idea de la creación.

En el lenguaje humano, la exégesis interpreta el volverse sonido de la palabra como un milagro igual que el hacerse carne de Dios. Pero no hay una disminución de la palabra interna por su salida a la exterioridad, ni siquiera de convertirse de otra cosa en forma tal que la palabra interna quedase consumida en ella. El mayor milagro del lenguaje no estriba en que la palabra se haga carne y aparezca en su ser externo,

sino en el hecho de lo que emerge y se manifiesta en su exterioridad es ya siempre palabra.

Según Gadamer, **san Agustín** devalúa expresamente, en el lenguaje humano, la palabra externa. El hecho de que el verbo se diga en cada lengua de otra manera sólo significa, sin embargo, que a la lengua humana no se le manifiesta en su verdadero ser. Cuando Agustín y la escolástica tratan el problema del verbo para ganar medios conceptuales para el misterio de la trinidad, su tema es exclusivamente esta palabra interior, el *verbum cordis* y su relación con la inteligencia. El misterio de la trinidad encuentra su reflejo en el milagro del lenguaje en cuanto que la palabra, que es verdad porque dice cómo es la cosa, no es ni quiere ser nada en sí misma: *nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de quo nascitur*. Tiene su ser en su cualidad de hacer patente lo demás.

A este efecto, se ofrece la relación humana que se hace patente en la palabra del espíritu, el *verbum intellectus*. Se trata de algo más que una simple imagen, ya que la relación humana de pensamiento y lenguaje se corresponde, a pesar de su imperfección, con la relación divina de la trinidad. La palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual al pensamiento como lo es Dios Hijo al Dios Padre.

Si Ricœur hubiera visto todo este desarrollo de la alegoría se hubiera dado cuenta que ésta siempre se vio con relación no sólo a la palabra sino al discurso todo. La alegoría, así como también su hermenéutica basada en la metáfora, trata de poner en claro una serie de ideas que vagabundean del discurso especulativo al poético. La alegoría tiene mucho de especulativo y no se diga de poético. Me sorprende que Ricœur no viera el reinado de la metáfora en el barroco y cómo ésta modeló la forma de pensar de los intelectuales de este

momento. Porque en los barrocos, como Baltasar Gracián, la metáfora no sólo es un adorno al discurso, como tampoco lo es su continuación en el mismo. La metáfora, en los pensadores barrocos, por ejemplo, revela la verdad de manera distinta a como la revela el concepto. Inclusive se dice más con metáforas que con conceptos, porque la metáfora vivifica y el concepto mata.



**Caberna Librería
Editores**

HERMENÉUTICA Y MODERNIDAD

de Patricia Lugo Botello,
Lilia Delgado Calderón,
Hugo Ibarra Ortiz,
Caleb Olvera Romero,

se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2020,
en los talleres gráficos de Signo Imagen.

Email: simagendigital@hotmail.com
Cuidado de edición a cargo de los autores.
200 ejemplares

