

21011
16



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES
ACATLAN**

ALGUNAS CONSIDERACIONES EN TORNO AL LENGUAJE
Y LA HISTORIA EN LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA.

SEMINARIO TALLER EXTRACURRICULAR
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
ERIKA JAZMIN / SENTIES ALCANTARA

ASESOR: LIC. SARA LUZ ALVARADO ARANDA.



NOVIEMBRE, 2002.

A



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Í N D I C E

| | |
|---|----|
| Introducción | 1 |
| Capítulo I: Lenguaje y Espíritu en W. Benjamín y Cassirer. | 5 |
| Introducción | 6 |
| I. Presentación | 7 |
| II. Análisis | 11 |
| III. Crítica | 21 |
| Bibliografía | 27 |
| Capítulo II: El planteamiento del empirismo en el positivismo lógico y su crítica al ámbito metafísico. | 28 |
| Introducción | 29 |
| I. Presentación | 32 |
| II. Análisis | |
| 2.1 El círculo de Viena | 35 |
| 2.2 La superación de la metafísica, según Carnap. | 38 |
| 2.3 El positivismo lógico | 41 |
| III. Crítica | 44 |
| Bibliografía | 49 |
| Capítulo III: La historia monumental, anticuaría y crítica de Nietzsche, como tres formas de ser en el mundo. | 50 |
| Introducción | 51 |
| I. Presentación | 54 |
| II. Análisis | |
| 2.1 Historia y <i>forma de ser</i> Monumentales | 55 |
| 2.2 Historia y <i>forma de ser</i> Anticuarías | 59 |
| 2.3 Historia y <i>forma de ser</i> Críticos | 61 |
| III. Crítica | 63 |
| Bibliografía | 69 |
| Capítulo IV: La innovación semántica como efecto del sentido en Paul Ricoeur. | 70 |
| I. Presentación | |
| 1. Antecedentes | 71 |
| 1.1 Presentación del problema | 73 |
| II. Análisis | |
| 2.1 El Relato | |
| 2.1.1 Definición del Relato | 74 |
| 2.1.2 Elementos del Relato | 76 |
| 2.2 Metáfora | |
| 2.2.1 Definición de metáfora | 79 |
| 2.2.2 Elementos de la metáfora | 80 |
| 2.3 Relación entre relato y metáfora | 81 |

B

| | |
|--|-----|
| 2.4 Innovación semántica como efecto del sentido | 82 |
| III. Crítica | 85 |
| Bibliografía | 90 |
| | |
| Capítulo V: El lenguaje erótico en Georges Bataille. | 91 |
| I. Presentación | 92 |
| II. Análisis | |
| 2.1 La doble función del lenguaje | 94 |
| 2.2 Tránsito en Georges Bataille. | 99 |
| 2.3 El fondo erótico del lenguaje | 103 |
| III. Conclusiones | 108 |
| Bibliografía | 110 |
| Conclusiones generales | 111 |
| Bibliografía general | 118 |

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es el resultado final del Seminario Taller Extracurricular sobre problemas de filosofía contemporánea, en el cual, uno de los temas que despertaron especial interés en mí, fue el lenguaje; porque considero que cualquier lenguaje humano tiene una estructura compuesta por diversos elementos que se combinan entre sí para dar un significado y, dicho significado le dará, a su vez, un sentido distinto a cada cosa, a cada hombre. La palabra escrita, por ejemplo, tal vez no sea uno de los lenguajes más antiguos pero sí uno de los más perdurables, pues revolucionó totalmente la existencia de los hombres que buscaron con ella la manera de darle orden al desorden y sentido al sin sentido.

Cuando el hombre nombra las cosas a través de la palabra escrita, se apropia de ellas, al nombrarlas le pertenecen, porque así, las domina, les da un uso, un significado y un sentido en el discurso de la existencia. Así, las palabras pueden dar una imagen de nosotros mismos; pueden modificarnos o, si es menester, reafirmarnos.

Es así que este trabajo está configurado por cuatro apartados sobre el lenguaje y uno acerca de la historia. En el primer capítulo, el lector encontrará algunos planteamientos que van desde el origen del lenguaje, hasta el ámbito espiritual del hombre que se pretende plasmar a través de él, es decir, se analiza la posibilidad de plasmar el ser del hombre en las palabras destacando su entidad lingüística y emotiva. El capítulo segundo, parte de un planteamiento derivado del capítulo anterior; en este apartado cuestiono y contrapongo dos versiones del lenguaje humano: lenguaje positivo y lenguaje metafísico. Uno de ellos, el lenguaje positivo, se caracteriza por estar inserto en un ámbito práctico y demostrable, es decir, un lenguaje entendido como marco de verificación experimental de sus propios significados y cómo, lingüísticamente, se desarrolla cognoscitivamente al interior del positivismo lógico que apunta hacia una fuerte crítica al lenguaje metafísico.

En el tercer capítulo, el tema central no es el lenguaje sino la historia, el ensayo versa sobre la distinción que hace Nietzsche de tres tipos históricos de realidad: la monumental, la anticuaria y la crítica. Aspectos que yo planteo como tres *formas de ser en el mundo*, que representan los distintos modos de expresión de la subjetividad y que considero están orientados a dar cuenta del carácter ontológico de la historia. La problemática aquí expuesta radica en que el fundamento y desarrollo de la historia correspondiente a un orden ontológico a partir de esas *formas de ser*, de esas formas de expresión, que al final, encuentro reunidas en el discurso del hombre contemporáneo.

Ahora bien, un problema contemporáneo es la interpretación de los textos, sean estos literarios o filosóficos que siempre ha llevado a una serie de estudios donde la hermenéutica resalta en su calidad de intérprete. La hermenéutica, pues, hace un estudio y un análisis de los textos sean estos escritos o no, a través de ella es que se amplía la descripción, la comprensión, el significado y el sentido de los mismos. De hecho, el lenguaje mismo es un texto a interpretar por la hermenéutica. Dentro de este mosaico de posibilidades, el problema que planteo en el cuarto capítulo es el de encontrar de qué manera puede la hermenéutica interpretar a la metáfora y el relato en el plano del sentido desde la *innovación semántica* que plantea Paul Ricoeur, donde el camino a seguir es localizar los elementos de la metáfora y el relato, marcar las diferencias entre *pertinencia literal* y *pertinencia metafórica*, y como ambas dan pie al *efecto del sentido*. El método utilizado corresponde a los criterios de la filosofía reflexiva o hermenéutica de Paul Ricoeur en su obra, *Del texto a la acción*.

Por otro lado, el lenguaje es un hecho humano y cultural, es también una intencionalidad y, por lo tanto constituye un hecho moral, todo lo que se comunica a través de él, representa un bagaje de elementos morales, desde una palabra, hasta la pintura

rupestre más antigua, porque ambas, tuvieron la intención de comunicar algo que inevitablemente el humano coloca en algún parámetro ético. De este modo, en el quinto y último capítulo distingo en el lenguaje, una doble función, la cognoscitiva y la emotiva y analizo cómo el contenido erótico del lenguaje emotivo se manifiesta tal vez, de manera natural en el hombre. A lo largo de este capítulo intento encontrar el fundamento erótico del lenguaje y la forma de trasgresión que adquiere entre los hombres, así como el planteamiento ético que de ello se desprende.

LENGUAJE Y ESPÍRITU EN W. BENJAMÍN Y CASSIRER

INTRODUCCIÓN.

El lenguaje, desde una visión muy amplia y clásica, es la facultad humana de comunicación, ya sea lingüística o paralingüística. Es decir, la competencia lingüística es el habla, mientras que la competencia paralingüística es la forma de expresarse. Independientemente de lo anterior y entendido de la manera más simple, el lenguaje, además de ser parte del hombre, encierra paralelamente al habla y a la expresión.

¿Qué expresión puede haber en el hombre? ¿Qué expresión puede existir en los animales? ¿Qué puede expresar el hombre a través del lenguaje convertido en habla? ¿El hombre puede expresar su espíritu? ¿Por qué las bestias no pueden basarse en un habla para expresarse? ¿Y si las bestias se comunican y se expresan, qué código o sistema utilizan para darse a entender y por qué razón no se comparte con el hombre? En fin, más allá de cualquier acertijo filosófico o lingüístico, ¿qué es lenguaje humano?

Hay quienes podrán afirmar que el lenguaje humano va más allá de una simple facultad humana; otros dirán que es una estructura de pensamiento intrínseca en el hombre; algunos más que es don místico o una evolución antropológica que nos diferencia de las bestias; los últimos dirán que es una invención del hombre o un simple artilugio de seducción y persuasión. En fin, teorías hay como corrientes académicas.

Así como la lingüística, que estudia los problemas del lenguaje en su medio de relación social y como sistema de signos que codifica y decodifica información, así también la filosofía estudia al hombre y su relación consigo mismo y su entorno. Quizás, en una primera lectura, la relación entre estos dos campos del saber puede ser lejana y ambigua, sin importancia ni profundidad, pues ¿por qué la filosofía ha de estudiar problemas lingüísticos? Porque el hombre ha hecho de la palabra un instrumento de conocimiento y expresión, y la filosofía, en su afán de encontrar respuestas, ha de

basarse en cualquier producción del pensamiento humano.

Pensamiento humano, pues, el lenguaje, antes de ser visto como ente o estructura, como teoría o teorema, es una parte de la actividad del pensamiento humano. Actividad que se basa en diferentes estadios, en diferentes procesos de evolución, donde el concepto, el juicio y el raciocinio se conjugan para emitir criterios, teorías, paradigmas, etc. Pero no nos dejemos seducir por los encantos de las estructuras lógicas ni por la vorágine del sentido precipitado, encaminemos nuestros pasos hacia el lenguaje, su origen y evolución, su posibilidad de plasmar el ser del hombre en las palabras, y de tener una entidad lingüística y emotiva.

I. PRESENTACIÓN

Sobre el origen del lenguaje, nos dice Ernest Cassirer: "Si tratamos de remontarnos a sus primitivos comienzos, el lenguaje parece no ser un mero signo representativo de la representación, sino un signo emocional del afecto y el impulso sensibles"¹. O dicho en mis palabras, Cassirer entiende que el lenguaje se deriva de la necesidad de expresar algún afecto, dolor o simplemente la forma instintiva de reaccionar ante cualquier necesidad o sentimiento. Esta necesidad existe en los hombres, al igual que en los animales, de manera natural y, tal vez, involuntaria, pues antes de cuestionarse o hacer una reflexión, el hombre tiene necesidades que lo llevan a expresarse deliberadamente con sonidos o gestos, mientras que el animal, que no se cuestiona ni reflexiona, también se mueve y organiza sus movimientos y sonidos en función de sus necesidades.

El arrebato que lleva al hombre a expresar sus emociones e impulsos sensibles parecerían inconscientes e involuntarios, pues surgen a partir de una espontaneidad innata en él. "El lenguaje no es obra de una mera convención, de un decreto o acuerdo arbitrarios,

¹ Cassirer Ernest. *Filosofía de las formas simbólicas I*. México, FCE, 1985, p. 99

sino tan necesario o natural como la misma sensación inmediata"². Siguiendo esta línea de pensamiento, se puede decir que, según Cassirer, el origen del lenguaje no se encuentra en una construcción lingüística que de manera convencional le da un nombre y un significado a lo que existe. O dicho en palabras más llanas, el origen del lenguaje está en esa sensación limítrofe entre el interior y exterior del hombre, entre lo subjetivo y lo objetivo.

Pero, no nos alarmemos al decir subjetivo y objetivo, pues ¿qué planteamiento de Problema o filosofía puede existir sin ambas?

Jean-Paul, el que tenía el alma romántica de Alemania, decía, refiriéndose al hombre y su palabra, que:

"Es en nosotros la expresión de ese *sentido del infinito* que nos habita a todos, y su magia consiste en responder a nuestro deseo mediante vocaciones (sueño, recuerdo, poesía) que satisfacen la necesidad de lo ilimitado, que nos consuela de la insatisfacción que provoca la realidad"³.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Jean-Paul nos dice que en el acto de evocar la realidad, sea esta subjetiva u objetiva, hay, de cierta manera, una expresión del sentido del infinito que nos habita a todos, y hay magia al hacer lo infinito finito a través de la palabra. Por lo anterior, podríamos encontrar en el lenguaje una emoción, una afectividad que no razonamiento primario, pues los sonidos reflejan símbolos e imágenes. Es decir, en esa interioridad del hombre, que aún no es una construcción lingüística, brota por el lenguaje un afán por asir lo inasible, lo cual va más allá de una simple emoción. El lenguaje, como el pensamiento, es un simple juego de espejos, ecos de correspondencias y de similares y opuestos que, en la mente del hombre, construye

² *Idem.*

³ Beguin, Albert. *Creación y destino I. Ensayos de crítica literaria*. México, FCE, 1986, p. 36

toda una estructura de pensamiento, razón y, por último, símbolos. Pero no adelantemos puertos y mares, y naveguemos tranquilamente como Odiseo con los argonautas para no perder el horizonte de vista.

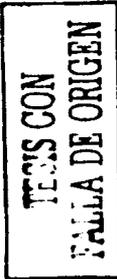
Si la historia del hombre nos dice que éste ha evolucionado en el paso del tiempo, es lógico afirmar que el lenguaje ha evolucionado con él. Aquí se puede ver uno de los rasgos más nobles de la dialéctica, pues el hombre hace al lenguaje, pero el lenguaje también hace al hombre. Y, en este momento de construcción paralela entre uno y otro, hay una transformación simultánea, hay un levantamiento de lo salvaje a lo social. Así que no nos cerremos y veamos que el lenguaje existe en el hombre de manera tan natural como el hombre existe en el lenguaje. Por lo cual, se genera entre ambos un proceso de cambio, más que una evolución propiamente hablando, se asoma por ambas instancias, hombre y lenguaje, el proceso análogo de un cambio incesante.

Jorge Luis Borges, al hablar de poesía, nos dice en alguna de sus *Siete Noches*, que el devenir es algo intrínseco en nosotros:

“ya que somos (para volver a mi cita predilecta) el río de Heráclito, quien dijo que el hombre de ayer no es el hombre de hoy y el de hoy no será el del mañana. Cambiamos incesantemente y es dable afirmar que cada lectura de un libro, que cada relectura, cada recuerdo de esa relectura, renueva el texto. También el texto es el cambiante río de Heráclito”⁴.

Y en este movimiento dialéctico que se transforma y cambia, en esa espiral ascendente que, bien mirado, es un eterno retorno, el hombre está inmerso en esa línea continua que dibuja círculos renovados. Y así también el lenguaje, como el texto de Borges, es una renovación constante que, poco a poco, se hace y hace su entorno, se renueva y se regula. Simplemente es un proceso humano.

⁴ Borges Jorge Luis. *Siete Noches*. México, FCE, 1980, p. 102.



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

En la sensación inmediata, se gesta un proceso de cambio ascendente que se puede observar en la onomatopeya, es como si ésta fuera la puerta de entrada al laberinto del lenguaje, como ejemplo:

“todas las palabra primitivas eran raíces monosilábicas que reproducían onomatopéyicamente un sonido objetivo de la naturaleza o bien eran como sonidos sensoriales puros de la expresión inmediata de un afecto, una interjección de dolor placer, de alegría o de tristeza, de admiración o de espanto.”⁵

El lenguaje ha tenido diferentes momentos de cambio, ha ido desde el simple grito de terror o frío hasta el discurso político o poético; se ha regulado a sí mismo en el acto del habla y ha regulado al hombre al nombrar su realidad. En este sentido las onomatopeyas cumplen con las dos funciones del lenguaje, referencial y emotiva, inician este largo proceso donde el lenguaje, de ser un simple chillido emotivo, se transforma a una palabra depurada dentro de un código sistemático.

Cassirer, en su *Filosofía de las formas simbólicas*, plantea que la evolución del lenguaje, desde la óptica de Vico, inicia con la formación de las interjecciones, las cuales son voces que forman por sí sola una oración abreviada que expresa una impresión súbita; llegado un segundo momento, la formación de los pronombres y partículas, que originalmente son raíces monosilábicas, surgen para formar nuevos vocablos; ergo, el nombre, esa bendita palabra que se apropia de las cualidades de los objetos para hacerlos conocer y distinguirlos de otros y así darles sentido y orden a lo que existe; y a partir de todo lo anterior dar un dinamismo de acción con los verbos, última instancia en esta visión de Cassirer. “Luego habían de surgir los nombres y, sólo a partir de éstos, como última creación del lenguaje, los verbos”⁶

⁵ Cassirer Ernest. *Filosofía de las formas simbólicas I*. México, FCE, 1985, p. 101

⁶ *Idem.*

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

Vico, según Cassirer, defiende la teoría de las palabras primitivas y encontró un ejemplo en la lengua alemana, a la que considera una *lengua madre*, porque los alemanes conservan la pureza específica de su lengua al no ser conquistados y dominados por culturas distintas. Por lo tanto no hay una penetración en su lengua y la isoglosa, que no es otra cosa que una frontera lingüística, no es afectada.

II. ANÁLISIS

Esta teoría sobre el origen del lenguaje puede parecer arcaica, pero engendra la gran virtud de englobar los momentos del lenguaje dentro de una dinámica, la cual exige su propia construcción, es decir, “en lugar de la relación estática entre sonido y significación aparece aquí una relación dinámica: el lenguaje es referido a la dinámica del habla y esta última es referida de nuevo a la dinámica del sentimiento y el afecto”⁷. Lenguaje, habla, sentimiento y afecto, elementos constantes que se unen gracias a la dinámica, al movimiento simultáneo de ser, pensar y decir. Pues en el acto del habla, en ese enorme momento de articular fonemas que se combinan y oponen, el pensamiento se escucha y se expresa a través del lenguaje que, como espiral que va y viene, hace retornar en el habla los afectos.

A diferencia de un estado estático, donde el sonido y el significado tienen una relación fría y lineal, entonces el sonido, resultado de lo anterior, nos remitiría a un solo significado. Significado monosémico que no permite un margen más amplio de significación, pues, en su afán de tener estático al lenguaje y su contenido, no le permite crecer y conjungarse de una manera más amplia y abierta. Cassirer traza una dinámica del lenguaje, al ser éste, bajo sus ojos,

“ el importante y fructífero embrión de una concepción total del

⁷ Idem

lenguaje. Por así decirlo, en lugar de la relación estática entre sonido y significación aparece aquí una relación dinámica: el lenguaje es referido a la dinámica del habla y esta última es referida de nuevo a la dinámica del sentimiento y el afecto⁸.

Esta larga cita nos puede mostrar que el lenguaje, el habla y el sentimiento son gestadas en un mismo instante que no tiene principio ni fin. Es decir, Cassirer encuentra cierto que en el acto de hablar el lenguaje se recrea y lleva consigo al sentimiento, el cual puede ser el origen del lenguaje humano.

“Cuanto más definidamente acentúa el siglo XVIII el lugar especial que ocupa el sentimiento, o cuanto más tiende a admitirlo como auténtico fundamento y potencia creadora originaria del espíritu, tanto más se vio conducido de nuevo a la doctrina de Vico en lo que se refiere a la teoría del origen del lenguaje. De ahí que no sea ninguna casualidad que haya sido Roussaeu quien recogiera primero esta doctrina y tratara de desarrollarla en detalle”⁹

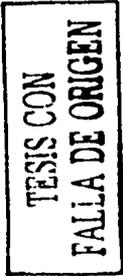
En este momento viene a mi mente una frase del propio Roussaeu: “Nuestra sensibilidad es indiscutiblemente anterior a nuestra inteligencia y nosotros hemos tenido sentimientos antes que ideas”¹⁰, antes de que se pueda pensar en una estructura racional o lingüística el hombre *siente* y trata de expresar ese *sentir*. Atribuyo a esto, que Rousseau, al igual que Vico, considera a la poesía la lengua materna del género humano. Si bien la poesía forma parte de una estructura lingüística como materialización del habla, no a sí su origen, que es el mismo del lenguaje, los afectos, el sentimiento humano.

Aquí, aparece la supremacía del sentimiento como fuente de la creación humana, es decir, si el origen del lenguaje radica en esa sensación inmediata, en ese impulso natural que remite al hombre a sus afectos, necesidades y sentimientos, estos últimos juegan el papel primordial que da origen y acompaña al hombre en su actividad creadora; es tal vez

⁸ *Ibid* p.p. 101-102

⁹ *Ibid* p. 102

¹⁰ Citado por: Escobar Valenzuela Gustavo. *Ética. Los problemas del hombre*. 4ª ed., México, Mc Graw Hill, 2000, p. 62.



la supremacía del sentimiento en el origen del lenguaje, lo que me puede llevar a pensar en el espíritu que trata de plasmar el hombre a través de él.

Esíritu, palabra inmensa del tamaño del mar. En este momento del ensayo es menester hablar del espíritu no como un simple concepto o referente de paja, sino como los griegos, al llamar *pneuma* a aquel sopro de vida, y los latinos, al encontrar en *spiritus* un aliento y un alma, un ser inmaterial que, en cierto estadio, se vuelve “un ser intelectual separado del cuerpo o incorpóreo”¹¹. Sopro de vida que contiene un alma y un aliento; alma y aliento que su realidad existe en lo metafísico y, curiosamente, dentro del hombre. Parafraseando al poeta Vicente Magdaleno que dice “Viento, palabra mía/ vida en otras vidas que fui”¹², así también nosotros decimos al aire “Esíritu, palabra mía/ vida en otras vidas que fui”. Sin tratar de blasfemar, el espíritu es aquella parte del ser que se encarga de vincular el estado fenoménico del hombre con su estado nouménico, a través de la palabra. La materia, la relación del hombre con sus coetáneos, lo tangible y corpóreo es parte de lo fenoménico; mientras que lo inmaterial, lo subjetivo, lo intrínseco, lo supra-sensible, pertenecen a lo nouménico. Y el espíritu, surgido de quién sabe qué rincón, brota para ligar a estos dos contrarios y hacer de ellos un ciclo dialéctico. Es como si el espíritu emergiera de algún ámbito inexpugnable y, con la misma facilidad que una conjunción gramatical une a dos palabras, dándoles así un sentido o significado diverso, de la misma forma, el espíritu une esos dos momentos o dimensiones aparentemente inconciliables, y les otorga un sentido.

Quizás el espíritu tiene como objeto unir estas antípodas para hacer en el hombre un ser complejo y multidimensional; un ser con una vida interna llena de desdoblamientos y

¹¹ D. Runes Dagoberto. *Diccionario de filosofía*. México, Grijalbo, 1985, p. 127.

¹² Magdaleno Vicente. *Invocación al mármol*. México, S./P. de Edición, 1994, p. 9.

conciencia llena de recuerdos y sueños; un ser que siente y presente, en él, todo un macro – cosmos encerrado en un micro–cosmos; un ser que se puede proyectar en su hacer y, ¿por qué no afirmarlo?, en su decir, que es una manera de hacer. En su hablar que puede reflejar al ser como una manera de materializar lo abstracto, de dibujar en palabras lo inasible, lo fugaz del espíritu. Lenguaje y espíritu. Espíritu y lenguaje. Identidad dada entre la palabra y lo que existe.

Siguiendo el anterior pensamiento, el espíritu, como fantasma dentro del intelecto, como el personaje principal del reino de la mente, se manifiesta en la unión de ambas instancias, fenómeno y nómeno, se enlazan en una relación de identidad y retroalimentación, porque el sentido de uno se encuentra en la existencia del otro. Así, en esa identidad, las palabras pueden sintetizar el espíritu y el espíritu sintetiza a ellas. En la identidad las palabras pueden condensar el espíritu de lo que se trata de expresar y, al expresarlo, se le está dando vida a ese espíritu. Jean–Paul Richter se pregunta y se contesta sobre este mismo tema:

“¿Quién, entonces, si no el espíritu, puede componer esas historias románticas en que, con frecuencia el niño que sueña que su espíritu es superior a su padre escritor? Mientras que las primeras imágenes están fuera del círculo mágico del espíritu, las siguientes convocan y suscitan su reino; y en el cerebro que sólo puede restituir, mezclados y sin ligas, los hechos brutos de los nervios y los rastros de la actividad espiritual, el espíritu –como si fuera una segunda naturaleza superior– mediante la voluntad y la evocación de las palabras dispone las series visuales y auditivas, espiritualmente ordenadas; y según el alternante dominio del cuerpo y del espíritu, afirma su carácter omnipotente en un orden apropiado a cada yo...”¹³.

Jean–Paul, el del alma romántica alemana, entiende que el espíritu es el único medio de disponer lo visual, lo auditivo y lo emocional, para así ordenarlos, pero ¿cómo se realizaría esa ordenación de elementos nouménicos si no es con el lenguaje?

¹³ Albert Beguin. *Creación y destino. I. Ensayos de crítica literaria*. México, FCE, 1986, p. 46.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

¿Cómo solucionaría el espíritu su inquietud por expresarse para ordenar y dar principio y fin si no es a través del lenguaje? Entonces si la respuesta es afirmativa, la poesía hace de la palabra su única y fiel compañera que le permite plasmar en signos toda esa inmensidad espiritual.

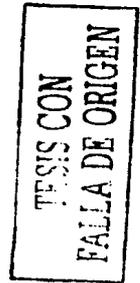
Pero si la poesía es, etimológicamente, *póiesis*, la cual se encarga de embellecer las cosas, y si el hombre, históricamente, cambia a lo largo del tiempo, y si el lenguaje, el sentimiento y el habla surgen en un mismo momento, y si el espíritu utiliza al lenguaje para expresarse, ¿cómo se puede encontrar esto en concreto? ¿Qué poesía puede abarcar lo antes dicho? ¿De qué manera bella se puede plasmar al espíritu? Recordemos, por un instante, el Golem de Jorge Luis Borges.

Si (como el griego afirma en el Cratilo)
el nombre es arquetipo de la cosa,
en las letras de *rosa* está la rosa
y todo el Nilo en la palabra *Nilo*.

Y, hecho de consonantes y vocales,
habrá un terrible nombre, que la esencia
cifre de Dios y que la Omnipotencia
guarde en letras y sílabas cabales.

Adán y las estrellas lo supieron
en el jardín. La herrumbre del pecado
(dicen los cabalistas) lo ha borrado
y las generaciones lo perdieron.

Los artificios y el candor del hombre
no tiene fin. Sabemos que hubo un día
en que el pueblo de Dios buscaba el Nombre
en las vigilias de las juderías.



Lejanos a realizar cualquier crítica literaria, donde la semiótica y la hermenéutica hagan del texto sus dominios, hemos de mirar a este poema como una necesidad de encontrar en la palabra ese artificio que permita encerrar a la cosa y, por lo tanto, a su espíritu: “y todo el Nilo en la palabra *Nilo*”. Así, de esta misma manera borgiana, a de leerse este

trabajo, donde el afán de ver el espíritu en la palabra no es un capricho, sino una necesidad de fijar lo abstracto en lo concreto, lo infinito en lo finito. Y, en ese decir que “el Nilo está en la palabra *Nilo*” hay una identidad entre la palabra y lo que existe, entre la imagen acústica y el referente. Simple juego de correspondencias, juego de espejos y de imágenes, metáforas que rescatan del vacío todo lo inexplicable y lo innumerable, donde la pauta a seguir es hacer de la poesía el medio y el fin; medio y fin fundado en el lenguaje; lenguaje que encuentra su simetría perfecta en el habla y en el ser; ser que, junto a su espíritu, trata de salir del anonimato y existir en ese momento en que al decir las cosas por su nombre la cosa existe y, a la par, tiene un significado. Pero no divaguemos y no alteremos el foque de la embarcación, mejor ir de puerto en puerto para no perderse en medio del mar. En poesía, es mejor andar de la mano de un poeta. Borges, aquel viejo noctámbulo, encuentra cierto que “si la literatura es expresión, la literatura está hecha de palabras y el lenguaje es también un fenómeno estético. Esto es algo que nos cuesta admitir...”¹⁴. Obviamente el maestro Borges se refiere a la poesía como producto artístico y sensible, y quizás nosotros veamos que si el lenguaje es un hecho estético, entonces el espíritu, por reflejarse en él, también es algo bello. Pero no nos disparemos en conceptos estéticos concernientes sólo a la poética y de lo que ello emane, mucho menos a disertaciones que afirmen o nieguen la belleza o la fealdad del espíritu humano.

Entonces si en las letras de la *rosa* está la rosa, es posible que la entidad lingüística sea lo comunicable de la entidad espiritual, pues ésta última se comunica *en* el lenguaje. Ambas existen basándose una *en* la otra; el lenguaje sirve de soporte o base para que la entidad lingüística y la entidad espiritual hagan sobresalir la expresión del espíritu.

¿Pero qué diferencia puede haber entre espíritu y lenguaje? ¿Acaso uno será algo

¹⁴ Jorge Luis Borges. *Obra citada*, p. 102.

noúmenico y lo otro fenoménico? La respuesta más lógica puede ser sí, pues la entidad lingüística corresponde al signo que ostenta un significado y un significante, para así guardar celosamente conceptos y significados, los cuales pueden ser transmitidos de manera concreta en el sistema lingüístico de expresión. Mientras que la entidad espiritual es de naturaleza nouménica e incorpórea, pues vive dentro de la subjetividad del ser que se expresa a través del lenguaje, convirtiéndolo en un acto fenoménico.

“No existe evento o cosa tanto en la naturaleza viva como en la inanimada, que no tenga de alguna forma, participación en el lenguaje, ya que está en la naturaleza de todas ellas comunicar su contenido espiritual”¹⁵. De manera que la entidad lingüística y la entidad espiritual, para Walter Benjamín, navegan sobre la dialéctica, haciendo posible una construcción análoga entre fenómeno y noúmeno, entre palabra como entidad lingüística y significado como entidad espiritual. La identidad que se da en ambas instancias es donde se sintetiza y se expresa el espíritu a través del gran protagonista de la historia, el lenguaje; para después fundirse en una sola entidad unívoca.

Pero antes de avanzar, sobrevolemos nuevamente la mar del lenguaje y veamos que en él habita la dimensión que está dedicada a comunicar los contenidos espirituales de todo lo que existe, de la materia animada y de lo inanimado, de lo que se alcanza con la mirada y lo que está oculto a ella. Cada vez que se comunica un contenido espiritual aparece el lenguaje como el medio supremo de expresión, no obstante que la comunicación, por medio de la palabra, es sólo un caso particular del ancestral e inmenso lenguaje humano y de todo lo que descansa sobre él. Walter Benjamín menciona una inversa relación de proporcionalidad y que el lenguaje y el espíritu, después de un largo proceso, llegan a ser uno mismo: “Cuanto más existente y real es el espíritu, tanto más pronunciable y

¹⁵ Benjamín Walter. *Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus, 1998, p. 59.

pronunciado resultará, como se deduce del sentido de la equiparación, la relación entre espíritu y lenguaje, hasta ser unívoca”¹⁶.

Habrà quien podrá exigir algún ejemplo de inmensidad en el lenguaje humano, o demandar una explicación clara donde el espíritu se exprese. Este trabajo sólo mencionará a la música para responder las anteriores inquietudes, pues ésta, para Rameau y otros, al ser un lenguaje, plasma y recrea al espíritu de manera tal que en las notas y los acordes, en los sonidos y sus combinaciones, el hombre se refleja, pues ya la palabra es insuficiente.

Claude Lévi-Strauss, al mencionar a Rousseau, encuentra que:

“La música no tiene palabras. Entre las notas... y la frase... no hay nada. La música excluye al diccionario... Pero los acordes, aún siendo [buenos], no son comparables a las palabras. Mejor que nadie Rousseau sabe que no se pueden distinguir hasta ese punto las notas y los acordes. Cada sonido es por sí mismo un acorde ya que [lleva consigo todos los sonidos armónicos concomitantes]; argumento que Rousseau vuelve periódicamente contra Rameau: [La armonía es inútil, puesto que ya está en la melodía. No se la añade sino que se la duplica]. Batteux lo había dicho con más vigor todavía: [Un simple grito de alegría posee, incluso en la naturaleza, el fondo de su armonía y sus acordes]”¹⁷

Y en ese grito que refleja alegría y que plasma acordes y armonía, en ese simple grito donde la espontaneidad surge, es ahí donde se puede proyectar el espíritu en la música y, ¿por qué no?, en la palabra. Pero la música no tiene palabras... Dejemos en paz a la música y sólo nos baste para comprender que puede haber más de un lenguaje, donde el espíritu, de cierta forma, se puede materializar. Pero el anterior referente musical no es tema de este trabajo.

Regresemos a nuestra labor y continuemos en nuestro andar. Walter Benjamín alude a la palabra no como un caso exclusivo del lenguaje, pues éste se bifurca en códigos, sistemas y estructuras que no, necesariamente, remiten a la palabra (la música puede ser uno de

¹⁶ *Ibid.*, p. 65

¹⁷ Claude Lévi-Strauss. *Mirar, escuchar, leer*, 2ª ed. Madrid, Siruela, 1995, p. 65

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

estos sistemas). Desde mi lectura encuentro cierto que todo lo que puede ser expresado en una lengua no representa todo lo que se puede comunicar por medio de ella. Quien haya leído con cuidado recordará las primeras líneas de este ensayo, pues ahí lo lingüístico y lo paralingüístico muestran que el habla y las diferentes maneras de expresarse pueden habitar en un mismo momento.

Porque lo que *se* puede expresar no se comunica *por medio* de la lengua, sino *en* el lenguaje, donde se encuentran firmes y yuxtapuestas las entidades antes mencionadas. “¿Qué comunica el lenguaje? Comunica su correspondiente entidad o naturaleza espiritual. Es fundamental entender que dicha entidad espiritual se comunica *en* el lenguaje y no *por medio* del lenguaje”, es decir, no hay nadie que sustituya al lenguaje como único medio *en* el que se expresa la entidad espiritual.

Lingüísticamente la partícula *se* es reflexiva, comprende una manera de entendimiento consigo mismo, por ejemplo: *Se* miró a los ojos. Mientras que el prefijo *en* marca lugar, sitio, ocupación, por ejemplo: *Se* miró *en* el agua. Y *por medio* señala una vía, un canal o senda, por ejemplo: *Se* miró a los ojos *por medio* del agua. Walter Benjamín entiende las anteriores desde un ángulo que va más allá de lo lingüístico para utilizarlos filosóficamente; los ejemplos anteriores muestran un leve, pero sustancial, cambio en el significado de las cosas, pues no es lo mismo que el espíritu *se* plasme que el espíritu esté *en* el lenguaje, y mucho menos *por medio* de éste, simples variaciones semánticas que dan dimensiones de significación.

La entidad lingüística y la entidad espiritual son idénticas sólo en la medida de su comunicabilidad. Sin comunicación, sin emisor ni receptor, sería imposible que dichas entidades existan, pues ahí sí que sería un grito en el vacío. Lo que se comunica de la cosa es su entidad espiritual, hay una abstracción tremenda al decir que la palabra *Nilo*

es el Nilo, pues su espíritu hace presencia en esas grafías y esos sonidos que lo remiten. Ergo, el lenguaje comunica la entidad lingüística de la cosa, pero del mismo modo la entidad espiritual despunta cuando ya está resuelta en los signos, es decir, cuando es comunicable.

El lenguaje, por sí solo, es la más evidente muestra de la entidad lingüística de la cosa. En este punto Walter Benjamín se detiene y pregunta: ¿Qué comunica el lenguaje? Pregunta amplia y, más que eso, necesaria, pues ahí se verá realmente si la entidad espiritual se refleja en la entidad lingüística, y viceversa. Este pensador se contesta de la siguiente manera: "Cada lenguaje se comunica a sí mismo". La música, como la poesía, es una forma de hacerse y comunicarse a sí misma, pues, como el drama griego, tiene su propia lógica interna y su propia existencia. Quien afirme que el lenguaje no se autorregula caerá en un enorme error, pues al hacerse por sí mismo, hace sus propios componentes y márgenes de acción o, dicho en otras palabras, si el lenguaje se hace y se regula, es porque puede haber diferentes tipos de lenguajes, y si los hay, ¿el estado ulterior del lenguaje es Dios?

Si estamos de acuerdo que el lenguaje es un canal de expresión del espíritu, éste, por tener una naturaleza cambiante, obliga a su medio a evolucionar junto con él. El río de Heráclito es claro y muestra como la palabra de hoy, no es la misma de ayer ni de mañana. Así, pues, el lenguaje de hoy no es el mismo que el de ayer y mañana, lleva consigo movimiento, cambio, pero jamás anarquía ni desorden. Pues si el lenguaje se perdiera en la vorágine del desconcierto, incapaz sería el espíritu de ser impreso en él. El río de Heráclito es un río que fluye, pero ese río soy yo, mal recordando a Borges.

Pero aquí cabe hacer una pregunta, ¿el lenguaje vive dentro del lenguaje mismo o el lenguaje expresa otra cosa más que no sea el espíritu? Al escuchar un acorde musical, ¿escuchamos a la música o a su lenguaje? El verso, de esta misma manera, ¿encierra un

lenguaje o a la poesía misma? Baudelaire cree que es un juego de correspondencias, donde el verso no es la poesía, pues éste va más allá que la simple rima, ritmo y metro, pero sí contiene un lenguaje que hace entender a la poesía. El lenguaje vive dentro del lenguaje mismo, pues sólo en él se crea y se forma. Esto aclara que *cada lenguaje se comunica a sí mismo*, tal como Walter Benjamín lo propone.

III. CRÍTICA

El lenguaje y el espíritu. El espíritu y el lenguaje. Dos elementos que se conjugan y se relacionan de una manera sencilla y compleja a la vez. No olvidemos que de lo simple nace lo complejo, que de lo elemental surge lo básico, y así, de esa forma en que al articular palabra, el espíritu destaca, así también nosotros resaltamos en esa relación interminable.

Si alguien me preguntará ¿qué figura geométrica veo en estas entidades? Diría, sin miedo, que una esfera que sube en espiral, pues el movimiento es interminable y equilibrado. Espiral que marca un origen del lenguaje basado en los ímpetus y emociones del hombre; desarrollo dirigido a la evolución y regulación de su propio movimiento; movimiento que, en su ir y venir, forma dimensiones lingüísticas y sensoriales, donde una simple palabra se puede desdoblar interiormente para referir un enorme contenido espiritual, pero, de la misma manera, para siempre llegar a un mismo sentido unívoco; religar que nos une con un macrocosmos dentro de nuestro limitado microcosmos; opuestos y contrarios, materia y espíritu, signo y significante, reflejos que se reflejan en un mismo espejo, el hombre; simplemente, existencia que existe en nosotros, pues ¿si la palabra no surge de nuestro ser, entonces de dónde?

De esta manera y con esta última pregunta redondeo la precisa forma del lenguaje, redondeo los bordes de la esfera sabiendo que cualquier punto es su principio y cualquier punto su final, porque efectivamente así es como imagino la figura del lenguaje. Figura que

ha estado presente en el origen marcando un ciclo de correspondencia interior y exterior, marcando proximidad y lejanía, antecedente y consecuencia de un bramido necesario y emotivo que evoluciona hasta el discurso político y más allá, hasta el punto de escudriñar lo palpable tratando de encontrar lo intangible, pero ¿lo hemos encontrado realmente? ¿ahora sabemos qué hay más allá de una expresión pura y significativa?. Hagamos una pausa, no es que hayamos encontrado algo, porque siempre ha estado ahí, en el centro, como el manantial de la creación; ese algo, ese manantial es el lenguaje, quien sigilosa y burlonamente ocupa el trono y lo gobierna todo, hombres y bestias, cosmos y caos, tiempo y espacio. Pero, ¿dónde radica la fuerza inexpugnable de él? En lo que comunica y ¿qué comunica? Al espíritu...

Habrá muchos que piensen que esto es falso, pues tienden a creer que las palabras ocultan lo que el ser quiere expresar o simplemente lo ocultan, yo les diría primero, que la palabra no es el único lenguaje, ella, es uno de sus medios; y que nadie, ni siquiera dentro de sí mismo, puede dar cuenta del ser o preguntarse por él, sino es por medio de éste. De tal manera que todo el horizonte de lo que se expresa, a través del lenguaje que sea, siempre nos remitirá a una instancia intangible que es, el reino del espíritu.

Así, sólo me resta decir que Cassirer o Walter Benjamín como bien podría ser otro, tienen el ingente mérito de rescatar y colocar en el marco de la trascendencia, a la existencia del espíritu. Cassirer, a través de una fenomenología tratada con un peculiar rasgo estético sobre las instancias que versan y hacen posible la manifestación del espíritu en el lenguaje, y en un caso concreto de él, en la palabra, recorre una senda que va desde el génesis de dicha instancia, de la formulación del concepto *logos* que abre el paso a la estructura racionalista, donde se sitúa el problema del lenguaje en la relación de la estructura: Ser - Pensar - Hablar, que suscita un caudal de preguntas sobre dicha relación: ¿la

identidad entre Ser y Hablar da origen al Mito?, ¿Es la universalidad de esta estructura lo que permite la traducción?, ¿Cuál es el problema ético que se manifiesta en esta relación? En fin, podríamos hacer una lista interminable, pero en este momento será suficiente decir que Cassirer llega hasta el Empirismo, al que encuentra subsumido en el drama de la metafísica, dando origen al Lenguaje Comparado, que no es otra cosa que una mezcla de ambos. Pero esto no convence ni seduce a nuestro autor, quien distingue en estas corrientes la consideración del lenguaje en cuanto a su contenido teórico, por el lugar que ocupa dentro de la totalidad y construcción del conocimiento. Aunque esto probablemente lo sitúa en un escepticismo, al decir que la filosofía del lenguaje ha renunciado al anhelo de encontrar la estructura universal de una de una lengua cardinal y auténtica, pues se esconde detrás de la multiplicidad individual y la eventualidad histórica de cada una de las lenguas.

Así, este fenómeno del lenguaje se instaura justo en el centro del ser espiritual donde se funden y bifurcan reflejos de las más variadas procedencias, reflejos que no son otra cosa que la reafirmación de que no debe verse a la filosofía del lenguaje, como un caso particular de la estética, sino que ésta concepción debe ampliarse a incluirla en “una filosofía de las formas simbólicas universal”¹⁸ se le debe ingresar en la totalidad de estas formas, pero sin que se le haga coincidir con las particularidades de un sistema ya existente, es decir, debe reconocerse en un lugar *congénito* y respetando su autonomía.

Walter Benjamín por su parte, también encuentra en el lenguaje la expresión de la entidad espiritual, que funge como principio y finalidad de la entidad lingüística, permitiendo como ya lo hemos dicho, que el espíritu se exprese. El lenguaje permite que el espíritu no sólo comunique lo *comunicable*, sino que constituya al mismo tiempo, el símbolo de lo *incomunicable*. De manera que el cause de tal *comunicación* se extiende

¹⁸ Cassirer Ernest, *filosofía de las formas simbólicas*. México, FCE, 1985, p. 132

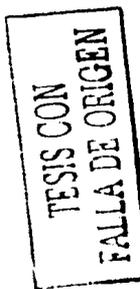
por toda la naturaleza, desde la más simple y llana forma de existencia, hasta la complejidad del ser humano y de él, hasta Dios. Entonces vuelvo a preguntarme ¿el estado ulterior del lenguaje es Dios?

Pienso que es muy acertado colocar la idea del espíritu como lo comunicable del lenguaje, y lejos de verlo solamente como la ancestral dualidad entre lo que es tangible y lo que no, veo en ello la solución al problema de lo que se comunica en el lenguaje, pues al comunicarse el espíritu, se apacigua la lucha de los significados y los nombres, de la construcción y lo dado, pues en cada uno, hay un soplo universal, un soplo de vida llamado espíritu que permite a todos y cada uno de los elementos de la creación formar parte de la misma totalidad, con el privilegio además, de poseer una totalidad interna o individual y de que ésta al igual que la otra, se expresen, se comuniquen y por momentos, (como en los sublimes momentos del arte) se fundan en un solo ser.

Desde esta perspectiva, creo que es viable trazar un momento de crítica hacia el pensamiento de Carnap, quien en su escrito *La superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje* se opone a la dimensión que está más allá de lo verificable por el marco de la experiencia, negando así que las palabras o los enunciados que se gestan al interior de un lenguaje puedan tener sentido, verificación o valor de verdad, pues según él, todo lo que no se circunscribe en el ámbito de la experiencia en donde puede ser verificable, no tiene significado, y no le da un sentido a lo que nombra:

“Teniendo en cuenta que el significado de una palabra se define mediante su criterio de aplicación (en otras palabras: mediante sus condiciones de verdad y mediante el método de su verificación), la estipulación de este criterio elimina cualquier posible libertinaje respecto a lo que nos gustaría que “significara” una palabra. Si la palabra ha de recibir un significado exacto no debe mutilarse su criterio de aplicación”.¹⁹

¹⁹ Carnap Rudolf. *La superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje*. México, FCE, 1970, p. 69



Pero él se olvida de que el afán de ver al espíritu o a la metafísica en la palabra no es un capricho, sino una necesidad de fijar lo abstracto en lo concreto, lo infinito en lo finito. Pues al decir que “el Nilo está en la palabra *Nilo*” hay una identidad entre lo metafísico y lo concreto, entre la palabra y lo que existe, entre la imagen acústica y el referente; entre la palabra y su “criterio de aplicación”, más no puede ser por eso que solo el criterio de aplicación nos permita obtener un significado de la palabra y darle sentido a lo que se está nombrando con ella. Pues según entiendo, dice Carnap que, si el significado de la palabra o la palabra misma no se encuentra en el marco de aplicación, es decir, no existen signos empíricos de ella, entonces se tendrá que “negar la legitimidad del uso del vocablo.” Y eso sería para mí, tanto como negar la legitimidad de la poesía, pues al no encontrar la metáfora su marco de aplicación donde se encontrara cierta y verificable, ¿el hombre perdería el derecho legítimo de expresar sus emociones a través de ella? ¿Qué pasaría con el arte? Dice Carnap, “la declaración de que las proposiciones de la metafísica carecen completamente de sentido, de que no afirman nada” le provoca a la humanidad cierto disgusto, pues según él, el mundo entero se asombra ante la pregunta de, cómo ha sido posible dedicar tanto tiempo de fervorosos estudios y energía, a la metafísica, que no representa más que simples sucesiones verbales sin sentido.²⁰

Después de aludir a todo esto, siento que Carnap se contradice, al explicar al final de su obra *La superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje*, que la metafísica emerge de la necesidad de expresar la emotividad del hombre y por lo tanto, encuentra en el arte, el medio de expresión de esa emotividad, pero, el problema que él ve en el metafísico, es que a pesar de su habilidad de conectar pensamientos y conceptos, confunde la estructura científica y la artística de manera que no genera ningún progreso en

²⁰ Idea tomada de la obra antes citada, p. 84

el campo del conocimiento y por lo tanto, la convierte otra vez (a la metafísica) en algo insuficiente e inválido, como una expresión emotiva ante la vida. Pero, ¿a quien le importa si la expresión del arte, de la metafísica, la música o la poesía, está circunscrita en un marco de aplicación verdadera, si será verificable o no? Me parece mucho más ociosa la tarea de tratar de encontrar la demarcación de verificabilidad en lo que existe, de empeñarse en dar criterios de verdad y falsedad a la realidad humana; que simplemente conocerlo todo a través de un lenguaje propio, que se universaliza en el momento de su comunicabilidad y que sintetiza, abraza, expresa o plasma, al espíritu, quien hace esta misma función con el momento concreto y verificable en el hombre y el momento intangible, que si lo queremos ver de otro modo, es la metafísica, quien a través del lenguaje, reúne a los máximos contrarios en un discurso dialéctico.

BIBLIOGRAFÍA

- BEGUÍN, Albert. *Creación y destino I. Ensayos de crítica literaria*. México, FCE, 1980.
- BENJAMÍN, Walter. *Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus, 1998.
- BORGES, Jorge Luis. *Siete noches*. México, FCE, 1980.
- CASSIRER, Ernest. *Filosofía de las formas simbólicas I*. México, FCE, 1985.
- ESCOBAR VALENZUELA, Gustavo. *Ética. Los problemas del hombre*, 4 a ed. México, Mc Graw Hill, 2000.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Mirar, escuchar, leer*, 2ª ed. Madrid, Siruela, 1995.
- MAGDALENO, Vicente. *Invocación al mármol*. México, s/p de edición, 1994.
- RUNES, Dagoberto. *Diccionario de filosofía*. México, Grijalbo, 1985.

EL PLANTEAMIENTO DEL EMPIRISMO EN EL POSITIVISMO LÓGICO Y SU CRÍTICA AL ÁMBITO METAFÍSICO.

INTRODUCCIÓN

El hombre naturalmente desea saber: la presencia de lo desconocido le molesta, todo lo que significa un misterio le inquieta y estimula, ha intentado conquistar lo mismo el océano que el universo en busca de conocimiento, incansablemente el ser humano vive en una búsqueda despiadada que le atormenta en la ignorancia y le cede placer ante el descubrimiento. De este inefable deseo de saber ha nacido la ciencia, la cual, trata de abrazar en la unidad confusa de un vasto e indeterminado problema al universo entero. Pero ¿es la ciencia la que a lo largo de la historia ha tratado de constituirse en unidad, albergando el deseo de conocerlo, explicarlo y dominarlo todo? Si damos por hecho que así fue, tenemos que decir ahora que esa *unidad*, esa 'ciencia única' se ha dividido poco a poco en muchas ciencias distintas y circunscritas, que hoy se reparten el mundo.

La física investiga por medio de la experiencia las leyes de la naturaleza, otras ciencias se ocupan del hombre, unas de su cuerpo o su alma, de su constitución y de su historia, de sus deberes y derechos; cada una tiene su objeto propio y sus límites, pues así lo ha querido la naturaleza del espíritu humano, que no le permite abarcar de un solo trazo un objeto tan vasto, obligándole a descomponer todo cuanto aspira a conocer.

Sin embargo, esta división puede ser tan útil como verdadera pues representa o la distinción precisa de las partes del universo, o los puntos de vista de la inteligencia que lo estudia. Cada uno de estos ámbitos del conocimiento, separados entre sí a través de un análisis o método tan legítimo como necesario, tiene también a pesar de sus límites, los argumentos suficientes para contentar, al menos por un momento, la curiosidad de un espíritu vehemente.

No obstante, la especialización de la ciencia no extingue ni satisface plenamente el deseo de saber natural en el hombre. Hay un grado eminente de este deseo, al cual no

basta ningún conocimiento especial, y hay también una tendencia superior de la curiosidad humana, a la cual no responde ninguna de estas ciencias particulares, ni aun todas juntas. Si existen en efecto, verdaderas diferencias entre las cosas que la separación de las ciencias reproduce apoyándose en ellas; existen también entre todos los seres de este universo relaciones íntimas y profundas, que la división de las investigaciones trata de borrar o disimular. No es el mundo un agregado incoherente de piezas discordantes, es un todo organizado en que cada parte tiene relación con las demás, y en que todas juntas, dependientes de un solo principio, conspiran a un fin común con una admirable armonía. Es como un juego de luces y de sombras, como un viaje interminable donde se expresa la particularidad del que va caminando sólo y hablando consigo mismo, del sujeto que desea, que cree que conoce y explica o describe, y la infinita realidad que lo contempla tranquilamente, algunas veces extendiendo sus brazos dándole certeza y otras dando la espalda provocando incertidumbre.

¿Por qué pasa esto? Simplemente porque hay instancias en el mundo a las que el hombre tiene acceso y puede dar cuenta de ellas, como en el caso del empirismo, donde todo conocimiento se materializa en un objeto de estudio real, de manera que el hombre puede observarlo, constatarlo y hasta transformarlo; pero hay otros ámbitos ante los cuales el hombre se desgarrar sin poderlos atrapar, ni siquiera con una palabra, o ¿será ésta su único medio de posesión? Creo que estamos ante una incertidumbre Kantiana, estamos hablando de la fenomenología de la realidad que se captura mediante la experiencia, y de la noumenicidad que va más allá de lo que la humanidad pudiera comprobar en el marco de la verificación.

Pero no apresuremos el viaje, cedamos el paso a nuestro discurso y retomemos el primer punto de vista, donde la especialización del conocimiento, por ser una explicación parcial

es de suyo insuficiente, pues ella hace conocer un punto cualquiera del universo y presenta un detalle de las cosas, pero suele dejar en la oscuridad la relación de lo que explica con todo lo demás; así, el espíritu satisfecho por un instante siente muy luego la necesidad de pasar más allá. De tal forma que el misterio no ha hecho más que aumentarse, la dificultad, no ha desaparecido. Por ejemplo, el fisiólogo me enseña la estructura de cierto órgano de mi cuerpo, me indica el papel de este órgano en la unión de los fenómenos de la vida, su función y su rango entre los otros órganos así como la explicación completa de este mecanismo animado, entonces conozco el cuerpo, pero quiero saber más, quiero saber si este cuerpo está unido a un alma y en qué relación; supongamos que se me explica esta alma, se me demuestra su existencia, sus facultades, su naturaleza. Pero todavía no me basta esto: ¿Por qué está el hombre en este mundo? ¿Quién le ha puesto en él y con qué objeto? ¿Cuáles son las relaciones del hombre en el mundo, del mundo y del hombre con Dios, de cada ser con todos los demás y de todas las cosas entre sí? De esta manera, de pregunta en pregunta, por humilde que sea el punto de donde parto, mi curiosidad incompletamente satisfecha con cada respuesta, elevándose un grado más a cada esfuerzo nuevo, llegará por último a una pregunta suprema que propondrá, en su inevitable universalidad, el enigma total de este mundo. El espíritu se encuentra en la alternativa de ir hasta allí, o conformarse con una claridad a medias, y si es permitido permanecer en ella sin sentir vergüenza, también se puede sin ridiculez aspirar a la luz completa.

En otros términos, sobre todas las ciencias particulares, concibe el espíritu humano una ciencia maestra, cuya función sería representar por la unidad superior de su punto de vista, la unidad misma del mundo, de manera que tendría el singular privilegio de dominar la estructura del conocimiento en su totalidad. La idea de una ciencia semejante, palpita incontestablemente en el corazón del espíritu humano, que tal vez no comprende la

necesidad de ella, pero se conforma pensando que es buena la ambición de poseerla, ambición que no le deja en paz.

En todas las épocas de la historia del mundo se han encontrado pensadores atrevidos que intentan comprender e interpretar esta inexpugnable senda del conocimiento, que han dedicado su vida a la búsqueda de la verdad, de la universalidad, del conocimiento de la totalidad y más; y estas tentativas, trascendentes o vanas, son parte del quehacer filosófico.

I. PRESENTACIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo hacer una reflexión sobre los planteamientos empiristas de la filosofía de la ciencia, sobre el desarrollo de estas nociones al interior del positivismo lógico que gira en torno al Círculo de Viena y acerca de la crítica al ámbito metafísico que se desprende de estos planteamientos, así como de la tentativa de la superación de la misma, desde la óptica de Carnap. Pretendo hacerlo a través de un modelo nomológico deductivo: una explicación que es un argumento donde el hecho que se quiere explicar, es la conclusión del mismo argumento; y sus premisas, las partes del cuerpo que lo conforman, son un conjunto de universales y enunciados que describen acontecimientos relevantes que se asocian al hecho que se quiere explicar.

Empirismo, “término derivado del griego *empeiria*, que significa experiencia”¹, el cual hace referencia al saber y la práctica científica en el sentido más estricto, pues el uso de este vocablo se encuentra definido en todos los medios que rechazan a los ‘hechos oscuros’, en los cuales intervienen afirmaciones aventuradas donde no existe un marco de verificación de los mismos. Es decir, el término empirismo se encuentra íntimamente ligado al fenómeno, a los referentes que tienen un marco de verificación en la experiencia sensible y que pueden ser objeto de estudio materialmente como base única de los conocimientos humanos. Rechazando cualquier otro método *a priori*, este planteamiento

engendra dos características importantes, la primera sitúa a la experiencia en el lugar de la originaria y genuina evidencia, y la segunda consiste en adoptarla como principio metódico o base de todo saber. En este sentido, podríamos decir que el empirismo busca la verdad en los hechos reales, en lo que puede conocerse por medio de la percepción y no en el pensamiento mismo.

¿Hay en este movimiento un rechazo radical a todo lo que no es verificable en el marco de la experiencia? ¿Hay un rechazo a lo intangible, a la superstición y a los 'ídolos' impuestos por la fuerza de la tradición? ¿Es el único criterio de verdad para dirigirnos a lo que existe? ¿Es acaso, fenomenología pura? ¿Podemos entonces, reducir la validez del pensamiento sólo a lo que se ha experimentado? Si todo esto fuera cierto, ¿qué sentido o valor tienen las discusiones ancestrales acerca de lo que está más allá de la experiencia? ¿Cómo justificar que existe algo que no podemos comprobar en el marco de ella? ¿Sería como pretender justificar algo que existe sólo en el pensamiento de los hombres? Podríamos hacer una lista interminable de preguntas al respecto, pero la pretensión de este trabajo no es abrir un laberinto de interrogaciones, ni escarbar huecos incontestables; mejor veamos cuáles son las nociones del empirismo. Antes de mencionar a algún autor o escuela relacionados con el tema, hay que tener en cuenta que uno de los criterios que caracteriza al empirismo, es su adopción metódica de la experiencia sensorial como punto de partida del conocer, criterio que se encuentra subsumido en un mar de discusiones y controversias, pues la cuestión concierne esencialmente a dos puntos: si efectivamente la experiencia puede presumir, de una prioridad temporal, es decir, que es la primera en proporcionar conocimiento veraz en la medida de su verificabilidad, dándole una prioridad lógica en la génesis del conocer, y si la experiencia a la que dicho término apela debe considerarse restringida sólo a las cosas de la naturaleza, o debe en cambio ampliarse, a

formas, esencias y relaciones de naturaleza no empírica, esto es, no material o no naturalista; a este respecto, viene a mi mente Platón que en su *Teeteto* perfila las que serán las críticas recurrentes al empirismo en el curso de la filosofía occidental, que según entiendo versan en dos cuestiones, una, es que los datos sensoriales no tienen relevancia cognoscitiva si no son acogidos por un 'alma' ya apriorísticamente estructurada con base en formas ideales o conceptuales que permitan el reconocimiento y la confrontación entre los datos de la experiencia; y me parece que Kant expone el mismo principio al observar que las intuiciones sensibles, son 'ciegas' sin los conceptos. Es como si los objetos o fenómenos que se instituyen en nuestra realidad, simplemente no existieran para una sensibilidad que está exenta de ideas, entonces me surge una duda, ¿qué hay de una percepción sensible que no puede exteriorizarse mediante conceptos? ¿serán los conceptos el único medio? La otra cuestión que entiendo en el planteamiento de Platón es que, restringir la experiencia a los hechos 'naturales', negando que haya una cierta experiencia originaria de las formas, las 'esencias' o los hechos mismos, es una postura dogmática indebida, de tal forma que el empirismo, a pesar de sus intenciones radicales, correría el riesgo de caer en una ingenua metafísica.

Es cierto que no podemos negar lo que ha pasado por nuestra experiencia, lo que hemos experimentado, pero entonces tenemos la obligación de preguntarnos *qué es* lo que hemos experimentado realmente, sin prejuicios restrictivos acerca de la realidad de la experiencia. A una cuestión como ésta, han tratado de responder de diversas formas y desde diferentes puntos de vista, los filósofos que se califican como empiristas, mas no podemos dejar de observar sobre todo que el empirismo ha adquirido valores y matices diferentes según el ámbito de problemas al que se ha dirigido y según las diferentes épocas históricas. Por ejemplo, se puede hablar aun con mayor legitimidad de empirismo científico, a partir de las

tesis de F. Bacon acerca de la experiencia y del experimento, como el principio de un largo sendero que nos lleva hasta las teorías epistemológicas del empirismo lógico del siglo XX.

II. ANÁLISIS.

2.1 El Círculo de Viena.

El neopositivismo, que es conocido también como el empirismo lógico, es una de las tendencias del pensamiento más importantes de la primera mitad del siglo XX y se encuentra unido a otras grandes corrientes filosóficas que, en las primeras décadas del siglo pasado, renovaron el panorama cultural europeo, debido a su concentración de la filosofía como trabajo de clarificación conceptual más que de elaboración de 'visiones del mundo'.

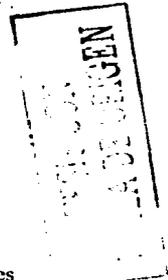
Al interior del positivismo lógico se gesta un punto de vista que:

“caracteriza a un grupo de filósofos, hombres de ciencia y matemáticos que se denominaron a sí mismos, el Círculo de Viena. Desde entonces, su significado se ha extendido hasta abarcar a otras formas de la filosofía analítica; de esta manera, los discípulos de Bertrand Russell, G. E. Moore o Ludwig Wittgenstein en Cambridge, o los miembros del movimiento contemporáneo de Oxford sobre análisis lingüísticos pueden hallarse caracterizados también como positivistas lógicos.”¹

De tal forma que la designación de “Positivismo lógico” se adjudicó a quienes comparten el punto de vista específico del círculo de Viena; sin embargo, suele confundirse este término con el de la filosofía analítica, mas no debería ser así pues tal como lo observa Ayer en las primeras páginas de su *Introducción del Compilador, en El positivismo lógico*, existen entre las dos posturas (filosofía analítica y positivismo lógico) graves y profundos desacuerdos no sólo acerca de sutilezas en los procedimientos técnicos, sino sobre puntos teóricos importantes, que incluyen el método y la finalidad del análisis mismo.

Los comienzos del empirismo lógico y el nacimiento del círculo de Viena, datan de las primeras décadas del siglo pasado, donde se dieron cita muchos personajes que

¹ Ayer A. J. *Introducción del compilador, en El positivismo lógico*. México, FCE, 1970, p. 9



representaban de alguna manera un papel distinto en el argumento del conocimiento, hombres de ciencia, matemáticos y filósofos entre los que destacaron Rudolf Carnap, Otto Neurath y el mismo Popper, al que se le confirió un privilegiado lugar dentro de la filosofía de la ciencia con su obra *Logik der Forschung* y aunque nunca fue miembro oficial del círculo, ni ansió que se le vinculara al positivismo, y su trabajo consistió más en una crítica hacia ellos, las afinidades fueron mas grandes que los puntos de discusión, además, esa era una de las tentativas del círculo, la discusión de los problemas que se planteaban en él.

Este círculo comenzó a gestarse en reuniones periódicas donde se acariciaba la idea de convertir al positivismo lógico, en un movimiento internacional, anhelo que se concretó en 1929 con un congreso celebrado en Praga, pues a él asistieron estudiosos de todas partes del mundo de tal forma que esos encuentros, se constituyeron con el tiempo en un movimiento organizado donde todos estos personajes tuvieron algo en común que los llevó a realizar diversas actividades, casi perfilándose como un partido político a partir de la publicación de un manifiesto titulado, “la concepción científica del mundo: el círculo de Viena”, donde se expone la actitud filosófica del grupo así como un resumen sobre los problemas no sólo de la filosofía, sino también de la matemática y de las ciencias sociales y físicas que pretendían resolver. Este trabajo contenía una estructura que retomaba los pensamientos de otras personalidades que destacaron en la física, el empirismo, la filosofía de la ciencia, de la ilustración, la lógica, la sociología o la ética por mencionar algunos ámbitos; de hecho, la lectura del *tractatus lógico-philosophicus* de L. Wittgenstein contribuyó de forma contundente a la definición de la perspectiva neoempirista. La lista puede ser muy amplia y variada, pero a cada uno de los autores que se le incluye es por algún tema en especial, no por su obra completa, por ejemplo a Leibniz se le menciona por sus estudios sobre la lógica pero no por el de la metafísica,

así como a Marx se le menciona por lo que ellos consideraron, su acceso científico al estudio de la historia.

Por este rasgo de movimiento organizado, no es raro observar que con el advenimiento del nazismo el grupo se dispersó y sus miembros ocuparon cargos en diversas universidades a excepción de Neurath,

“que había participado en el Gobierno Espartaquista revolucionario de Munich al terminar la primera Guerra Mundial, sus miembros no habían intervenido activamente en la política, pero su temperamento crítico y científico los hizo sospechosos ante los gobiernos clericales de derecha de Dollfuss y de Schuschnigg, y más aún ante los nazis. La mayoría se vio obligada a ir al exilio.”²

Sobre este famoso y singular círculo de estudiosos también se precipitaron las tragedias, a pesar de que en la década de los treinta gozaban de mayor solidez comenzó propiamente su descomposición, la muerte prematura del brillante Ramsey en 1930, así como la de Hahn en 1934 y dos años más tarde el asesinato de Schlick, a la edad de 54 años, “por un estudiante desequilibrado que le disparó un tiro cuando entraba a la Universidad. El tono hostil de las necrologías que en la prensa gubernamental dedicaron a Schlick en las que casi se argüía que los positivistas lógicos merecían ser asesinados por sus discípulos, presagiaban los problemas que no tardarían en abatirse sobre el Círculo.”³ Quien tiempo antes abrazó el anhelo de colocar a la filosofía en el fehaciente camino de una ciencia, pues su tarea no fue sólo discutir sobre la naturaleza y la solución de problemas específicos, también cuestionó la naturaleza misma de su materia de estudio y sobre los métodos con que se debe investigar, los integrantes del círculo de Viena, asumieron que todo lo que el pensamiento de Kant no pudo resolver, ellos lo harían, sin embargo ese objetivo aún no se cumple, porque tal vez sea inflexible. No obstante, al interior de la filosofía se han gestado y

² Ayer A. J. *Obra citada*, p. 12

³ *Idem*.

se gestan logros y avances de diferentes tipos y en ese progreso, ineludiblemente, el círculo de Viena ha estado presente, y a pesar de su disgregación, su tradición continúa. Cabe señalar que este legado se ha ido modificando, por ejemplo, los trabajos que en un grado mayor conservan la tendencia original del círculo, son *The Structure of Appearance* de Goodman y una colección de ensayos *From a Logical Point*, de Quine. Pues muchos de los personajes que continuaron con la tradición del círculo, asumen otra actitud ante los problemas de la filosofía, un estilo semejante al de las escuelas inglesas contemporáneas, en el que ya no existe un gran interés por la lógica formal, ni se toma mucho en cuenta la importancia de los procedimientos técnicos simbólicos como herramienta para la solución de problemas filosóficos, así como también se exime la intención de relacionar a la filosofía con la ciencia.

2.2 La superación de la metafísica, según Carnap.

Para muchos estudiosos el ámbito metafísico no representa un terreno de conocimiento, y tratan de omitirlo aludiendo a éste, una carencia empírica que lo hace quedar fuera de la estructura donde se establecen las teorías, se formulan las leyes, y se anidan toda clase de inteligencias que encuentran un marco de verificación real en la experiencia y el experimento. Tal es el caso de Rudolf Carnap, quien hace serias consideraciones sobre el lenguaje lógico que habrá de garantizar la superación de la metafísica. Esta pretensión de Carnap, que yo no comprendo, conlleva la pretensión de asegurar una certeza absoluta al empirismo, como la única fuente de conocimiento y de un lenguaje con sentido, es decir, con significado. Para argumentar este planteamiento, nuestro autor se basa en las investigaciones de la lógica aplicada, que aspiran a dilucidar el contenido cognoscitivo de las oraciones o proposiciones usadas por la ciencia, a través de un análisis lógico. El resultado de dicha empresa, versa en dos sentidos, uno positivo y otro negativo. “El

positivo es elaborado en el campo de la ciencia empírica: se esclarecen los conceptos particulares de distintas ramas de la ciencia, se explicitan tanto sus conexiones lógico-formales como epistemológicas⁴ Mientras que el resultado negativo lo encuentran en el exilio de la metafísica, y adjudican a ella todas las oraciones carentes de sentido y significación. ¿De qué manera?, argumentando que en sus dominios, las palabras nada valen al no poderse comprobar mediante la experiencia. Y llaman a estas palabras, a estas oraciones, pseudoproposiciones, o pseudoproblemas del conocimiento. No obstante, estas pseudoproposiciones se dividen en dos categorías, a saber, “las que contienen una palabra a la que erróneamente se le ha puesto un significado y aquellas cuyas palabras constitutivas poseen significado, pero que por haber sido reunidas de un modo antisintáctico no constituyeron una proposición con sentido.”⁵ al interior del lenguaje una palabra con significado, es un concepto, y en el interior de la metafísica habitan los conceptos más abstractos, profundos y constitutivos de la realidad; pero Carnap los rebaja a pseudoconceptos por la misma naturaleza ya mencionada, porque no hay nada que corrobore su existencia. No encuentro una explicación coherente para que Carnap haya pasado por alto el hecho de que esos pseudoconceptos, como él los llama, son elementos constitutivos de la historia de la humanidad, pues las pasiones humanas, esos pseudoconceptos, lo mismo han desatado una guerra milenaria, que han creado y destruido las producciones más costosas del mundo, la producción del arte y los elementos reales con los cuales se identifica una cultura.

Las pasiones humanas, al final de cuentas han dado pie al conocimiento, pues el hombre busca y se aferra a lo que él considera una verdad, gracias al sentido de la

⁴ Carnap Rudolf. *Obra citada*, p. 66

⁵ *Ibid.*, p. 67

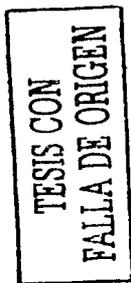
noumenicidad, si para los hombres quedara claro que sólo existe lo que sus ojos pueden ver, entonces no habría poesía, los sueños no serían humanos y las conquistas seguirían esperando a que alguien creyera en ellas aun sin verlas realizadas. En un mundo empírico, la finitud de los hechos concretos, acabaría con la creatividad y la creación.

Carnap alude a ejemplos de naturaleza lógica y sintáctica para demostrar su empresa, pero ni siquiera tiene mucho caso repetirlo, dado que lo encuentro inteligentemente resumido y estudiado en la siguiente reflexión:

“Lo que Carnap nos ofrece en ese escrito no son argumentos que él vea como más o menos plausibles, sino rigurosas demostraciones que están a la plena altura del rigor total que viene exigido por esas mismas consideraciones; demostraciones que sólo tienen un límite en sus pretensiones a saber: no demuestran ningún acierto con contenido fáctico, no dicen nada sobre la realidad, sino que tan sólo conducen a conclusiones tautológicas, a perogrulladas obvias. Queda en pie una dificultad únicamente, y es la de explicar que haya habido tanta ceguera metafísica para no ver lo evidéntísimo de suyo.”⁶

En la línea de pensamiento de Carnap, donde la verdad y el significado de algo se encuentra en el marco de verificación experimental, encuentro dos cuestiones dignas de mencionar; si el lenguaje lógico garantiza la supresión de la metafísica porque se instaura en lo único verificable, entonces el mundo es lógico, y si es lógico es verdadero, entonces la verdad se encuentra dada y por lo tanto el lenguaje, por más lógico y verificable que sea, no puede adjudicarse la construcción de ninguna verdad, a lo mucho, puede aspirar a describir, a ser una descripción coherente del mundo y no un conocimiento nuevo. ¿Qué sentido tendrá adjudicarse el descubrimiento de la verdad, si una es indemostrable para la otra?

⁶ Citado por: Peña Lorenzo. *Reexamen del neopositivismo, Quine y el intento neopositivista de superación de la metafísica*. Salamanca, SCLF, 1992, p. 40. [tomado del libro de Hanfling Oswald. *Logical Positivism*. Blackwell, 1981, p.p.2ss.]



La otra cuestión es que, dicho positivista, concluye cuando encuentra a la metafísica en la necesidad de expresar una emotividad, entonces, la metafísica se convierte en los rasgos emotivos que caracterizan al hombre frente a la vida, de tal suerte, que la metafísica se reduce a la expresión de la emotividad, pero, ¿cómo se plasma la emotividad? A través del lenguaje, (sin que esto distinga sólo al lenguaje oral o escrito); de manera que un lenguaje cierto sería un lenguaje empírico y un lenguaje falso sería aempírico. Lo cual, nos sitúa exactamente en el punto de partida de este trabajo. El hecho de que el terreno de la metafísica no aporte nada a la estructura del conocimiento, radica según Carnap, en que éste no da criterios de verdad o falsedad sobre algo, simplemente expresa una emoción, como un artista. Pero nosotros ya hemos visto, que ni siquiera la racionalidad existente, puede apropiarse criterios de verdad y falsedad como máximas universales, pues la razón se funde en una adecuación de lo que existe y lo que el hombre *siente* que será conveniente para él o para otros.

2.3 El Positivismo Lógico.

El desarrollo de los ordenamientos conceptuales tradicionales provocado por las grandes revoluciones científicas en matemáticas y física, así como la revisión radical de los modelos mecanicistas decimonónicos de interpretación de la naturaleza, y la apertura del nuevo y fecundísimo campo de investigación de los fundamentos de la matemática, ofrecen un material inagotable a un tipo de reflexión filosófica que como el positivismo lógico, erige la científicidad y la exactitud a la categoría de máximos valores intelectuales. Sin embargo, la característica más importante de la orientación neoempirista es la aplicación de las técnicas lógico-formales de análisis del lenguaje a los más variados campos de investigación científica, como la física o la sociología por ejemplo. El empleo de estas técnicas está vinculado originariamente a un ambicioso programa de refundamentación del

conocimiento sobre bases puramente empíricas, que deben llevarse a efecto mediante la construcción de un lenguaje unificado de la ciencia. El mismo intento de poner en práctica este programa conduce ya a una progresiva clarificación de las proposiciones filosóficas de base, relativas a la naturaleza del *significado* de los enunciados en general.

Un punto de partida común en la filosofía neoempirista, es la aceptación de la concepción científica del mundo, en cuanto ésta debe ser capaz de reemplazar las confusas interpretaciones místicas, teológicas y metafísicas de la experiencia. El modelo científico en el que se inspiran, es el simbolismo lógico elaborado por Whitehead y Russell; en este modelo se contempla un poderoso instrumento de reconstrucción racional del discurso científico en un lenguaje ideal o lógicamente perfecto, del que resultan eliminadas las ambigüedades y las deformaciones del lenguaje común que pueden dar lugar a “seudo-problemas de tipo metafísico”. Más adelante trataré de aclarar a que se refiere este tipo de problemas en los planteamientos que hace Carnap, en *La Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*.

De esta manera, el conocimiento se hace depender de factores lingüísticos y empíricos, es decir, de reglas que rigen el uso de los símbolos de un lenguaje, y de los procedimientos de verificación de los enunciados factuales; Sobre estas bases, se formula un principio de delimitación entre enunciados que tienen sentido y los que no, el llamado principio de verificabilidad: en el que las aserciones no puramente lógicas, para las que no existe un método de verificación, carecen en efecto, de significado; no obstante que la mayor parte de las aserciones filosóficas tradicionales, pertenecen a esta clase. Sin embargo, esto parece indicar que a la ciencia o al discurso científico, no le importa el carácter ontológico de la realidad. Esta idea, de la supresión del ámbito ontológico, también la encuentro en la crítica de Bhaskar,

“para quien la empresa científica tiene sentido sólo si se acepta que los científicos buscan descubrir estructuras que subyacen a los fenómenos. La ciencia, para este autor, no tiene por objeto las experiencias de los científicos, sino los mecanismos que generan los fenómenos que se experimentan, mecanismos que existen realmente, que pueden conocerse y aún explicarse con base en otros más “profundos”. Las tesis realistas de Bhaskar constituyen un serio reclamo a todas las concepciones antes mencionadas, justamente por haber expulsado la ontología del ámbito de la filosofía de la ciencia”⁷.

Esto quiere decir, que la iniciativa científica pretende desenmascarar las estructuras que surgen de los fenómenos, pero olvida el antecedente de ellos, que es la ontología.

Siguiendo esta línea de pensamiento, para el neoempirista, una proposición tiene significado sólo cuando existe un marco de verificación en el que se pueda corroborar su existencia de manera empírica, “el significado de una proposición consiste en su método de verificación”⁸. Este planteamiento, es para mi uno de los rasgos más peculiares del positivismo lógico, es un proyecto completamente empirista, que desata la que con otros matices ha sido la discusión ancestral de los problemas filosóficos, es decir, la polémica sobre el significado y el sentido que contienen todos los acontecimientos que están más allá de lo que se puede contextualizar en un marco de verificación, lo que para Heidegger o Platón son entidades que la experiencia no puede certificar, el lugar donde habita la esencia, la sustancia, la totalidad, la noumenicidad; contrapuesto a lo que se puede estudiar como materia, lo que nuestros sentidos pueden legitimar mediante la experiencia y el experimento, es esa misma discusión sobre el ámbito que trasciende al fenómeno y el fenómeno mismo. Es la disertación que nos coloca siempre en esa antiqüísima dualidad que tanto le intriga y le angustia al hombre.

⁷ Salcedo Aquino J. A. *hermenéutica analógica, Pluralismo Cultural y Subjetividad*. México, Torres Asociados, 2000, p.p. 67-68.

⁸ Ayer A. J. *Obra citada*, p. 18

III. CRÍTICA.

No es difícil darse cuenta que las instancias que aparentemente se encuentran en la lucha de apropiarse el verdadero significado de la realidad, están presentes en todos los ámbitos explorados por el hombre. Las ciencias formales así como la metafísica, proponen un significado y una serie de valores externos e internos, que bien pueden funcionar de una forma relativa si se toma en cuenta que cada uno de esos significados o valores tienen una comprensión y aceptación propia que es unívoca en su interior, y equivoca en su exterior, es decir, las conclusiones a las que puede llegar la metafísica respecto a algo, la interpretación que se le dé y el progreso que puede generar, se da sólo al interior de ese campo metafísico, y más aún, en un especializado campo del terreno metafísico, que no se compartirá con algún campo del terreno empírico, de tal forma que las cuestiones que marquen un progreso, lo harán sólo al interior de su misma tendencia, en la que se circunscribe su propia verdad y su método, y que entrará en pugna con los modelos y las tendencias de otro tipo de investigaciones, tal como lo plantea Larry Laudan, quien:

“considera que sólo se da progreso al interior de una tradición científica. Pues indica que únicamente es fructífero discutir en el seno de una tradición científica a la que uno pertenece. De acuerdo con esto, cada tradición efectuará un progreso intrínseco en el cual descalifica a las demás tradiciones sin posibilidad de llegar a algún acuerdo.”⁹

Aquí, ya es necesario hacer una pausa y asomarnos lentamente al abismo de lo inconmensurable, pues esta reflexión de Laudan, desde mi interpretación, abre la puerta hacia un laberinto de equivocidades y por qué no decirlo, de soberbia y arbitrariedades al negar que pueda existir un acuerdo, comunicación o algún entendimiento entre una instancia de pensamiento y otra, sería cómo tratar de negar la pluralidad, la multiplicidad,

⁹ Salcedo Aquino J. A. *Obra citada*, p. 68

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

sería como reducir a la nada lo que existe sólo por la diferencia que representa para tu visión, o para tus límites; es tanto como cerrar la puerta al discurso sobre las diferencias, es una reducción del discurso humano al dato empírico. Lo cual es de suyo insuficiente, pero en el fondo, tal vez sin quererlo, otorga la posibilidad de que cada uno tenga su verdad, que la busque con su propio método y la defienda con sus argumentos. Aunque a muchos les aterre pensar en la relatividad absoluta, a mi me parece que este mar de cuestionamientos sobre ámbitos aparentemente inconciliables, sobre formas equívocas y unívocas, ha sido desde su origen y seguirá siendo, el contorno y la estructura dialéctica que compone el mundo de los actos y las ideas de los hombres. Y que gracias a eso, a que no hay una verdad y un método, que no vivimos en un mundo univocista, se ha desplegado a través de la historia de la humanidad, un sin fin de brillantes acontecimientos que nos conforman y nos reafirman en el mundo como seres, que han llegado a comprender y poner a su servicio los elementos naturales que conforman la vida. Entonces, cabe mencionar que el progreso al que Laudan se refiere, es al que se da cuando surgen los debates entre diferentes teorías, pues esto logra la coexistencia de diferentes tradiciones, coexistencia que se sustenta en un diálogo entre teorías y tradiciones, de manera que el progreso se refleja en el diálogo, el cual responde a diversos fines epistémicos.

Esta observación, que en cierta forma también lleva implícita una crítica al neoempirismo, nos sugiere una perspectiva hermenéutica, que explica claramente el Maestro Alejandro Salcedo Aquino, en su *Hermenéutica Analógica, Pluralismo Cultural y Subjetividad*:

“La hermenéutica representa otro ángulo importante de crítica a las concepciones empiristas de la ciencia. Desde principios de este siglo, Rickert y Dilthey reclamaron con diferentes argumentos una nueva fundamentación de las ciencias culturales (Rickert) o ciencias del espíritu (Dilthey). Ambos coincidían en la tesis de que la finalidad principal de estas ciencias no es la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

construcción de teorías y el descubrimiento de leyes para realizar explicaciones; el interés específico de las ciencias culturales es la comprensión de las acciones sociales, o de las obras culturales. La comprensión es la interpretación del sentido de acciones u obras. Debido justamente a que estos autores enfatizan la prioridad del problema de la interpretación, la corriente que representan se identifica, como se sabe, de "hermenéutica". Hacen una clara distinción entre ciencia natural y ciencias culturales, afirmando que los métodos, finalidades y criterios de validez de unas y otras son totalmente diferentes."¹⁰

Dilthey y Rickert, hacen una diferenciación entre la ciencia natural y las ciencias del espíritu, pues los objetivos y los métodos, las perspectivas y verdades que se buscan en una, no se comparten en la otra, de tal forma que no se puede plantear una traducción del discurso de la ciencia natural, al discurso de la ciencia social; cómo plantear la traducción entre el lenguaje científico (natural) y lenguaje social, si el origen de las obras culturales o acciones sociales, no se encuentran en la fenomenología; además existe otro factor determinante que es la interpretación, tanto de la ciencia natural como de la ciencia social, pues creo que lo que existe no son diferentes verdades, lo que existe son diferentes formas de interpretar la verdad de las obras naturales y las obras sociales, sin olvidar que en las obras sociales, la intención, el propósito y el supuesto ontológico, devienen en un significado intangible que dependerá de una tradición a la que se pertenece, y ¿qué es una tradición? una infinidad de palabras y silencios donde resuenan los ecos y las correspondencias del pasado. Esta tradición rodea el cuerpo tanto de la ciencia social como de la ciencia natural, y eso es lo que retoma la hermenéutica, quien trata de interpretar la esencia de la tradición; que es un lenguaje que habla por sí mismo en el laberinto de la pluralidad y se empeña en ser comprendido a través de la historia del tiempo, haciendo que sus voces entablen un diálogo con el entorno, y de esa manera, permanezcan vivas y se actualicen.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

¹⁰ *Ibid.*, p. 69

La implacable lucha entre la forma de demostración de la ciencia natural y la ciencia social, y cómo se puede generar una comunicación o entendimiento entre ellas y sus diferentes géneros, me lleva a pensar en la existencia no de una racionalidad, sino de un profundo mar de racionalidades, tantas como los ecos del pasado que componen la tradición, tantas como formas de pensar, como especies o símbolos. En efecto, quien haya pensado que la racionalidad se expresa como unidad universal, como sustancia inmutable, pienso yo que se equivocó, pues para tal efecto tendríamos que prescindir de las características ontológicas que nos diferencian en el seno de una raza de seres humanos. No existe una fórmula secreta para ser racionales o razonables, lo que debe existir es una adecuación 'prudente' de la necesidad que se tiene para cumplir un objetivo y el medio que se utiliza, para que en el cumplimiento de ese fin interno, ontológico, se cumpla también un fin externo, objetivo. Es decir, la racionalidad no se encuentra en un método de verificación empírica y práctica, ni más allá del compuesto del fenómeno; la racionalidad se encuentra en la forma de adecuar esos dos cuerpos, en un camino de sutilezas, no de posiciones radicales que se nieguen unas a otras. Por ejemplo:

"No mentir, puede formar parte de una norma universal de la razón práctica. Pero lo razonable puede ser, en un caso, mentir para salvar la vida de un amigo perseguido y, en otro, ser veraz para hacer honor a un contrato. El juicio sobre la aplicación de la norma racional, en uno o en otro caso, depende del fin más valioso en cada circunstancia y de los medios aceptables para lograrlo."¹¹

Villoro nos está diciendo de esta forma que la racionalidad debe ser una "razón al servicio de la vida"¹², algo que se ajuste a la necesidad, el medio y el fin conveniente para cada sujeto, de tal forma que el abandono de la racionalidad Ilustrada, no debe implicar una

¹¹ Villoro Luis. *Lo racional y lo razonable*. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México, 2000, p. 17

¹² *Ibid.*, p. 28

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

caída en el averno del sin sentido, debe ser “la única garantía de que nuestra acción en el mundo no sea vana”¹³. De manera que la razón al servicio de la vida, debe ser, es, una razón alternativa, múltiple, subyugada por las necesidades del contexto y que es necesario adecuar a tus fines. Entonces, ¿qué sentido tiene el anhelo de adjudicarse la racionalidad del mundo, si estamos hablando de un mundo de racionalidades distintas?

¹³ *Idem.*

BIBLIOGRAFÍA

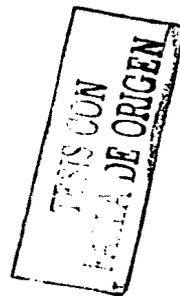
AYER, A. J. "Introducción del compilador", en *Positivismo lógico*. México, FCE, 1970.

CARNAP, Rudolf. "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje" en AYER, A.J. *El positivismo lógico*. México, FCE, 1970.

SALCEDO AQUINO, Alejandro. *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*. México, Torres asociados, 2000.

PEÑA, Lorenzo. "Quine y el intento neopositivista de superación metafísica" en PEREZ, Alfonso et al. *Reexamen del neopositivismo*. Salamanca, SCLF, 1992.

VILLORO, Luis. *Lo racional y lo razonable*. México, UNAM-Instituto de investigaciones filosóficas, 2000.



**LA HISTORIA MONUMENTAL, ANTICUARIA Y CRÍTICA DE NIETZSCHE,
COMO TRES FORMAS DE SER EN EL MUNDO**

INTRODUCCIÓN

La historia, es la historia de las pasiones humanas, la semblanza del deseo y la lucha, de la salvación y la condena. En ella prevalecen largos periodos de guerra cruel y despiadada, pequeños y borrosos lapsos de paz, construcción y destrucción de edificios filosóficos, obtención y conservación de poder.

Conquistar conocimiento, reconocimiento y libertad, son entre otros los objetivos que acaparan la ambiciosa búsqueda del hombre a través de su historia y para ello, se han valido de todos los medios, agotando todos los recursos. Es por eso que en su nombre y en el nombre de Dios, se han construido obras majestuosas y los más soberbios actos de maldad, de injusticia y ceguera espiritual; en nombre de la razón humana o de la salvación divina, se han cometido los crímenes más infames así como las creaciones más sublimes que fundamentan la historia de la humanidad.

¿Es la historia un cúmulo de actos e ideas que han aspirado a la perfección? ¿Es un recuento de daños, de descubrimientos, de saldos a favor y en contra? ¿Es la historia un voltear al pasado, una evocación de nostalgia por lo irrecuperable? ¿Es acaso una necesidad intrínseca para entendernos y relacionarnos? Ante el aterrador pensamiento de la finitud ¿Es una forma de no morir? ¿Es ella quien le proporciona sentido a la existencia o es un principio de razón suficiente para entender lo inmediato? Las preguntas anteriores no pretendo responderlas pues más allá de ser interrogaciones concretas, representan una sugerencia que está implícita en cada una con la intención de reflexionar un poco acerca de la historia, luego, tratar de definirla sería tanto como limitarla y el amplio tema de la historia no puede convertirse en un término acabado en una definición, en realidad, a lo más que puedo aspirar es a hablar de alguna de sus partes.

La historia puede ser consecuencia de un legítimo afán por dejar huella, de dejar una voz hablando en el silencio, un eco en la línea temporal que haga prevalecer los fragmentos de la totalidad que se han quedado en otra edad. Tal vez sea el transcurso de un conocer y un actuar que se desarrolla en el escenario del conflicto y el drama, cuyas motivaciones derivan tanto de la esfera de lo económico como del ámbito de las idealidades morales. Incluso, podrían verlo como análogo al comportamiento animal en el sentido de la conservación, pero no es así, pues la bestia marca su territorio y tiene el afán de preservar su especie sí, pero el animal no comparte una estructura lingüística que le permita escribir su historia y hablar de ella.

El hombre marca intervalos de tiempo con palabras escritas, con mediciones, interpretaciones o descripciones de hechos, formas y colores donde símbolo y signo se sintetizan para hablar, con o sin palabras, sobre el pasado de la humanidad. En este sentido, me atrevo a pensar que el hombre, es el único animal que puede hacer y hablar de su historia.

Si bien es cierto que prefieren hablar de ella como la vertiente de un camino que se bifurca en la historia de la existencia y la inexistencia de Dios. En este oscuro sendero se vislumbran dos grandes problemas, la historia como producto de la racionalidad humana o como obra de Dios. Lo cual engendra serios problemas, pues tendríamos que definir qué es racionalidad, para luego hablar de ella ya sea como universal o como término relativo a lo razonable que organiza la historia en sus diferentes momentos. Y por otro lado, si quisiéramos fundamentar a la historia como obra de Dios, habría que dar pruebas de su existencia o inexistencia.

En esta línea de pensamiento creo que hace falta una pregunta sustancial, ¿es en el seno de la historia que surge la filosofía, o simplemente la historia de la humanidad es

la filosofía de la historia? Es decir, concebir temporalmente a la historia como un acontecimiento anterior a la filosofía, como condición de posibilidad de ésta o viceversa, que sea la filosofía el antecedente de la historia; o bien, que son momentos análogos, que se gestan al mismo tiempo conservando una profunda relación. La pregunta pretende dejar al aire estos puntos de vista pues no creo prudente, ni siquiera posible, afirmar ninguno de ellos, mas es importante mencionarlos.

Creo que es necesario pensar sobre el origen de la historia, pero no sobre el contenido teórico que ésta encierra, sino qué es lo que posibilita la existencia de la misma. ¿Qué es lo que nos permite hablar de una historia o de muchas historias a la vez? A mi juicio, creo que no es menester dar mil vueltas al asunto hasta marearnos, pues, lo que es evidentemente innegable, la condición de posibilidad de mi existencia, de la existencia del mundo, lo que permite el comienzo y el fin de todo lo que nace y muere, es indudablemente, el tiempo. Y es en esta línea temporal donde se circunscribe la historia y la filosofía, tal vez de una forma en la que no podemos anteponer con certeza la una a la otra, ya que el tiempo es condición de posibilidad de ambas, pero ello no indica si una antecede a otra.

El tiempo es el testigo silencioso, el mudo observador de los actos de los hombres y en este sentido, emergen ante su presencia dos bagajes, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. La primera corresponde a lo que no es resultado de la actividad humana, lo que sucede sin que la mano del hombre interfiera, esta 'historia de la naturaleza' o 'historia de la tierra' por llamarle de algún modo es por supuesto diferente a una historia de la cultura también por llamarle de algún modo a la senda de los sucesos producidos por los hombres. Y es en este concepto de historia en el que versará el desarrollo de este trabajo, donde el

personaje principal es el hombre.

Todo lo anterior no tiene la intención de presentar algún problema, son ideas sueltas, bosquejos, que pretenden dar un panorama general de algunos aspectos que considero importantes al hablar de historia. En el siguiente apartado se hará la presentación pertinente del tema que trataré.

I. PRESENTACIÓN

En el marco de este breve ensayo me interesa tratar la distinción que hace Nietzsche sobre tres aspectos de la historia, en el texto *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* a saber, la historia monumental, la anticuaría y la crítica. El propósito capital de estas líneas es explicar estos tres aspectos de la historia porque esta distinción entre los momentos históricos es, desde mi punto de vista, una distinción sobre tres formas de ser del sujeto en el mundo, de tal forma que representan tres formas de expresión de la subjetividad, lo cual nos permite dar cuenta del carácter ontológico de la historia. Así que la problemática que aquí se abordará, es que el fundamento y desarrollo de la historia corresponde a un orden ontológico. Esto lo veremos al revisar los tres momentos de la historia postulados por Nietzsche.

La historia, entendida como sucesión de máximas verdades comprobadas por la ciencia, es un modelo muerto, acabado, en el momento en el que el sujeto toma conocimiento de ello. Las máximas del conocimiento científico, por decirlo de algún modo tienen un alto valor solo al principio del desarrollo histórico, cuando está naciendo un pueblo por ejemplo, pues no deben ellas guiar y dominar el proceso, sino que deben ellas ser guiadas y dominadas por algo más alto y estar al servicio de la vida. Es decir, "la historia, en tanto que está al servicio de la vida, está al servicio de un poder ahistórico y, por tanto, en este estado de subordinación nunca podrá ser, ni debe llegar a ser,

una ciencia pura, como lo son las matemáticas.”¹ La cuestión que aquí se plantea, según entiendo, es que si la historia llegara a ser una ciencia formal, habría un exceso de historia, lo cual, lleva a la desintegración de la vida y del propio proceso histórico. Un exceso de esta naturaleza enferma al hombre y a la cultura. No obstante, hay en la vida de los hombres un grado de necesidad del servicio de la historia pero si ésta no debe ser guiada y dominada por la ciencia pura, entonces es el sujeto quien la determina mostrando sus formas de ser. Es decir, si la historia de la humanidad no debe ser guiada por la ciencia, pues según Nietzsche, esto tendría como consecuencia un exceso de historia (que a su vez deteriora el mismo proceso histórico), entonces el sujeto, aparece como el elemento principal que *hace* la historia no de una sola manera, sino mostrando *modos de ser* distintos, ante la vida.

Así, el sujeto se adjudica el papel principal en la historia del mundo, pero ¿qué es el sujeto? El sujeto es, lo que subyace. El sujeto es aquello de lo que se predica algo, pudiendo llegar él mismo a ser predicado de otra cosa; en otros términos, el sujeto es lo que permanece en la base de cualquier predicación posible. De ahí la importancia y constante presencia de la subjetividad, del laberinto interior de éste sujeto. Si este hombre es el protagonista de la historia y todo su proceder emana de su interior, de una subjetividad que encuentra su realización concreta en el modo de ser, entonces el inexpugnable carácter de la historia es indudablemente, ontológico.

II. ANÁLISIS

2.1 Historia y *forma de ser* Monumentales.

“La historia forma parte del ser vivo en tres aspectos: en tanto que éste es activo y aspira, en tanto preserva y venera y en tanto sufre y

¹ Nietzsche Friedrich *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida, Antología*. Barcelona, Peninsula, 1988, p 62

necesita de liberación. A esta trinidad de relaciones corresponde una trinidad de forma de historia: cabe distinguir una forma *monumental*, una forma *antiquaria* y una forma *crítica* de historia.”²

La cita anterior me sugiere ya concretamente la distinción de los tres aspectos de la historia. Veamos pues que nos dice el primero: La historia *monumental* se construye a partir de una profunda fe en la humanidad, de un sentimiento tan alto que pretende superar la vida y rebasar el tiempo humano, es la historia que construyen los héroes que aspiran a dejar estructuras perpetuas, bien para fortalecer o bien para degenerar la vida. Pues no todos los sistemas heredados son buenos a los ojos de la humanidad, es decir, no todas las obras que construyen los héroes (entiéndase por héroe el que trasciende por sus actos o su obra) son buenas a criterio de la humanidad, algunas acciones de estos personajes podrían ser consideradas como negativas, no obstante que el héroe parte de una fe en los otros, pues de no ser así, ¿quién reconocería sus actos?

La idea central de esta historia es “que lo grande deba ser eterno”³ y de aquí se desencadena una incesante y gran lucha ante los que se resisten a preservar lo monumental. Esto quiere decir que la sentencia de que ‘lo grande deba ser eterno’ suscita un desacuerdo entre los que ven en el pasado lo mejor y pretenden conservarlo y los que aluden a un cambio. Esta pugna aparece como una protesta contra el cambio, contra el transcurso de la posteridad. Es decir, muchos hombres se negarán a arrodillarse ante los decretos de un cuerpo sepultado, mientras otros se llenarán de gozo al recibir tan estimable enseñanza del pasado. Sí, parece que esos cuerpos sepultados dan ordenes y son aquellos hombres que han dejado como herencia una estructura que es válida o útil para la vida presente, aunque esté sepultado, aunque físicamente esté muerto.

² Ibid, p. 63

³ Ibid., p. 64

Pero ¿son en realidad útiles al hombre contemporáneo las enseñanzas del hombre monumental? Algunos sujetos conservadores y poco arriesgados desde mi punto de vista, pensarán que si ‘lo grande’ ha funcionado para bien en otros tiempos, funcionará de igual forma en el tiempo presente. Venciendo así cualquier inseguridad: “lo grande alguna vez se dio, en todo caso fue posible, y, en consecuencia, volverá a ser posible una vez; avanza el más animado, pues ha quedado vencida la duda que lo asaltaba en horas de debilidad, la duda de que acaso aspirara a lo imposible”⁴. En este sentido, pienso que el sujeto encuentra un lado positivo en la historia monumental, pues ella lo abraza dándole la seguridad que necesita para continuar, le dice al hombre al oído que solo necesita ver atrás para encontrar la alternativa de realizar lo que ante sus ojos parece imposible, o bien, se comporta como una madre consentidora mal acostumbrando a sus hijos, solapándoles la flojera de no pensar, de no visionar y la cobardía de no actuar; pues todo lo realizable ya se forjó en el pasado.

La *forma de ser* que se manifiesta en esta figura monumental, es una forma de ser dinámica en el mundo, un sujeto dinámico que enfrenta la vida en una lucha encarnizada al interior de un escenario desolador, pues lo que existe, lo que hay en su contexto, no le es suficiente. Este hombre no logra adecuar su necesidad a la realidad, de tal forma que su vida se ve agobiada por ello y por la compañía de ‘los otros’, sus congéneres que fingen ser activos, cuando en realidad son un ejército de seres pasivos.

La historia *monumental* se construye alrededor de una profunda fe en la humanidad, es por eso que ante el desértico paisaje, desértico pues no encuentra en su entorno, algo que sea digno de admirar y perpetuar, por esta razón, el hombre monumental mira hacia

⁴ Ibid., p.p. 64-65.

atrás buscando una señal, que encuentra al percatarse que su finalidad, su meta, no es sólo la felicidad propia, sino la de un pueblo. De tal suerte que no se conforma y utiliza a la historia para luchar contra el conformismo. Este sujeto adopta una *forma de ser* que trata de aniquilar la vaciedad o el sin sentido, construyendo una obra que trascienda y se oriente hacia una felicidad común. ¿Qué obtiene este hombre con dicho proceder? La riqueza más codiciada: trascender a la vida ocupando un trono desde el cual podrá seguir gobernando, instruyendo o impartiendo justicia, aún después de morir. No obstante, también me sugiere el texto que nuestro autor, está pensando que *esta obra* ya está construida y el “historiador monumental” sólo cancela su vida en aras de la preservación y veneración de tales hechos del pasado, pero pensarlo de esa forma, a mi me remite al *hombre anticuario* y me hace pensar en una contradicción o en un juego de formas geométricas donde todas comparten una misma estructura.

Una postura que veo sintetizada en la siguiente frase: “lo que haya podido dar una mayor dimensión y una realización más hermosa al concepto de [hombre] ha de tener una existencia eterna para poder seguir haciéndolo eternamente.”⁵ Me parece que esta cita alude a la tradición como lo que ha podido dar esa *mayor dimensión* al concepto de hombre en tanto que la historia monumental se constituye con base en una tradición, que sería, según entiendo a Nietzsche, una antología de ‘efectos en sí’: como las celebraciones que año tras año se repiten incomodando la vida del innovador, del que ya no cree necesario reproducir permanentemente esos ritos, que a su vez, representan una base cultural, social o religiosa para el conservador, quien deposita incluso ciertas creencias en esos actos, se los apropia y le sirven como talismán. Nietzsche advierte, en la intuición de éstas representaciones, el peligro de confundir un pasado monumental con una ficción

⁵ Ibid., p. 63.

mítica, pues éstas llegan a confundirse porque amabas, proporcionan el mismo aliciente a la vida.

Entiendo que en la Historia monumental la vida del sujeto se expresa en una *forma de ser* que aspira a la universalidad y por lo tanto tiene sentido, tanto su vida como su muerte, pues la obra constituida en ese lapso, entre el principio y el fin, pasará a ser el monumento que le da sentido a la vida del *anticuario*, ya que la finalidad de éste consiste justamente, en preservar y venerar al hombre monumental. El origen de este proceder, de esta *forma de ser* del sujeto en el mundo, muestra desde mi punto de vista, una evidente característica ontológica, que es la base sobre la que se construye la historia. Me atrevo a sustentar este carácter a partir de dos principios de la misma ontología, el principio de no contradicción y el principio de razón suficiente.

El primero se expresa así, el *ser* es en cuanto *modo de ser*, pues el *se* es, en cuanto se expresa bajo la forma del *modo de ser*; la única vía del *ser* es, el *modo de ser*; que confirma la existencia eterna de un modo sustancialmente cambiante que emana del *ser*, que es, en cuanto *modo de ser*. Aquí el principio de no contradicción se cumple, pues el *ser*, sólo es idéntico a sí mismo, es decir, a su *modo de ser*. Este principio de no contradicción nos dice, todo lo que es, es. Sin que pueda ser y no ser al mismo tiempo. Yo diría: todo *modo de ser* es, en cuanto *ser*, idéntico a sí mismo sin que pueda existir en la negación del *ser* pues al negarlo, se niega el *modo de ser*. Luego, el principio de razón suficiente alude a que todo lo que existe tiene una razón suficiente que lo explica, es decir, una causalidad; de tal forma que el *ser*, es la razón suficiente que explica la existencia del *modo de ser*. Así, a partir de estos dos principios, tengo razones suficientes para creer en el constitutivo carácter ontológico de la historia.

2.2 Historia y *forma de ser* Anticuarias.

"La historia pertenece, pues, en segundo lugar, al que preserva y venera, a aquel que con lealtad y amor mira allí de donde proviene y en donde se ha formado; con esta piedad expresa, en cierto modo, su gratitud por su existencia. Cuidando con mano solícita lo que desde antiguo existe, quiere preservar las condiciones en que él nació para los que han de nacer después de él, y así sirve a la vida."⁶

Entiendo que el hombre anticuario, se circunscribe en una historia de recuerdos que le reconfortan, es decir, toda la producción de obras monumentales que dejan sus congéneres en el transcurso de la historia, son para él, el fetiche de su idolatría, el sentido de su existencia y el de la humanidad entera. Adopta el hombre anticuario, bajo mis ojos, una posición más cómoda, pues no tendrá que esforzarse por un bien común, en virtud de que los otros ya lo han hecho. El espíritu anticuario conserva los vestigios del pasado, como si él fuera una segura celda, se apropia de ellos y los abriga bajo su piel porque le reconforta, le da la seguridad que necesita para vivir, para sentirse útil.

Cada vez que el anticuario mira a su alrededor no se cuestiona angustiosamente, absorbe el aire de las montañas con la misma alegría que absorbe el aire de una ciudad deprimida, pues el árbol o la celda tienen una razón suficiente que justifica su existencia, para él, la tranquilizante y legítima justificación de ser una herencia monumental. A este sujeto le causa placer de igual forma, una celebración tradicional que un festejo personal, pues hace suyos los intereses y alegrías pasadas. Para el hombre anticuario: "La historia de su ciudad se le convierte en la suya propia; él comprende la muralla, la puerta almenada, el consejo municipal y la fiesta mayor como una crónica ilustrada de su propia juventud y en todo esto vuelve a encontrarse a sí mismo, a encontrar su propia fuerza y diligencia y placer y juicio e insensatez y vicio."⁷

⁶ Ibid., p.p. 67-68.

⁷ Ibid., p.68.

TEMAS CON
FALLA DE ORIGEN

Para el hombre anticuario, la historia monumental es como un álbum familiar, contemplando sus imágenes sonríe y se siente tan ligado a esos rostros, a esos lugares, que se ve identificado tal como si se estuviera viendo en un espejo; ese álbum es su tesoro y su cura, sólo necesita contemplarlo para sentir que todo está bien.

La fuerza de este sujeto radica en el conocimiento del pasado y en su capacidad para preservarlo y venerarlo, de tal suerte que se subsume a un *modo de ser* estático, pues su *ser*, tiene bien en cuenta que si se ha podido vivir en un mundo así, construido por esos monumentos, se podrá seguir viviendo en él, por la eternidad, ¿cómo?, como lo ha hecho hasta ahora. A nuestro hombre anticuario, lo conduce por la vida un *modo de ser* que no conoce sus cauces, un *modo* que no ha salido de la forma para ver la luz del sol, que ha permanecido en el encierro como un documento apolillado, un *modo de ser* que permanece confortablemente estático. Este hombre, sólo desenfundará su espada o se angustiará, ante el peligro de que su monumento se derrumbe. Actúa así, porque de esta manera, venerando el pasado, preservando monumentos, se siente útil, siente que su trabajo es de gran ayuda para las generaciones actuales y que esto lo convierte en alguien que vela por el bien común.

2.3 Historia y *forma de ser* Críticos.

Este aspecto de la historia, que Nietzsche llama un modo crítico, enmarca el rostro de una realidad que necesita ser olvidada, por pertenecer a otros tiempos y a otros intereses. Esta historia renuncia a ser la continuidad de las debilidades y tropiezos humanos que le anteceden, el hombre crítico juzga con rigidez el extravío de las pasiones pasadas. Aquél que trata de imponer un nuevo rito, vicio, costumbre o conducta, atrofia el valor de esas acciones pasadas, tal como lo plantea Nietzsche en la página 71 de *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, y ese, es nuestro hombre crítico.

Para este sujeto:

“Es preciso que, para poder vivir tenga la fuerza y la emplee de tanto en tanto, de quebrar y disolver un pasado: para cuyo fin abre juicio sobre él, lo hace objeto de una estricta investigación y, por último, lo condena; pero todo pasado merece ser condenado, -pues en las cosas humanas siempre han privado la violencia y la debilidad humanas. No es la justicia la que aquí juzga; y menos es la clemencia la que aquí pronuncia el veredicto: es exclusivamente, la vida, ese poder oscuro e impulsor que con insaciable afán se desea a sí mismo.”⁸

Entiendo en esta cita, que el hombre crítico, es un hombre de fuerza monumental, fuerza que pone al servicio de una vida que le exige un cambio, un análisis retrospectivo que le indique el intervalo de tiempo pasado que debe sucumbir. Estudia las posibilidades desde su particular *modo de ser*, sin que la justicia heredada interponga su veredicto, pues él sabe que “se requiere mucha fuerza para poder vivir y olvidar hasta qué punto vivir y ser injusto es una y la misma cosa”⁹.

El *modo de ser* de este sujeto, es intelectualmente dinámico y visionario, tal como el hombre monumental construye afanosamente su obra, este hombre la analiza y la destruye, a veces con sus propias manos, a veces con sus ideas. Este *modo de ser* antes de construir, destruye para hacer un espacio, antes de preservar, visiona, antes de evocar la nostalgia del pasado y conformarse, mira hacia el futuro tratando de abrir paso a las nuevas posibilidades, antes de venerar y hacer culto a los muertos, se venera a sí mismo haciendo culto a la vida.

Así, esta historia “es siempre un proceso peligroso, para la vida misma: y los hombres o tiempos que sirven a la vida juzgando y destruyendo un pasado siempre son hombres y tiempos peligrosos y expuestos a peligros.”¹⁰ Me parece que hay un justo valor en pensar

⁸ Ibid., p. 70.

⁹ Idem

¹⁰ Ibid., 71.

que el espíritu crítico que se desdobra de un sujeto para dirigir el curso de sus acciones, sea una situación peligrosa en la medida que actúa y piensa en la vertiente del cambio, donde por supuesto, alguien o algo, debe morir. “Pues todo lo que nace *merece* sucumbir. Por eso sería mejor que nada naciese.”¹¹ Tal vez esta última frase sea injusta con nosotros mismos, pero pienso que hay algo de cierto en ello, pues ¿quién realmente sabe cuál es el sentido de vivir?

III. CRÍTICA.

La reflexión crítica que aquí se apreciará, es a los tres aspectos de la historia de Nietzsche, desde el pensamiento del mismo filósofo alemán. Aunque tal vez la crítica que pueda hacerse a estas historias, donde yo he visto estos *modos de ser* se ha estado asomando a lo largo del ensayo como un mensaje entre líneas.

Lo cuestionable de la postura monumental, es que la expresión de esa subjetividad que se manifiesta en las obras trascendentales, se impone en la historia y en la vida de los hombres de una forma violenta, irrumpe con un grito que calla todas las voces. La herencia de estos hombres monumentales, es insertada en la historia presente de una forma coercible, es decir, se le impone al sujeto mediante una fuerza ajena a él y esta fuerza ajena es casi siempre el gobierno; de tal forma que el aparato político es el mejor aliado de la historia monumental y de sus héroes, pues él se encarga de legitimar su existencia, la existencia de un imperio de razones que no deben ser cuestionadas. Trata de abolir la creatividad y los anhelos del hombre que habita en la historia presente; no quiere ver monumentos contemporáneos sino preservar los que hay en la medida de intereses propios. Éste complejo aparato de poder utiliza la producción monumental en su favor y conveniencia. “No quieren que surja lo grande: su recurso es decir:

¹¹ Ibid., p. 70.

‘¡Mirad, lo grande ya está ahí!’¹²

“Haced que los muertos entierren a los vivos”¹³ Con estas frase Nietzsche describe la idea de historia monumental y el *modo de ser* de un sujeto vehemente y pernicioso. ‘Que los muertos entierren a los vivos’ significa que la voz del incorpóreo sepulta los anhelos del nuevo hombre gobernando su vida desde la inexistencia. Los muertos, los héroes dejaron entre tantas cosas, dogmas y leyes, con las que limitan las necesidades y aspiraciones del hombre que le sucede.

En este mismo escenario, aparecen los anticuarios como un ejército que custodia las obras monumentales. Es la historia anticuaria el rostro del pasado que no se ha evaporado con el presente, es un *modo de ser* pasivo y sin identidad: pasivamente conserva los preceptos empolvados de una vida pasada sin generar nada nuevo. Su identidad se nulifica en la identidad de hombres que no conoce y en ideas que no son suyas. Se abriga en los templos que él no construyó pero que cuida con singular esmero. Por lo tanto, *el modo de ser* del hombre anticuario es limitadísimo, pues se resiste a conocer y aceptar las obras del presente. Para él, “El hecho de que algo se haya convertido en antiguo produce entonces la exigencia de que tenga que ser inmortal”¹⁴.

“Por consiguiente, pone trabas al firme impulso a lo nuevo y paraliza al hombre de acción, quien como tal no puede menos que violar tales o cuales devociones”¹⁵ Este *modo de ser* distingue una sobre valoración del pasado y no sabe atribuirle valor a su vida, pues siendo ésta actual, toma el camino de lo inservible. Este guardián invierte su fuerza vital en tratar de detener al hombre crítico, que saliéndose de su tradición, lo desafía.

¹² Ibid., p. 67.

¹³ Idem

¹⁴ Ibid., p. 70.

¹⁵ Idem.

Ahora bien, a pesar de que la historia crítica se construye a partir de una tentativa de destrucción por innovación, no puede dejar de ser el resultado de lo que le incomoda, esta historia no puede desafiar el orden del tiempo para anteponerse a otros momentos de la historia, de tal forma que el *modo de ser* de los sujetos que viven bajo su sombra, no podrá apartarse totalmente del pasado: “Pues siendo como somos los resultados de generaciones anteriores, somos también los resultados de sus yerros, pasiones y extravíos, y aún, de sus crímenes; no es posible desligarse del todo de esta cadena.”¹⁶ Entiendo que Nietzsche pensó que no por juzgar y condenar a lo monumental, acabamos con ello, a lo más que puede aspirar un *modo de ser* crítico, es a tratar de librar una batalla entre lo ingénito y lo heredado.

Ahora bien, si el sujeto crítico lograra su objetivo, ¿qué estaría haciendo en realidad? ¿Elaboraría una segunda historia monumental más conveniente para él? ¿Se lo permitiría el discurso de la temporalidad? ¿Borraría la historia universal para empezar de cero? Creo que Nietzsche se percató del círculo vicioso que engendra la distinción de dichas historias. Cuando el *modo de ser* crítico aspira a cambiar el cúmulo de la tradición, cae en la misma ambición que le desagrada y que condena, la ambición de crear monumentos que se veneren y circunscriban la vida a sus mandatos. Así como el hombre actual se muere un poco al contemplar lo absurdo de la vida contemporánea, nuestro filósofo se da cuenta de lo absurdo que puede resultar esta distinción y siente envenenarse con ello, me atrevo a pensar que siente envenenarse con ello pues se refiere a esta trilogía de hombres como plantas que se han convertido en mala hierba:

“el crítico sin apremio, el anticuario sin piedad y el conocedor de lo grande sin capacidad para lo grande son plantas que se han convertido en mala hierba, han sido enajenadas a su suelo materno natural y, en consecuencia, están

¹⁶ Ibid, p. 71.

TF SIS CON
FALLA DE ORIGEN

degeneradas.”¹⁷

Así, el hombre anticuario persiste alegremente subsumido en voluntades fallecidas que le exprimen hasta la última gota de su ser. El anticuario disecca la vida y se disecca a sí mismo con su *modo de ser* pasivo e intolerante; pero no olvidemos que gracias a ese espíritu de conservación, las realizaciones más sublimes del arte han podido permanecer con nosotros y apremiarnos con su existencia.

El hombre monumental entrega su vida a la construcción de ‘algo grande’ es decir, una obra trascendente que deje como herencia a sus congéneres, una herencia que le permita seguir vivo en los acontecimientos presentes, no obstante que esa herencia pueda ser bien o mal interpretada, bien o mal usada; héroe o tirano finalmente su obra le da sentido a la vida del anticuario.

Mientras que el crítico tal vez nunca reciba el agradecimiento de la humanidad por dedicar su vida a la búsqueda o la construcción de un mundo mejor. El hombre crítico se da cuenta del malintencionado dominio de la voluntad de los otros y se asquea de la vida. El crítico tal vez nunca encuentre la oportunidad de demostrar un genuino y benefactor cambio. Tal vez, el *modo de ser* crítico sea el más odiado en toda la historia por crear una esperanza que no existe. Es decir, el crítico en su afán de juzgar el pasado para hacer ver que una construcción nueva sería más apropiada a su tiempo, hace que surja la esperanza del sistema ideal, de que la nueva construcción sea mejor, alienta la espera de la estructura perfecta.

Dice Nietzsche que el hombre moderno “adolece de una débil personalidad; se ha convertido en espectador que goza y deambula y se encuentra ahora en una situación en que

¹⁷ Ibid., p. 67.

ni aún grandes guerras y revoluciones pueden cambiar nada por un instante”¹⁸ Creo que tal vez se refiere a que el hombre actual vive en un exceso de historia pues hay en él elementos de las tres formas de historia que está criticando y ese exceso entonces, tal vez sea la causa de su debilidad, pues ya lo había dicho, un exceso de historia degenera la vida.

En el hombre contemporáneo hay una tendencia hacia un *modo de ser* que recupera prudente o tibiamente algo de cada una de estas historias. Hay hombres actuales que se comportan como anticuarios creyendo que después de los clásicos no habrá nada mejor, este sujeto se regocija con el arte de generaciones antiguas abrigándose con los colores de otro tiempo. Creo que todos tenemos algo de anticuario en nuestro *modo de ser*. No obstante, este hombre que se comporta como anticuario, es movido por un pensamiento crítico, él tampoco está de acuerdo, él también juzga y condena, él quisiera cambiar el entorno y por ese deseo, sus ideas se orientan poco a poco a la aspiración de un *modo de ser* monumental, pues él también quisiera ser recordado y venerado de la misma forma que él lo hace con lo antiguo, posee una mente crítica y visionaria que trata de adecuar a las necesidades de su existencia y acaricia la idea de cambiar el mundo con su obra. Esos tres *modos de ser*, esas tres historias se sintetizan en el hombre contemporáneo; más él sabe que el tiempo ha pasado y con él las revoluciones, las guerras, los experimentos y los aparentes acomodados sociales entre otras muchas cosas; hasta donde alcanza a ver parece que todo ha sucedido, que las guerras no solucionaron nada, que la idea de salvación está muerta. Y tal vez en ello radica su debilidad, la débil personalidad del hombre moderno a la que alude Nietzsche.

Los tres aspectos de la historia en el pensamiento de Nietzsche identificados con tres *modos de ser* no tienen otro origen que el propio sujeto, es él, quien habla, piensa, hace y

¹⁸ Ibid., p. 77

escribe su historia, el proceso temporal de la vida queda plasmado gracias a la voluntad humana que así lo desea. Es verdad que todos los acontecimientos que transcurren en la vida son ciertos, existen sin que alguien sea testigo, sin que alguien hable o escriba sobre ello, si alguien muere, estará muerto aunque nadie lo advierta. Pero también es verdad que dichos acontecimientos se suman al pensamiento humano dándole sentido a la existencia, justificando sucesos presentes y colocándonos en una proyección futura. Este desarrollo, tiene un origen, y ese origen es el sujeto, origen e instrumento pues es él quien crea y recrea a la historia, inevitablemente desde una perspectiva personal en la que su *modo de ser* se expresará aludiendo a tales o cuales hechos. Esta actitud del hombre en el mundo como el personaje que crea y recrea la historia de acontecimientos, que actúa, habla y escribe sobre la vida es una actitud subjetiva, cuando el hombre se expresa, se expresa la subjetividad que lo compone, se expresa *su modo de ser*; así, el fundamento y desarrollo de la historia corresponden a un orden ontológico, entendiendo por orden ontológico todo lo que hay de intrínseco en el sujeto. Todas las crónicas, las narraciones, las historias que se cuentan, que se estudian, que se analizan, siempre es desde una perspectiva ontológica, es decir, desde una perspectiva interior del hombre.

BIBLIOGRAFÍA

NIETZSCHE, Friedrich. *Antología (De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida)*. Barcelona, Península, 1998.

**LA INNOVACIÓN SEMÁNTICA COMO EFECTO DEL SENTIDO
EN PAUL RICOEUR.**

I. PRESENTACIÓN

1. Antecedentes.

Un problema contemporáneo es la interpretación de los textos, sean estos literarios o filosóficos, siempre ha llevado a una serie de estudios y reflexiones donde la hermenéutica resalta en su calidad de intérprete. La hermenéutica, pues, hace un estudio y un análisis de los textos sean estos escritos o no, para así poder describirlos y darles un sentido más amplio y desdoblado. Pero, pocas veces nos detenemos a meditar con calma los elementos del texto; pocas son las veces que tratamos de definir los factores conjugados en una lectura y, aún más, en una re-lectura; y pocas son las veces que intentamos integrar el juego de espejos que nace del texto escrito a partir de la hermenéutica.

La hermenéutica abre un horizonte de comprensión que analiza e interpreta al texto, que lo orienta hacia un camino donde interactúa con el sujeto, es decir, texto y sujeto se intercontextualizan y se corresponden, más allá de la simbología lingüística, en el ámbito de los sentidos y los significados, pues la hermenéutica da pie a un movimiento de correspondencia entre ambos logrando una variedad de sentidos, formas y dimensiones que enriquecen y pluralizan la finalidad, el sentido o uso de un texto sea este literario o no.

La hermenéutica aparece en el transcurrir del tiempo fijando imágenes, ideas y palabras, haciéndonos vivir imaginariamente encuentros y desencuentros del eterno retorno o del cambiante discurrir del propio tiempo. Cuando alguien se enfrenta a un texto, se sitúa en un horizonte desde el cual trata de comprender, pero ese horizonte es la línea que nunca alcanzamos porque se mueve conforme nosotros nos movemos, como una sombra. Es por eso que tal vez, no alcanzamos a comprender en su totalidad lo que existe; sin embargo, la propuesta hermenéutica es abrir ese horizonte, abrir una ventana a la

comprensión de la multiplicidad.

Una parte del ejercicio hermenéutico consiste en iluminar la oscuridad de un texto, por medio de las palabras, intenta aclarar la oscuridad de un mundo escrito que el hombre trata de interpretar y al hacerlo, vive imaginariamente lo que ha sido plasmado en símbolos, se apropia de ello al comprenderlo y ambos se intercontextualizan; es por eso que gran parte de la tarea hermenéutica, recae en la palabra escrita. “Es así como se plantea el verdadero cometido hermenéutico cara a los textos escritos. Escritura es autoextrañamiento su superación, la lectura del texto, es pues la más alta tarea de la comprensión”¹. En esta breve cita resalta la labor de la hermenéutica que es la lectura del texto, en la que está inmersa la comprensión y la explicación. Pero no olvidemos que todo eso que se comprende y explica en la lectura del texto, corresponde a un contexto, el cual, obedece a una tradición, de tal modo que se da una intercontextualización en cada lectura.

En muchos aspectos de la vida del hombre queda plasmado su pensamiento, sin embargo, la escritura es y ha sido la forma mas concreta de hacerlo, la forma mas definida de evocar el incesante paso del tiempo. Y la hermenéutica actúa sobre ésta espiral infinita de símbolos que se identifican en un código que será decodificado en un movimiento de correspondencia interna y externa, en el cual, se construye la estructura, que también es, otra espiral infinita de estructuras.

Así, hay en la hermenéutica una estructura y un desciframiento de esa estructura que se gestan al mismo tiempo, generando una relación vital entre la palabra y el pensamiento, donde podrían resumirse las acciones del hombre y la comprensión de las mismas pero en un laberinto de interpretaciones que permiten hablar y escribir sobre lo que ya fue hablado y escrito, y en cada paseo por ese laberinto, encontrar una lectura distinta del mismo texto.

¹ GADAMER, H.G. *Verdad y método I*. España, Sígueme, 1993, p. 469

A partir de esa relación vital entre palabra y pensamiento, que se plasma en la escritura es que se genera el mundo que conocemos, no podríamos darle sentido a lo que existe sin ella y su interpretación, simplemente, sin la interpretación de la escritura, la reflexión del pensamiento no ganaría ningún espacio, no acertaría ninguna explicación o, por lo menos, aclaración. De aquí nace que la escritura, que el relato en sí mismo, necesita una lectura que le dé sentido y valore, dentro y fuera de su contexto, su significado.

1.1 Presentación del problema.

Dentro de este mosaico de posibilidades, el problema de estudio es: Encontrar de qué manera puede la hermenéutica interpretar a la metáfora y al relato en el plano del sentido desde la *innovación semántica* que plantea Paul Ricoeur. Para conseguir lo anterior se deben localizar los elementos de la metáfora y el relato, marcar las diferencias entre *pertinencia literal* y *pertinencia metafórica*, y cómo ambas dan pie al *efecto del sentido*. Teniendo en cuenta lo pasado, se podrá hacer un estudio más claro que permita obtener una mejor explicación y comprensión del texto donde el método utilizado corresponda a los criterios de la filosofía reflexiva o hermenéutica de Paul Ricoeur en su obra *Del texto a la acción*.

Antes de iniciar este trabajo de investigación es menester dejar en claro desde un principio conceptos básicos que serán tratados a lo largo del presente ensayo. Uno de dichos conceptos básicos es el relato, el cual tiene, en su acepción más llana, la característica de ser “representación de un acontecimiento o una serie de acontecimientos, reales o ficticios, por medio del lenguaje, y más particularmente del lenguaje escrito.”² La anterior noción es, de cierta manera, simple, pues se centra solamente en la evidencia elemental.

² GENNETTE, Gerard. “Fronteras del relato” en BARTHES, Roland et al. *Análisis estructural del relato*. México. Ed. Coyoacán. 4ª ed. 1999, p.199

II. ANÁLISIS

2.1 El Relato.

2.1.1 Definición de relato.

Paul Ricoeur dice acerca del relato que “está en la combinación de los elementos y consiste en la capacidad del todo de integrar subunidades; inversamente, el sentido de un elemento es su capacidad de entrar en relación con otros elementos y con la totalidad de la obra”³. Así, Ricoeur eleva el relato de un nivel *representativo* de acontecimientos a un grado donde la *integración* de unidades y subunidades se articulan entre sí para relacionarse con otros elementos y ser el punto de orientación en el relato. Es decir, hay una elaboración más amplia a partir de unidades y subunidades que, entre sí, conforman un todo, donde la suma de sus partes va más allá que una simple representación de acontecimientos.

La explicación anterior corresponde a lo que es el relato en sí mismo, pero no debemos olvidar que existen diferentes tipos de relato, los cuales representan también diferentes usos y formas del lenguaje, cada relato muestra una forma de ser del hombre en el mundo, del hombre en los diferentes momentos del proceso histórico y a esa forma de ser, corresponde un uso y una interpretación diferente en cada caso, pues no tendrá los mismos fines un relato político que un relato de ficción. No obstante, hay en la aparición del relato un doble movimiento, pues bien podría pensarse que los diversos tipos de él, van de alguna manera modificando la vida, la historia de la vida y, por qué no decirlo, la tradición; pero quizás sea a la inversa, el contexto histórico y la tradición misma que se encuentran en un constante devenir sea lo que da origen al nuevo relato, es decir, al surgimiento de nuevos y diferentes tipos de él. Aunque, desde mi

³ RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. México. Ed. FCE. 2001 (Sección de obras de filosofía), p.138

punto de vista, es más prudente pensar que hay una combinación de aspectos objetivos y subjetivos que definen al relato en una relación de correspondencia, entre el contexto, la carga de la tradición y el sujeto mismo que construye el relato. Hay un aspecto en el que el relato se construye a sí mismo gracias a la historia y la tradición, y él sólo es una voz que lo reafirma, pero hay otro aspecto del relato en el que se expresa la subjetividad de quien lo hace y eso puede contener una propuesta que orienta hacia otro rumbo a la historia, puede dar un nuevo matiz a la tradición e, incluso, llegar a transformar el destino o la historia de un pueblo.

El hecho de que el relato se bifurque en múltiples géneros que cada vez son más específicos, representa de entrada un problema para la filosofía, pues tiene que discernir entre los que tienen aspiraciones científicas y los que no; digamos que el relato de aspiración científica es el que abriga una pretensión de verdad, el que tiene una preocupación de validez y en este género podemos mencionar a la historia, que necesariamente parte de la evidencia, es decir, necesita la referencia empírica para corroborar su grado de certeza; lo cual, no sucede en el relato de ficción por su evidente naturaleza. Cabe mencionar que la metáfora, que también es tema de este trabajo, aparece en ambos tipos de relato, pues el embellecer y ampliar con su sentido figurado la explicación o descripción de algo, no le impide estar inmersa en dos discursos de distinta naturaleza, pues ella, la metáfora, no busca un marco de verificación en ninguno de los casos. Quizá, la metáfora no necesita reafirmarse en la tradición lingüística, pues ella misma hace su propia tradición.

El relato se divide fundamentalmente en estos dos géneros, el relato de ficción y el relato científico, que a su vez, dan pie a innumerables subgéneros, los cuales se van empalmando con las diferentes edades mentales de la humanidad. Por ejemplo, en el

discurso de la modernidad el pensamiento y la producción de éste se mantuvo en una línea unívoca, durante mucho tiempo se pensó que el empleo de un sólo método y la verificación de toda estructura epistémica a partir de ese método era la única forma de alcanzar la verdad y tenía, por lo tanto, que ser universal. Este planteamiento dogmático encuentra un terreno fértil en el ámbito de las ciencias naturales, ya que los elementos que la componen funcionan como evidencia empírica y objetos de experimentación. Esta edad mental del hombre queda plasmada en el discurso del positivismo lógico, el cual obviamente deja fuera las cuestiones metafísicas y con ello a las ciencias del espíritu.

No obstante, surge la posmodernidad paradójicamente al interior de la modernidad, pero como una crítica a ella, pues es la posmodernidad un movimiento filosófico y cultural que se mueve en contra de la univocidad de la razón, contra la soberbia de creer en la razón como fundamento de todo. Este proyecto, por un lado recupera al sujeto, recupera la importancia de la subjetividad, de la metafísica y en general de las ciencias del espíritu, lo que posibilita al mismo tiempo una pluralidad, un discurso equivocista en el que una parte de algo tiene sentido porque corresponde a algo más; así, esta nueva edad mental de la humanidad se ve reflejada en los relatos de la posmodernidad.

Dicho en otras palabras, cada movimiento intelectual o cultural, cada escuela de pensamiento o corriente filosófica, necesita legitimarse a través de un discurso. Necesita hacerse de un lenguaje propio que la exprese y la difunda para así existir en la historia del pensamiento. Necesita basarse en paradigmas lingüísticos, en moldes del lenguaje, en relatos que contengan su sentido intelectual y, a la vez, su correspondencia entre el sujeto y su tradición.

2.1.2 Elementos del relato.

El relato puede ser visto como un conjunto de partes que, unidas y enlazadas, hacen un

todo. Partes como la acción, la intriga, la trama son elementos que llevan una lógica implícita, pues el orden de los factores, a diferencia de las matemáticas, en el relato, sí afecta su resultado. No es un simple sumar o restar elementos, sino articular e integrar acciones que desembocan en otras acciones, las cuales abren y cierran posibilidades de seguir siendo desarrolladas. ¿Pero qué es una acción? Es, en términos dramáticos, “el movimiento general que da lugar a que algo nazca, se desarrolle y muera entre el comienzo y final”⁴. Entonces si la anterior respuesta es verdadera, la acción tiene una lógica que lo hace desarrollarse y, por esto, Ricoeur dice: “La lógica de la acción consiste entonces en un encadenamiento de nudos de acción que en conjunto constituyen la continuidad estructural del relato”⁵. Entonces, en ese *encadenamiento de nudos de acción*, se puede decir que el relato es algo más que una simple estructura donde la *composición verbal* forma al texto, pues hay una operación entre los factores conjugados (intriga y trama), entre las diferentes acciones ahí marcadas, las cuales hacen variantes que se combinan y seleccionan. Ergo, hay una serie de combinaciones que pueden transformar los hechos ahí narrados, pues no es lo mismo decir “El príncipe escapó y luego escapó la princesa” que “El príncipe escapó y luego escapó de miedo la princesa”. En el anterior ejemplo se marca una acción generadora de otra: El escape del príncipe hace huir a la princesa, pero, si se combina de cierta manera donde el miedo sea una acción interior, ya hay una transformación que da pie a la intriga.

Ahora bien, la intriga juega una labor de englobar y hacer inteligible *ese* conjunto de combinaciones que desembocan en acontecimientos y luego en historia. La intriga es simplemente “una mediadora entre el acontecimiento y la historia, lo cual significa que no

⁴ BENTLEY, Eric. *La vida del drama*. México. Ed. Paidós. 1998, p. 26

⁵ RICOEUR, Paul. *Op. Cit.*, p.139

hay acontecimiento que no contribuya a la progresión⁶. Pues, un acontecimiento es un componente narrativo que permite a la intriga crear circunstancias dramáticas, donde el final, el medio y el principio sean entendibles y claros⁷. Este planteamiento acerca de la intriga hecho por Ricoeur nos lleva, para ser más claros, a definir en la intriga un carácter episódico, de configuración y transfiguración; es decir, la intriga concede al relato la secuencia entendible de una parte a otra, es el nexo entre un episodio y otro, de tal manera que configura la historia y la transfigura al hacer que ésta tome diversos causes. La intriga no es solamente un componente más del relato, ella abre el camino entre la vivencia real y el relato mismo. No obstante, todos los elementos que se encuentran en y alrededor de la intriga son elementos de muy diferente índole, son un cúmulo de factores heterogéneos.

El tercer elemento aquí mencionado es la trama, que Ricoeur define como la unidad básica que ordena todos los elementos heterogéneos que integran el relato. Otra definición, que Ricoeur no menciona, podría ser la de Eric Bentley, según la cual, ésta conlleva una imitación de la vida o de la realidad, un asombro y un suspenso, una imitación de la acción, un principio, un desarrollo y un final. Pero también podría ser una consecuencia lógica de la acción y la intriga, pues “la trama es precisamente la unidad narrativa básica que ordena estos ingredientes heterogéneos en una totalidad inteligible”⁸. Y en esta *unidad narrativa* se da el principio del texto organizado, coherente y legible, es decir, del paradigma que en conjunto se hace entendible y se inserta en la historia. Ya que el paradigma es un tipo de trama que surge “de la sedimentación de la práctica narrativa

⁶ RICOEUR, *Ibid.*, p 18

⁷ cfr., idea tomada de la página 18, de la obra *Del texto a la acción*, del autor Paul Ricoeur, México, 2001, Ed. FCE (Sección de libros de Filosofía).

⁸ *Ibidem.*, p.19

misma⁹.

2.2 Metáfora.

2.2.1 Definición de metáfora.

La poesía expresa a la belleza a través de la palabra y, en ese movimiento, existe un tránsito de significados y significantes. Para conseguir lo anterior, la poesía se basa en un tipo de lenguaje diferente al común o cotidiano, un lenguaje depurado que tiene un sentido recto y un sentido figurado. Dentro de este lenguaje translaticio surgen los tropos, los cuales brotan cuando las palabras no son utilizadas en su sentido recto o lógico y, mentalmente, hacen una comparación. Tropo, en griego, significa vuelta, cambio¹⁰.

Para las reglas de versificación existen tres tropos: La sinécdoque, la metonimia y la metáfora. Cada una de éstas tienen una naturaleza propia y una conexión mental diferente con otros elementos relacionados entre sí. Nosotros sólo revisaremos a la metáfora, la cual consiste en trasladar del sentido recto de una palabra o frase a otro figurado a través de una comparación sobreentendida. Por ejemplo, un hombre tranquilo se dice de él que es *un cordero*, un hombre astuto e inteligente que es *un lobo*, es, de cierta manera, una conjugación entre factores comunes o parecidos, donde la pauta a seguir es relacionar de manera tácita sus semejanzas.

La metáfora tiene diferentes maneras de expresión, cuando se encuentra aislada en una cláusula se le llama metáfora simple: *El torrente* de su elocuencia. Metáfora compuesta está dentro de un conjunto de cláusulas: *El desbordado torrente de tormentosas aguas* de su apasionada elocuencia. También hay la metáfora continuada si dentro de las cláusulas casi todas tienen sentido figurado, entonces, por extensión se llama alegoría:

⁹ Ibidem., p 20

¹⁰ cfr., idea tomada de la página 22, de la obra *Del texto a la acción*, del autor Paul Ricoeur, México, 2001, Ed. FCE (Sección de libros de filosofía)

*Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en la mar
que es el morir,
allí van los señores
derechos a se acabar de consumir...*

Bien se pudiera decir que este tropo es utilizado para embellecer la forma del lenguaje, pero también, como dice Max Müller, “es uno de los instrumentos más poderosos que ha servido para la construcción del lenguaje humano, y no se concibe que sin ella, hubiese salido el hombre de los más sencillos rudimentos intelectuales”¹¹.

2.2.2 Elementos de la metáfora.

Seguidos por el anterior punto, la metáfora es una estructura de pensamiento. Estructura porque, al conjugar dos elementos diferentes por medio de un sobreentendido, sus partes se enlazan para crear un efecto en las palabras. Por ejemplo, en las coplas de Jorge Manrique, donde se lee *Nuestras vidas son los ríos*, la palabra *vidas* es un elemento que, en este sentido, se asemeja con *ríos* y hace una relación implícita para trasladar sus sentidos de *vida* a *rio* y viceversa, es decir, la conexión mental entre los dos términos anteriores es el fluir. Aquí hay un sentido lógico y otro figurado que, además de hacer resaltar la forma del lenguaje, se hace un traslado de sentido directo al figurado.

En el sencillo ejemplo anterior se observa que “la metáfora es la transferencia del nombre usual de una cosa a otra, en virtud de su semejanza. Para comprender la operación generadora de ese traslado, es necesario salir del marco de la palabra y elevarse al plano de la oración, y hablar de enunciado metafórico y no de palabra metafórica”¹². Dicho de forma más llana, el significado adquiere una ampliación que es resultado de la elección y la combinación de palabras, es decir, hay un nuevo sentido que, a los ojos de Paul Ricoeur,

¹¹ SOLÓRZANO A., Soledad. *Literatura española*. México. Ed. Porrúa. 1956, p.323.

¹² RICOEUR, Paul. *Del texto...Ar op. Cit.*, p.23

es “una atribución que destruye la coherencia o, como se ha dicho, la pertinencia semántica de la oración”¹³. Coherencia destruida, pues, porque no hay una compatibilidad lógica con la oración, es decir, la metáfora no siempre necesita un referente que se compruebe con la realidad. Más allá de cualquier sintaxis o gramática aplicada, el *enunciado metafórico* puede tener un referente o un sentido figurado que no se corresponde lógicamente.

Esa actitud en la metáfora es válida y legítima al interior de ella porque no hace uso del referente empírico. Entonces su naturaleza de la metáfora es ser “una atribución impertinente, se comprende la razón de la torsión que las palabras experimentan en el enunciado metafórico”¹⁴. Pero la metáfora es comprensible, pues, a pesar de transgredir la oración misma, amplía al signo dándole un perfil más complejo y elaborado que va más allá de la simple oración o de cualquier sintaxis gramatical.

Por lo dicho líneas pasadas, se puede afirmar que la oración vale porque, metafóricamente, tiene un *efecto de sentido*, es decir, a través del significado figurado se sustenta el nuevo valor adquirido en la oración, el cual no puede comprobarse literalmente, sino a través de su *pertinencia semántica*. La metáfora entiende que las palabras no deben ser dichas sólo en su nivel literal, sino en un grado más alto. Pues, siguiendo el viejo principio romano donde sólo a la poesía se le permite pensar alto, hablar claro y sentir profundo, la metáfora confronta el nivel lingüístico (pertinencia literal) y el nivel de abstracción (pertinencia metafórica), para así elaborar un signo ampliado que es una *innovación semántica*.

2.3. Relación entre relato y metáfora.

La relación que existe entre ambos está basada en la *innovación semántica*, pues el

¹³ Idem, p. 23

¹⁴ Idem, p. 23

relato se basa en una secuencia de oraciones y la metáfora sólo requiere un *funcionamiento básico de la oración*, pero en la práctica la metáfora necesita una secuencia como la del relato:

“En este sentido, se puede decir, coincidiendo con un crítico literario, que cada metáfora es un poema en miniatura. Se restablece así el paralelismo entre relato y metáfora no sólo en el nivel del discurso/oración, sino en el del discurso/secuencia”¹⁵.

Lo que comparten entonces el relato y la metáfora, además de su secuencia dentro del discurso, es esta *innovación semántica* en el marco del sentido. Entre el relato y la metáfora existe un lazo fundamental de unión que se desarrolla en el sentido del texto, este lazo de unión es la pertenencia de ambos al discurso fijado en el lenguaje escrito; sin embargo, en el orden lógico de la narración o la pertinencia semántica, como Ricoeur lo llama, surge la *innovación semántica*, en los dos casos, surge lo nuevo, lo que estaba oculto, “lo aun no dicho, lo inédito”. Por un lado la metáfora será “una nueva pertinencia en la predicación”; y el relato, “una nueva congruencia en la puesta-en-trama”¹⁶. De tal forma que, la *innovación semántica*, siendo el problema fundamental que comparten el relato y la metáfora, es lo que genera el *efecto de sentido* en el texto, según Ricoeur, o más aún, la *innovación semántica* se presenta bajo la forma del *efecto de sentido*.

2.4 Innovación semántica como efecto del sentido.

¿Pero cómo surge el *efecto del sentido*? Surge, en primer lugar y mucho antes que la *innovación semántica*, a través de la secuencia instalada en el discurso, pues, con la secuencia, puede haber un tipo o una manera de enunciar las cosas donde resalte u omita cierto tipo de información. Cuando en una metáfora se omite su referente se exalta su

¹⁵ Idem

¹⁶ Ibidem, p.24

elemento comparativo para así hacer un símil mental. Pero ese símil mental conlleva un orden, una sucesión encadenada de palabras que tiene como fin innovar semánticamente. Con la secuencia empieza la construcción de elementos semánticos y efectos de sentido, comienza la integración de figuras retóricas y un uso del lenguaje. Es un simple juego de ajedrez visto a través del espejo, donde sus piezas van más allá que el tablero, donde sus elementos configuran, a partir de la estructura dada, su propia estructura. Si el lenguaje es el tablero y las palabras sus piezas, entonces la secuencia de ordenamiento puede ir más allá que el mismo tablero y formar un nuevo juego de sentidos. E, integrados todos, manifiestan un signo ampliado diferente al primario.

Secuencia, ordenamiento, sistematización que es transgredida a partir de la *innovación semántica*, pues ésta no puede corresponder a un solo uso lineal del lenguaje. Si, gramaticalmente, lo que se escribe de izquierda a derecha sólo tiene un significado, pues sus elementos han sido seleccionados y escogidos para dar un significado único, entonces no puede existir otro tipo de lectura que no sea ese. ¿Pero qué ocurre si se lee al revés? ¿Se caería en un error de interpretación? Por ejemplo, en el palíndromo se haya que la secuencia puede ser transgredida para mostrar un nuevo sentido que sea interpretado por la hermenéutica. Obviamente en un ejemplo así, no importaría tanto la acción que se cumple o no en la oración, sino el uso del lenguaje que permite una doble estructura. Una dada a partir del orden lingüístico y otra, más compleja aún, que propone un sentido más amplio.

Ahora bien, el *efecto de sentido* se bifurca fundamentalmente en dos planos: el de la comprensión y la explicación. Aquí aparece una actitud natural que se desarrolla y orienta hacia la comprensión, dicha actitud natural es la hermenéutica, a partir de la cual se pretende una mejor explicación y comprensión del texto. “Mi tesis es aquí, que la explicación, concebida como una combinatoria de signos, por lo tanto como una semiótica,

se construye sobre la base de una comprensión de primer grado que se asienta sobre el discurso como acto indivisible y capaz de innovación”¹⁷. Entiendo que esta *comprensión de primer grado* se refiere a la que se obtiene de la superficie gramática del relato, y esto aunado a una explicación estructural da como resultado una labor de racionalización de segundo grado, de tal forma que entre más amplia sea la explicación, mejor comprendido será el texto.

Hay una relación dialéctica entre explicar y comprender, que parten de una autoexplicación y autocomprensión que se desdoblan en el texto y abren el infinito camino de la interpretación. En la finitud de la palabra está la infinitud de la interpretación, es decir, el lenguaje se recrea todo el tiempo a partir de sí mismo, pues permite ser, hacer y tener al texto, el cual se proyecta fuera de sí y permite tener una experiencia hermenéutica. “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”¹⁸. Lo cual alude al hecho de que lo que es, la obra de arte por ejemplo, nunca podrá ser comprendida del todo. Aquí, la hermenéutica hace el papel de interprete entre el mismo individuo, pues, al comprender la recreación del lenguaje y su proyección extralingüística, hace inteligible al texto. No comprender del todo algo, creo que no debería plantearse como un límite que está implícito en la experiencia hermenéutica, sino como una posibilidad inacabada de la misma, que deja una apertura, una posibilidad abierta y no un límite trazado.

Este doble movimiento en el fenómeno de la explicación y la comprensión contribuyen entonces al desarrollo contemporáneo de la hermenéutica. Por esto, el círculo hermenéutico tiene tres momentos que es entender, interpretar y aplicar, según entiendo, sin olvidar que la condición de posibilidad de éste círculo es la *precomprensión*, que tiene su

¹⁷ Ibidem, p. 25

¹⁸ GADAMER, H. G. *Verdad y Método I*. España. Ed. Sígueme. 1993, p.323.

origen en la tradición y se transforma en una racionalidad práctica donde el diálogo es posible, diálogo que bien podría ser el modelo de universalidad de la propia hermenéutica. Así, la hermenéutica es una relectura que desdobla hacia una aplicación del conocimiento, el cual se entiende y pone en juego toda la estructura histórica del individuo que es la precomprensión. Por ello, la hermenéutica es la teoría generalizada de la interpretación, la cual debe ser comprendida como filosofía práctica, pues intenta ser el vínculo entre la praxis existencial y el saber que se deriva de esa praxis.

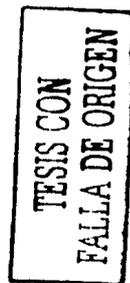
III. Crítica.

La hermenéutica antes planteada funciona porque se basa en interpretar subjetivamente al texto. Por ejemplo, cuando Paul Ricoeur menciona que en la lectura de la metáfora se hace la metáfora misma, se está hablando de un tipo de interpretación que hace el sujeto a partir de la innovación semántica que él encuentra en su lectura. Y esta *forma de ser* nos coloca en una reflexión hermenéutica meramente subjetiva, porque olvida que el texto tiene un sentido por sí mismo y en sí mismo.

Mi crítica está orientada a resaltar el olvido del sentido *del* texto mismo, pues al margen de que el sujeto le dé o no una interpretación a la lectura del texto, éste habla por sí mismo. En este sentido, el propio Ricoeur reconoce la deficiencia de su primer perspectiva hermenéutica desarrollada en este trabajo:

“Lo que quiere el texto es introducimos en su sentido, es decir –según otra acepción del término sentido–, ponemos en la misma dirección. Esta observación nos invita a corregir nuestro concepto inicial de interpretación y a buscar, más acá de la operación subjetiva de la interpretación como acto *sobre* el texto, una operación objetiva de la interpretación que sería el acto *del* texto”¹⁹.

¹⁹ Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*. Op. Cit. p.144



Aquí hay un cambio de dirección inversa a la que se tomó en principio, de una apreciación subjetiva a una apreciación objetiva; pues el análisis parte ahora no desde la lectura *sobre* el texto, sino de la lectura *del* texto mismo. En la primera el sujeto habla sobre el texto. En la segunda el texto habla por sí mismo. El movimiento que se da en el primer estadio es una correspondencia entre el sujeto y la escritura fijada en el texto donde surge una variedad de sentidos según la comprensión y la interpretación que el sujeto le da a esa lectura. En cambio, en el segundo estadio encontramos que el texto es independiente a la lectura del sujeto y, por esta razón, es autónomo a él. Pues el significado y el sentido del texto se da desde el texto mismo, a través de dos formas: 1) la de la acción y 2) la de las palabras. La primera se refiere a la generación de acciones a partir de una acción principal que se entienden, a partir de la precomprensión, es decir, desde la tradición, y la segunda, corresponde a la estructura lingüística y, por ende, a la *innovación semántica*, a la cual corresponde a su vez, la interpretación, o una de las tareas de la hermenéutica¹. Este planteamiento de que el significado y el sentido del texto se dan en el texto mismo a través de dos formas, implica una combinación de dos tipos de relato al interior del texto, el relato de acción y el de palabras, como ya se mencionó, y que se puede cotejar en el ejemplo siguiente, tomado de un estudio que hizo Ricoeur sobre la explicación del relato sacerdotal de la creación del Génesis:

“ésta exégesis hace aparecer, en el interior mismo del texto, el juego de dos relatos, un *Tatbericht*, en el cual la creación se expresa como un relato de acción: “Dios hizo...”, y un *Wortbericht*, es decir, un relato de palabras: “Dios dijo, y eso fue”. Se puede decir que el primer relato desempeña el papel de tradición y el segundo, de interpretación. Lo que es interesante aquí es que la interpretación antes de ser el acto del exégeta, es el acto del texto: la relación entre

¹ cfr. Idea tomada de la página 144, de la obra *Del texto a la acción*, del autor Paul Ricoeur, México, 2001, Ed. FCE (Sección de obras de filosofía).



tradición e interpretación es una relación interna al texto; interpretar para el exégeta, es ponerse en el sentido indicado por esta relación de interpretación sostenida por el propio texto”²⁰.

La interpretación, como se puede ver en el ejemplo de la cita anterior alude a un concepto de interpretación objetiva, en tanto que surge no de aquel que lleva a cabo la lectura, sino de la propia lectura que está fijada en el texto, de esta forma la interpretación, más allá de ser un acto propio del sujeto, es un acto propio del texto en el que el sujeto tiene que encontrar el sentido que marca la dinámica interna del texto entre la instancia de la tradición y la interpretación misma, es decir, sostenida por el propio texto.

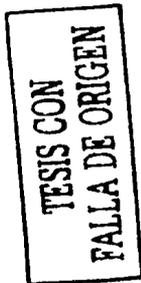
Cabe mencionar que este concepto de interpretación objetiva no es nuevo pues existe desde que existe su contraparte, es decir, desde que existe el concepto de interpretación subjetiva; consideración que nuestro autor acepta con sencillez. Al mismo tiempo que señala una relación dialéctica entre los términos explicación y comprensión: “En el corazón mismo de la lectura se oponen y se concilian indefinidamente la explicación y la interpretación”²¹ que entiendo se configuran en un trasfondo dialéctico entre subjetividad y objetividad, por lo cual, me atrevo a pensar que hay una hermenéutica analógica en el concepto de interpretación de Ricoeur.

“La riqueza del planteamiento hermenéutico-analógico radica en que trata de conjuntar lo universal y lo particular sin borrar o destruir a ninguno de los dos. Una de las tesis centrales de esta propuesta consiste en que esta conjunción puede lograrla el universal analógico, que va más allá del universal unívoco, como el de la lógica y la matemática, y llega a las ciencias o saberes de lo más vivo y existencial o concreto, como son las ciencias humanas, las disciplinas sociales y aun morales. Esta actitud analógica orienta para *integrar sin excluir*”²².

²⁰ *Ibidem*, p. 145

²¹ *Ibidem*, p. 147

²² Salcedo, A. A. *Hermenéutica Analógica, Pluralismo Cultural y Subjetividad*. México. Ed. Torres Asociados. 2000. p. 6.



En la cita anterior se explica la relación de correspondencia que hay entre lo particular y lo universal, lo cual yo entiendo, como una relación de correspondencia ente el concepto de interpretación subjetiva (particular) y el concepto de interpretación objetiva (universal) de Ricoeur, donde aparece una labor hermenéutico analógica en el movimiento dialéctico de *oposición y conciliación indefinida* de ambos términos, ya que la cualidad primordial de la hermenéutica analógica es la de *integrar sin excluir*. Y es de esta forma, que nace la posibilidad de la interpretación misma.

De tal modo, mi crítica consiste en señalar el detrimento del primer planteamiento desarrollado por Ricoeur, planteamiento que nos habla de un nivel subjetivo de hermenéutica al interior del relato, de la metáfora y del texto, como ya se mencionó, ésta postura sufre un deterioro cuando nuestro autor se percató que ha dejado fuera el sentido por sí mismo y en sí mismo del texto, y nos invita, en su propias palabras: “a corregir nuestro concepto inicial de interpretación y a buscar más acá de la operación subjetiva de la interpretación como acto *sobre* el texto, una operación objetiva de la interpretación que sería el acto *del* texto”²³ Sin embargo, si tomamos en cuenta que la hermenéutica analógica propone una relación de correspondencia, en la que se incluyen posturas antagónicas en una coherencia dialéctica que les permite coexistir, entonces mi crítica no es reprobar que primero exista un planteamiento Hermenéutico subjetivo, que después brinca a un modelo objetivo en el desarrollo de la obra de Ricoeur, se me ocurre que ese punto criticable, cuando él se da cuenta que ha dejado fuera el acto *del* texto mismo y corrige el concepto inicial de interpretación, se resuelve en la Hermenéutica analógica, ya que ésta tiene la característica esencial de *integrar sin excluir*, tanto en los textos más concretos, que podrían ser los de las disciplinas científicas, como en los textos humanos, morales o

²³ Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*. Op. Cit., p. 144.

sociales.

BIBLIOGRAFÍA

BENTLEY, Eric. *La vida del drama*. México, Paidós, 1998.

BORGES, Jorge Luis. *Siete noches*. México, FCE, 1992.

GADAMER, H. G. *Verdad y método I*. España. Sígueme, 1993.

GENNETE, Gerard. "Fronteras del relato" en BARTHES, Roland et al. *Análisis estructural del relato*, 4ª ed. México, Coyoacán. 1999.

PAZ, Octavio. *El arco y la lira*. México, FCE, 1956.

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. México, FCE, 2001

SALCEDO, Alejandro. *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*. México, Torres asociados, 2000.

SOLÓRZANO, A. *Literatura española*. México, Porrúa, 1956.

EL LENGUAJE ERÓTICO EN GEORGES BATAILLE

I. PRESENTACIÓN

Eros es el nombre de la deidad griega que, en su primera designación, según Homero, tiene un “apetito carnal”¹ y Hesiodo lo familiariza con Afrodita, diosa del amor, la fertilidad y la belleza. Entre los griegos hubo quien lo mencionó “como el primer nacido del Tártaro y la Madre Tierra”². Hay versiones donde señalan a esta deidad menor como hijo directo de Iris y el viento del Oeste. Por lo regular, Eros, es retratado como un niño juguetón y lleno de vida, pero, al mismo tiempo, malvado y cruel, pues “se divertía lanzando flechas a la gente para hacerlos enamorarse ridículamente”³.

La mitología señala a Eros lanzando flechas a los enamorados; flechas que llevan la fuerza del deseo y del placer. Pero, sin hacer referencia al mito griego, ¿cómo eran las flechas de Eros? ¿Cómo penetraban en los mortales? La respuesta puede ser amplia y ambigua, quizá desconocida, pues el mito es una forma de ordenar el desorden pero sin estructurarlo lógicamente. Entonces, en un ejercicio de imaginación, veamos a las flechas de Eros como palabras que se hunden en la mente de quien escucha, como voces que gritan desde el vacío, como formas que aparecen donde no hay nada, simplemente, como un lenguaje.

Pensemos un poco en las palabras, palabras que, en conjunto, conforman un lenguaje; lenguaje que, en su naturaleza de comunicación, codifica información para que sea transmitida entre los hombres; información procesada en signos lingüísticos para ser interpretada o inferida. El hombre es hombre por su capacidad de entender y comprender el pensamiento del otro a través de las palabras. Palabras que distinguen la vida de la muerte, la razón de la vesania y la existencia de la nada, es decir, palabras que dan conciencia a

¹ Ángel Ma. Garibay. *Mitología griega*, México, Porrúa, 1989, p. 102

² *Ibid*, p. 102

³ Robert Graves. *Dioses y héroes de la antigua Grecia*, México, Millenium, 1999, p. 20

la existencia humana.

Entonces, el lenguaje, al ser un sistema de signos lingüísticos de comunicación hechos por el hombre, representa al hombre mismo; dibuja su cultura y su razonamiento concretado en palabras. Por lo anterior, las palabras pueden dar una imagen de nosotros mismos; pueden modificarnos o, si es menester, reafirmarnos.

El lenguaje es un hecho humano y cultural, y no sólo eso, es también una intencionalidad porque al transmitir un mensaje codificado en signos lingüísticos, el emisor puede sugerir o convencer al receptor para que éste piense o imagine lo propuesto por el emisor. Tal vez simples insinuaciones formadas de palabras que hacen de las flechas de Eros su medio y su fin. Seguidos por la anterior idea, vemos que el lenguaje, sea éste escrito o no, constituye un hecho moral, al ser un producto humano y cultural, así, todo lo que se comunica a través de él, representa un bagaje de elementos morales, desde una palabra, hasta la pintura rupestre más antigua, porque ambas, tuvieron la intención de comunicar algo que inevitablemente el humano colocará en algún parámetro ético. Siguiendo esta línea de pensamiento, la intención de este trabajo es, primero, distinguir en el lenguaje una doble función, la cognoscitiva y la emotiva, para después analizar cómo el contenido erótico del lenguaje emotivo se manifiesta tal vez, de manera tan natural en el hombre, como la propia muerte, no obstante que puede representar una transgresión. El problema se sitúa en: encontrar el fondo erótico del lenguaje y la forma de trasgresión que adquiere entre los hombres, pues, éticamente, ¿hasta dónde tiene el hombre permitido hacer uso del aspecto emotivo o erótico del lenguaje para conseguir sus intenciones? Los hombres, a diferencia de las bestias y de los salvajes, tienen intenciones y, por lo tanto, intereses, sean estos *buenos* o *malos*, sean

estos *honrados* o *perversos*. ¿Qué político no hace del lenguaje un instrumento de poder? ¿Qué poeta no hace de la palabra un medio y un fin de expresar la belleza? La mentira no está en las cosas sino en las palabras y, más allá, en quien habla.

Para dicho análisis decidí basarme en *Las lágrimas de Eros* como lectura principal, pues me parece que entre otras cosas, el texto argumenta filosóficamente los conceptos de erotismo, transgresión y muerte, que se presentan sintetizados en un modo peculiar de lenguaje. En cuanto a éste último, basaré mi análisis en el texto *La semiología* de Pierre Guiraud, pues ahí la doble función del lenguaje, según Roman Jakobson, es cognitiva y emotiva.

II ANÁLISIS

2.1 La doble función del lenguaje.

El lenguaje es la facultad humana de comunicación; la lengua es un sistema de signos; y el habla es la realización concreta del lenguaje y la lengua. “La función del signo consiste en *comunicar* ideas por medio de *mensajes*”⁴. En esta transmisión de ideas a partir de mensajes, la palabra representa el pensamiento del hombre, pues, más allá de ser una recreación, objetiva o subjetiva, de la realidad, es una representación de ésta. Pues la palabra hace una imagen mental de las cosas.

Y puesto que las imágenes de las cosas elaboradas en nuestras mentes pueden diferir las unas de las otras, el lenguaje utiliza a la función referencial como base comunicativa. Es decir, el lenguaje, en un primer momento, es referencial, objetivo, observable y verificable. Referencial porque hace alusión directa al objeto o suceso del cual se habla; objetivo, pues, porque no se dispersa o divaga en lo que piensa el emisor sino sólo se basa en el hecho; observable y verificable ya que se puede comprobar o, por lo menos, cotejar.

⁴ Pierre Guiraud. *La semiología*, 23ª ed., México, Siglo XXI, 1997, p. 11

Por lo descrito en el anterior párrafo, el objeto de la función referencial “consiste en evitar toda confusión entre el signo y la cosa”⁵; aquí lo más importante es no ser ambiguo, fácil de enredo o equivocación. El énfasis de la función referencial es hacer comunicable de manera clara y fidedigna las ideas a través de las palabras.

Las ciencias exactas, la lógica y los sistemas de pensamiento hacen de la función referencial su aliada, pues, a partir de ésta, la tergiversación de sentidos queda excluida. Esta función, como primer grado en el lenguaje humano, facilita la comunicación en la vida social y, en las relaciones humanas, entabla la representación del pensamiento del hombre.⁶

En segundo lugar está la función emotiva, la cual determina las relaciones que hay entre el mensaje y el emisor, entre quien habla y lo que dice. Esta función emotiva se planta en la actitud de quien habla, en su postura no espontánea de aprobación o reprobación de lo que dice sino en su manera interna de relacionarse con lo que está diciendo y, sobre todo, en el sentido creativo de la lengua, es decir, en sus variaciones estéticas. La emotividad del lenguaje se apoya en la afectividad y subjetividad del quien habla, no en su objetividad.

De esta función, el arte y la poesía hacen su paradigma. Pues la poesía, al expresar la belleza a través de la palabra, expresa a la palabra misma, al propio lenguaje, dándole una dimensión más amplia que un simple sentido frío, objetivo o referencial. “Por eso con frecuencia hablamos de la doble función del lenguaje: una es cognoscitiva y objetiva, la otra afectiva y subjetiva”⁷.

⁵ *Ibid*, p 12

⁶ Hasta aquí no se ha hablado de hermenéutica, la cual interpreta el sentido de las palabras de los hombres, pues no es tema de este trabajo, pero se entiende que esta disciplina de interpretación interviene, explica y analiza el lenguaje humano y lo que de él deriva. No obstante, la pretensión de este trabajo es hacer una interpretación de Bataille.

⁷ Pierre Guiraud, *Obra citada*, p 12.

Y de ahí nace “la pregunta de Nietzsche *¿quién habla?*, y la respuesta de Mallarmé, *habla la palabra misma*”⁸. A diferencia del poeta Mallarmé que niega y evapora al hombre entre las palabras, para Nietzsche lo importante no era saber qué es lo bueno o lo malo sino, por el contrario, qué se menciona por bueno y malo y quien habla mencionándolo, es decir, el sujeto de acción no es lenguaje por sí solo sino el hombre que lo articula para así detentar sus intenciones e intereses. “Nietzsche unifica el lenguaje en torno a aquel que habla, fundando con ello un sujeto, que es también él mismo: *Ecce homo*”⁹ Siguiendo esta línea de pensamiento, quien habla utiliza la función referencial y la función emotiva para emitir sus pensamientos y, quizás, dar una intención a sus intereses.

Emotivo y subjetivo. Cognoscible y objetivo. Los cuatro anteriores se conjugan en nuestra manera de hablar, de comunicarnos y expresarnos. Imposible sería separar radicalmente los elementos antes mencionados del discurso, pues, simplemente, no sería humano:

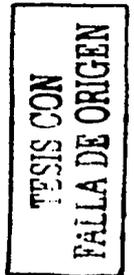
A Cristo crucificado.

No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido;
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.

Tú me mueves, señor; muéveme el verte
clavado en una cruz y escarnecido;
muéveme ver tu cuerpo tan herido;
muéveme tus afrentas y tu muerte.

Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera
que aunque no hubiera cielo, yo te amara,
y aunque no hubiera infierno, te temiera.

No tienes que me dar porque te quiera,
pues aunque cuanto espero no esperara,



⁸ Óscar Martiarena. *Michel Foucault: Historiador de la subjetividad*, México, El Equilibrista, 1995, p.28

⁹ *Ibid*, p. 29

lo mismo que te quiero te quisiera.¹⁰

El anterior soneto muestra que la doble función del lenguaje se da paralelamente. El tema de este poema es, básicamente y sin hacer análisis retórico, el amor de quien habla hacia Dios; un amor que no teme al infierno o no pide nada a cambio. Hasta aquí el mensaje es claro, objetivo, observable y verificable. La forma del lenguaje aquí utilizado es lo que lo hace afectivo y subjetivo, pues el efecto de las palabras ahí articuladas pueden crear una serie de sensaciones relacionadas con el poema mismo. ¿Cómo saber qué es lo que sientes, amable lector, después de leer el anterior poema? ¿Cómo afirmar que la mística de estos versos endecasílabicos no corresponden a un estado del alma, del espíritu y no de la razón y la inteligencia? ¿Cómo excluir que el sentido de las anteriores rimas no es musical? ¿Cómo hacer de lado la devoción erótica que hay hacia la imagen de un Cristo crucificado? En fin, ¿cómo no decir que hay una gran emotividad en esas palabras articuladas y codificadas? Por esto, el lenguaje puede tener una base erótica, donde hay un erotismo sublime y no carnal. “Los hombres cantaron sus sentimientos mucho tiempo antes de que fueran capaces de decir sus pensamientos”¹¹.

Nuestra labor se basa en encontrar que el erotismo se instala en la función emotiva del lenguaje, para así establecer que la trasgresión se entiende como una forma de negar lo prohibido para complementarlo y superarlo. Eros, al utilizar el lenguaje como forma de amor, ganas y deseo, hace un artilugio de su naturaleza, pues al enamorar a individuos desconocidos, volviéndolos deseosos el uno del otro, transgrede su naturaleza.

La persuasión utilizada por Eros, que también es sinónimo de fuerza motora, retórica en el lenguaje; en el hablar para invocar y generar deseos, emociones, sentimientos o

¹⁰ Fray Luis de Guevara, “A Cristo crucificado” en Elias Rivers, *Poesía lírica del Siglo de Oro*, 10ª ed., Madrid, 1989, p. 187

¹¹ Jespersen “Language” en Norman O. Brown, *Eros y Tanatos*, México, Joaquín Mortiz, 1967, p. 88

sensaciones que remitan al hombre a la finalidad misma que es el propio erotismo. Como no hay un fin claro en la trasgresión, la trasgresión es el fin mismo que, en este caso, es el erotismo. El cuestionamiento ético radica en cómo el hombre utiliza al lenguaje erótico para transgredir su entorno y a sí mismo.

Fedra, por ejemplo, la esposa de Teseo, al ser la segunda mujer de éste, se enamoró perdidamente de su hijo mayor Hipólito y, al tratar de seducirlo para que sucumbiera en sus descos, engañó, aunque fuera sólo de pensamiento a Teseo, quien se encontraba en otras tierras. A la llegada de Teseo, Hipólito acusó de perversa a su madrastra, la cual negó todo lo dicho y, por el contrario, argumentó que fue él quien quiso seducirla.

Fedra, tomando conciencia de su acto, escribe una carta falsa y decide ahorcarse. Teseo, furioso y lleno de ira, del incesto insinuado por Hipólito a Fedra, según la carta de ésta, pide a Poseidón que su hijo muera. Hipólito cae de los caballos descarriados al tratar de huir de la furia de su padre.

Este mito griego muestra como en el lenguaje emotivo donde nace lo erótico se centra la trasgresión de los individuos. Fedra, al intentar convencer a Hipólito, no con actos o acciones sino con palabras, trasgrede su sociedad y su matrimonio, pues éste no conciente el incesto: hay una ruptura del valor moral de la fidelidad. Ergo, al tratar de justificarse con Teseo por medio de una carta que culpa a Hipólito, Fedra miente para librarse de la injuria y, por lo tanto, hay un afán de mostrarse inocente.

Para la moral clásica, Fedra hizo un acto reprobable e indigno. Sin embargo, para los ojos de Georges Bataille, Fedra es la única consecuente consigo misma al dejarse llevar por sus deseos, y *por el horror de sí misma*, llega hasta el suicidio. Fedra no se reprime e intenta conseguir sus deseos a través de la seducción por medio del lenguaje, pero, al tener una anagnórisis, decide quitarse la vida, es decir, hay una autenticidad total en el

acto de erotismo, transgresión y muerte.

2.2 Transgresión en Georges Bataille.

La palabra transgresión, en su sentido enciclopédico, nos remite a “quebrantar, violar un precepto o ley”¹², pero esta definición es limitada e inexacta, pues no considera la naturaleza de la transgresión ni su sentido filosófico. En este concepto está implícito lo prohibido, pues la prohibición es una forma normativa en el hombre. De ahí se desprende que la transgresión *viola* esa norma preestablecida por los parámetros morales; entonces, bajo la visión moral, la transgresión es sinónimo de rompimiento del orden, podría ser caos, pero olvida que ese orden basado en normas y en leyes no tiene un sentido completo sin su ruptura. “Hasta podríamos llegar a formular una proposición absurda: [La prohibición está ahí para ser violada]”¹³.

Pero la violación de la norma no es fortuita, por el contrario, marca una relación obligada entre “emociones de sentido contrario”¹⁴. En estas emociones encontradas, donde la contradicción manifiesta la lucha interna de conciencia, donde la prohibición se debe respetar si las emociones son negativas e ignorar si las emociones son positivas. Pues estas emociones dadas en el hombre indican que la prohibición “no suprime la posibilidad y el sentido de la emoción de sentido opuesto; es incluso su justificación y su origen”¹⁵.

Justificación, pues, si no hubiera prohibición, si no existiera la norma ni la ley, simplemente no habría qué violar; ya que la prohibición implica en sí misma su propia ruptura, es decir, para que la regla sea regla tiene que tener su excepción.

¿Pero qué está prohibido? ¿Los actos indecorosos o morbosos así considerados por

¹² *Diccionario Enciclopédico Universal Aula 2000*, España, Editorial Cultural, 2000, p.1567.

¹³ Georges Bataille. *El erotismo*, Barcelona, Tusquets Editores, 1992, p.68

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Idem.*

un grupo social? ¿Los crímenes o el derecho a la muerte? ¿El robo, el engaño o cualquier delito de oficio? El hombre, en su afán moral de entablar una perfecta convivencia, se limita en sus impulsos y sus emociones. Correcto es que, como seres sociales, debemos respetar al otro, pero ¿hasta dónde es legítimo reprimir nuestros impulsos y emociones en el esfuerzo de considerar el espacio del otro? Lo hacemos, tal vez, porque nos conocemos tan bien que tenemos un horror de nosotros mismos, de nuestros actos y sus consecuencias o somos cobardes al no aceptar nuestra naturaleza y ocultarla detrás de normas y leyes que prohíben nuestro ser.

¿Pero qué obsesiona al hombre? El ansia de derramar sus pasiones, de dejarse llevar irracionalmente por un impulso momentáneo, o razonar cautelosamente sobre las acciones posteriores y sus consecuencias. Yo pensaría que es relativo al ser humano en cuestión, y que esto es un asunto accidental en el cual ambas posturas son tanto legítimas como posibles. Sin embargo, interpreto que para Bataille, a pesar de que existe la posibilidad de un término medio entre la conducta impulsiva orientada hacia un placer momentáneo y la conducta razonada que se dispone a pensar en las consecuencias del tiempo futuro, también existe una preocupación histórica por el castigo o la recompensa que se obtiene después de la muerte, no obstante, él cree que se impone la necesidad de actuar conforme al impulso momentáneo, a pesar de la angustia o la esperanza que pudieran acompañar al tiempo futuro. De hecho, el hombre hace de la muerte un cómplice que se encargue del tiempo futuro, para poder remitir sus pesares o ilusiones a ese tiempo que se encuentra en otra dimensión, y así, poder actuar impulsivamente preocupado sólo por conseguir el momento del placer, por conseguir su fin. “Puedo vivir con la preocupación de un futuro mejor. Pero también puedo remitir este futuro a otro mundo; a un mundo en el

que sólo la muerte tiene el poder de introducirme..."¹⁶ Aquí ya aparece otro elemento, la muerte, un concepto que trataremos más adelante.

Pero ¿cómo dirige el hombre los impulsos para cumplir sus fines? Los dirige inevitablemente en el lenguaje, pues hay en éste, un erotismo *secreto* que le es natural al hombre, así, "El deseo ardiente se opondrá sin más, al cálculo reflexivo de la razón"¹⁷. antes de analizar con más detenimiento este erotismo *secreto* que hay en la forma de comunicarse o de plasmar el lenguaje del hombre, revisemos cómo está constituido el contexto de este hombre, según nuestro autor.

La estructura del mundo, no puede estar fundamentada únicamente en deseos ardientes que abren el camino hacia el fin en sí mismo, dice nuestro autor que, "*la posibilidad de la vida humana depende de la previsión razonada de los medios que garantizan la vida*"¹⁸, es decir, el mundo está constituido por medios y fines, donde el medio a diferencia del fin, tiene un valor de utilidad que garantiza la vida civilizada. Por ejemplo, si pensamos en la actividad sexual, podríamos ver en ésta una actividad utilitaria ya que una de las consecuencias de ella es el nacimiento de seres humanos, donde los cuidados que se proporcionen a esas criaturas garantizarán su utilidad. Otro ejemplo es el trabajo, "El trabajo no es más que un medio..."¹⁹ que representa entonces un valor de utilidad y que aleja al hombre de su estado natural, "pues el trabajo excluye por medio de las prohibiciones, la violencia; que es a la vez, la violencia de la reproducción sexual y de la muerte"²⁰, es decir, el trabajo constituye la prohibición de las tendencias más naturales en el hombre, como la reproducción sexual y la propia muerte. No obstante, la persecución de

¹⁶ Bataille, Georges. *Las lágrimas de Eros*, Barcelona, Tusquets Editores, 2000, p. 35

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, 35, 36.

¹⁹ *Ibid.*, 36.

²⁰ BATAILLE, Georges, *El erotismo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2000, p. 46.

un medio resulta un camino razonable, perseguir los medios que garantizan la vida civilizada siempre será una brecha donde se imponga la razón.

Otro elemento que compone este escenario es el *fin*, el cual, se traza en el mismo camino del deseo, el mismo camino por donde no acostumbra vagar la razón: “La búsqueda de un fin está relacionada con el deseo, que ha menudo desafía a la razón”²¹. Tratar de conseguir o llegar hasta un fin, es un comportamiento que obedece más al deseo que a otra cosa, obedece más al impulso momentáneo que a una conducta razonada y quizá, esto mismo se explica en el hecho de que el *fin* tiene relación con el placer, pues a diferencia del medio, el valor que pudiera tener un *fin*, será el valor de un *fin* en sí mismo, por ejemplo el erotismo y la poesía representan para Bataille un fin, la experiencia del éxtasis es un fin donde tal vez, el erotismo sea el fin último de la vida, y conquistarlo, implica la superación de la razón.

Entre el medio y el fin, se cuestiona la naturaleza humana, si redujéramos la vida a medios, ésta correría el riesgo de convertirse en una secuencia de acciones mecanizadas, pero si la reducimos a los fines o el fin último, entonces tendrá que entenderse la esencia humana, basada en la sexualidad como origen y principio, lo cual nos lleva a vivir un *enloquecimiento* dice Bataille, enloquecimiento que se manifiesta en la plenitud expresa de la sexualidad, es decir, en el orgasmo o pequeña muerte, como él lo llama.

Esa *pequeña muerte*, me parece que es la síntesis del éxtasis, del éxtasis de la risa, del llanto y del orgasmo, por ejemplo. Pero tal vez, la ambigüedad que tanto molesta a los hombres, es precisamente el reflejo de esa *pequeña muerte*, tal vez la ambigüedad, es tratar de conciliar la risa, el llanto y el deseo, a través de un cálculo razonable: “La ambigüedad de esta vida humana se refleja tanto en un ataque de risa como cuando prorrumpimos en

²¹ BATAILLE, Georges, *Las lágrimas de Eros*, Tusquets Editores, Barcelona, 1992, p. 36

sollozos. Conlleva la dificultad de conciliar el cálculo razonable, que la fundamenta, con esas lágrimas...con esa horrible risa"²². El hombre se encuentra ahora, bailando una danza entre el erotismo y La razón, ¿qué es lo que realmente implica la transgresión? El curso de la razón que nos aleja del estado *natural*, o el sendero del éxtasis que reafirma o refleja algo de nuestra naturaleza instintiva. Creo que Bataille le apuesta más al sendero del éxtasis, y eso es lo que, según interpreto, él trata de plasmar en su obra *Las lágrimas de Eros*, pues más allá de ser un compendio histórico de clasificaciones del erotismo en la pintura, es una invitación a ser concientes de nuestra naturaleza, de nuestra *pequeña muerte*.

2.3. El fondo erótico del lenguaje.

El medio por el cual el hombre plasma su naturaleza, es el lenguaje, un lenguaje de fondo erótico, que corresponde a una naturaleza erótica. Pienso que el lenguaje como el arte, es uno de esos problemas cuyo planteamiento requiere una síntesis dirigida a una teoría general de la naturaleza humana, basada en un compromiso con la visión de la cultura. Es decir, para hablar del lenguaje, habrá que remitirse a la naturaleza humana y si pensamos en esta naturaleza, tampoco nos podemos deslindar de la visón de la cultura, pues ella es quien proporciona esos rastros de la expresión natural del hombre y su desarrollo. Ahora bien, porque veo en el lenguaje un fondo erótico; por un lado algunas teorías demuestran que el origen más primitivo de éste, se encuentra en los gritos de celo del hombre primitivo, así el vínculo que se establece entre los seres, es entonces, a partir de este deseo sexual que se sublima con el paso del tiempo en la medida que se orienta a fines sociales. En su origen, tal vez el lenguaje nació del amor y esto lo apartaría de una visión instrumentalista, económico-racional, pero el desarrollo de la historia nos muestra que el

²² *Ibid.*, p. 37

lenguaje es inseparable del trabajo y que tal vez, lo que hizo hombre al hombre, fue el trabajo. Sin embargo, creo que el trabajo se hace posible haciéndolo agradable, y tal vez, se hace agradable convirtiéndolo en un sustituto de la sexualidad. Pero esto es algo en lo que Bataille no estaría de acuerdo, pues para él, como ya dije antes, el trabajo es solamente un medio y no representa por lo tanto, ninguna finalidad en sí misma, como el erotismo por ejemplo.

“En el desarrollo ontogénico de cada ser humano, aparece el lenguaje del amor y del principio del placer antes de convertirse en el lenguaje del trabajo y del principio de la realidad; el lenguaje es una superestructura operacional sobre una base erótica”²³. Entiendo que la base sobre la que descansa y se desarrolla el lenguaje, es en el placer y aunque el trabajo puede no ser parte de la naturaleza humana, se hace posible porque hay en él, una dosis de sexualidad que opera como fuerza motora.

Así, me atrevo a pensar que en este lenguaje humano, que se desarrolla y orienta hacia los fines y medios que imputa cada circunstancia histórica, se conservan los rasgos eróticos de esta naturaleza que ha sido subyugada por todo lo que conlleva el inevitable paso del tiempo. Y una de esas cosas que conlleva el inevitable paso del tiempo, es la moralidad, el cuestionamiento ético sobre lo que es natural o no al hombre, sobre lo que es bueno o no para el hombre social, sobre lo que está bien para su espíritu o para su carne. Pensar en esto, probablemente nos remita a la moral cristiana, pero habrá que recordar que Eros es más antiguo que el cristianismo, ese cristianismo “...que vincula siempre estrechamente el deseo con el pavor, el placer intenso con la angustia”.²⁴

La sublimación es, ante todo, un proceso que implica no únicamente el instinto

²³ BROWN, O. Norman, *Eros y Tánatos*, México, Joaquín Mortiz, 1967, p. 88

²⁴ BATAILLE, Georges, *El Erotismo*, Tusquets Editores, Barcelona, 1992, p. 43.

sexual, sino también su antagonista, y por consiguiente no puede comprenderse antes de conocer al antagonista de Eros. Es decir, cuando hablamos de una sublimación de la sexualidad como base del lenguaje humano, tenemos que entender que, por simple ley dialéctica, algo existe, cuando existe su contraparte, que en la afirmación de uno, está la negación del otro, que probablemente sea la negación misma de lo que existe como afirmación. Algo existe, cuando existe también lo que se le opone, a la vez que lo explica. Entonces no es difícil advertir que uno de los principios esenciales del lenguaje, está en la negación, y esta noción de negación, se deriva muy probablemente, del instinto de la muerte, es decir, lo que da pie a la existencia del lenguaje es la propia negación del mismo, y lo relaciono con el instinto de la muerte pues, en ello se encuentra tal vez, lo inexpresable, *el silencio*, *el no-saber*, que es justamente lo contrario al lenguaje, pero con esto no quiero decir que Eros y Tánatos sean opuestos en el pensamiento de Bataille, de hecho, en el Eros se vive el Tánatos y viceversa, Erotismo y Muerte se entran en una relación dialéctica que se expresa a través de parámetros que van más allá de un lenguaje discursivo, pues, como se mencionó al inicio de este trabajo, lo que nos interesa es hablar del lenguaje emotivo, no racional. Y en esa medida, este lenguaje emotivo se orienta hacia lo inexpresable, pero ¿qué es lo inexpresable?, tal vez el silencio, quizá el *no-saber*, porque “el no-saber comunica el éxtasis”²⁵ y el éxtasis es inexpresable. Así, el lenguaje emotivo, el lenguaje erótico se comunica en el silencio, en el silencio de la obra de arte. Pero, ¿qué comunica el silencio? Tal vez la proximidad y la lejanía entre lo inexpresable y las palabras que no se pronuncian porque, son *palabras que ocultan el ser*. Quizás, la fuerza motora del ser radique en el erotismo y la conciencia de la muerte que se plasman en un lenguaje de transgresión, en el cual, las palabras no existen.

²⁵ *Ibid*, p. 39

En esta línea de pensamiento, volteemos un momento al pasado a través de los ojos de Bataille y reflexionemos un poco sobre el erotismo del lenguaje primitivo: “Los testimonios de la prehistoria son contundentes: las primeras imágenes del hombre, pintadas en las paredes de las cavernas, tienen el sexo erecto”²⁶. Uno de los elementos que componen al lenguaje son los signos y esas imágenes del hombre primitivo son signos que plasman el lenguaje de su espíritu, de su esencia humana, de esa esencia erótica, “...de signos que alcanzan la más profunda sensibilidad y que por fin poseen la fuerza necesaria para conmovernos y para no dejar en delante de turbarnos. Esos signos son las pinturas que los hombres primitivos dejaron sobre las paredes de las cavernas...”²⁷ esto corresponde a una naturaleza erótica, que no sexual, y que al ser erótica es también diabólica. Y es diabólica porque se sintetiza en ello la evocación de la complejidad humana: la conciencia de la muerte y una larga carcajada de placer y angustia.

“La mera actividad sexual es diferente del erotismo; la primera se da en la vida animal, y tan sólo la vida humana muestra una actividad que determina, tal vez, un aspecto *diabólico*, al cual conviene la denominación de erotismo”.²⁸ ¿Por qué pensar al erotismo como algo diabólico? Tal vez porque hay en el erotismo una mezcla de profundos éxtasis: la risa, el llanto, el placer y la angustia por la conciencia de la muerte. Más allá de que el cristianismo le haya conferido un aspecto diabólico al relacionarlo con un sentimiento de culpa y angustia por hacer uso impuro del cuerpo, si es que se puede plantear de esa manera; más allá de eso, muchos años antes de que esto ocurriera, el erotismo tiene una connotación diabólica, “el ámbito de lo *diabólico* existió ya, desde el instante en que los hombres —o al menos los antepasados de su especie— reconocieron que eran mortales y

²⁶BATAILLE, Georges. *Las lágrimas de Eros*. Barcelona, Tusquets Editores, p. 41

²⁷*Ibid*, p. 48

²⁸*Ibid*, p. 41

vivieron a la espera, en la angustia de la muerte"²⁹. El erotismo es una puerta *diabólica* que permite el acceso al ámbito más humano, a la consumación del éxtasis en el que morimos un poco cada vez que lo obtenemos, a la consumación de un éxtasis que nos permite ver el horror del vacío que implica sentirse de tal modo en uno mismo, sentirse de tal modo en el otro, y en medio de eso, esperar la muerte definitiva. ¿A dónde nos lleva lo diabólico?, al ámbito más oscuro y desgarrador, al ámbito de lo humano.

¿Es la representación de Eros, la transgresión misma del ser? "*La experiencia interior del erotismo requiere de quien la realiza una sensibilidad no menor a la angustia que funda lo prohibido, que al deseo que lleva a infringir la prohibición*". En la experiencia interior del erotismo prohibido aflora una sensibilidad del tamaño de la angustia, pero al mismo tiempo, la intensidad del deseo por realizar lo prohibido, ubica a la transgresión y su cuestionamiento moral, en el hombre mismo. ¿Quién formula los lineamientos morales, sino el hombre? Alguien que tal vez, insista eternamente en negar su propia humanidad.

Veo en la moral, algo que castiga el impulso natural de la expresión del lenguaje y el deseo humano, veo allí, donde se ha visto una vía razonable de bienestar y convivencia, la negación misma de la esencia humana; que tal vez, junto con las leyes y otros organismos, no han hecho gran cosa por tratar de evitar lo prohibido, castigando lo prohibido, y con ello, la cualidad esencial o la finalidad en sí misma, el erotismo. ¿Es la representación de Eros la transgresión misma del ser? ¿Es el lenguaje quien da cuenta de la transgresión? Me parece que la respuesta está en que en el lenguaje hay un juego, y ese elemento de juego es el erotismo, que se presenta de modo poliformo y perverso. No obstante, el lenguaje en sí mismo no es bueno ni malo, el hombre es quien le da esa

²⁹ *Ibid.*, p. 46.

connotación.

Siguiendo esta lógica, he llegado a pensar que, éticamente, es el propio hombre quien ha puesto los grilletes que atan y castigan al cuerpo, él es el único responsable de que se le haya puesto un bozal al lenguaje, pues, ¿hasta donde tiene permitido el hombre, hacer uso de ese lenguaje emotivo, poliformo y perverso para cumplir sus fines? ¿Hasta qué punto es éticamente correcto el uso que se ha dado a la interpretación del lenguaje bíblico? ¿Es el lenguaje un aparato de poder que usamos en nuestra contra? Creo que a estas y muchas preguntas más sólo podría responder el hombre mismo, pero ese hombre ya no está, pues ha desaparecido detrás de su propia conveniencia o, cobardía? No he querido decir que la especie humana sea un ejército de cobardes que se esconden detrás de la moral, sólo he querido replantear que mi pregunta inicial no podría tener una respuesta concreta, pues es una respuesta atrapada en el interior de la infinita espiral de la complejidad humana.

III. CONCLUSIONES.

Releyendo este trabajo, me escucho hablar de una naturaleza erótica la cual distingue o caracteriza a la humanidad, y reflexionándolo un poco, tal vez parezca un grave atrevimiento porque, creo que no hay algo en realidad que pueda justificar verdaderamente el concepto de lo natural en la especie humana, sin embargo, él encuentra una naturaleza erótica en la creación humana, en los signos que ha dejado el hombre a través de su paso en el tiempo, “signos que no sólo nos impresionan por una excepcional belleza, sino porque constituyen el múltiple testimonio de su vida erótica”³⁰, en esos signos que son lenguaje, ha quedado plasmada la compleja sensibilidad humana, que propone una moral a la que no estamos acostumbrados, una que se orienta

³⁰ *Ibid.*, p. 50

hacia lo heterogéneo, una, en la que se ubica el conflicto entre el principio del placer y el principio de la realidad, que es el mismo conflicto entre el mundo real y el mundo irreal; que es a su vez, un mundo de juego, donde la representación del momento del placer, es aceptada como real.

Estoy de acuerdo con este planteamiento moral que incita a dejarse llevar por el *horror* de contemplarse a sí mismo, una moral que me permita recuperar el estado casi natural en el que los actos no son buenos, ni malos. Porque lo bueno y lo malo implican afirmaciones y negaciones absolutas que tal vez no deberían existir, pues son un camino demasiado largo para una vida humana tan corta. Sin embargo, me parece que la existencia de lo bueno y lo malo está relacionado con la palabra que, desde la estructura simbólica, conspira una transgresión de significados y significantes, entre lo que existe y lo impronunciable. Coincido con Bataille, en el intento de orientar el sentido de la vida hacia lo heterogéneo, hacia el fin en sí mismo, aunque con ello, moralmente se transgrede la *utilidad* del mundo, pues el hombre tiene derecho a vivir su desgarramiento complacido de su propia transgresión. Creo que, precisamente la complejidad de la vida humana se caracteriza por estar constituida sobre la base de esta forma.

“Las ciudades, como los sueños, están construidas de deseos y de temores, aunque el hilo de su discurrir sea secreto, sus normas absurdas, sus perspectivas engañosas, y cada cosa esconde otra”³¹.

Las ciudades, como los sueños, están construidas en un lenguaje que tiene cualidades mágicas, pues refleja una creencia en la realidad de los pensamientos y los deseos.

³¹ Italo Calvino. *Las ciudades invisibles*, México, Millenium, 1999, p. 42

BIBLIOGRAFÍA

BATAILLE, George. *El erotismo*. Barcelona, Tusquets, 1992.

----- *Las lágrimas de Eros*. Barcelona, Tusquets, 1992.

BROWN, Norman. *Eros y Tánatos*. México, Joaquín Mortiz, 1967.

CALVINO, Italo. *Las ciudades invisibles*. México, Millenium, 1999.

Diccionario enciclopédico universal. España, Editorial Cultural, 2000.

GARIBAY, Ángel María. *Mitología griega*. México, Porrúa, 1989.

GIRAUD, Pierre. *La semiología*, 23ª ed. México, Siglo XXI, 1997.

GUEVARA, Fray Luis. "A cristo crucificado" en RIVERS, Elias. *Poesía lírica del siglo de oro*, 10ª ed. Madrid, Cátedra, 1989.

GRAVES, Robert. *Dioses y héroes de la antigua Grecia*. México, Millenium, 1999.

MARTIARENA, Óscar. *Michel Foucault: Historiador de la subjetividad*. México, El Equilibrista, 1995.

CONCLUSIONES GENERALES

El espacio más grande que ha ganado la filosofía, es el espacio de la reflexión, un lugar donde se encuentra tal vez, el más grande acervo de cuestionamientos y análisis en torno a lo que existe y donde se gestan un sin fin de actividades intelectuales específicas y formas de conocimiento organizadas de manera científica, aún cuando la relación entre filosofía y ciencia, sea objeto de discusión.

Los grandes temas de la filosofía versan en preocupaciones, cuestionamientos, análisis, sistemas, propuestas y reflexiones, lo mismo ontológicas que de orden científico, que han ido desde las causas primeras de la existencia, hasta la compleja posmodernidad ; es un discurso interminable afortunadamente, que tiene algo que aportar a todas las áreas del conocimiento y, por esta razón, a partir de ella se bifurcan largos caminos que no necesariamente llegan a un *fin*. Así, me parece insensato decir que he llegado a una conclusión acerca de las consideraciones que hice a lo largo de este trabajo, de tal modo que me gustaría compartir con usted, apreciable lector, algunas preocupaciones y cuestionamientos que más allá de pretender llegar a una conclusión, pretenden ser una reflexión filosófica en torno a los cinco ensayos expuestos en este trabajo.

El lenguaje plasma el espíritu del hombre, pues todas las formas de lenguaje, sea este escrito o no, se pliegan en la parte espiritual de lo humano como una forma de fijar lo abstracto en lo concreto, como una forma de expresar lo inexpresable. En la palabra por ejemplo, hay una identidad entre lo metafísico y lo concreto, pues al decir que el *Nilo* está en la palabra *Nilo*, hay una identidad entre la palabra y lo que existe, entre lo que se nombra y el criterio de aplicación de lo que se nombra, sin embargo, el criterio de aplicación de la palabra no puede ser la única vía que nos permita obtener un significado de la palabra y darle sentido a lo que se está nombrando con ella, pues si así fuera tendríamos que insertar todas las palabras que componen al lenguaje en un marco de

aplicación, es decir, en un marco de verificación empírica para poder legitimar el uso de los vocablos. Pero la existencia de la poesía y el arte me dan la razón, pues ¿cómo negar la legitimidad de la poesía, donde encontrar el marco de verificación de la metáfora sino en el espíritu humano?

En la función de la metáfora, por ejemplo, hay un desplazamiento de sentidos, que no necesariamente corresponden a una estructura lógica y epistémica, pero no importa, porque la metáfora no necesita el mundo referencial para sustentarse, y no por ello, deja de tener valor o dejan de existir las abstracciones que se nombran con ella. Y así como la poesía, muchos géneros literarios aparecen en el transcurso del tiempo fijando imágenes, fijando ideas a través de las palabras, haciéndonos vivir imaginariamente un mundo escrito.

En cada mundo escrito, a un que sea una ficción o algo tan abstracto como la filosofía, hay una lógica interna que legitima y sustenta su existencia, pues de otra manera, se estaría negando el ámbito metafísico que emerge de la necesidad de expresar la emotividad del hombre, de la necesidad de *plasmarse su espíritu*. Por estas razones, entre otras que ya se desarrollaron a lo largo del trabajo (en el capítulo I) yo defiendo la postura metafísica de los ataques del empirismo o positivistas lógicos, y les pregunto ¿a quién le importa si la expresión del arte, la música o la poesía, está circunscrita en un marco de aplicación verdadera, si será verificable o no? Me parece ociosa la tarea de tratar de encontrar la demarcación de verificabilidad en lo que existe, de empeñarse en dar criterios de verdad y falsedad a la realidad humana; que simplemente conocerlo todo a través de un lenguaje propio, que se universaliza en el momento de su comunicabilidad.

Siguiendo esta línea de pensamiento, en el capítulo II planteo características acerca de la implacable lucha entre la forma de demostración de la ciencias naturales y de

las ciencias sociales, y cómo se puede generar un entendimiento entre ellas; tomando en cuenta que las ciencias naturales son verificable empíricamente y la ciencias humanas y sociales corresponden al orden de lo ontológico; y dado que las perspectivas y verdades que se buscan en unas no se comparten con las otras. Sería muy difícil plantear la existencia de un lenguaje a través del cual se comuniquen pues, ¿cómo plantear una traducción del discurso de la ciencias naturales, al discurso de las ciencias humanas y sociales? Cómo hacerlo si el origen de las obras culturales o acciones sociales, no se encuentra en la fenomenología; sin embargo, ambas están insertas en una tradición en la cual, se da otro factor, que es la interpretación, tanto de las ciencias naturales como de las ciencias humanas y sociales, de tal modo que no estaríamos hablando de diferentes ámbitos de verdades, sino de diferentes ámbitos de interpretación que están circunscritos en una misma tradición, es decir, esta tradición abraza el cuerpo tanto de la ciencias humanas y sociales como de las ciencias naturales, y eso es lo que retoma la hermenéutica, la cual trata de interpretar la esencia de la tradición; qué es un lenguaje que habla por sí mismo en el laberinto de la pluralidad y se empeña en ser comprendido a través de la historia del tiempo, haciendo que sus voces entablen un diálogo con el entorno, y de esa manera, permanezcan vivas y se actualicen.

Me parece que la cuestión no es deliberar quién tiene la razón, si la ciencia natural con sus marcos de verificación empírica y comprobable o las ciencias del espíritu, me parece que lo que debe existir, es una adecuación prudente entre la necesidad que se tiene para cumplir un objetivo y el medio que se utiliza, para que en el cumplimiento de un fin interno, ontológico, se cumpla también un fin externo, objetivo. Es decir, la racionalidad no se encuentra en un método de verificación empírica, ni más allá del compuesto del fenómeno; la racionalidad debe encontrarse en la forma de adecuar esos dos cuerpos en un

camino de sutilezas, no de posiciones radicales que se nieguen unas a otras. Y ese camino de sutilezas lo encuentro en la hermenéutica analógica.

Por lo anterior, en el camino trazado por la hermenéutica analógica resuelvo también las cuestiones planteadas en el capítulo IV, en donde *Paul Ricoeur* se da cuenta que, al desarrollar una hermenéutica de orientación subjetiva, a dejado fuera el sentido por sí mismo y en sí mismo del texto, entonces nos invita a corregir el concepto inicial de interpretación y a descubrir un ejercicio objetivo de interpretación, que sería, *el acto del texto*. Sin embargo, ambas posturas se resuelven al interior de la hermenéutica analógica porque en ella se plantea una relación de correspondencia, en la que se incluyen posturas antagónicas en una coherencia dialéctica que les permite coexistir, así, no es necesario estar de acuerdo con un concepto de interpretación subjetiva que se opone a un planteamiento de interpretación objetiva, porque es a partir de ambos, que aparece la labor hermenéutica analógica, en el movimiento dialéctico de *oposición y conciliación indefinida* de ambos términos, como dice Ricoeur, ya que la cualidad primordial de la hermenéutica analógica, es la de *integrar sin excluir*.

De tal modo, se me ocurre que éste método hermenéutico analógico, puede ser aplicado tanto en los textos o realidades más científicas, como en los terrenos sociales y disciplinas morales. En el capítulo V se planteó un cuestionamiento ético acerca del uso del lenguaje erótico, en cómo el hombre utiliza al lenguaje erótico para transgredir su entorno y a sí mismo; es bajo la óptica de Georges Bataille que se analiza este punto, que más allá de ser una propuesta ética que evoque una naturaleza humana primitiva basada en la búsqueda del placer, es una forma de ver que el erotismo se encuentra en la función emotiva del lenguaje, para así establecer que la trasgresión se entiende como una forma de

negar lo prohibido para complementarlo y superarlo, pero como no hay un fin claro en la trasgresión, la trasgresión es el fin mismo que, en este caso es el erotismo. El cuestionamiento ético, como ya lo mencioné, radica en cómo el hombre utiliza al lenguaje erótico para transgredir su entorno y a sí mismo. Sin embargo, ante un planteamiento de esta naturaleza tendríamos que definir entre otras muchas cosas, ¿qué está prohibido?, ¿por qué se considera así?, ¿en qué consiste la trasgresión?, ¿hasta dónde es legítimo reprimir las emociones y los impulsos en el esfuerzo de considerar el espacio del otro? ¿hasta qué punto es legítimo hacer uso del lenguaje erótico para conseguir un fin? ¿por qué hablar de un discernimiento entre lo bueno y lo malo? Lo bueno y lo malo implican afirmaciones absolutas que tal vez no deberían existir, porque son radicalismos e incluso posturas que la misma complejidad humana no permite abrazar totalmente ni explicarlas. Para contestar estas preguntas no existe una respuesta, es decir, existen millones de respuestas que se irán transformando inevitablemente con el paso del tiempo, cada persona, cada época modificarán las respuestas que ya existen e inventarán unas nuevas; por lo tanto me parece que aplicar la hermenéutica analógica a este ámbito resuelve el problema porque no pretendería dar *una respuesta*, sino que trataría de adecuar a los diferentes contextos el uso del lenguaje, sea éste erótico o de otra naturaleza, la dinámica hermenéutica analógica de *integrar* sin *excluir* me parece más viable y enriquecedora que los radicalismos que descalifican, y más aún, tratándose de un ámbito moral.

Dejé para este último párrafo, los comentarios del capítulo III porque el tema central de dicho apartado no es el lenguaje, sino la historia. Tres tipos de historia según Nietzsche: monumental, anticuaria y crítica. Estos tipos de historia a los que alude nuestro filósofo y que yo planteo como tres formas de ser en el mundo, se identifican por supuesto con tres tipos de hombre, con tres *formas de ser*; que después del análisis correspondiente,

les encontré sintetizadas en la forma de ser del hombre contemporáneo, quizá porque éste sujeto se encuentra en una tendencia multicultural, al interior de un movimiento de posmodernidad, en el cual, se integran en este sujeto las ambiciones de trascendencia del hombre monumental, el intento de permanecer vivo a través de una obra que lo haga trascender, superar la muerte a partir de lo creado, el deseo de cuidar con recelo las obras de los clásicos y aprender de ellas, así como tratar de proponer algo completamente nuevo, y todo esto, al mismo tiempo; ¿Será que el hombre contemporáneo es la expresión misma de la hermenéutica analógica?

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- AYER, A.J. "Introducción del compilador", en *Positivismo lógico*. México, FCE, 1970.
- BATAILLE, Georges. *El erotismo*. Barcelona, Tusquets, 1992.
- *Las lágrimas de Eros*. Barcelona, Tusquets, 1992.
- BEGUÍN, Albert. *Creación y destino. Ensayos de crítica literaria*. México, FCE, 1980.
- BENJAMÍN, Walter. *Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus, 1998.
- BENTLEY, Eric. *La vida del drama*. México, Paidós, 1998.
- BORGES, Jorge Luis. *Siete noches*. México, FCE, 1980.
- BROWN, Norman. *Eros y Tánatos*. México, Joaquín Mortiz, 1967.
- CALVINO, Italo. *Las ciudades invisibles*. México, Millenium, 1999.
- CARNAP, Rudolf. "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje" en AYER, A.J. *El positivismo lógico*. México, FCE, 1970.
- CASSIRER, Ernest. *Filosofía de las formas simbólicas I*. México, FCE, 1985.
- Diccionario enciclopédico universal*. España, Editorial Cultural, 2000.
- ESCOBAR VALENZUELA, Gustavo. *Ética. Los problemas del hombre*, 4ª ed. México, Mc Graw Hill, 2000.
- GADAMER, H. G. *Verdad y método I*. España, Sígueme, 1993.
- GARIBAY, Ángel María. *Mitología griega. México, Porrúa, 1989*.
- GENNETE, Gerard. "Fronteras del relato" en BARTHES, Roland et al. *Análisis estructural del relato*, 4ª ed. México, Coyoacán. 1999.
- GIRAUD, Pierre. *La semiología*. 23ª ed. México, Siglo XXI, 1997.
- GRAVES, Robert. *Dioses y héroes de la antigua Grecia*. México, Millenium, 1999.
- GUEVARA, Fray Luis. "A cristo crucificado" en RIVERS, Elias. *Poesía lírica del siglo de oro*, 10ª ed. Madrid, Cátedra 1989.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Mirar, escuchar, leer*, 2ª ed. Madrid, Siruela, 1995.

- MAGDALENO, Vicente. *Invocación al mármol*. México, s/p de edición, 1994.
- MARTIARENA, Óscar. *Michel Foucault: Histortador de la subjetividad*. México, El equilibrista, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Antología (De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Barcelona, Península, 1998.
- PAZ, Octavio. *El arco y la lira*. México, FCE, 1956.
- PEÑA, Lorenzo. "Quine y el intento neopositivista de superación metafísica" en PEREZ, Alfonso et al. *Reexamen del neopositivismo*. Salamanca, SCLF, 1992.
- RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. México, FCE, 2001.
- RUNES, Dagoberto. *Diccionario de filosofía*. México, Grijalbo, 1985.
- SALCEDO AQUINO, Alejandro. *Hemenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*. Torres asociados, 2000.
- SOLÓRZANO, A. *Literatura española*. México, Porrúa, 1956.
- VILLORO, Luis. *Lo racional y lo razonable*. México, UNAM-Instituto de investigaciones filosóficas, 2000.