



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS
SUPERIORES ARAGÓN**

**LA INTERPRETACIÓN SIMBÓLICA
DEL TEXTO ESTÉTICO ESCRITO**

T E S I S

QUE PARA OBTENER
EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN COMUNICACIÓN
Y PERIODISMO

P R E S E N T A :

MOCTEZUMA SOTO FRANCISCO ENRIQUE

ASESORA

MTRA. RODRÍGUEZ GARCÍA ALCIS

2017



NEZAHUALCÓYOTL, ESTADO DE MÉXICO



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.

Jurado asignado:

Presidente. Lic. Joel Paredes González

Vocal. Mtra. Elodia del Socorro Fernández Cacho

Secretario. Mtra. Alcís Rodríguez García

Suplente. Mtro. Miguel Ángel Quemáin Saenz

Suplente. Lic. Guadalupe López Prado

Lugar donde se realizó esta tesis:

Facultad de Estudios Superiores Aragón

Nezahualcóyotl, Estado de México 2017

Agradecimientos:

A la Facultad de Estudios Superiores Aragón

Índice

La interpretación simbólica del texto estético escrito



Glosario	6
Resumen	8
Introducción	10
Capítulo	
1 La Estructura ausente de Umberto Eco	18
1.1 La estructura de la semiosis	23
1.2 La semiosis en la interpretación	27
1.3 El universo semiótico	31
Capítulo	
2 La Estética de la recepción	34
2.1 La Fusión de horizontes	38
2.2 La relación comunicativa de la recepción literaria	43
Capítulo	
3 Introducción a la hermenéutica	49
3.1 La tradición hermenéutica y el método de interpretación	60
3.2 La representación	68
Capítulo	
4 Introducción a la filosofía de las formas simbólicas	89
4.1 Forma y conciencia simbólica	98

Capítulo	
5 De la unidad	108
5.1 Del alma	115
5.2 Del intelecto	118
5.3 De las ideas	121
5.4 Del ser	128
5.5 De los fenómenos	145
5.6 De la interpretación	149
Conclusión	156
Referencias	162

Glosario

<i>Coincidencia.</i>	Escisión de lo uno y reunión de la dualidad (p. 66).
<i>Comprender.</i>	Conocer el signo, saber como continuar en presencia de un significado (p. 62).
<i>Conciencia.</i>	Función de un medio constituido por una estructura lingüística como parte de un sistema de signos (p. 61).
<i>Copiar.</i>	Observar los patrones y las formas que pueden asociarse entre sí a partir de repeticiones similares (p. 55).
<i>Decir.</i>	Presentar o poner ante la vista (p. 26).
<i>Estar.</i>	Formar <i>parte-de</i> por haber llegado <i>gracias-a</i> o <i>a-través-de</i> (p. 26).
<i>Estructura.</i>	Parte de una relación de disfrute hilada por el recuerdo de las experiencias pasadas arrastradas hasta la experiencia de lectura (p. 21).
<i>Experiencia.</i>	Referencia a la confirmación para adquirir un carácter (p. 76).
<i>Forma.</i>	Reacción de estímulos en cadena (p. 22).
<i>Interpretación.</i>	Estructura generada a partir de la estructura escrita (p. 37).
<i>Lectura.</i>	Reconocer lo presente al articular el movimiento de la imagen a través de una estructura lingüística (p. 67).
<i>Lenguaje.</i>	Estructura de pensamiento lingüístico (p. 61).
<i>Pensamiento.</i>	Medio de interacción compartido con el entorno como semejanza integrante (p. 61).
<i>Prejuicio.</i>	<i>Estar-situado</i> con respecto a qué (p. 60).
<i>Presentar.</i>	Custodiar con fidelidad algo secreto, oculto dentro de mí (p. 26).

- Representar.* Recorrer en más de un sentido los elementos significantes de la presentación sin otorgar un significado definitivo (p. 68).
- Semiosis.* Proceso en el cual se relaciona un signo, su objeto y su interpretación (p. 34).
- Sentido.* El sentido se da en el signo. La dialéctica en la vida, es seguir el signo. Por medio de este seguimiento se produce la realidad (p. 78).
- Signo.* Elemento dado por la razón que indica: si esto, entonces esto (p. 25).
- Vivencia.* Recuerdo o experiencia del que la ha vivido. Significado del instante fijado en el significante general y nunca presente (p. 65).

Resumen

Interpretar es existir, devenir. La interpretación cambiará de acuerdo al tiempo. Esto no significa que haya error, pues cada interpretación nos dará una base, un punto firme donde pisar, a partir del cual nos dirigimos a nuevos horizontes y perspectivas diferentes. Esto es la interpretación del instante, la presencia.

Para comprendernos debemos comprender de qué estamos hechos, lo que nos forma y de lo que formamos parte, comprender qué es el ser, pues, quien creí ser, eres tú; quien creo que eres, soy. La curvatura es la revolución, lo que está vivo, lo que salpica, lo que ronca; el devenir.

La necesidad y la posibilidad son los dos elementos abstractos que constituyen el presente. Al desarrollar de manera dialéctica el principio binario de realidad se llega a la conclusión del alma y la forma, de la materia y la *idea* en una intrínseca unidad. Donde es una, está la otra; unidas, porque donde es una está la otra, en un principio de cuatro. Por eso es necesario definir a partir de la lógica qué es el alma.

La interpretación es única de acuerdo al ser y su existencia. Esto es, en el pensamiento; en la experiencia subjetiva. No es única en la razón, ésta se deriva de los sentidos impresos en el ser que nos son comunes por medio de los signos. Por tanto, la razón es subjetiva.

La conciliación de estos argumentos se establece en la idea (entendida como un humanismo) que surge de la materia y en comunión con el orden de ésta; orden que tiene para ser y hacer ser. Este orden es la vida y la realidad. La idea es el medio de conciliación entre lo humano y lo divino, porque en ella están impresos los tipos y el sello de la naturaleza, de la sociedad y de la existencia, está el ser que refleja al ser en diálogo (porque es un tiempo y

espacio único). Por ello, la interpretación de la obra *es*, en un *ser ahí*. La interpretación no es una *posibilidad*, sino *lo que es*.

Nadie lee al azar, por tanto nadie será ajeno a aquello que lee. Siempre que se realice una lectura, uno se encontrará en ella. La idea es la forma en que los conceptos o categorías pueden estructurarse y compartirse, de tal manera que el pensamiento (que es único y se forma del recuerdo) puede ser expresado e interpretado. Se conforma y retroalimenta a partir de la experiencia ajena y pasada. Así surge la idea.

Una idea no tiene un principio y un final definible, está unida a otras ideas que la conforman. Una idea puede contemplarse en su totalidad o ser recorrida y descubierta. Es una estructura que conforma la existencia de un ser.

Al buscar el inicio y el final de la idea, se descubrirá que sólo puede ser comprendida a través del tiempo, en la presencia (lo que es continuo está antes del *ser*; es porque está antes del *ser*). Al buscar el inicio y el final de una idea, se comprenderá que su existencia no tiene sus límites en su *ser*, sino que está unida a otras ideas.

Introducción

La hipótesis de este proyecto de tesis, parte de la observación empírica del fenómeno de la proyección vivida por el lector durante la interpretación de un texto estético. Con base en una investigación bibliográfica se analiza el concepto de monólogo plural, definido como el centro del lenguaje que busca “borrar la distinción entre creador y lector: descubrir el punto de encuentro entre el que habla y el que oye” (Paz, 1967, p. 73).

Como antecedentes teóricos, en el primer capítulo se estudiará una serie de ensayos escritos por Umberto Eco entre 1965 y 2009, donde emplea la semiótica para explicar la apertura en la interpretación de las obras literarias y la cooperación entre un texto y su lector.

Para entender mejor el proceso de la concreción, la compilación que Dietrich Rall publicó en la UNAM en 1987, resulta de gran ayuda durante el segundo capítulo para conocer a los principales autores de la estética de la recepción; movimiento de crítica literaria que surgió de la hermenéutica y la fenomenología a finales de 1960.

Comprender la corriente del pensamiento en la que nos fundamos al generar una hipótesis sobre la interpretación simbólica del texto estético es tan importante como entender el lenguaje con el que generamos nuestro conocimiento. Por ello en el tercer capítulo esta investigación se sustenta con las denominadas ciencias del espíritu a partir de la interpretación hermenéutica.

Para Gadamer es sustancial resaltar la fundamentación teórica al elaborar un proyecto de investigación, pues la estructura del conocimiento sobre la cual trabajamos, se convierte en la tarea de un no-inmediato permanente al pensamiento.

La formación teórica lleva mas allá de lo que el hombre sabe y experimenta directamente... Hegel fundamenta la apropiación del mundo y del lenguaje de los

antiguos pues contiene al mismo tiempo todos los puntos de partida y todos los hilos de retorno a sí mismo... (Gadamer, 1996, p. 43).

El símbolo cumple una función social como el lugar donde confluye materia e idea, un lugar intangible que sólo es posible compartir a través del símbolo mismo. Por ello puede decirse que el lenguaje y la escritura forman parte del espacio simbólico, y que es precisamente en este espacio donde surge el monólogo plural.

Para entender la esencia del concepto de las formas simbólicas se requiere conocer algunos elementos de filosofía. En el cuarto capítulo se estudia la aplicación teórica de esta disciplina, en el análisis antropológico realizado por Ernst Cassirer.

Un ejemplo de la importancia de conocer los fundamentos filosóficos en la interpretación, lo observamos cuando Platón da cuenta y comparte las impresiones que los egipcios tenían sobre los textos. Ellos pensaban que si se escribe de manera adecuada, el libro tendrá la capacidad de hablar con quien lo sepa leer, es decir, que el diálogo parte del logos y como él es forma o idea.

Tomemos esta concepción como un hermoso mito y comparémoslo con un historia descrita por Umberto Eco en algunos de sus textos, donde narra la experiencia de un nativo americano que nunca ha tenido contacto alguno con la escritura. En cierta ocasión, lleva una canasta llena de higos por encargo de su amo y se come algunos de ellos, sin tener conocimiento de una carta que explica a su destinatario cuantos higos le son enviados. Al ser reprendido, en la siguiente ocasión decide ocultar la nota bajo una piedra, para que de esa manera no lo observe mientras se come algunos higos.

Esta narración tomada de *Mercury, or the secret and swift messenger*, es un ejemplo claro de los atributos mágicos otorgados a un texto. Donde John Wilkins en 1641, explica:

...podemos comprender lo extraño que puede haber parecido este Arte de la escritura en el momento de su invención, pensando en aquellos americanos recientemente descubiertos, a quienes sorprendía ver como los hombres conversaban con los libros y les era difícil creer que el papel pudiera hablar... (Eco, 2009, p. 57).

Sin embargo, partiendo de un supuesto movimiento a través del lenguaje, la posibilidad de escuchar el símbolo del texto estético, es lo que pretendemos estudiar al dar cuenta de una interpretación que se podría definir como subjetiva y relativa al lugar donde nos encontramos. A lo que Octavio Paz se refiere al decir “el poema debe provocar al lector: provocarlo a oír —a oírse (Paz, 1967, p. 73).

Una interpretación simbólica siempre resultará ser una interpretación autorreferencial, pero la manera de autorreferirnos sólo se logra a partir del lenguaje, al señalar lo que no es, lo que no somos, incluyendo nuestro cuerpo. Así es como nos incluimos; al ocupar un lugar en el espacio que no nos pertenece y que nos brinda la posibilidad de ser.

Ahora bien, el texto estético es un concepto que puede ser interpretado de una manera un tanto subjetiva. Acabamos de decir que un texto forma parte del espacio simbólico, pero de entrada podemos afirmar que al hablar de estética nos referimos a los sentidos y a la forma.

Toda experiencia estética conlleva la participación de quien la vive y el medio que le permite vivirla. Esto es un retorno a la naturaleza y es precisamente en ella en donde surge el punto de encuentro del que habla con el que oye; en un entrar y salir de sí, en el movimiento.

Al dar lectura de un texto estético realizamos un trabajo continuo de reconstrucción, partimos de una estructura significante cuyo significado es generado a partir de nuestra propia experiencia. En este proceso, el referente, de alguna manera solo podrá ser compartido como una forma y no como un fenómeno. Puntualmente esa es la función del lenguaje, como

un medio por el cual puedo ponerme en lugar de otro; el punto de referencia que me permite ser.

Ahora, con el objetivo de superar el déficit presente al incursionar en un lenguaje ajeno, como es el caso de la filosofía que sustenta a la Hermenéutica, en el quinto capítulo se tomará como base el método filosófico expuesto por R. G. Collingwood, quien comienza por establecer que “la filosofía tiene la peculiaridad de que la reflexión sobre sí misma es parte de ella misma” (Collingwood, 1995, p. 5).

Para entenderlo es importante saber que en el modo dialéctico de pensamiento:

...no solo deducimos las consecuencias de nuestras hipótesis, esto es estamos en libertad de anular la hipótesis o de asumir la opuesta y ver que resulta de esto. El propósito de este procedimiento es sin duda el mismo que el procedimiento máyeutico de Sócrates: sacar a la luz el conocimiento que ya poseía la mente oculto en ella. Y esto se define ahora como conocimiento de un primer principio metafísico llamado el bien. (p. 14).

Collingwood explica que:

...la conceptualidad en la que se desarrolla el filosofar nos posee siempre en la misma medida en que nos determina el lenguaje en que vivimos... Se trata de una nueva conciencia crítica que desde entonces debe acompañar a todo filosofar responsable, y que coloca a los hábitos del lenguaje y pensamiento, que cristalizan en el individuo a través de su comunicación con el entorno, ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente. (p. 27).

El problema es que para evitar la subjetividad, los términos utilizados no se han unificado y varían en su significado o en la estructura de conocimiento de un autor a otro y de una época a otra y el único sustento constante del que es posible asirse en la interpretación y

la aplicación de un método filosófico, es la siguiente regla: “la especificación filosófica se refiere a opuestos y la no filosófica a distintos” (p.55).

Gadamer explica que el método inductivo subyace a toda ciencia empírica, seguramente porque al basarse en premisas aceptadas como verdaderas en una estructura de conocimiento, sobre la cual se desarrolla una hipótesis o se interpreta la realidad, la conclusión a la cual se llegue será reconocida como válida dentro de dicho sistema.

Esto lo explica más claramente Collingwood, cuando dice:

el razonamiento inductivo pretende establecer proposiciones universales mediante el examen de los hechos individuales. Tales hechos son los datos; las proposiciones universales son las conclusiones; y existen también principios de acuerdo con los cuales procede el argumento. Los datos son conocidos empíricamente por percepción.

La conclusión, al empezar el proceso, debe estar ya presente en forma de una hipótesis que hay que verificar poniéndola en relación con los datos. (p.135).

Por ello los resultados del método inductivo no pueden nunca separarse de los resultados observados en los hechos, y sin embargo, los hechos no dependen de la interpretación que resulta de la inducción.

Esto genera una incertidumbre muy sensata ante la objetividad y la subjetividad en la interpretación, pues podemos equivocarnos al percibir los fenómenos interpretados empíricamente no solo por la subjetividad de la estructura en la que nos desarrollamos, sino también por las inclinaciones binarias que sufrimos durante la construcción de nuestro conocimiento.

El movimiento lógico del pensamiento inductivo es, por lo tanto irreversible en el mismo sentido en que lo es el de la ciencia exacta. Los principios en los que descansa la inducción no reciben apoyo a su vez del proceso inductivo mismo. (p. 137).

Es por ello que la filosofía no puede sustentarse en la experiencia empírica como tal, pues en la medida en que cualquier persona es capaz de desarrollar un pensamiento filosófico, no puede hacerlo a partir de su experiencia particular acorde al medio en el que se desenvuelve. Esto no quiere decir que la filosofía no sea un medio para acceder a un conocimiento libre, sino una forma de conocer única y universal.

El pensamiento filosófico se puede describir con las características del método deductivo al ser un sistema basado en principios conectados de manera lógica “pero este sistema es algo más que un sistema deductivo, porque los principios están expuestos a la crítica y deben ser defendidos por el éxito que tengan en la tarea de explicar nuestra experiencia” (p. 137).

Una vez estableciendo lo mejor posible los conceptos sobre los cuales se ha desarrollado la filosofía en la historia y con la claridad de que no es una disciplina sobre la cual podamos obtener mayores resultados, se puede afirmar que:

...un sistema filosófico pretende ser completo; pero en realidad no es más que una contribución que ha hecho su autor a una síntesis más amplia... una filosofía individual es entre muchas otras, un solo momento en la historia del pensamiento, que los filósofos del futuro tendrán que tratar como tal; pero en cuanto reinterpreta filosofías anteriores y las reafirma como elementos dentro de sí misma, resume todo el curso anterior de esa historia, siendo así tan universal como individual. (p.157).

El método filosófico consiste propiamente en que:

leyendo a los filósofos, si los “seguimos”: esto es, entendemos lo que piensan, y reconstruimos en nosotros mismos, en la medida de nuestras posibilidades, los procesos mediante los cuales han llegado a pensar lo que piensan. El lector de una obra filosófica se obliga a vivir la misma experiencia que su autor ha vivido; si por

falta de simpatía, de paciencia, o de cualquier otra cualidad le es imposible hacerlo sus lecturas son inútiles. (p.172).

Aunque aquí, sin querer hemos retornado a nuestro problema original que motiva a realizar este proyecto de titulación. La practica de la interpretación a la que pretendemos llegar como objetivo, es parte de la clave del método filosófico; lo que Collingwood indica al decir:

Lo que podemos sacar de la lectura de cualquier libro esta condicionado por lo que podemos aportar a esa lectura; y en la filosofía nadie puede sacar mucho leyendo obras de un escritor cuyos problemas no hayan surgido ya espontáneamente en la mente de lector. (p. 176).

A partir de este planteamiento, desarrollar un ensayo como género literario, nos brinda la oportunidad de analizar e interpretar un tema, ¿pero en qué medida un escrito amplio de esta categoría, mantiene una forma propia, sin perderse entre sus fuentes y datos a partir de los cuales ha surgido como parte de una visión o propuesta de interpretación? De entrada, al seguir a Lukacs, podemos afirmar que un ensayo debe situarse en el campo de las artes, sin por ello dejar de estar relacionado con las ciencias, en una reordenación conceptual que tampoco puede ser ubicada en la perfección teórica propia de la filosofía. De esta manera podemos definir al ensayo como una manifestación del temperamento que se expresa al escribir sobre el arte.

Lo más importante que debemos tener en cuenta al escribir un ensayo, es la necesidad de que la obra esté configurada de manera homogénea, y que sin embargo, cada una de sus partes mantenga un orden claramente apreciable desde su propio espacio o punto de integración, pues "...todo escribir aspira a la unidad al mismo tiempo que a la multiplicidad,

éste es el problema estilístico de todos los escritores: alcanzar el equilibrio en la multiplicidad de las cosas...” (Lukacs, 1985, p. 22).

A diferencia de la poesía que recibe su forma según su destino, en el ensayo, la misma forma es ya el principio del destino. En la forma, se destaca la información que al escritor le parece relevante para transmitir la visión de una forma definida y delimitada en sí misma. “El destino que ordena las cosas es carne de su carne y sangre de su sangre; por eso no hay destino en los escritos de los ensayistas” (p. 24). Es decir, el destino no puede ser despojado de su unicidad y de su causalidad, pues es sólo en la teoría donde ha de recobrar su sentido, su forma.

La fuerza de esta vivencia da vida propia a esa forma nacida de una consideración simbólica de los símbolos de la vida. Se convierte esa forma en una concepción del mundo, en un punto de vista, en una toma de posición respecto de la vida que ha nacido: en una posibilidad de transformar la vida misma y crearla de nuevo. (pp. 24-25).

Sin embargo, en *Arte Poética* Aristóteles señala que entre las causas a partir de las cuales surgió la poesía como una forma de expresión, está la necesidad natural que tiene el hombre de adquirir las primeras noticias a partir de la imitación y el placer que le produce contemplar sin temor las formas representadas. Aprender es un deleite no por la posibilidad de recordar, sino de adquirir un conocimiento en lo bello antes que en la desconocida e indómita realidad.

Capítulo 1 La Estructura ausente de Umberto Eco

Existen dificultades de generar una estructura objetiva en el modelo de la obra abierta planteado por Umberto Eco, que propone a dicha estructura, como parte de una relación de disfrute, hilada por el recuerdo de las experiencias pasadas arrastradas hasta la experiencia de lectura, y recurre a la dicotomía aplicada por la semántica entre la función referencial y la función emotiva, aunada a la distinción de las funciones denotativa y connotativa del signo lingüístico, en la cual, afirma:

Se verá que el lenguaje referencial puede entenderse como un mensaje de función denotativa, en tanto que las estimulaciones emotivas que el mensaje ejerce sobre el receptor se perfilan en el mensaje estético como un sistema de connotaciones dirigido y controlado por la misma estructura del mensaje. (Eco, 1979, p. 111).

Lo cual quiere decir que, así como el significante, símbolo o lenguaje, al enriquecerse constantemente del referente o la sensación, amplía las posibilidades del significado o la imagen mental; así la función connotativa, al ser propiamente una función simbólica hace que el lenguaje referencial retorne a un estado estético o sensible. Por tal motivo, “es imposible aislar las referencias y debe captarse el reenvío complejo que la expresión impone. Ello hace que el referente sea multiforme y no unívoco...” (p. 122).

La clave para entender este planteamiento la encontramos en la palabra referencia, utilizada tanto en el sistema referencial como en el referente; en ambos casos referencia es *sentido*.

...enriquecidos por un sistema de referencias complejas que inevitablemente han suscitado nuestro recuerdo de experiencias pasadas; el segundo acto de comprensión estará, por consiguiente enriquecido por una serie de recuerdos que lo acompañan y

que entran en acción con los significados provocados por el segundo contacto, porque la complejidad del estímulo permitirá automáticamente que la nueva recepción tenga lugar siguiendo una perspectiva diversa, según una nueva jerarquía de estímulos. (p. 122).

Esta reacción de estímulos en cadena, puede definirse como *forma*, cuya descripción sólo puede realizarse de acuerdo al orden de la misma interpretación. Aunado a ello, la naturaleza psíquica constantemente completa las formas con la información previa almacenada y captamos los conjuntos que para nosotros tienen sentido. La forma es interpretada desde puntos específicos de lectura; aun al ampliar el sentido de la descripción, seguirá realizándose a partir de un recorrido definido y desde un punto específico en movimiento.

Si bien no deben mezclarse con la semiótica los estudios neuro-fisiológicos o las investigaciones genéticas en las que se habla de códigos y mensajes, más aun, no se debe partir de la noción de información como código binario. Pero si decidimos tomar en cuenta las teorías emitidas por distintas disciplinas sobre el habla, el pensamiento y la comunicación, parece que no han podido identificar el paso entre el espacio físico y el mental.

No podemos ver la mente de los demás (si entendemos ver la mente, como experimentar el pensamiento ajeno), pues precisamente esa es la función del lenguaje. Al no poder ver con mayor profundidad en la propia mente, las ciencias de la comunicación necesariamente deben darse a la tarea de estudiar el lenguaje como un código.

Éste será el reto de una disciplina que estudie “el límite inferior de la semiótica, el punto en el que la semiótica surge de algo que toda vía no lo es, el anillo de conjunción... entre el universo de las señales y el universo del sentido” (Eco, 2011, p. 26).

La semiótica estudia los procesos culturales como procesos de comunicación, y en un

sentido antropológico, Eco señala dos fenómenos culturales con características comunicativas: “a) la fabricación y el empleo de objetos de uso; b) el intercambio parental como núcleo primario de relación social institucionalizada” (p. 27). Ambos son fenómenos constitutivos de toda cultura y, así como el nacimiento del lenguaje articulado sirve para enlazar la diferencia de la unidad, el objeto de mayor importancia para la cultura es la escritura.

Al estudiar los procesos culturales como procesos de comunicación, se establecen sistemas de códigos y mensajes en los cuales el código es considerado simplemente como un sistema codificante señalado como una estructura. ”Según Ferdinand de Saussure... estructura es un sistema a) en el que cada valor está establecido por posiciones y diferencias, y b) que solamente aparece cuando se comparan entre sí fenómenos diversos reduciéndolos al mismo sistema de relaciones” (Saussure, como se citó en Eco, 2011, pp. 58-59).

El principal problema del estructuralismo radica en que simplemente es un idealismo moderno y la realidad es más compleja como para poder envasarla y etiquetarla en ideas eternas. Los modelos estructurales fueron creados bajo el principio de conocimiento platónico, que señala la imposibilidad de aprender en la diferencia, “...se nos han presentado como cómodas verdades de razón útiles para hablar de una manera uniforme de fenómenos diversos” (p. 351).

Es válido y necesario desarrollar tales modelos que buscan la verdad en la identidad experimentada entre las leyes del mundo y las del pensamiento humano; sin embargo, al aceptar esto, corremos el riesgo de retornar a los problemas hasta aquí planteados sobre las características de la interpretación, ya que para construir una estructura, debemos partir de otra estructura particular, y al final, una estructura es válida cuando se opera dentro de ella. “Se puede hacer esta afirmación entendiendo que, dado que la realidad es incognoscible, la

única manera de conocerla es transformándola; en este sentido los modelos estructurales son un modelo de la praxis” (p. 373).

La estructura del cálculo binario tiene la posibilidad de expresar la dialéctica entre la presencia y la ausencia, lo que resulta muy útil al describir la realidad, “...con tan admirable método se expresan todo los números mediante la Unidad y la Nada” (p. 373). La clave para entender el movimiento dialéctico, que me parece acertado compararlo con las formas de la naturaleza (imposibles de aprehender, pues son un *continuum* como la vida); es la abstracción de los opuestos, en donde uno más uno es tres, tres es igual a uno y dos es igual a cero. Aquí tres y uno son parte de cero, pero no son cero.

Con relación al lenguaje, Eco señala:

En un sistema estructurado, cada elemento vale en cuanto no es el otro o los otros que, al evocarlos los excluye. El elemento fonemático no vale por la presencia de una substancia física de la experiencia, sino por la valencia en sí misma vacía, que cumple en el sistema. Pero dado que el sentido surge, es preciso que uno de los términos de la oposición se presente y esté. Si no está, no se descubre siquiera la ausencia del otro. La ausencia oposicional vale solamente en la presencia que la hace evidente. La evidencia de la presencia se da precisamente por la substancia de la expresión. (p. 374).

Meditando el párrafo anterior y con ayuda de lo que viene a continuación, podemos decir que el lenguaje en cuanto vehículo espacial, nos sitúa en un punto único y definido, gracias al contacto con el lugar. Sabemos que venimos y vamos, pero no sabemos donde:

¿Por qué comunica el hombre? Precisamente porque no ve de una vez Todo. Por eso hay cosas que no sabe y que se le han de decir. Su debilidad cognoscitiva hace que la comunicación se produzca en una alternativa de cosas y cosas no sabidas. ¿Y como se

puede comunicar una cosa que se ha de saber? Haciéndola surgir del fondo de lo que no se sabe, por diferencia y oposiciones. (p. 375).

Este saber, es el carácter del *ser* mutable a través del lenguaje como vehículo de nuestra piel; por ello decimos que el lenguaje es un símbolo que está presente entre lo que es, —solo entre lo que es, porque ahí estamos, en la mente, y la mente habita.

Cuando Platón elaboró la noción de *chorismos*, se refirió a la separación o diferencia de espacio, definiéndolo como el lugar (*chora*). “El lugar originario es aquel donde esta el ser” (p. 375). Nosotros estamos ahí todo el tiempo y no estamos; ese movimiento es información. No como programas operativos, porque la vida es un conocer. Del conocimiento se desprende una elección y la consecuencia es un aprendizaje.

Si en la dialéctica de la Presencia y la Ausencia yo me encuentro en la parte de la Ausencia, no puedo hacer gran cosa por describir y mostrar la Presencia. Todo el razonamiento filosófico ha de partir de la Ausencia. A lo más como sucede en Heidegger, el pensamiento ha de ser el pensamiento de esa diferencia que me constituye y en donde conoce la Ausencia que es, no la Presencia de la que estoy constitucionalmente lejos, en otro lugar. (p. 375).

Esto es porque solamente conozco el movimiento, precisamente en el estar situados y percibir la consecuencia se da el Diálogo y se conoce el signo que indica: si esto, entonces esto, lo dado por la razón. En la razón, esta el sentido: en el *decir*, de donde se desprende el pensar y el hablar. No hay lenguaje sin Diálogo:

En esta pretensión, el lenguaje desarrolla una función fundamental. Se revela a través de él el ser. El lenguaje como metalenguaje no puede definir la dialéctica de la Presencia y de la Ausencia, desde el momento en que el lenguaje se funda en esa dialéctica. Para Heidegger el lenguaje es el lenguaje del ser. El ser habla a través de

mí, por medio del lenguaje. Yo no hablo el lenguaje sino que soy hablado por el lenguaje. (p. 375).

Para Eco, el *decir* es un presentar o poner ante la vista. Mientras que *pensar*, lo presenta como un tener cuidado o custodiar con fidelidad, es decir, como algo secreto, oculto dentro de mí. Esto lo hace al plantear que el lenguaje presenta algo de lo que yace en el pensamiento, y que al ser enunciado deja de ser el mismo decir y el mismo pensar. “Este Lo sé constituye, como diferencia, lo que no podrá decirse nunca, porque está en el umbral de todo lo que será dicho, porque la diferencia es constitutiva de nuestra relación con él, la duplicidad del existente y el ser” (p. 377). Un planteamiento distinto al propuesto por nosotros, donde decir lo definimos como un *indicar el sentido*.

Hasta este momento a lo que hemos llegado es que sabemos que estamos en el lenguaje, y en éste *estar, formamos-parte-de*. *Formamos-parte* porque hemos llegado *gracias-a* o *a-través-de*. Somos una inclusión, y es importante resaltarlo para delimitar un *no-origen*, sólo *parte-de*.

La semiótica no puede explicar como es pensado el lenguaje, cabe resaltar que si bien no será estudiada en este ensayo, debemos informar que la psicolingüística es la disciplina encargada de estudiar lo vertido por el destinatario sobre el mensaje, lo cual, facilita a la semiótica los datos requeridos para individualizar los códigos de destino, entender bajo que circunstancias se produce la comunicación y formular las posibilidades del proceso de codificación y decodificación.

1.1 La estructura de la semiosis

Es fundamental para el conocimiento trabajar dentro de una estructura, para ello es

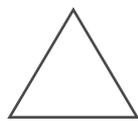
importante aprender a desarrollar los métodos necesarios al trabajar en el espacio externo e interno del lenguaje, aunque quizás hablar de lenguaje es hablar del exterior; por lo tanto, diremos que la mente es lo interior.

Intentemos comprender como funciona el objeto teórico del signo a partir de la regla establecida por una función semiótica (ver figura 1). “El estudio semántico del contenido se complica muchas veces con un diagrama demasiado simplificado, el conocido triángulo difundido en su forma más común por Ogden y Richards (1923), que al parecer traduce el triángulo de Peirce” (Eco, 2000, p. 100).

- Figura 1. Diagramas del estudio semántico del contenido

Triángulo de Ogden y Richards

Referencia

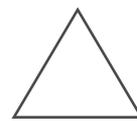


Símbolo

Referente

Triángulo de Peirce.

Interpretante



Representación

Objeto

Interpretación que desarrollamos a partir de los diagramas anteriores:

Significado

(Imagen o matematica)



Significante

Referente

(Símbolo o código)

(Real o número)

Fuente: Eco, U. (2000). Tratado de Semiótica General. p. 100.

Al utilizar el termino silla, el referente son todas las sillas existentes que no pueden ser captadas por los sentidos en su totalidad, por lo que se vuelve una entidad abstracta, una idea simple que definimos como significado (siempre dentro de un determinado contexto; en este caso, la cultura).

El modo como Eco sugiere que Peirce considera los objetos reales, son las ideas elaboradas a partir de la experiencia como los primeros interpretantes lógicos de los fenómenos. Lo cual, quiere decir que estos interpretantes lógicos indican el sentido, y que al indicar el sentido se convierten en signos.

Peirce afirma: “Ahora bien, la función representativa de un signo no estriba en su cualidad material ni en su pura aplicación demostrativa; porque aquella es algo que el signo no es en sí mismo o en una relación real con su objeto, sino algo que es para un pensamiento, mientras que las dos características ahora definidas pertenecen al signo independientemente de que este vaya dirigido a un pensamiento” (Peirce, como se citó en Eco, 2000, p. 250).

Los objetos percibidos se consideran signos, porque en sí mismos son signos cuando brindan un sentido al ser percibidos. De acuerdo a esto, imaginar y pensar también es poner signos en relación, y son signos por sí mismos antes de considerar cualquier nueva relación. Un signo lingüístico remite a un concepto; el concepto puede ser considerado como un significante que expresa cosas particulares con un contenido encerrado ya en sí mismo.

Por ejemplo, mochila es signo de cargar cosas; mientras que el significante es la palabra o la imagen de mochila en sí misma. “Las ideas... son el resultado de un proceso abstracto que no nos da la esencia individual de las cosas, sino su esencia nominal, la cual en si misma es un resumen, una reelaboración de la cosa significada” (p. 251).

El sentido se da en el tiempo y el tiempo enseña: enseña a hacer inducciones, a inferir

reglas generales a partir de casos particulares; a hacer deducciones, a anticipar un resultado partiendo de las reglas ya conocidas; a hacer abducciones, “para poner a prueba nuevos códigos mediante hipótesis interpretativas” (p. 384).

Al interpretar un texto estético todos estos métodos se conjugan conforme se realiza la lectura. En un inicio la interpretación ya es por sí misma una abducción, porque la lectura será una mezcla de códigos: el código del texto y el código del interpretante.

La abducción en buena medida es una inferencia generada por la experiencia del lector. Sin embargo, el código es el código y si bien su experiencia es única, no es algo que pueda romperse sin dejar de ser lectura.

Esa es la importancia de los signos; que no solamente son parte de un código cerrado, sino tienen *sentido*, y quizás, esa es una clave para entender las ideas, porque se vuelven devenir y dejan de ser eternas cuando se ve a través del sentido.

Por tanto, la definición semiótica del texto estético proporciona el modelo estructural de un proceso no estructurado de interacción comunicativa. Al destinatario se le requiere una colaboración responsable. Tiene que invertir para llenar los vacíos semánticos, para reducir la multiplicidad de los sentidos, para escoger sus propios recorridos de lectura... (p. 384).

Ahora, debemos aceptar que pensamos por medio de las palabras, cuando se dirigen a nosotros para decir que no significamos nada que ellas no nos hayan enseñado, —pues— “... los hombres y las palabras se educan unos con las otras” (p. 424).

El pensamiento mismo es un signo, porque estamos vivos y vivir es conocer; se conoce eligiendo y por ello la vida es conocimiento, porque elegir es aprender. Por eso la vida es signo, porque nos da el sentido, el decir: el pensar.

1.2 La semiosis en la interpretación

Tenemos por objeto de estudio la interpretación del texto estético y seguimos el camino que Umberto Eco transitó y dejó trazado; porque él planteó el problema de cómo un texto estético permite realizar una interpretación libre y al mismo tiempo ser una estructura que regula el orden de sus interpretaciones, definiendo a la interpretación como una actividad cooperativa, en la cual, el lector completa la lectura al efectuarla y conecta el texto a una intertextualidad.

Para llegar a esa conclusión, plasmada en *Obra abierta* y *Lector in fábula* (entre otros ensayos), Eco trabajó con distintas disciplinas, como la semiótica y la fenomenología; aunadas al formalismo ruso y a la lingüística estructural. Fue así como encontró los instrumentos adecuados para formular un análisis teórico de la interpretación textual.

Durante esa labor de estudio encontró diversas dificultades, como el hecho de que en el estructuralismo un texto debe estudiarse desde su propia estructura objetiva significativa, mientras la interpretación del destinatario debe ser eliminada como una impureza metodológica. Otro problema al cual se enfrentaba era que en un proceso de comunicación intervienen muchos elementos fuera de los lingüísticos, lo que él definió como una actividad semiótica, en la que los sistemas de signos se complementan entre sí.

Pero, ¿qué ocurre cuando, al parecer, sólo el lector y el texto significan? Aquí hay que preguntar también quién define el curso de la lectura, ¿cómo llegó a una determinada experiencia de lectura? Generalmente, es la cercanía la que me lleva a emprender una lectura; pero, ¿qué es lo que me acerca a la lectura? ¿mi contexto, mi lenguaje, mi sentido? ¿o simplemente es la inmediatez indeterminada?

Como sea, para leer no basta con estar cerca, se requiere estar ahí: en la lectura. En

este proceso de *estar*, “el lector solo explicita la parte que necesita y el resto queda semánticamente incluido o entrañado. Al hacerlo, amplía algunas propiedades mientras que a otras las mantiene anestesiadas” (Eco, 1987, p. 123). Es precisamente este proceso el primer elemento de la interpretación simbólica.

El primer elemento para entender la interpretación simbólica, lo encontramos en la idea de signo; el signo no se basa en la igualdad o en una correlación única establecida por un código. Se basa en la inferencia y en la interpretación dinámica, esa es la semiosis. Esto lo dice Eco (1990) y lo dice con Peirce:

...es cierto que la semiosis es “una acción o influencia que es, o entraña, una cooperación de tres sujetos, el signo, su objeto y su interpretante, de manera tal que esa influencia relativa no pueda en modo alguno reducirse a acciones entre pares...” (p. 13).

La parte más importante de un signo, no es el hecho de que represente, sino que es la posibilidad de transferir a otro el estado interno propio por medio de una representación codificada, que al momento de su descodificación volverá a su estado de representación. “Se afirma entonces que la significación pasa solo a través de los textos, porque los textos serían el lugar donde el sentido se produce y produce (practica significante)” (p. 37).

Aristóteles en *Tratados de lógica. Organon II*, dice que las palabras son símbolos de las afecciones del alma y que a su vez las letras son símbolos de las palabras, ambas nacen por convención y equivalen a un marco de reconocimiento. También dice que las afecciones del alma son semejanzas o simulacros de las cosas, y aquí debemos meditar con mucho cuidado, porque puede ser que al decir esto, Aristóteles partiera de un idealismo puro. —Las afecciones del alma son simulacro de las cosas —y las palabras—, son signos de las afecciones del alma.

Podría parecer una contradicción decir que símbolos y signos son expresiones de las afecciones del alma. Lo que sucede es que el símbolo es un fenómeno o acaso una necesidad. Se necesita el símbolo para decir, pero el símbolo no puede ser dicho porque estamos en él. En cambio, el signo es el decir mismo, y el decir como sentido no está en nosotros; nos dice y lo decimos.

Las afecciones del alma, como símbolo, dicen qué son; pero como signo, dicen cómo son. Porque en el símbolo estamos, pero el signo nos precede. El signo dice al símbolo. Cada individuo es una cara del símbolo y ocupa su propio lugar como parte de él; siempre diferente. Pero es símbolo en tanto que vive, que está; y el estar que nos forma es el signo mismo. Más allá del signo lingüístico; el signo, nos da el sentido. El símbolo nos une, pero el signo nos dice cómo. Con el símbolo podemos decir qué, pero el signo nos indica cómo.

A primera vista podría pensarse que utiliza signo en un sentido lato, casi metafórico.

Pero hay algo más. Si Aristóteles se está ateniendo al uso común (al que como veremos se remite en la Retórica) entonces está diciendo que las palabras y las letras son pruebas e indicios de que existen afecciones del alma (son la prueba de que al emitir palabras alguien tiene algo que expresar), pero el hecho de que sean indicio de una afección no significa que como tales (las palabras) posean el mismo régimen semiótico que las afecciones.

Esta hipótesis parece confirmada por el modo en que Aristóteles, un poco más adelante, aplica el concepto signo, en un contexto que quizá es uno de los más arduos de *De interpretatione*. Donde debe establecer que el verbo, fuera del enunciado, no afirma la existencia ni la acción, ni del sujeto que actúa, y que ni siquiera el verbo ser, por sí solo, afirma que algo exista de hecho. Y en este contexto dice que ni siquiera *ser* o *no-ser* son signo de la existencia de la cosa. Pero lo que quiere decir cuando

sugiere que un verbo puede ser signo de la existencia de la cosa, se aclara antes, cuando se dice que un verbo es siempre “signo de las cosas dichas de otro”. (p. 42).

Para decirlo con más claridad, el símbolo, o mejor dicho, una de las caras del símbolo es uno mismo. La otra cara es el signo, que al final se convierte en ambas caras. Pero lo que hace que el símbolo siga siendo símbolo, es, que es significado. Así el símbolo me permite decir qué siento y entender qué sientes, pero el sentir está en el signo. He aquí la abertura del anillo; cuando se llega a que el signo me precede y me permite conocer la semejanza. La naturaleza del símbolo es humana, el signo nos antecede, aprendemos de él, porque ya es antes de ser lenguaje.

...Aristóteles no consideraba en absoluto que las palabras debían definirse como signos. Así, mientras que en la Retórica el signo siempre se entenderá como principio de inferencia, en todas las páginas que escribe sobre el lenguaje verbal, el término lingüístico (símbolo) se rige por el modelo de la equivalencia, y puede decirse incluso que Aristóteles se rige por el modelo de la equivalencia para los términos lingüísticos: el término es equivalente a su definición y es plenamente convertible con ella. El signo aparece en cambio en la Retórica donde se dice que los entimemas se deducen de los verosímiles y de los signos... (Por ejemplo): Si tiene fiebre entonces está enfermo; si tiene leche, entonces ha parido. (p. 43).

Dicho semióticamente, el signo o representamen expresa un objeto inmediato que explica un objeto dinámico que es la denominada *cosa-en-sí*, más adelante veremos lo que es la *cosa-en-sí*. A manera de anticipación diremos que la *cosa-en-sí* no puede aprehenderse, porque deviene. Lo que si puede hacerse es *fluir* con ella por medio del signo, por eso se dice que, “...el significado semiótico está ligado al significado cognoscitivo” (p. 130).

Al hablar del signo como representamen, nos referimos al significante que genera un

significado y refiere al interpretante un signo más desarrollado, pues lo hace en forma de idea o más aun, de pensamiento. El signo sobre el cual se funda este proceso es el referente u objeto dinámico. El interpretante es el pensamiento mismo, sin embargo aquí lo manejamos como si fuera el sujeto cognocente.

Ahora, la posición del sujeto se caracteriza por el puesto que ocupa en el mundo simbólico, es decir, en el mundo de la palabra:

...Lacan examina imágenes virtuales debidas a proyecciones que aparecen o desaparecen según la posición del sujeto, y concluye que “en la relación entre lo imaginario y lo real, y en la constitución del mundo que de ella deriva, todo depende de la posición del sujeto”. (p. 237)

Por su parte Eco también se refiere a Levi-Strauss para explicar que toda cultura se puede considerar como un sistema simbólico en el cual destacan el lenguaje, las relaciones sociales de producción y la religión como sus principales elementos constitutivos.

1.3 El universo semiótico

La semiosis es el proceso en el cual se relaciona un signo, su objeto y su interpretación. La semiótica es la disciplina encargada de estudiar dicho proceso. Cualquier cosa es signo de otra cuando se observa un antecedente y un consecuente. En la semiosis el consecuente pasa a formar parte del interpretante cuando es percibido por éste, y al volver a vivenciar una percepción similar, la percepción será ya el antecedente de la representación que el sujeto percibirá. En ese momento la imagen ya no tiene que ser producida por el objeto pues ya es interpretación.

La semiosis sólo puede universalizar las interpretaciones. Para ello, las reduce a un

genero, concepto, contenido o esquema. Eco señala que el universo de la percepción, entendido como un universo catrótico, “es una realidad capaz de dar la impresión de virtualidad. El universo semiótico es una virtualidad capaz de dar la impresión de realidad” (Eco, 2000, p. 41).

El tiempo molecular es un gasto de energía calculable en millonésimas de segundo, es el tiempo molecular la transformación de la energía. El lenguaje también es una transformación de la energía. “El concepto de temporalidad se amplía del tiempo enunciado y del tiempo de la enunciación al tiempo psicológico del consumidor y al tiempo histórico, esto es, al tiempo de la cultura” (p. 133). Se puede decir que el tiempo se convierte en espacio; en un punto en el espacio, para ser mas específicos. Mientras que el habla, es parte de esa transformación de la energía.

Abocándonos propiamente a la interpretación de las obras literarias, las cuales forman parte de los textos definidos como estéticos; no puede decirse que hay libertad en la interpretación de su estructura lingüística, sin embargo la lectura en sí misma es la primera en generar una apertura indefinida según lo estudiado en el interpretante y la característica del signo ya descrita.

Aunado a esto y de manera secundaria a la necesidad de comprender, la libertad también es producida por la intención de la estructura metafórica, es decir, del contenido y no sólo de la forma; que sigue siendo parte del signo presente, sobre el cual se realiza la lectura simbólica. En este caso un ejemplo claro de su carácter simbólico, se observa principalmente en el contenido moral, que brinda el sentido a través del signo marcado por el tiempo.

El símbolo es algo que está ya sea por naturaleza o convención, pero que sólo quien lo lee puede comprender y completar su sentido. Es una convención que enseña una naturaleza, “transforma el fenómeno en idea, la idea en imagen, más de suerte que la idea siga siendo en

imagen infinitamente activa e inasequible, y aun expresada en todas las lenguas se mantenga inexpresable” (Eco, 2002, p. 155). Simbólico es el proceso semiótico en conjunto; la transición del signo a nuevos signos en relación. La relación del referente con el significado y el significante en tanto simbólica, es interpretación al igual que representación.

“Qué son estos símbolos, nos lo dice Tesauro en su *Canno Cchiale*: ‘El símbolo es una metáfora que significa un concepto, por medio de una figura aparente’” (p. 159). La cultura es un símbolo al igual que la psique, por ello el tiempo mismo puede definirse como simbólico.

El símbolo es una nota significativa de algún misterio más cercano, es decir que la naturaleza del símbolo reside en llevar nuestro ánimo, mediante alguna similitud a la comprensión de algo muy distinto de lo que se ofrece a nuestros sentidos exteriores, y cuya propiedad es estar oculta o escondida tras el velo de una expresión oscura... El símbolo no está formado de palabras sino que se expresa a través de notas, caracteres, figuras. (p. 159).

Entonces podemos decir que *estamos aquí porque cabemos*. Esto lo dijo Heidegger, y por ahora lo tomaremos con el siguiente sentido: Cabemos porque somos signos en un espacio simbólico y en ese ser signos en movimiento es que nos movemos en un constante aprendizaje donde el mismo símbolo es un mapa que enseña. Aunque no resulta muy claro este planteamiento, confiaremos en poder entenderlo mejor al concluir nuestra lectura. Por ahora sólo nos queda agradecer a Umberto Eco por habernos aceptado como alumnos y guiarnos entre sus letras en este recorrido.

Capítulo 2 La Estética de la recepción

Dietrich Rall, profesor del Posgrado en Letras de la UNAM, en 1987 realizó una compilación donde incluyó algunos escritos de distintos teóricos alemanes que trabajaron con un modelo teórico enfocado al estudio de la interpretación literaria a partir de la tradición hermenéutica. Esta corriente, cuyo objetivo principal era comprender el proceso de la concreción de un texto por su lector, fue conocida como la Estética de la recepción.

Para definir la actitud estética del lector, Roman Ingarden se refiere a la estructuración de la concreción y su influencia modificante. Esto es justamente lo que hemos aprendido con Umberto Eco: la interpretación es una estructura generada a partir de la estructura escrita.

Ante la gran variedad de lectores y sus estados, es muy difícil juzgar esta influencia.

Pero también se debe considerar que en la elección de la concretización en una actitud estética, el lector está bajo la influencia de las partes ya leídas de la obra y con ello se somete en gran medida al espíritu de la obra. (Ingarden, 1975, en Rall (comp.), 1987, p. 47).

Por ahora dejaremos pendiente adentrarnos a entender la naturaleza estética, sin dejar de prestar atención a la expresión “el espíritu de la obra”, que se refiere al sentido del texto.

Una obra no puede ser escrita de manera unilateral, pues necesariamente la lectura es un proceso de actualización, pero una de las características de la estética es generar una esencia, o mejor dicho, una idea del objeto.

Esto resulta fundamental para considerar una obra de arte eficiente. Hans Robert Jauss, ha señalado que dicha metodología ya no busca entender el contexto histórico dentro del cual surgió la obra, sino enfocarse al estudio de su estructura. Con ello, Jauss se refiere a la necesidad de reconocer la obra como “un sistema de lenguaje, estilo y composición” (Hans

Robert Jauss, 1974, en Rall (comp.), p. 68).

La Estética de la recepción surgió en Alemania como un método inspirado en la filología idealista. Según lo ha señalado Jauss, Leo Spitzer fue uno de los teóricos más sobresalientes al aplicarla en un estudio titulado *Etude ahistorique d'un texte*. A partir de ella, también Oscar Walzel desarrolló el método conocido como *Gehalt und Gestalt* (el contenido y la forma), fundamental para el estudio de “la obra artística de la palabra” (p. 68).

De manera paralela, al rededor de 1913 surgió la teoría formalista rusa, con un alto nivel de reflexión teórica. Durante esa misma época y con objetivos similares, como el alejamiento del método histórico y el subjetivismo de la interpretación de las vivencias, surgió también la Nueva crítica americana. “Lo que antes se dejaba a la crítica intuitiva y aforística, se convirtió en un método factible de enseñar: la descripción de los medios lingüísticos, de métodos literarios, de formas de construcción y de efectos constitutivos” (p. 68).

Una vez descrito el contexto a partir del cual surgió la Estética de la recepción y los objetos a los que se abocaron las distintas corrientes dedicadas al estudio de la interpretación, nos enfocaremos a la delimitación propuesta por Wolfgang Iser para definir en qué debe centrarse la interpretación de un texto literario.

En su interpretación encontraremos que la idea de una obra es muy similar a la de un signo, porque la estética reduce su contenido a un significado determinado; a la expresión de otra cosa que existe independientemente de la obra. No niega que los textos literarios posean un sustrato histórico, pues:

...solo en la forma en que lo constituyen y lo hacen comunicable, ya no parece estar determinado exclusivamente de una manera histórica. Por ello, también es posible que al leer obras de épocas pasadas tengamos con frecuencia la sensación de movernos en

circunstancias históricas, tal como si perteneciésemos a esa época o como si lo pasado fuese nuevamente presente. Las impresiones de esa impresión se encuentran con seguridad en el texto, pero como lectores no estamos excluidos de la realización de esa impresión. (Iser, 1975, en Rall (comp.), 1987, p. 101).

Ésta es otra de las características de una obra estética como símbolo cultural e histórico. Es el texto sobre el que caminamos, nuestro devenir y nuestra previsión; a través del símbolo estético viajamos en el tiempo no solo como el decir, sino como la imaginación.

Actualizamos el texto por medio de la lectura. Pero obviamente el texto debe otorgar un margen de posibilidades de actualización, pues siempre ha sido entendido de una manera un poco diferente, en tiempos diferente y por diversos lectores, aún cuando en la actualización del texto predomina la impresión común de que el mundo abierto por él —tan histórico como pueda ser— se convierte siempre en presente. (p. 101).

Tal es la función del lenguaje y más aún, de la escritura. Más allá de que el texto refiera a objetos reales o estados de casos definidos, su función estética es describir la interacción de estos objetos y describir estructuras parciales que sean un modelo interpretativo de la realidad. No se puede reproducir la realidad, porque la realidad solo es cognoscible en movimiento; por ello el arte busca crear formas que representen el mundo vital.

La ficción es una manera de conocer, anticipar, imaginar o incluso interpretar, que solo se puede realizar a través del símbolo. Sólo a un nivel simbólico se puede pensar y comunicar. Por ello el símbolo es algo real; —propio de nuestra realidad—. “Cuando el lector ha recorrido las perspectivas del texto que se le ofrecieron, solo le queda la propia experiencia, en la que se puede apoyar para hacer declaraciones sobre lo transmitido por el texto” (p. 103).

Llegar a un texto no es una accidente, no podríamos tomarlo si no estuviera inmediato, a nuestro alcance. Por lo tanto no debemos preocuparnos de no entenderlo, porque siempre entendemos si percibimos. Pero un texto no es tan fácil, necesitamos un sentido para dirigirnos, pues si no nos dirigimos en ese sentido no podemos entender.

El dirigirse es parte del lenguaje, por ello no debemos preocuparnos del lugar desde el cual entendemos, porque el decir ya nos sitúa, y no necesariamente de manera inmediata: la escritura nos sitúa de manera atemporal, sin dejar de ser tiempo la lectura. Esa es la principal característica del símbolo, la única posibilidad de saber *dónde* estamos.

El lector puede reducir un texto a las experiencias propias. Por medio de la autoconfirmación se siente, tal vez, elevado. La condición para esto es que las normas de la propia imagen sean proyectadas en el texto cuando se deba realizar la intención perseguida por él. (p. 104).

La lectura de un texto no puede separarse de la conciencia, ni de la percepción o del pensamiento, así como el lenguaje no puede separarse de los sentidos, ni estos de la memoria. Todo parte de lo mismo como un *inmediato indefinido*. No hay tanto problema con la interpretación, el problema es descubrir que interpretamos y más aun, qué interpretamos. Y es que no hay diferencia entre lo que es pensado y lo que es sentido, todo es parte de lo mismo, de sentir la mente.

Como sabemos, en el proceso de lectura se realiza la interacción entre la estructura de la obra y su receptor. Por ello, la teoría fenomenológica del arte, señaló que el estudio de una obra literaria no podía enfocarse únicamente al texto y dejar de lado los procesos del lector que lo llevan a la comprensión.

El texto, como tal, sólo ofrece diferentes “perspectivas esquematizadas” por medio de las cuales se puede producir el objeto de la obra, en tanto que la “Producción”

verdadera se vuelve un acto de concretización. De aquí se puede deducir lo siguiente: la obra literaria posee dos polos que se podrían denominar el polo artístico y el polo estético; el polo artístico designa al texto creado por el autor y el polo estético designa la concretización efectuada por el lector. De una polaridad así resulta que la obra literaria no es exclusivamente idéntica ni con el texto ni con su concretización; ya que la obra es más que el texto, debido a que aquella gana vida solo en la concretización y esta, a su vez, no es completamente libre de los planes que el lector introduce en ella, aun cuando tales planes sean activados bajo las condiciones del texto. Allí, pues, donde el texto y el lector convergen, se halla el lugar de la obra literaria y este tiene forzosamente un carácter virtual, ya que no puede ser reducido ni a la realidad del texto ni a las predisposiciones que caracterizan al lector. (Iser, 1976, en Rall (comp.), p. 122).

Ahora, el significado debe corresponder al marco de referencia propuesto por el texto, de lo contrario, si el significado entra en un marco de referencia que está fuera del texto, entonces pierde su naturaleza estética y pasa a formar parte del espacio simbólico. Pero si admitimos que se tiene acceso a un texto porque es un objeto *inmediato indeterminado*, entonces concluimos en que desde antes de llegar a nosotros, tanto el texto como su lector ya forman parte del espacio simbólico, y es ahí donde ambos son cercanos.

2.1 La Fusión de horizontes

La tradición literaria no puede tomar en cuenta al lector “con su actividad productora de sentido en el encuentro entre el propio horizonte de expectativas y el horizonte implicado de la obra...” (Barder, 1982, en Rall (comp.), 1987, p. 282), hasta que estos horizontes se

abran lo suficiente como para tener suma claridad de la otredad cultural y por tanto de la otredad personal.

...se podría hablar en una limitación continental, de una lectura d'áutri, pues en la medida en que la realidad europea fue vista por los no-europeos, también la literatura europea fue leída por ellos; de aquí se debería esperar, por consiguiente, una ampliación de la definición de literatura europea. (p. 282).

Wolfgang Iser, al señalar esto se refiere a lo que él define como “una capa que como lectores especialmente privilegiados promulgan su lectura, en el sentido más verdadero de la lectura, y en ese acto unen de manera crítica la recepción de la literatura europea con la producción propia...” (p. 282).

En este sentido habla de *The tempest* de Shakespeare, con respecto a una adaptación teatral norteamericana y un ensayo latinoamericano que interpreta a dicho texto: El drama cuenta la historia de Próspero, un duque legítimo de Milán que fue expulsado por su hermano Antonio.

Próspero para, junto con su hija, en una isla no designada más detalladamente en el aspecto geográfico; ahí somete a los únicos habitantes de la isla, el espíritu Ariel y el salvaje Calibán, no sin intentar con el último una misión civilizadora aunque infructuosa. Provisto con diversos poderes mágicos, provoca años más tarde una tormenta que atrae bajo su poder a Antonio, así como al rey de Nápoles con su hijo Ferdinand y su séquito como náufragos, para exponerlos a un tribunal de penitentes; el que sin embargo tiene un resultado feliz: Próspero perdona a sus antiguos enemigos y concede a Ferdinand la mano de su hija Miranda, después de haberlo sometido a una prueba. En espera del feliz retorno de todos a casa, Próspero se despide al

final del público con un monólogo, y con ello renuncia definitivamente a su poder mágico. (p. 283).

De esta obra, el poeta y crítico literario alemán, Julius Hart, escribió la siguiente interpretación:

Sobre todo puedo ver en *The Tempest* tal vez un cuento de hadas, lleno de símbolos y alegorías, una representación amplia e ideal de la actitud y la actividad humanas; en Próspero, el tipo ideal de ser humano, el tipo de mayor moralidad, justicia y bondad, del mayor nivel de conocimiento y reconocimiento, que comprende todos los secretos de la naturaleza y se ha sometido a ellos. En Calibán el símbolo del hombre bestia, la encarnación de cada espíritu innoble, tendente a la vileza. Se revela contra Próspero, quien se compadeció de él, lo enseñó a leer y lo quiso llevar al nivel de una educación noble, y busca solo lo voluptuoso y ruin. La isla mágica de Próspero es la tierra, el escenario de una lucha eterna entre la luz y las tinieblas, entre la naturaleza divina y el animal humano. Pero vencerá la naturaleza divina, la sabiduría, que aspira a la naturaleza divina, la sabiduría, al máximo conocimiento y a la máxima moralidad. En ese cuento de hadas que deja sentir artísticamente la mano cansada, puede ser considerada así como un testamento del poeta, la última advertencia a la humanidad: *Excélsior*. (p. 283).

Por otro lado la identidad latinoamericana percibe de manera distinta las características de los personajes, al identificarse con Ariel y Calibán, así como al reflexionar sobre la realidad histórica del mestizaje en un contexto mundial. El escritor colombiano Rafael Humberto Moreno Duran, escribió en el ensayo *De la barbarie a la imaginación*:

Nuestro símbolo acaso sea Calibán —el americano, el indio—, en la misma forma como el imperialismo se ve marginalmente representado en la voracidad de Próspero. En fin, no somos Ariel-Civilización-Idealismo; no somos Próspero-Predominio-Alienación: hemos llegado a ser Calibán, suelo usurpado, hombre en mutación, tal vez barbarie... (p. 284).

Aimé Césaire, poeta y dramaturgo nacido en Martinica, escribió una adaptación de *The tempest* acorde a la situación de los personajes de color en Estado Unidos. La obra fue nombrada *Une Tepête*, lo cual, ya podía ser considerada una alusión al contexto colonial y al esclavismo norteamericano:

Próspero es blanco, Ariel es un esclavo mulato, Calibán un esclavo negro; cada uno de ellos es representante de un determinado grupo de la población, así como una voluntad política. Próspero quien se representa a sí mismo como je suis la puissance y a la isla como mes biens d'outremer, es el usurpador extranjero, que esclaviza a los habitantes de la isla y con una estrategia flexible los mantiene en el estado de la alienación colonial, extremadamente consiente de sí mismo, de su identidad tanto racional como civilizadora, a la que siente como solidaridad hasta con sus antiguos enemigos de Milán. Ariel y Calibán se encuentran como esclavos en la misma situación, se sienten fraternalmente unidos y también quieren lo mismo, la libertad, pero sus medios son diferentes. Ariel es el no violento, el intelectual dispuesto al diálogo, quien quiere provocar un cambio de conciencia en su amo para que este vea su injusticia y se transforme, para conseguir un mundo mejor, que sea construido por los tres en respeto y apoyo mutuo; se encuentra entre Próspero y Calibán, es el eje verdaderamente conflictivo de la pieza, que recibe su

dinámica por medio del desarrollo de Calibán, desde su concientización, pasando por su intento de rebelión, hasta su fracaso temporal. Al comienzo se encuentra el despertar de Calibán del estado de la alienación colonial: reconoce la fealdad de Próspero y la falacia de su misión civilizadora, reconoce su ascendencia (de la bruja de Sycorax) y su religión sincretista; ya no quiere ser más tiempo aquel en quien se la ha convertido. Contra la molesta estrategia de convencimiento de Ariel, contrapone él un Freedom now, alcanzable solo con violencia, pero que no puede realizar en su rebelión contra Próspero, a causa de sus compañeros falsos, así como del propio temor ante el asesinato de Próspero. El status-quo continua pues; Próspero no regresa a Milán, en contra del modelo de Shakespeare y la constelación ya no es la misma. Calibán esta seguro de su triunfo, conocedor de la infección también de Próspero, por la dialéctica colonialista del amo y el esclavo, victoria que sanciona frente a un Próspero viejo, tiritante, con las últimas palabras del drama: La liberté ohe la liberté. (p. 285).

Lo que podemos observar en estos tres ejemplos es que cada uno ha sido completado con un marco de referencia cultural distinto, y la lectura ha dejado de ser una lectura y ha pasado a convertirse en un discurso. Pero es en la figura de cada personaje y bajo una condición bien definida por la estructura de la obra, donde cada lector ha centrado su atención para desarrollar su propia interpretación.

En lo conocido es donde la interpretación se ha podido reconocer, y de las tres versiones ninguna resulta menos valida que las otras. Incluso ampliando el marco de referencia original como consecuencia del discurso, pues tanto Shakespeare como Césaire presentan un final metafórico similar.

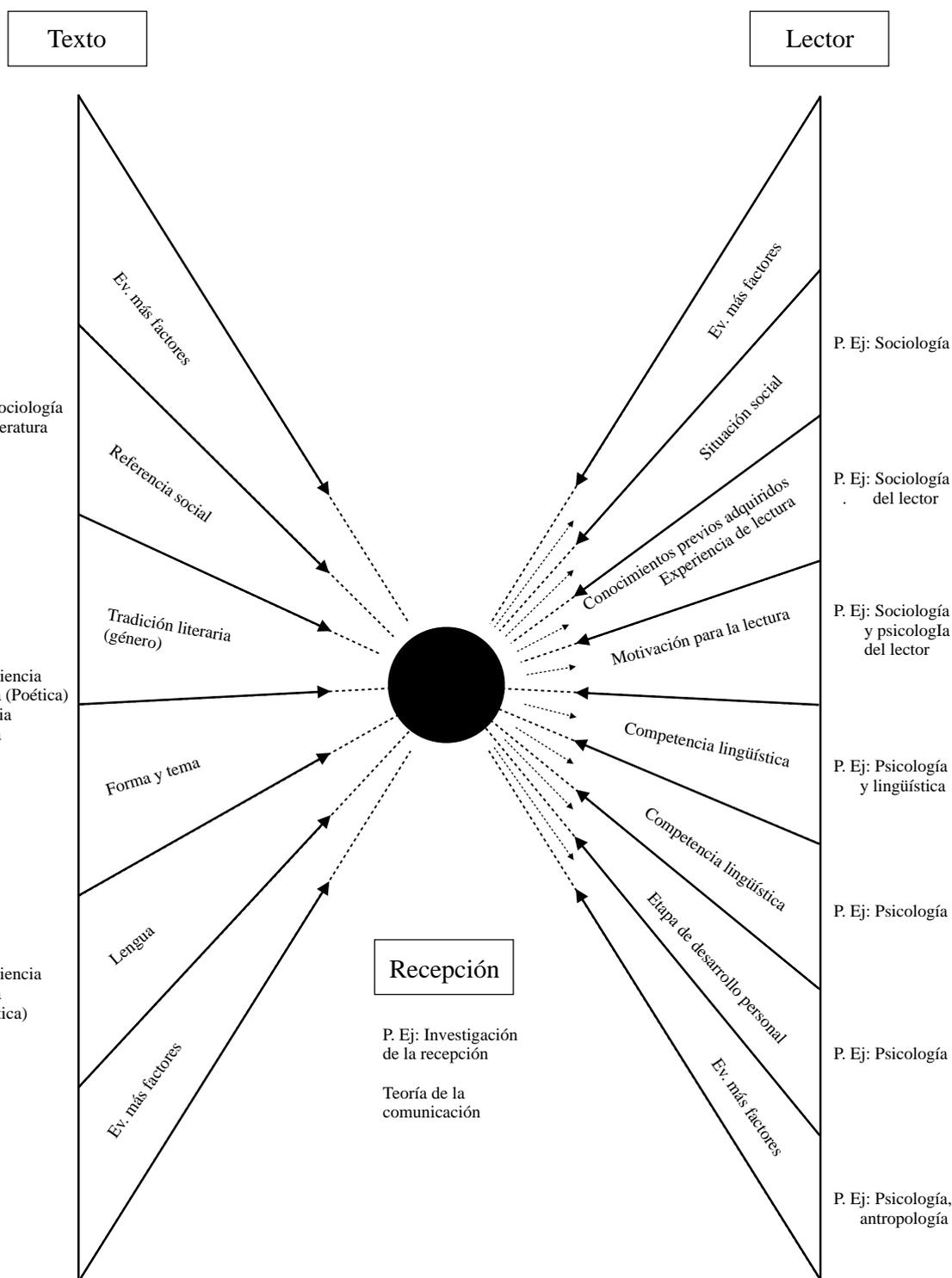
2.2 La relación comunicativa de la recepción literaria

Un modelo del proceso de la interpretación literaria adecuado, es el esquema que Hertmut Hevermann, Peter Huhn y Brigitte Rottger presentan; en donde los factores de lector y texto son subdivididos y hechos coincidir en un núcleo oscuro que sintetiza el acto de la interpretación (ver figura 2).

Por el lado del texto (objeto reconocido) se diferencian aquellos componentes (referencia social, tradición literaria, forma y temática, lenguaje) que (inalienablemente presentes en todo texto, aunque dominantes en forma distinta) se presentan como sus constituyentes básicos. Afirmaciones sobre éstos hacen los hacen tradicionalmente las disciplinas que están subordinadas a ellos. Aquí, los constituyentes se encuentran entre sí en una relación de interdependencia variable. Por otra parte, del lector (sujeto reconocedor), se diferencian de una manera totalmente análoga, aquellos componentes (situación social, conocimiento, inteligencia, etapa de desarrollo personal), los que inalienablemente presentes en todo lector, aunque dominantes en diferente grado, aparecen como sus constituyentes básicos, en el proceso de la lectura. (Hevermann, Huhn y Rottger, 1975 en Rall (comp.), 1987, p. 317).

El objetivo de este esquema es formular un estudio científico de la literatura que permitirá analizar la recepción del lector desde la perspectiva planteada por la teoría de la comunicación. Identificar las formas empíricas de la interpretación no permiten un análisis viable debido a que se presentan de manera aislada, imposible de representar dentro de un modelo de la comunicación.

• Figura 2. La relación comunicativa básica en el proceso de la recepción literaria
(modelo general)



Fuente: Rall, D. (1987). En busca del texto. Teoría de la recepción literaria. p. 318

En este caso el proceso de comunicación se vuelve absoluto, y con ello, ya no podría aplicarse el concepto de comunicación al proceso de interpretación. Es decir, si se tomara en cuenta únicamente la estructura del texto o si se trabajara por la estructura generada por el lector en el acto de la interpretación.

Pero si aparte de que la recepción es determinada tanto por medio de las estructuras semiológicas del texto, así como por medio de su actualización, siempre espacial en el lector, es decir, tanto por medio de aspectos normativos, así como por medio de aspectos empíricos, entonces como criterio de validación sólo se puede exigir que todas las afirmaciones sobre el texto se deben documentar de manera adecuada por medio de elementos relevantes en la estructura del texto. (p. 319)

Este planteamiento para un método de estudio de la interpretación, permite que el significado de la interpretación ya no sea tomado en cuenta como un elemento particular de la semiosis experimentada por cada lector durante el proceso de lectura, sino que se pueda analizar como parte de la estructura presente en el texto, es decir, como metáfora y no como forma.

Ahora bien, determinados textos (sobre todo los estéticos), hacen posible, debido a su valencia múltiple —aun en el estado sincrónico— una multiplicidad de formas de lectura, verificables, eventualmente incompatibles, condicionadas por los diferentes horizontes de expectativas, la reflexión diferente de sus premisas y la acentuación diferente de características del texto. (Iser, 1975, en Rall (comp.), 1987, p. 351).

Este problema nos lleva nuevamente a aceptar que el análisis de la interpretación de un texto forzosamente siempre estará compuesta también por las observaciones empíricas que describen un determinado proceso de interpretación. Wolfgang Iser señala que es debido a esta situación, por lo cual la teoría fenomenológica establece que para estudiar la

interpretación de un texto, es fundamental conocer las operaciones generadas por el lector como respuesta al texto. “Según el lector atraviesa las diversas perspectivas que el texto ofrece, y relaciona los distintos enfoques y estructuras entre sí, pone la obra en movimiento al mismo tiempo que se pone a sí mismo en movimiento también” (p. 351).

A esto sigue:

Si la posición virtual de la obra esta entre el texto y su lector, su actualización es claramente el resultado de una interacción entre ambos y entonces la exclusiva concentración, ya sea sobre las técnicas utilizadas por el autor o sobre la psicología del lector, poco se nos diría acerca del proceso de la lectura en cuanto tal. (p. 352).

La situación que se presenta al querer analizar la interpretación de una obra, como un proceso de comunicación, es que un texto en sí mismo no es un mensaje que esté escrito o dirigido a un destinatario específico. Incluso se podría decir que ninguna obra estética está dirigida a un receptor específico, a excepción de su propio creador.

Nuevamente observamos aquí su naturaleza simbólica. Un creador, crea para sí mismo; y aquí, de manera anticipada podemos decir que al crear para sí mismo, esta creando para el otro y a partir del otro. Entonces, un poeta o un escritor que escribe pensándose él mismo como receptor, forzosamente tiene que pensar pensando cómo piensa.

Pero la obra es ya en sí misma; con su creador o su lector, o sin ellos, la obra está. El lector debe saber que cuando lee, se lee a sí mismo, si no quiere pensar que lee y es leído por otro a través del lenguaje y de los signos.

Es la misma falta de comprobación y falta definida de intencionalidad lo que produce la interacción entre el texto y el lector, y es aquí donde hay un vinculo crucial con la interacción dialógica. La comunicación social surge, como hemos visto, por el hecho de que la gente no puede experimentar la forma en que otra gente tiene experiencia de

ellos y no a partir de una situación común o de las convenciones que unen a ambos interlocutores. (p. 354).

Las convenciones lingüísticas buscan crear un puente que permita compartir lo que no se puede compartir: la vivencia. Comunicar es estar donde no se está, pero donde finalmente siempre estamos. Merleau-Ponty ha escrito lo siguiente sobre el lenguaje en relación al pensamiento:

Hablar no es poner una palabra debajo de cada pensamiento; si eso fuera nada podría decirse nunca. No podríamos tener el sentimiento de la vida en el lenguaje y permaneceríamos en silencio, porque el signo sería borrado por su propio significado y porque el pensamiento no encontraría otra cosa que el pensamiento —el pensamiento que quería expresar y el pensamiento que se hubiera formado a partir del lenguaje enteramente explícito... (Merleau-Ponty, como se citó en Iser, 1975, en Rall (comp.), 1987, p. 356).

Este es el razonamiento que explica los espacios generados por un texto a los cuales solo su lector podría acceder en el transcurso de la lectura. Esto reafirma que la interpretación es una vivencia. Un texto no puede ser leído de manera textual, tal como lo explica Merleau-Ponty, simplemente porque los signos anteceden a la semiosis y la semiosis no es el resultado del significante de un referente, pues el significado no puede surgir únicamente de un solo referente, sino que es el resultado de un largo desarrollo de la representación.

En resumen la semiosis es un proceso abierto entre percepción, memoria y representación. La comunicación no es un proceso dinámico entre un significante y un referente, por lo tanto el significado es el interpretante y en él surge la esencia de la comunicación:

Cada vez que el lector llena un hueco comienza la comunicación. Los huecos

funcionan como una especie de puente sobre el que revoluciona toda la relación texto-lector. Por consiguiente, los blancos estructurados en el texto estimulan el proceso generativo de ideas que debe realizar el lector en conformidad con los términos propuestos por el texto. (p. 356).

Los blancos a los que nos referimos son el significado que el lector vivencia a partir del significante dado en el texto. Pero también existen las negaciones que, “invocan elementos familiares o determinados solo para descartarlos. Lo que se descarta queda a la vista produciendo de esa manera modificaciones en la actitud del lector... —en otras palabras, se le conduce a adoptar una posición en relación al texto” (p. 356). Aquí vemos que la negación, en realidad es la estructura o la virtualidad del texto, que sitúa al lector en el espacio de lectura. Mientras que los blancos, repetimos, básicamente son un recuerdo de la vivencia.

Capítulo 3 Introducción a la hermenéutica

Hemos estudiado la interpretación del texto estético desde las teorías del Lector modelo y la Obra abierta propuestas por Umberto Eco. También analizamos los aportes metodológicos realizados por la Estética de la recepción sobre el fenómeno de la concreción literaria. Ahora, nos adentraremos al conocimiento de la disciplina hermenéutica, conocida también como el arte de la interpretación que surgió de la filología abocada a aclarar las contradicciones y las alteraciones que distorsionaban “los textos considerados esenciales en el mundo cristiano” (Bauman, 2002, p. 7).

Fue durante el siglo XVI cuando la hermenéutica cobró vital importancia al atender el problema de interpretar el significado de los textos bíblicos. Tras la caída del Imperio Romano y la división del Imperio Carolingio, la fuerza del clero y el cristianismo en Europa fue sostenido por el Sacro Imperio Romano Germánico (es.wikipedia.org, 2016, obtenido de https://es.wikipedia.org/wiki/Sacro_Imperio_Romano_Germánico). Al recordar que fue en el pueblo germano donde surgió la revolución contra la Iglesia Católica, podemos observar a que obedece el interés por generar una interpretación del texto,

Aunque el movimiento protestante buscaba mejorar las condiciones del pueblo y la religión, también se trataba de una cuestión de intereses económicos. Por tal motivo, es importante tener en claro que el estudio de la interpretación es, sin lugar a dudas, un acto de emancipación con el objetivo de adecuar a los intereses particulares los beneficios de la producción.

También debemos tener presente que a finales del siglo XVIII: “El descubrimiento de Kant del papel crucial del sujeto en el proceso de todo conocimiento... pronto fue seguido por el descubrimiento del artista detrás de toda obra de arte, una personalidad pensante y

sensible detrás de cada creación” (p. 9). Pues son los periodos que brindan una apertura a la libertad, en los cuales se busca generar un argumento legitimador que centre la atención en el texto y su interpretación.

Fue un descubrimiento romántico que la obra de arte fuera, sobre todo, un sistema intencional. El texto, la pintura, la escultura, terminaron por ser vistos como encarnaciones de ideas, las cuales, aun representadas en sus resultados, no se agotaban en ellos. Estaban totalmente cómodas en el interior de la experiencia del artista, y era allí donde había que ir a descubrirlas, si es que se las podía descubrir. (p. 9).

La situación que se presentó entonces, fue cómo se accedería al contenido que no resulta evidente por sí mismo.

El lector no podía ser guiado en este esfuerzo por escuetas y fáciles reglas. En el acto de la creación hay pocas leyes de uniformidad; la obra de arte adquiere su valor de la individualidad, unicidad, irregularidad de la experiencia que le ha dado origen. (p. 9).

La pregunta que surge de ello es ¿cómo puede acceder el lector a lo que no ha experimentado? Una respuesta a este planteamiento difícilmente podría ser obtenida dentro de los parámetros del conocimiento ofrecidos por las ciencias sociales, pues “los significados subjetivos, las intenciones, los motivos, así como las experiencias ‘interiores’ no son susceptibles de ser observadas” (p. 14). Mientras que el objetivo del estudio científico es el comportamiento observable y los fenómenos que son susceptibles de ser analizados bajo un método verificable. Por tanto debemos aceptar que un problema hermenéutico va más acorde al objeto de estudio de la filosofía y la historia.

En efecto, aquello que se refiere a la antigüedad puede extenderse a la humanidad como un todo. No obstante puede parecer insuperable la diferenciación de las especies

humanas consideradas desde una perspectiva muy cercana, una verdadera percepción histórica habrá de reducirla con toda justicia a un estado intermedio que supera la unidad primitiva de la futura. En la historia de la humanidad todo ha surgido del espíritu común y al final todo habría de recomunicarnos a él. (p. 26).

Esta tarea sólo puede realizarse después de entender el devenir histórico de la humanidad, ya que la cultura es una herencia de la interacción de distintos pueblos, en donde ha prevalecido la ideología de los imperios antiguos cuyos rasgos observamos en la occidentalización mundial. Por ello la comprensión de nuestro presente puede alcanzarse a través de la universalización de los elementos culturales transmitidos en los distintos periodos de la humanidad.

En el humanismo el hombre es la medida de todas las cosas y su historia es el espíritu universal. “Vamos de lo particular a lo universal y viceversa, recorriendo siempre círculos más amplios, y siempre acercándonos nuevamente al ideal del espíritu unificado, mas esta vez conscientemente” (p. 26). Esta conciencia es la que precisamente debe hacernos recordar que el espíritu humano no nació precisamente de occidente, pues desde sus inicios ha presentado siempre una dualidad.

Observar la naturaleza de la expresión es importante para encontrar los principios de la interpretación atemporales. Observar estos principios se logra solamente al prestar atención a la vida misma; y aún más, para Schleirmarcher, “psicología significaba el arte de percibir un acto como una parte orgánica del *Leben* (Vivir)” (Schleirmarcher, como se citó en Bauman, 2002, p. 27).

Acerca de esto Bauman también cita a Dilthey para aclarar lo siguiente:

Los románticos tenían pleno derecho a proclamar que es posible alguna forma humana de intuición intelectual, pero se equivocaban al pensar que la naturaleza

pudiera ser aprehendida de este modo. La naturaleza no es un texto que pueda ser interpretado en su significado concreto a diferencia de las acciones humanas que pueden considerarse comparables a documentos históricos o expresiones poéticas y analizarse por su significación. (Dilthey, como se citó en Bauman, 2002, p. 30).

Tal parece que el hombre puede conocer la naturaleza de manera objetiva a través del método científico, sin embargo, este conocimiento siempre resulta acorde al hombre mismo, a sus posibilidades cognoscitivas, pero aun más importante, en función del sentido de su elección. Al final el conocimiento humano es una libertad limitada al medio en el que se desarrolla y cada caso particular es único. “La comprensión tiene siempre como objetivo lo particular” (p. 36). Lo particular debe entenderse aquí como el acontecimiento vivido por el individuo. Aprehender a comprender, por tanto, es pretender fundamentarse en la subjetividad. Aquí el *leben* parece proveer el medio a partir del cual generamos nuestra comprensión.

Leben es una actividad compartida y existe una comunidad que penetra a todos y cada uno de los individuos. Es posible imaginar la comunidad como una “sustancia común” en la cual cada *leben* individual está grabado y al mismo tiempo es portador de una actividad llamada comprensión. (p. 36).

Entonces, entendido el *leben* como naturaleza humana, podemos seguir el método propuesto por Dilthey para desarrollar la comprensión a partir de nuestra común naturaleza. El primer elemento que nos permite ponernos en lugar del otro, es la comunicación; que posibilita “trasmitirse dentro de determinados contenidos de manifestaciones de vida” (p. 36). *Copiar y revivir* es por una parte observar los patrones y las formas que pueden asociarse entre sí a partir de repeticiones similares, como es el caso de las conductas observables o las estructuras y funciones dentro de los grupos sociales. A partir de la comunicación

encontraremos los medios y técnicas de representación que resulten adecuadas para expresar el conocimiento.

Pero como básicamente nuestro conocimiento se remite a experiencias pasadas y sobre todo a las experiencias que nos *impresionan*, nuestra interpretación consiste tanto en ampliar la comprensión de lo pasado, como en encontrar nuevos caminos de conocimiento que reconforten el trauma de la impresión y al mismo tiempo nos brinden la seguridad de lo conocido que acompañará nuestro conocer. Básicamente, cuando decimos que *estamos porque cabemos y que estamos aquí para aprender*, nos referimos a esa capacidad de adaptación que posee la naturaleza humana.

Bauman señala la importancia de no caer en el “absurdo realismo trascendental de Descartes” (p. 115), al abordar la duda del conocimiento. Sin embargo, no debemos olvidar que la duda cartesiana es un punto innegablemente objetivo al asumir la certeza de la existencia como *lo-que-es*. Pero tampoco podemos ir más allá de la fenomenología definida como el subjetivismo trascendental, que propone “aceptar una suerte de ‘propiedad privada’ de la conciencia: las percepciones que yo llamo fenómenos y me han sido dadas con claridad mediana...” (Husserl, como se cito en Bauman, 2002, p. 115).

Aunque aceptásemos este último planteamiento, se llegaría a un resultado similar al que se llega a través de las meditaciones metafísicas cartesianas. Por ello la fenomenología husserliana definió que el *ego* y la *vida del ego*, “no son una pieza del mundo si dice ‘yo soy’, ‘ego cogito’...” (p. 116). Pues: “El hombre como entidad que pertenece a la naturaleza y como persona relacionada con otras personas, son una ‘sociedad’...” (p. 116).

Básicamente el idealismo ha impresionado a distintos pensadores que aceptaron el concepto de eternidad y la imposibilidad de conocer la *cosa-en-sí* o la verdad, “por la idea de que cualquier cosa genuinamente verdadera debe ser por lo tanto eterna y extraterritorial.

Fijar la verdad, atarla a un tiempo, a un lugar, al rigor de una práctica concreta; todo eso sólo puede dar como resultado distorsiones” (p. 116). Esto es, mientras se considere que lo verdadero, para poder serlo, necesariamente debe ser eterno e inmutable.

Intentar objetivar una interpretación, como un producto de la libertad moral, inevitablemente es aplicar un prejuicio con un contenido previo de información del discurso. En cambio al ser vivida la interpretación como una experiencia *tempo-espacial* empírica, la interpretación será una vivencia genuina imposible de ser considerada subjetiva en el instante. Pero al continuar el recuerdo adquirirá un carácter subjetivo, puesto que vivimos entre un interrogar y un afirmar, en un perpetuo acto de concretar.

Para resolver esta cuestión Bauman sigue a Husserl, cuando lo cita para decir:

Yo veo sus mundos y el mío como el mismo mundo, que sólo alcanza conciencia a través de gente diferente y de diferentes modos. Cada uno de nosotros ocupa su propio lugar, y de acuerdo con esto cada uno tiene fenómenos diferentes de las cosas... A pesar de todo nos comunicamos con los otros... (Husserl, como se cito en Bauman, 2002, p. 119).

Después de meditar en este sentido, no podemos continuar creyendo que estamos solos y vivimos engañados por nuestros órganos sensibles. Sino es momento de considerar que evitamos pensar o pensamos una ilusión porque no soportamos el trauma de sentir y de estar conectados, de no ser autoconciencias, de formar parte de otro y darnos cuenta que así como formamos parte de algo que nos constituye, también otro forma parte de eso. Lo cual ocasiona que la poca o mucha sensación de autocontrol que creemos tener desaparezca.

Una recomendación para entender la fenomenología, es realizar el ejercicio de reprimir los intereses espontáneos con el mundo y tener en cuenta únicamente los propios intereses. De esta forma nuestro objetivo no es observar lo que hay afuera, sino mirar en

nuestro interior. Aunque para realizarlo, no haya que reprimir los instintos naturales, sino contemplarlos con atención. Para realizar este ejercicio debemos dejar a un lado al mismo mundo; aparentemente todo se volverá necesariamente una conceptualización abstracta y nunca dejara de ser parte de nuestra naturaleza comunicativa, pues nos observamos desde el exterior.

“...la comprensión no deriva de la importancia que pueda tener, sino de la necesidad de apartar la incompreensión. Pero la incompreensión existe en el mundo. En consecuencia, también el problema de la comprensión” (p. 122). Es importante superar el concepto de afuera y de adentro, finalmente nuestro estar es un habitar y no se reduce a nuestro cuerpo que es *parte-de*, sino a nuestra mente que no puede reducirse a pura sensación o pensamiento, y no puede malentenderse como pura conciencia incapaz de estar en el mundo y continuar comprendiendo; pues la conciencia entiende el mundo “por y en el mundo vital” (p. 143).

Por ello Bauman (p. 145) recurre a Heidegger para decir que la comprensión es más un modo de ser que un modo de conocimiento, ya que surge en la esencia misma de la existencia, en una determinada naturaleza que conoce a partir de sí. Pero para responder a la cuestión de qué determina al *ser-en-el-mundo-humano* en la posibilidad y la realidad de la comprensión, debemos seguir la orientación que ya los griegos habían prestado desde la antigüedad a partir de la palabra *physis*.

¿Qué significa la palabra *physis*? Denota lo que sale o brota de sí mismo (por ejemplo, el brotar de una rosa), el desplegarse que se manifiesta, lo que en el despliegue se hace manifiesto y se detiene y permanece en esa manifestación; en síntesis, la fuerza imperante de lo que al brotar permanece... *Physis* significa la fuerza imperante que sale y permanece regulada por ella... *Physis* es el proceso de *estar-fuera*, de surgir de lo oculto y el sostenerse así. (p. 145).

En este sentido, Bauman indica que al definir *physis*, los griegos sabían que la verdad no se encuentra en alguna determinada relación con el ser, sino en el ser mismo, en cuya esencia está dado el cómo de la verdad. Sin embargo entender la naturaleza como tal se volvió una tarea muy difícil ante el surgimiento del Espíritu, que demostró al hombre su otra naturaleza: la bipartición a través de la transformación. Una naturaleza en la cual el hombre encontró que podía construir su propio habitat y manipular su entorno a través del conocimiento mismo. Así el hombre dejó de sentir su pertenencia a la tierra y se desligó de su entorno con la sensación de ser él por sí mismo. Creyó que la dirección le estaba dada en la lógica de su naturaleza inteligente.

En la naturaleza inteligente del Espíritu surge el estado de la contemplación, a partir del cual, el ser humano se desprende de la necesidad de ser partícipe de su entorno y pretende obrar a través de lo que ya ha creado. Pero llegar a este estado de adaptación solamente se puede lograr en sociedad; en una sociedad estratificada. “Cualesquiera fueran las razones, la verdad llegó a significar el poder del Espíritu que gobierna, en vez de la cualidad de ser...” (p. 146).

La necesidad y la naturaleza cognoscitiva del hombre, así como su adaptación al medio en el que se desarrolla, lo llevaron a plantear el problema de la verdad “como el problema de la relación entre la idea (producto del Espíritu) y los hechos (producto de la naturaleza)” (p. 146).

Éste será el objeto fundamental de nuestro estudio, y aunque por ahora no nos centraremos más en él, podemos anticipar a este complejo problema la respuesta que Bauman, Heráclito y Parménides ofrecieron al aceptar que, “el estado de desocultamiento del ser no es simplemente algo de existencia material” (p. 146). Sino efectivamente es el resultado de una naturaleza inteligente y social, en tanto se ve reflejada “por obra de la

pedra, en tanto templo y estatua; por obra de la palabra como pensamiento; por obra de la polis, como sitio histórico que fundamenta y conserva todo eso” (p. 146).

Con este planteamiento nos hemos adelantado a encontrar una de las principales dificultades que enfrenta la filosofía al pretender elaborar una teoría del conocimiento, en donde innumerables autores han señalado como un error separar la cognición y el conocimiento al entender la naturaleza.

A lo largo de la historia distintos filósofos han tomado una posición emotiva entre el idealismo y el realismo, o peor aún, hacia el denominado materialismo. Sin distinguir que la filosofía es una, y tanto la interpretación del mundo, como el conocimiento de éste, parte de la naturaleza del hombre.

Ahora, para retomar la relación que existe entre el concepto de conocimiento y la dificultad de aceptar al Espíritu como algo que trasciende al sujeto mismo, partiremos de la relación entre la palabra *prejuicio* o *pre-juzgamiento* con *anticipación* y *propósito*. Estas palabras se refieren a “una situación en la cual el ser-a-la-mano es transformado finalmente en un objeto-fuera-de-aquí y sujeto a ser examinado teóricamente” (Heidegger, como se citó en Bauman, 2002, p. 157). Para tener un prejuicio, uno necesariamente debe estar donde surge dicha transformación ya implícita en el prejuicio; por lo tanto el prejuicio únicamente se puede generar en un *estar-situado* con respecto a qué.

De aquí la naturaleza dialéctica de *Befindlichkeit*: por una parte incluye al ser humano en el mismo acto del “entonado”. Hecho esto lo mantiene como su prisionero celosamente. Por otra parte, sin embargo, es precisamente el “entonado” lo que hace del ser humano un ser-en-el-mundo, por lo tanto un ser abierto hacia las cosas de este mundo, y (como lo hemos visto) limitado a toparse con la desobediencia de las cosas y obligado al esfuerzo llamado conocimiento teórico. El “entonado” es la libertad

disfrazada de impedimento. El prejuicio que supone es la condición de nuestro conocimiento. (Heidegger, como se citó en Bauman, 2002, p. 157).

La naturaleza de nuestro conocimiento, necesariamente es una naturaleza prejuiciada, en tanto que *ser-en-el-mundo* es desde un principio *estar-con* orgánicamente, mientras que nuestra naturaleza social nos genera una realidad histórica. Ésta es la naturaleza del ego, cuya conciencia, está preformada por este mundo a través del lenguaje. Pero el pensamiento posee una naturaleza distinta al habla, si bien no deja de ser un diálogo construido de signos, en el pensamiento sólo hay un interpretante, y si bien se produce un movimiento discursivo, no es propiamente un proceso de comunicación como lo es el interactuar con otro hablante. Es decir, la naturaleza del lenguaje tiene la función de interactuar con el entorno, de ser con el otro.

En un principio el pensamiento surge como un medio de interacción compartido con el entorno y más aun con la semejanza integrante. Sólo en un segundo plano es que el lenguaje genera una estructura de pensamiento lingüístico y es a esa estructura a la que nos referimos al definir el pensamiento como un producto del lenguaje. Mientras la conciencia se desarrolla en función de un medio que no forzosamente está constituido por una estructura lingüística, sino básicamente como parte de un sistema de signos. Pero el pensamiento sí se genera a través de una estructura lingüística que opera a través de un medio virtual, resultado de la transformación del entorno, dentro de un sistema de signos abstractos y de naturaleza lógica.

Sin importar si la comunicación es individual, a manera de pensamiento, o si es colectiva, como en el caso del lenguaje y cualquier otro medio de comunicación sensorial desarrollada; su función es la misma: transformar.

Ahora tratemos de entender cómo funciona la comprensión de la comunicación:

comprender es conocer el signo, saber como continuar en presencia de un significado. Bajo condiciones naturales siempre comprendemos el medio en el cual nos encontramos sin necesidad de razonarlo. Por ello, para comprender a los *otros* no es necesario ni posible recrear sus procesos mentales sin recrearnos a nosotros mismos, pero sí podemos observar el comportamiento y registrar los actos. Así como “leer no es ‘una expresión’ del ‘conocimiento de lo que estamos leyendo’, comprender el acto de la lectura es discernir las condiciones bajo las cuales el acto de leer es posible” (p. 172).

Para comprender una lectura no podemos señalar únicamente el significante del texto pues sería imposible siquiera realizarla. Por ello debemos prestar atención al significado:

El significado no es una cualidad de ciertas experiencias vividas que emergen nítidamente de la corriente de la conciencia... Es más bien el resultado de mi explicación de experiencias vividas en el pasado que se captan reflejadas por un ahora y por un esquema de referencia realmente válido... Las experiencias previamente vividas se tornan significativas, entonces cuando se las explica post hoc y se hacen comprensibles para mí como experiencias bien-circunscriptas. Por lo tanto sólo son sugestivamente significativas aquellas experiencias vividas que son... examinadas en relación con su constitución y que son explicadas respecto de su posición en un esquema de referencia que esté a la mano. (pp. 172-173).

El significado de un texto se logra al tomar un fragmento de la lectura que reconozco por un esquema de referencia que antecede a la experiencia de lectura, o bien, el esquema de referencia es el texto de una obra, que se presenta como una imagen en la que reconozco elementos de mi experiencia que es clarificado a partir del significante.

Generalmente el estado de comprensión debe ser logrado con naturalidad, sin forzar la realidad en ese ir y venir entre lo conocido y lo que enseña a conocer, por ello la comprensión

es un estado de control sobre una situación continuamente perdida. Es de esta inestabilidad de donde surge el acto como imitación y comprensión. La interpretación es forzosamente producto de la imitación que nos permite comprender, pues, para seguir un curso debemos formar parte de él: masticarlo y digerirlo hasta formar parte de él.

Los símbolos son objetos que nos remiten a algo diferente de lo que ellos son. Ellos por así decir, tienen un sentido que reside fuera de sí; sólo la persona que conoce el “lazo invisible” que existe entre el símbolo y el objeto al que se aplica, es capaz de captar su sentido. (p. 198).

La realidad de la cual formamos parte esta constituida de objetos y sujetos que conocemos siempre en función de nosotros mismos, lo cual resulta muy adecuado a nuestro planteamiento de la comprensión, pues ello significa que en la medida en que nos conozcamos a nosotros, los podremos conocer a ellos, y, en la medida en que los conozcamos a ellos, ampliaremos las posibilidades de conocernos a nosotros.

3.1 La tradición hermenéutica y el método de interpretación

En un inicio la hermenéutica no se preocupaba por un método de comprensión, todos los textos así como cualquier otro objeto de la experiencia eran percibidos como parte de la tradición a través de perspectivas determinadas y adquiridas que generaban y aún generan verdades. En ese sentido es que las ciencias del espíritu, son formas de la experiencia en donde la verdad no puede ser verificada por medio de una metodología científica, ya que aun al profundizar en el fenómeno de la comprensión, si bien puede legitimarse como una experiencia en función de otra, continúa siendo una verdad no verificada.

Por ejemplo, en la experiencia del trabajo filosófico, la comprensión se genera a partir

de los textos clásicos, los cuales plantean por sí mismos una verdad que no se puede pasar por alto. En ese sentido la ciencia filosófica se hace cargo de la posibilidad de su propia perspectiva. Podría pensarse por ello que el conocimiento filosófico es dogmático y en el mejor de los casos una serie de mitos disfrazados de palabras y términos articulados de forma voluble e inconsistente, sin embargo, el conocimiento filosófico se ha desarrollado con evidente continuidad.

También podría pensarse que la filosofía se adapta al contexto social, cultural, económico y científico en el cual se desarrolla como producto de la naturaleza del pensamiento, que es moldeable y flexible, dispuesto a aceptar y adaptarse a cualquier verdad con tal de sentirse reconfortado en un universo arrastrado por el caos.

De manera que la filosofía cumple la misma función que el mito y la religión, con la única diferencia de que el conocimiento filosófico debe ser autosuministrado en este caso por el ávido lector. Y aun así, en esta era no hay un desarrollo tal de la filosofía que niegue o supere al conocimiento antiguo; lo cual, muy seguramente debe obedecer a que la mujer no ha decidido aún alcanzar su completa libertad.

En este sentido, las ciencias del espíritu están basadas en un *no-inmediato*: así como el pensamiento filosófico está basado en una tradición de la que forman parte los escritos de Platón, Aristóteles o Heidegger; de igual manera la experiencia social está fundida en el lenguaje que nos forma, mientras su historia parte de la escritura. Así un pensamiento fundado, más que presentar, representa la incógnita y la vuelve cognoscible.

Se trata de una nueva conciencia crítica que desde entonces debe acompañar a todo filosofar responsable, y que coloca a los hábitos del lenguaje y pensamiento, que cristalizan en el individuo a través de su comprensión con el entorno, ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente. (Gadamer, 1996,

p. 27).

De tal modo que atender al estudio de ese *no-inmediato*, es atender al estudio de la memoria, que es una extraña íntima viva en nosotros y en la cual habitamos, que nos piensa y a la cual pensamos. La formación teórica, así como el lenguaje y la historia, nos permite ir más lejos de nuestro origen sin dejar de ser parte de él, pues como se ha mencionado.

Hegel fundamenta la apropiación del mundo y del lenguaje de los antiguos con la consideración de que este mundo es suficientemente lejano y extraño como para operar la necesaria escisión que nos separe de nosotros mismo. “Pero dicho mundo contiene al mismo tiempo todos los puntos de partida y todos los hilos de retorno a sí mismo, de la familiarización con él y del reencuentro de sí mismo, pero de sí mismo según la esencia verdaderamente general del espíritu.” (Hegel, como se citó en Gadamer, 1996, p. 43).

Una *vivencia* yace en el recuerdo, en la experiencia del que la ha vivido, es el significado del instante y no se fija sino en el significante general y nunca presente, el cual no sólo es encontrado en el lenguaje, sino en la vida una. De la *vivencia* no puede decirse que es, ya que sólo es significado. Es por tal motivo que en la vivencia estética, la obra es “realización plena de la representación simbólica de la vida, hacia la cual toda vivencia se encuentra siempre en camino” (Gadamer, 2005, p. 107). Y más que encontrarse en camino, quizás sea que ya camina en ella, pues la representación simbólica sólo puede ser apprehendida en el significado presente. “Symbolon adquiere aquí una función anagógica¹;

¹ *Anagogia* era una festividad helénica durante la cual los habitantes de la ciudad de Erice despedían a la diosa Afrodita en su viaje a Libia. Cuenta la leyenda que las palomas (símbolos del amor duradero) seguían al barco que transportaba a la diosa y regresaban con él meses después. ([es.wikipedia.org](https://es.wikipedia.org/wiki/Anagogia) , 2013, obtenido de <https://es.wikipedia.org/wiki/Anagogia>).

Platón utilizó el verbo *αναγινη* cuando se refería al realzar las cosas hacia el topos uranos (lugar celestial) o mundo de las ideas, en donde suponía todo se originaba. Aristóteles y luego los estoicos comenzaron a usarlo en sentido de una exégesis de los mitos. ([es.wikipedia.org](https://es.wikipedia.org/wiki/Anagog%C3%ADa) , 2016, obtenido de <https://es.wikipedia.org/wiki/Anagog%C3%ADa>).

ayuda a ascender hacia el conocimiento de lo divino, del mismo modo que las formas alegóricas de hablar conducen a un significado más elevado” (p. 111). ¿Pero a qué significado más elevado nos conducen las formas simbólicas? ¿es acaso lo eterno e inmutable aquello que podemos conocer en lo divino? Serían pues las mismas formas en lo que radicaría dicho conocimiento. O por el contrario es el significado mismo lo divino: la aproximación máxima a lo divino por medio de la inteligencia presente y reflexiva. Como sea “no es posible conocer lo divino más que a partir de lo sensible” (p. 111).

Ahora, siguiendo a Gadamer podemos decir que el concepto de logos está muy relacionado al concepto de signo, en tanto que su significado es planteado en referencia a un significado distinto. Mientras el ser sensible que posee un significado propio es el símbolo capaz de ser mostrado en su presencia, pues sólo representa en la actualidad de ser dicho. “El símbolo aparece como aquello que debido a su indeterminación puede interpretarse inagotablemente, en oposición a lo que se encuentra en una referencia de significado...” (p. 112).

Por ahora, sólo nos queda decir del símbolo lo siguiente: a) “Para Goethe ‘no se trata en realidad de una experiencia estética sino más bien de una experiencia de la realidad’” (Goethe, como se citó en Gadamer, 2005, p. 114); b) “Todo lo que ocurre es símbolo, y en cuanto que se representa por completo a sí mismo también apunta a lo demás” (p. 115); c) “El símbolo significa la coincidencia de la manifestación sensible y el significado suprasensible...” (p. 116).

Para entender el sentido de lo que hasta aquí ha sido planteado, se debe rendir un cierto culto a la coincidencia y a nuestra pertenencia interna finita con la infinitud. Entendiendo así la coincidencia que experimentamos en la comprensión como la escisión de lo uno y la reunión de la dualidad.

Para tratar de explicar esta manera de percibir la realidad, como el fenómeno de la interpretación, primero tomaremos como supuesto que el proceso de una lectura puede ser descrito como el estado de contemplación de una imagen; que por ser contemplación resulta algo más que una imagen y se convierte en un estado mental. Pero para poder leer, primero es necesario reconocer lo presente al articular el movimiento de la imagen a través de una estructura lingüística propia.

Al decir que una obra de arte o un texto estético no puede ser separado de la representación donde surge la unidad de su significado, se debe suponer que ya su propia esencia es representar, y por tanto, el contenido de dicha estructura de relaciones representadas, surge al dar lectura de la obra y solamente puede contener una particularidad única en el significado experimentado de la vivencia. Lo cual, no impide que alguien más haya presenciado desde una situación similar su propia vivencia, pero aún al ser compartidas ambas experiencias, sólo resonará el sonido del diálogo como representación y la vivencia particular, pues “cada vivencia es tan originaria como la obra misma” (p. 168).

“La enigmática estructura temporal que se manifiesta aquí no es conocida por el fenómeno de la fiesta” (p. 168). Esto es porque las fiestas son periódicas y conforman un estado de retorno, cuyo objeto de festejo no es la fiesta en sí. Al celebrar una fiesta se tiene en cuenta que es una nueva fiesta, única, cuya función consiste en marcar un ciclo. “Un ente que sólo es en cuanto que continuamente es otro... Sólo tiene su ser en su devenir y en su retornar” (p. 168). Pero no es un devenir o retornar en uno mismo, es una asistencia, es decir una reunión.

Más adelante retomaremos esta anticipada presentación de la *fiesta*. Por ahora sólo utilizaremos el concepto de la asistencia, para continuar la explicación del fenómeno de la vivencia. Una representación no coincide simplemente con las experiencias similares o

distintas que los espectadores compartan. “Es a la inversa el ser del espectador el que esta determinado por su asistencia. La asistencia es algo más que la simple copresencia con algo que también está ahí. Asistir quiere decir participar” (p. 169).

Sólo al asistir se tiene una perspectiva de qué pasó y cómo se vivió. Esto quiere decir que al formar parte de algo, cada quién ocupa un lugar distinto, una función distinta si se quiere ver así. Por lo que al recordar lo sucedido se tendrán diversas perspectivas de la vivencia, y por tanto, al vivenciar una representación, cada quién la interpretará situado en un lugar distinto desde el inicio.

Por ello el valor de una representación consiste en brindar la posibilidad de recorrer en más de un sentido los elementos significantes que la constituyen sin otorgar un significado definitivo durante la lectura de la obra, permitiendo recorridos nuevos en su interpretación, tanto al recordar la vivencia, como al realizar una experiencia nueva de la lectura sobre la misma obra. Aunque una vivencia es única e irrepetible, por medio de la cual, recibimos justo lo necesario para continuar su desarrollo en la recordación. No podemos recibir o encontrar más de lo que nosotros ya significamos.

Sólo hay fiesta en cuanto que se celebra. Con esto no está dicho en modo alguno que tenga un carácter subjetivo y que su ser sólo se de en la subjetividad del que la festeja.

Por el contrario se celebra la fiesta porque está ahí. (p. 169).

En este sentido, mirar, ya es un participar, y en este participar Gadamer nos recuerda que el concepto de la comunión sacral está oculto detrás del concepto griego de *theoria*.

“Theorós significa, el que participa en una embajada festiva”(p. 169). Theorós es estar presente, y estar presente es participar, “ser aceptado sin cargos y obligaciones por carácter juridico-sacral” (p. 169). Y esto es así porque la esencia griega de la *theoria* y del *nous*, o intelecto, radica en “el puro asistir a lo que verdaderamente es...” (p. 169). Para ello uno

debe verse inmerso en la *theoria*, ser arrastrado por ella a la contemplación a través de esos ojos ajenos. Eso es entrar en el texto.

“Lo que se incluye en la literatura universal tiene su lugar en la conciencia de todos. Pertenece al ‘mundo’” (p. 214). Las obras que pertenecen a la literatura universal, pertenecen porque dicen algo a un mundo siempre distinto, pero al fin mundo. Y ese mundo que se amplía requiere la traducción de sus obras literarias, que siguen siendo leídas porque forman parte de ese mundo llamado cultura y de esa cultura llamada espíritu, que nos moldea desde antes de ser cultura.

Entonces podemos afirmar que el acto de la comprensión se logra al proyectarse uno mismo en el texto y comprender por referencia a un sentido eso que “representa un nuevo estadio de libertad espiritual” (p. 324). Y al alcanzar ese estadio, es cuando podemos decir que la vida nos ha enseñado a pensar y el pensamiento nos ha enseñado a vivir. “Pero esto significa que uno se entiende con ello. En este sentido vale para todos los casos que el que comprende se comprende, se proyecta a sí mismo en las posibilidades de sí mismo” (p. 324).

Para comprender un texto uno no puede arrojarse desde un inicio a las pretensiones de su proyección. Ya encontró o fue encontrado por el libro a través del lenguaje; ahora debe dejar hablar al texto y en el mejor de los casos disfrutar lo que dice, ser recibido en diálogo.

Sin embargo, esto no sucederá de manera inmediata; cuando más prisa tenemos por encontrar lo que buscamos no disfrutamos la lectura, y si no nos sumergimos en su sentido difícilmente se producirá un diálogo. Puede que una actitud impaciente aun permita la proyección, pero sólo nos encontraremos en pocos párrafos, sin haber logrado integrarnos al sentido.

Aunque el método hermenéutico nos indica que debemos evitar imponer nuestro propio sentido al texto, que debemos estar dispuestos a dejar decirnos algo por él y

convertirnos en una conciencia receptiva de la alteridad del texto; lo cual es básicamente, lo que necesitamos aprender al realizar una comprensión proyectiva, También nos indica que esa receptividad no debe presuponer neutralidad frente a las cosas, sino incluir opiniones previas y prejuicios para confrontar la verdad objetiva del texto con nuestro propio curso.

Para leer realmente uno no puede tener opiniones propias, sino se debe ser ya un texto vivo, tener un pensamiento lógico y al realizar la lectura no anticipar nada, ni presentar prejuicios u opiniones, sino simplemente dejar que el sentido de manera textual cobre vida en la mente.

Leer es ser pensado por el texto; sin diálogo, únicamente con sentido y sensación. Esta es la verdadera concreción del texto, en la que no existe ni autor, ni lector, solamente obra; “como dice Hegel, lo clásico, es ‘lo que se significa y en consecuencia se interpreta a sí mismo’” (Hegel, como se citó en Gadamer, 2005, p. 359).

Aceptar los clásicos como tales, significa más que considerar la historia que nos enseña el devenir, aceptar el devenir mismo como lo que es. “Sin embargo, el verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito” (p. 368). En este sentido, Gadamer señala que consecuentemente aparecerán nuevas formas de comprensión que logran nuevas relaciones de sentido, aunque en realidad solamente se retorne en relaciones de sentido aún más antiguas que las propuestas en los mismos clásicos.

La hermenéutica se ha encargado de distinguir los prejuicios a partir de los cuales comprendemos. Los falsos y los verdaderos; con ellos trata de guiar la comprensión a una conciencia objetiva. Sin embargo debemos tener en cuenta que cualquier tipo de prejuicio forma parte de un contexto histórico que lo caracteriza y está definido desde la antigüedad básicamente por las estructuras de producción naturales.

3.2 La representación

Antes de continuar, retomaremos el concepto de *fiesta* que prometimos clarificar. El horizonte de posibilidades que nos plantea un horizonte de futuro abierto y de pasado irrepetible es básicamente lo que conocemos como Espíritu. El concepto de símbolo se refiere a la posibilidad de conocernos a nosotros mismos a partir de lo otro que nos integra, y la fiesta es el lugar donde todo se integra a través de la comunicación *con-lo-demás*: (+).

Aquí comenzaremos a trabajar el problema de la estética. Gadamer explica que Alexander Baumgarten, quien fundó la estética filosófica, habla de un conocimiento sensible. Este concepto entra en contradicción con la filosofía idealista y realista con las cuales trabajamos. “Algo sólo es conocimiento cuando deja atrás su dependencia de lo subjetivo y de lo sensible, y comprende la razón, lo universal y la ley de las cosas” (Gadamer, 1991, p. 54). En este caso tomaremos a lo sensible como una singularidad similar e identificable a lo largo de un curso, donde sin embargo nunca se podrá repetir una experiencia ni al recordarla.

Entonces el conocimiento sensible en una definición inicial puede decirse que sólo se da en el recuerdo y la comparación. Pero ¿por qué nos es posible permanecer y continuar en un estado sensible? ¿por qué conocemos y gozamos de conocimiento? ¿es acaso porque nos resulta placentero?

“Platón piensa el ser verdadero como el prototipo, y toda la realidad operante como una copia de esa imagen primigenia” (Platón, como se citó en Gadamer, 1991, p. 56). En cuanto a los cuestionamientos planteados, debemos agregar que no puede ser sólo un estado placentero puesto que no permanecemos en él. Pero si solamente se permaneciese, se lograría un estado similar al de una anulación. Entonces podemos decir que no sólo estamos por placer, sino también por dolor, porque nos movemos, nos quitamos pero continuamos, y eso

es la sensación.

Ahora debemos cambiar el cuestionamiento y preguntarnos ¿qué buscamos? Ya vimos que no buscamos precisamente permanecer y por tanto tampoco anularnos; pero continuamos y buscamos algo que imaginamos al estar inmersos en un algo encubierto.

Así para comprender la experiencia del arte, se está tentado a bucear en las profundidades del vocabulario místico y aventurar palabras nuevas como *Anbild*, una expresión en la que se puede encontrar la visión (*Anblick*) de la imagen y la imagen (*bild*) misma. Pues lo cierto es que, en un mismo proceso, extraemos con la vista por así decirlo, la imagen de las cosas y nos figuramos su imagen en ellas. Y así es la imaginación, la facultad del hombre para figurarse una imagen, la facultad a la que se orienta sobre todo el pensamiento estético. (p. 56).

Lo que vemos en una obra de arte es una representación de algo más que fue aprendido de la naturaleza como un conocimiento sensible, y al tratar de describir esa sensación conocida, se transformó un objeto en una obra. Es obra porque no tiene otro fin que transmitir la representación. En realidad la mayoría de las obras de arte requieren de un código propio o instaurado para no ser algo menos que un objeto. Pero hay otras que nos atrapan en el dilema de las ideas y el conocimiento sensible. Por lo cual decimos que una obra de arte evoca una sensación conocida en la naturaleza y por ello su contemplación resulta interesante al mostrarse.

Seguramente estamos y continuamos porque buscamos algo más que aprender y algo más que sentir, ahora las preguntas son ¿qué imaginamos que necesitamos? ¿movernos acaso? y, ¿para qué necesitamos movernos? ¿es acaso que permanecer se logra únicamente en movimiento? Si es así ¿por qué queremos quedarnos? ¿qué es lo que aquí encontramos? ¿o es solamente cuestión de permanecer en nosotros mismos como lo conocido?

Es justamente la indeterminación de remitir la que nos colma con la conciencia de la significatividad, del significado característico de lo que tenemos ante los ojos. ¿Qué pasa con ese ser remitido a lo indeterminado? A esta función la llamamos, en un sentido acuñado especialmente por los clásicos alemanes; por Goethe y Schiller, lo simbólico. (p. 83).

Esto realmente no nos dice nada sobre lo que preguntamos; habrá que esperar. Lo que sí nos puede resultar muy útil es señalar que la experiencia de lo simbólico es de carácter individual y particular. Ello representa un fragmento del ser que busca complementarse continuamente para completar en un todo su propio fragmento vital. “En ese sentido decimos: lo simbólico no sólo remite al significado, sino que lo hace estar presente: representar el significado” (p. 90).

Quizás nos hemos adelantado en sacar a la luz este significado del símbolo, y de manera inapropiada, con esto sugerimos que como seres vivos somos símbolos en movimiento. Pues como parte de la naturaleza de lo simbólico la carne nos es prestada del mismo ser, al que sin embargo sólo nos es posible conocer de manera inmediata a través del instante y de manera inmediata determinada, a través del signo. Pero aun nos queda por entender el concepto de representación y el sentido de la búsqueda.

Es importante señalar que en la mayoría de las ocasiones es el propio Arte el que sale al encuentro, se nos expone de improviso porque estamos listos para escuchar, estamos próximos al significado. “De ahí que la esencia de lo simbólico consista precisamente en que no está referido a un significado con un fin que haya de alcanzarse intelectualmente, sino que detenta en sí su significado” (p. 95). Pues en este caso, nosotros no vamos al significado por medio del lenguaje, sino a través del mismo referente llegamos. Sin razón alguna estamos donde significamos; somos parte del objeto llamado símbolo.

“El trabajo nos separa y divide” (p. 100). Nos orienta a los fines de una determinada actividad; concretamente cuando trabajamos nos enfocamos. “Por el contrario, la fiesta y la celebración se definen claramente porque, en ellas, no nada más hay un aislamiento, sino que todo está congregado” (p. 100). Aquí parece que Gadamer nos hace un planteamiento dionisiaco y no es difícil darnos cuenta de la influencia que seguramente guarda del mismo Nietzsche. Al hablar de esta manera de la fiesta, nos inclina a pensar en un acto orgiástico en el cual al reunirse, nadie puede decir porque lo hace, pues, efectivamente una conducta festiva encamina al olvido.

Pero existe otro acto que produce un resultado opuesto sin dejar de ser una comunión, y es el rito. A partir del cual los participantes trasladan su conciencia al objeto adorado y se relegan de sí mismos a una representación que alivia la estancia de la vida misma, al ser adoptada la representación como una conciencia propia. De esta manera uno habita en las imágenes o en los textos y comprende que no está sólo. Pues así como puede ser castigado por la comunidad que habita en su interior; también es guiado y perdonado. Pero aun más importante es saber que la comunión revive estados inconscientes de la estancia en la integración del alma.

La fiesta a la que nosotros nos referimos como estado de la interpretación, también es un acto de comunión. Percibir el mundo como un símbolo, necesariamente cuenta con la visión de una guía dentro de un sistema estructurado que nos integra. Esa guía es la comunicación.

El primer ejemplo de la fiesta, ilustra de alguna manera los cuestionamientos realizados, pues en tanto seres biológicos y finitos que somos, buscamos. El ejemplo permite mostrar que si no fuese necesario enfocarnos, nos disolveríamos en la fiesta de lo presente y no se daría lugar a la representación. Pero la misma naturaleza nos empuja a ejercer la

libertad que representa, esa es la transformación. Lo cual, quiere decir que en ese estar ligados adquirimos un sentido que nos guía en nuestra necesidad de encontrar.

En *el-paso* encontramos el reconocimiento que sucede a la presentación como ideal; eso es conocer de otras formas lo vivido, captar la permanencia del cambio. Saber leer, dice Gadamer:

...es dejar de percibir las letras como tales, y que sólo exista el sentido del discurso que se construye. En todo caso es sólo la constitución armónica de sentido lo que nos hace decir: “He entendido lo que aquí se dice.” (p. 115).

Aunque debemos tener bien claro que el reconocer o más aun, el representar como sentido dado que es, siempre puede volverse más profundo y oscuro de lo que se muestra en la superficie, y aun así, es algo que solamente se conoce en *el-paso*.

En la oración: “Ciego está el que crea que puede tomar lo uno y dejar lo otro” (p. 115). Se resume el porqué de la representación simbólica, o mejor dicho de la pura presentación. Pues en realidad lo único que conocemos es el sentido sin importar de dónde llega, sea del texto o del signo, siempre es un proceso simbólico en el cual nos encontramos y a partir del cual *estamos* en un mundo inteligente en movimiento, cuyo sentido fue dado en la sensación pensada.

Al voltear sobre nuestros pasos y contemplar el horizonte tan amplio como el camino recorrido, observamos que tan lejos vemos, y mientras más alto escalemos, más podremos darnos cuenta de todo lo que no alcanzamos a mirar. “Todo presente infinito tiene sus límites. El concepto de la situación se determina justamente en que representa una posición que limitadas posibilidades de ver” (Gadamer, 2005, p. 372). Tal es el concepto del horizonte; dado a partir de la situación que abarca todo lo visible desde un determinado punto de la conciencia pensante.

Por ello el horizonte es lo que hacemos de nuestro camino y lo que hace ese camino de nosotros. El horizonte es nuestra conciencia por *el-paso*, aunque uno no se mueva el horizonte nunca es el mismo, porque nosotros no lo damos, sino el horizonte nos da. Nos da perspectiva y realidad, pues desde el punto en el que nos encontramos es lo que es y ya no hay una distinción entre sensación y pensamiento, ambos son parte del horizonte.

No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitado; sino que en la conciencia histórica tan sólo se hace consiente de sí mismo.

El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y como su tradición. (p. 375).

La expresión se actualiza en la vivencia, antes no se conoce y justo eso le da un carácter único. La experiencia se antecede y justamente eso le da el carácter que la convierte en experiencia. La experiencia se refiere a su confirmación para adquirir dicho carácter, y al no encontrar dicha confirmación se convierte en una nueva experiencia. Esa es la ampliación del horizonte y la posibilidad de prever. “De este modo la conciencia que experimenta se invierte: se vuelve sobre sí misma” (p. 429)

El que la conciencia se invierta es la causa de la sensación de las dos realidades distintas: la sensitiva y la ideal. Sin embargo ambas forman parte de lo mismo; nos conforman pero no nos pertenecen. No obstante como expertos creemos que la experiencia es nuestra y nos pertenece en tanto portadores. Y por ello, para continuar siendo, nos conviene experimentar, así como recordar; pues la libertad está en cargar con responsabilidad.

En la Fenomenología del espíritu Hegel ha mostrado como hace sus experiencias la conciencia que quiere adquirir conciencia de sí misma. Para la conciencia su objetivo es el en-sí, pero lo que es el en-sí sólo puede ser sabido tal como representa la

conciencia que experimenta. De este modo la conciencia que experimenta hace precisamente esta experiencia: el en-sí del objeto es en-sí “para nosotros”. (Hegel, como se citó en Gadamer, 2005, p.429).

Entonces ese es el verdadero concepto de la experiencia. Decir que se antecede, quiere decir que llega a formar parte de la unidad de uno mismo, y por tanto se reconoce en lo extraño, en lo otro que la constituye. Con ello podemos decir que la naturaleza mudable no pertenece a un estado de conciencia o de pensamiento, pues hemos visto que el antecedente reside en la otredad. Mientras que el suceso, por tanto, debe ser propio del en-sí como tal. Lo que Gadamer ha llamado “el surgir de formas siempre nuevas del espíritu...” (p. 431).

En este sentido la tarea hermenéutica consiste en acceder a la experiencia de la realidad a través de la tradición del lenguaje que indica como comportarse respecto a los objetos interpretados. De esta forma se amplía la voz que interpreta a un, nos interpretamos. Pero desde cierto punto de vista la interpretación no se trata de una tarea encomendada como una actividad en particular, sino es vivir la vida con la intención de conocer algo, y como una pregunta no se puede presentar sin una respuesta que la anteceda, en realidad se trata de vivir pensando.

Vivir en diálogo es vivir la presentación como una representación. Más que un vivir abierto al diálogo es vivir cerrado en el *en-sí*, y es precisamente ese vivir concentrado en donde surge el logos como sentido. “La dialéctica como el arte de llevar una conversación, es al mismo tiempo el arte de morar juntos en la unidad de una intención, esto es el arte de formar conceptos como elaboración de lo que se pensaba comúnmente” (p. 445). Es la naturaleza del diálogo la cual permite entrar en comunicación con la obra, o aun más, estar en comunión con el instante. En ese proceso, por medio del lenguaje se realizan las preguntas y respuestas como el dar y tomar antes mencionado. Lo que da consigo a la interpretación el

carácter de experiencia.

“Por eso cuando la tarea hermenéutica se concibe como un entrar en dialogo con el texto, esto es algo más que una metáfora, es un verdadero recuerdo de lo originario” (p. 445).

Esto es en cuanto entendemos como lo originario al lenguaje mismo.

La alternancia de planteamientos, el decir y responder, es un mantenernos abiertos a una respuesta que nos permita encontrar el sentido. Pero lo importante en la búsqueda del sentido no se da al responder, sino al escuchar y tratar de entender, al respetar el sentido y brindar un cuestionamiento consecuente hasta llegado el momento de asentir y continuar.

Cuando Hegel se plantea la tarea de hacer fluidas y dar alma a las determinaciones abstractas del pensar, esto significa refundir a la lógica en la forma de la realización del lenguaje, el concepto en la fuerza de sentido de la palabra que pregunta y responde; aun en su fracaso, un grandioso recuerdo de lo que era y es la dialéctica. La dialéctica hegeliana es un monólogo del pensar que intenta, producir por adelantado lo que poco a poco va madurando en cada conversación autentica. (p. 447).

Lo primero es muy fácil de comprender, un pensamiento vivo es lo mismo que la vida del sentido al recordar que el sentido se da en el signo. La dialéctica en la vida, es seguir el signo. Por medio de este seguimiento se produce la realidad; pero el signo más que ser parte del lenguaje, es parte de nuestros sentidos. Lo interesante aquí es la duración, sin la cual no sería posible la forma. La imitación hace posible la duración. Al estar situados, surge la posibilidad como facultad de previsión y de transformación a través de la imaginación.

No es que la conciencia esté separada del mundo exterior como una habilidad alterna. Es que somos organismos sensibles receptivos de información y nuestras neuronas, incluso cuando dormimos expulsan como energía eléctrica, parte de los estímulos recibidos a través del sistema nervioso, para permitir que el organismo en reposo, libere la carga de información

por medio del sueño y la imaginación, como un medio de autorregulación y transformación de la energía muy parecido a la respiración.

En cuanto a la dialéctica de la interpretación de un texto. Sin importar cómo se llegó a él, para entenderlo no es el texto el que debe proponer una pregunta. Así como la imaginación es una respuesta, el lenguaje también lo es, en cuanto a que es experiencia. Por lo tanto el texto ya antecede al sentido que el lector está a punto de encontrar. Por lo que efectivamente: “Comprender quiere decir comprender esa pregunta” (p. 447).

Por lo general la comprensión de una obra se logra sólo al presuponer su adecuación, como una adecuación de la realidad; eso es vivenciar la obra. Confundir la realidad con el texto estético es el estado al que pretendemos llegar, para que el arte nos explique la realidad. Ese es el mapa que representa la expresión del símbolo.

La cuestión es saber cómo llegamos, y eso no lo sabemos, pues desde un inicio ya estamos como quiera que sea integrados, y lo mejor que podemos hacer para no sentir la angustia de *estar* sin saber porqué, es seguir el curso y trabajar en nosotros a través de él, pues así encontraremos la paz ganada en la fe explicada. Pero en realidad no puede ser posible lograr esto a través de la paz, pues se requiere trabajo, concentración y motivación. Para lograr esto no se puede explicar la fe, sino brindar el motivo que nos haga tomar un camino en ese seguir y buscar sentido. Eso es movernos.

Cuando partimos de presuponer que no llegamos al sentido sino que estamos en él, nos es fácil comprender que la interpretación dada en una conversación o en un texto es parte de ese estado dado por el pensamiento que nos mueve, con el cual nos movemos y nos reunimos en la comunión presente.

“El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo lo que se era” (p.

458). Tampoco es un acuerdo de interlocutores, es un acuerdo de la cosa, pues la misma cosa nos presenta y nuestra representación de ella forma parte de la misma presencia. “Todo comprender es, interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su interpretación” (p. 447).

En este sentido el fenómeno hermenéutico no se puede presentar como una relación entre el lenguaje y el pensamiento como parte de una tradición cultural histórica, y la interpretación no puede ser reducida a una concreción de naturaleza lingüística. Es cierto que son estos elementos los que posibilitan la coexistencia de pasado y presente, en cuanto brindan un sistema a partir del cual accedamos a todo cuanto es transmitido por escrito y ampliar los horizontes individuales dentro de un amplio contenido de información que tiende a homogeneizarse para después desenrollarse de manera heterogénea y mostrarse como lo que es.

Pues esto siempre se realiza desde una misma realidad que orienta o da sentido a la virtualidad. “El lector que se sume en una lengua y literatura extrañas mantiene en todo momento la libertad de volver de nuevo a sí mismo, y está así al mismo tiempo aquí y allá” (p. 468). Efectivamente existe esa sensación de estar en dos lugares o estados mentales diferentes, sin embargo, en realidad es siempre el mismo lugar en el cual estamos y podemos definirlo como un *acá*. Y antes de continuar debemos dejar asentado que no trabajamos para los hombres, trabajamos para nosotros, para la vida misma; pues no podríamos *estar-acá* sin un sentido en el cual nos encontráramos.

En el marco del lenguaje no existe verdad objetiva, lo que es se conoce únicamente desde ello mismo en la presencia:

La superación del ámbito de las palabras por la dialéctica no querrá decir por supuesto

que exista realmente un conocimiento libre de palabras, sino únicamente que lo que abre acceso a la verdad no es la palabra sino a la inversa: que la “adecuación” de la palabra sólo podrá juzgarse desde el conocimiento de las cosas. (p. 489).

Según esta concepción platónica la lingüística es un momento unívoco que debe ser dejado atrás así como la apariencia sensible de las cosas. Dejar atrás cualquier momento unívoco lingüístico es parte de la naturaleza del signo, por ello no habría tanto problema en aceptarlo como parte de lo que es, en cuanto presencia. Sin embargo el abandonar la apariencia sensible de las cosas, sí representa un problema al cual la ciencia es la única que ha hecho frente con el desarrollo de la técnica, pues es algo que según parece, el lenguaje, en cuanto expresión de la forma, no tiene la posibilidad de resolver realmente.

El puro pensar las ideas, la *dianoia*, es, en su calidad de diálogo del alma consigo misma, mundo. El *logos* es el caudal que partiendo de este pensar fluye resonando desde la boca: es claro que la sensorialización fónica no puede pretender para sí ningún significado de verdad propia. (p. 490).

Este último párrafo dice y encierra todo lo que buscamos comprender. Por desgracia aún debemos comprenderlo más detalladamente, pues aceptarlo tal como se presenta implicaría aceptar que soy uno con el mundo y no atender a un *somos*. “Precisamente porque la verdad que contiene el *logos* no es la de la mera percepción, no es un mero dejar aparecer el ser, sino que coloca al ser siempre en una determinada perspectiva, reconociéndolo, atribuyéndole algo...” (p. 495). Lo cual implica que la verdad no se encuentre en la palabra sino en el mismo *logos*, pues nada se dice de sí mismo; siempre se dice algo que se busca expresar y ese algo es la situación del mundo. Aquí decir, pensar y escuchar, son parte de esa situación.

Se comprende que el verdadero paradigma de lo noético² no es la palabra sino el número, cuya designación es obviamente pura convención y cuya exactitud consiste en que cada número se define por la posición en la serie y es en consecuencia un puro constructor de la inteligibilidad, un *ens rationis*, no en el sentido de una validez noética aminorada, sino el de su perfecta racionalidad. (p. 495).

Al atender ese sistema ya no se busca comprender el significado de la palabra a partir del objeto sino se busca encontrar el sentido que proporciona un signo como parte de un sistema ya establecido. Para ello debe ser utilizado el signo como indicador, pues en él, el sentido ya está dado y al estar dentro de un determinado sistema los signos pueden observarse cada uno desde una función específica o encontrar su correlación para lo cual deben ser abstraídas las funciones en las formas, en un intento por obtener signos simples de sistemas complejos.

No puede buscarse un ser más complejo por medio de las palabras empleadas en un mundo de representación. Para buscar otros sentidos no puede pensarse tanto en las expresiones que refieren a un objeto, ni tampoco en la particularidad de dicho objeto, sino en el signo simple de la forma y su semejanza natural con otras formas. Si logramos esto, quizás podríamos comunicarnos con el entorno y conocer el sentido a través de los signos presentes en el medio. Desde esta perspectiva, el lenguaje más que indicar una forma, señala una transformación generada por el hombre sobre su medio.

El lenguaje por sí mismo no es signo, es a partir de las formas que el lenguaje expresa

² La *noética* es la rama de la filosofía que estudia el pensamiento, especialmente, el objetivo e inteligible. Se usa habitualmente en relación con Aristóteles, cuya noética sería su doctrina de la inteligencia (del intelecto, del entendimiento).

La palabra proviene del verbo griego *noew* (infinitivo, *noein*; el sustantivo sería *nous*), que significa "ver discerniendo", de donde se deriva "pensar". Entre los filósofos griegos, era frecuente utilizar el verbo con un significado próximo a "intuir", en el sentido de *ver inteligible* o *ver pensante*: aquello objeto de *noein* es aprendido directa e infaliblemente tal cual es. ([es.wikipedia.org](https://es.wikipedia.org/wiki/Noética), 2016, obtenido de <https://es.wikipedia.org/wiki/Noética>).

un signo. Esto de alguna manera no contradice al idealismo que concibe al momento en el cual el verbo se hace carne, como la encarnación del espíritu en donde el logos se libera de la potencialidad universal del sentido. La liberación de esta posibilidad potencial genera libertad limitada que nos permite simplemente ser. Pues para poder ser, el signo debe verse limitado en un determinado sentido para tener un significado y que el lenguaje adquiera su validez.

Sólo la experiencia histórica del lenguaje a través del texto, brinda la posibilidad filosófica de habitar en él. El lenguaje permite basarse en un mundo y al mismo tiempo continuar la estructura del mundo como sistema de adaptación. La adaptación se funda en el lenguaje ya no como interprete de las formas, sino como transformador.

Este es el verdadero meollo de una frase expresada por Humboldt con otra intención, la de que las lenguas son acepciones del mundo. Con esto, Humboldt quiere decir que el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una especie de existencia autónoma, y que introduce al individuo, cuando éste cree en ella, en una determinada relación con el mundo y en un determinado comportamiento hacia él. Pero más importante aún es lo que subyace a este aserto: que el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. (p. 531).

Este último planteamiento se asemeja a afirmar una relación similar entre el signo y la forma, pues no puede ser el uno sin la otra, y al mismo tiempo la forma es tal en cuanto a su sentido. En cuanto a la representación del mundo, esta surge ante la libertad del individuo frente a su entorno, en donde siempre es posible adquirir diferentes perspectivas ante las coerciones de la naturaleza física, psíquica y social, por una parte; y por otra, el reconocimiento de nuestros límites, posibilidades y más aun de nuestro origen y pertenencia

al mundo.

El lenguaje permite establecer una inmediatez en la contemplación del mundo y de nosotros mismos, lo cual implica que “como seres finitos venimos de mucho antes y llegamos mucho después” (p. 539). Pertenecer al mundo, amplía potencialmente nuestro horizonte de pertenencia y genera un estado de existencia descrito ya desde la antigüedad de la siguiente manera:

La metafísica griega, piensa el ser de lo que es, piensa este ser como un ente que se cumple o se realiza a sí mismo en el pensar. Este pensar es el planteamiento del nous³, que se piensa como el ente supremo y más auténtico, el que reúne en sí el ser de lo que es. La articulación del logos da expresión a la estructura de los entes, y éste su acceso al lenguaje no es para el pensamiento griego otra cosa que la presencia de los entes mismos, su aletheia⁴. (p. 547).

La dialéctica no puede ser vista como una antagonista del logos, pues si bien existen distintos sentidos e incluso falsos sentidos, todos los sentidos son de naturaleza humana y en realidad no nos dirigimos por ellos. Los sentidos dados sólo son una manera de conducirnos en la dialéctica de la vida misma, en donde la naturaleza del logos no es dialéctica, el diálogo nos ayuda a nosotros a definir nuestro lugar, como la naturaleza de nuestra experiencia ya explicada, en donde la vivencia surge dentro del diálogo con el mundo mismo.

Gracias al sentido que nos guía, “el oír es un camino hacia el todo porque está capacitado para escuchar el logos” (p. 554). Frente a todas las formas de experiencia del

³ En la Antigua Grecia, el *Nous*, intelecto o *Noos*, correspondía al espíritu, la parte más elevada y divina del alma. Para Platón, el *Nous* equivaldría a inteligencia. (es.wikipedia.org, 2015, obtenido de <https://es.wikipedia.org/wiki/Nous>).

⁴ Alétheia (en griego ἀλήθεια "Verdad"), es el concepto filosófico que se refiere a la sinceridad de los hechos y la realidad. Literalmente la palabra significa 'aquello que no está oculto, aquello que es evidente', lo que 'es verdadero'. También hace referencia al "desocultamiento del ser". (es.wikipedia.org, 2016, obtenido de <https://es.wikipedia.org/wiki/Alétheia>).

mundo el lenguaje es el acceso a esta otra dimensión con la cual integramos el mundo. La dimensión del pensamiento, que pareciera ser atemporal, es todo lo contrario pues siempre está ubicada en un punto determinado del espacio en el cual hay una transformación de energía física, de la cual no tendríamos conciencia si no fuera por la concentración e imitación de la misma.

La interpretación es al mismo tiempo apropiación y reproducción, por lo que puede decirse que el acontecer de la interpretación no surge a partir de nuestra interacción con las cosas, sino es “la acción de las cosas mismas” (p. 555). Esta cuestión resulta muy problemática cuando consideramos un *estar-por*, al mismo tiempo de un *estar-en* el mundo y el estado de conciencia en el cual estamos. Pues al obtener del lenguaje la reflexión que determina al pensamiento, no sabemos si el lenguaje es un enunciado del mundo que permite expresar nuestro estado, como un decir, esto es así; o bien, es el medio por el cual alcanzamos “la dimensión de la experiencia lingüística del mundo” (p. 566).

Este problema surge al considerar la interpretación del mundo como parte de una percepción cultural, dentro de la cual sabemos también que se trata de: “Ser una y la misma cosa y ser a la vez distinto...” (p. 566). Entonces si bien no somos por la naturaleza física que nos constituye de igual manera, resulta que interpretamos a dicha naturaleza a partir de nuestra concepción cultural. Lo cual, “pone al descubierto que toda tradición es especulativa” (p. 566).

La tradición hermenéutica sólo ha podido plantear una justa respuesta a este problema cuando establece que “la interpretación no se trata de mera reproducción o mero referir al texto transmitido, sino que es como una mera creación del comprender” (p. 566). Con esto, el fenómeno de la interpretación sólo puede ser concebido como un proceso de concreción, en el cual resulta imprescindible el sujeto quien comprende y no la reconstrucción de la

referencia del sentido, pues esa ya es una nueva interpretación.

El signo es el ser que podemos comprender, difícil cuestión que ya hemos tratado al hablar de la experiencia, pero de la cual, aún no establecemos si se trata de conocimiento, de sentidos o conocimiento sensible. Como no conviene retornar sobre lo ya dicho, ni dispersarnos más, será mejor que determinemos el curso de esta lectura a lo experimentado por el mismo pensamiento.

Acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia. El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser. Por lo tanto en todo aquello que es el lenguaje se trata de una unidad especulativa, de una distinción en sí mismo: ser y representante, una distinción que sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción. (p. 568).

Con este párrafo cerraremos por ahora la incógnita de lo real en el mundo y de su interpretación. Nuestra realidad es todo lo que es pensado, tómesese por estructura lingüística o por percepción. El sentido de lo pensado es nuestro mundo, ya sea que nos haga ser o que seamos con él, mientras estemos en él, somos parte del mundo. La realidad del mundo que pensamos es la única realidad, y puesto que pensamos en el mundo, existe libertad. La libertad se construye por el conocimiento, la elección y el aprendizaje que nos brinda el mundo.

En cuanto al aprendizaje; este debe dar como resultado la bondad, pues el bien está más allá de lo condicionado y lo múltiple “que sólo es bueno en un determinado sentido (República). Lo bello-en sí, igual que lo bueno-en sí esta por encima de todo cuanto es. La ordenación de los entes, que constituye su referencia al bien uno, coincide con la ordenación de lo bello” (Platón, como se citó en Gadamer, 2005, p. 571).

En este sentido, explica Gadamer, que Platón y demás filósofos definen el concepto

de lo bello como la simetría y la proporcionalidad; el orden y la determinación representado en los números. La relación entre el orden de lo bello y el orden matemático del universo, significa que “el cosmos, el ejemplo de toda ordenación correcta sensible, es al mismo tiempo el más elevado ejemplo de belleza visible. Adecuación a la medida y simetría son las condiciones decisivas de lo bello” (p. 573).

De acuerdo a esto es que Gadamer se plantea si no es el mismo lenguaje de las cosas, el que pone en correspondencia única el alma y su ser, en donde al final encontramos que es una conciencia infinita la que llega a saber algo de ella. “Ya Hegel calificó al lenguaje como centro de la conciencia por medio del cual el espíritu subjetivo coincide con el ser de los objetos...” (Hegel, como se citó en Gadamer, 1994, p. 76). Aunque sin olvidar que el espíritu subjetivo de nuestro lenguaje es la tesis de la dialéctica, mientras que la antítesis yace en el mundo mismo que nos confirma o nos muestra los límites y errores en lo que incurrimos en este afán de conocer. La dialéctica es la realidad, siempre presente como representación del símbolo mismo de la vida, pues sólo la vida es real. “Estas formas simbólicas en efecto son una configuración del espíritu en la temporalidad fugaz del fenómeno sensible y representan en ese sentido el centro unificado al ser tanto un fenómeno objetivo como una huella del espíritu” (p. 76).

Gadamer señala que cuando Aristóteles se refiere al hombre como un ser dotado de logos, se refiere a su capacidad de informar lo útil y lo dañino representados en el concepto de justicia. “El saber lo que es útil o nocivo no es deseable en sí, sino en referencia a otra cosa que no existe aún, pero le sirve a uno para ejercer su actividad” (Aristóteles, como se citó en Gadamer, 1994, p. 145). Éste es el sentido al que se refiere el concepto del bien, como el fin superior que no tiene otro sentido que la autorreferencia expresada en la conservación de la energía.

El logos se puede interpretar como el lenguaje que permite decir, señalar a otro el sentido de lo que aún no es y lo que puede ser, como un prever que enseña y comparte una visión. El decir y escuchar hacen posible la convivencia de la comunidad, pues genera el sentido común, como una violencia organizada y con límites bien definidos.

Por medio del lenguaje el sujeto pensante adquiere su existencia al distanciarse de sí mismo. “El pensamiento sobre el lenguaje queda siempre involucrado en el lenguaje mismo” (p. 147). Podríamos cuestionarnos si es verdad que sólo pensamos por medio del lenguaje, y señalar que el pensamiento se realiza en base a un contenido siempre emotivo, lo cual nos indicaría su relación con lo sensitivo y nos remite a la comprensión del lenguaje como una estructura simbólica de representación abstracta de la inteligencia; una inteligencia que más que comprenderla, la vivenciamos.

Platón conocido a la perfección la esencia del pensamiento cuando lo define como el diálogo interno del alma consigo misma, un diálogo que es un constante trascenderse, una reflexión sobre sí mismo y los propios juicios y opiniones, en actitud de duda y objeción. Y si algo caracteriza nuestro pensamiento es precisamente ese diálogo interminable consigo mismo que nunca lleva a nada definitivo. (p. 196).

Es la naturaleza del diálogo, representarnos a nosotros mismo como lo que somos a partir de una representación del medio en el que nos desarrollamos. Guiarnos a través de la experiencia espacial a la que pertenecemos e interpretamos para encontrar el sentido en lo que concebimos como tiempo. En este sentido el diálogo funciona y nos acompaña; a él nos debemos, somos y actuamos en una necesidad de ser.

Así concluimos nuestros estudios sobre la interpretación hermenéutica, pero antes de continuar repasaremos su aplicación práctica que ha dado Gadamer en su libro Poema y Diálogo: “... ya que en ninguna parte ‘como en este libro (somos) yo y tú la misma

alma” (Gadamer, 2004, p. 51). —Cita Gadamer un fragmento del prólogo a la 2ª edición de *El año del alma*, del poeta Stepan George—. “De ahí se desprende también que, para el poeta, en todos sus libros Yo y Tú somos la misma cosa...” (p. 51). —Concluye—.

A lo que Gadamer se refiere con esto, es que todo cuanto pasa a formar parte de la literatura, se sitúa como parte de un presente atemporal, el cual, a su vez se integra a lo que conocemos como tradición. Una constante autorreferencia que se adapta a las condiciones propias del momento en donde es revivida por el lector. Y como hemos visto la autorreferencia yace siempre dentro del lenguaje y la cultura, mientras que las condiciones de interpretación, corresponden a quienes somos nosotros en el momento donde surge la vivencia. Por lo cual, el sentido de la representación es el devenir mismo de nuestra propia presencia.

Se trata de una ley de lo que podría llamarse “estímulo”, concepto elaborado sobre todo por la escuela formalista rusa, corriente que preparó el camino del estructuralismo, pero en realidad su origen hay que buscarlo en Kant, quien lo distingue de la forma. De hecho, lo que “estimula” está sometido a la dialéctica de lo nuevo, que envejece y permite que lo viejo, lo desviado y olvidado, adquiera nuevo atractivo. Por el contrario, la “forma” es una tarea espiritual que garantiza la duración, algo que nosotros mismos hemos de construir, como espectadores, oyentes, lectores y que por eso es totalmente “nuestra”, siempre y cuando la hagamos nuestra. (p. 64).

Esta preservación y transformación de sí mismo que ejerce el hombre, no tiene un cálculo de futuro, sino es parte del *estar-aquí* mismo lo que da sentido a su ser. Pero ¿cómo podemos aceptar que en nuestro estar presentes se reúne todo lo que requerimos para dar un sentido, aun cuando constantemente carecemos de él? Claro ejemplo de ello se hace evidente, cuando desconocemos los detalles de carácter particular a partir de los cuales un poeta

construye su obra.

Es claro que la convergencia y equivalencia no podrán seguir dichos planos para una comprensión correcta, pues en estos casos no basta con seguir las medidas que el poema presente, ya que simplemente carecemos de un conocimiento del objeto en representación. Para ello sería necesario que el lector contara con los datos autobiográficos del poeta, por ejemplo, o que conozca el contexto referente sobre el cual ha escrito el autor.

Una imprecisión de este tipo puede volver completamente incomprensible un poema a su lector. Aquí no puede ser empleado el concepto de lugares paralelos por medio del lenguaje, simplemente porque en el presente sobre el cual se realiza la interpretación no hay ningún paralelismo con la situación bajo la cual se escribió. “La fuente del fracaso parece residir en la desfiguración del poema creyendo que desde fuera, desde la impresión subjetiva propia o ajena, se sabe lo que aquel expresa” (p. 106). Por lo tanto, recomienda Gadamer que en estos casos el único camino que posee un verdadero sentido es admitir que no se entiende el contenido.

Experimentar la incomprensión de un texto derrumba todo el planteamiento que hemos seguido hasta ahora, “el prejuicio rector de la filosofía” que plantea nuestra unidad con los demás a través del lenguaje y la razón, no se hace patente cuando se nos presentan situaciones que no logramos comprender como parte de nuestro contexto pues carecen de sentido según nuestros intereses o más importante aún, nuestras emociones. —Ya que son nuestros estados emotivos los que nos guían y dan sentido.

“La pregunta por la unidad de sentido queda como una última pregunta por el sentido y encuentra su respuesta en el poema” (p. 148). En un *mundo fragmentado*, en el cual se presentan espacios de sentido inconexos, que no nos dicen nada más allá de su contenido mismo, sólo nos queda preguntar continuamente o descansar hasta recobrar el sentido,

nuestro sentido. Por ello el lenguaje poético es el lenguaje simbólico por naturaleza, que de una u otra manera siempre termina siendo una recolección de sentido,—cuando este no se nos presenta de manera inmediata.

El diálogo no debe forzarse, un buen diálogo surge solamente en los momentos precisos, no es cíclico, es parte de las etapas de aprendizaje. Los fragmentos del diálogo se presentan constantemente, es así como conocemos en donde estamos, a partir de puntos de apoyo que nos dan una forma comparable con los elementos de nuestra propia experiencia. “El poema es el estribillo del alma, que, entre tú y yo, siempre es la misma alma” (p. 154). El lenguaje poético, es ya una abstracción del sentido que sólo arroja palabras y fragmentos conexos en los cuales yace el sentido. A este sentido se puede acceder no sólo por el conocimiento de la tradición, sino por haber atravesado los mismos umbrales de la lógica y la razón, siempre guiados por el *corazón*.

Capítulo 4 Introducción a la filosofía de las formas simbólicas

Durante todo el trabajo nos hemos conducido en un sentido metafísico, que podemos observar sobre todo cuando trabajamos con Umberto Eco y Hans-Georg Gadamer.

Inevitablemente tendremos que continuar avanzando por el mismo camino y trataremos de no perder la objetividad lógica y lingüística. A continuación adoptaremos la inclinación teórica antropológica desarrollada por Ernst Cassirer al estudiar la naturaleza de las formas simbólicas.

La cultura totémica no sólo era el principio de organización social de las relaciones parentales y las actividades productivas observadas por los antropólogos durante los siglos XIX y XX en las tribus de Africa, Oceanía y América; sino el propio principio de la clasificación del mundo acorde a las estructuras sociales a partir del cual se generaba la comprensión y la concepción de la realidad.

La forma de pensar totémica reúne en grupos relacionados entre sí, o separados unos de otros, según relaciones de parentesco determinadas, no sólo los miembros de la tribu, sino el universo conjunto, con todo lo que contiene. Finalmente todos los seres tanto animados como inanimados, acaban por quedar incluidos de un modo u otro en esta articulación. (Cassirer, 1975, p. 27).

Dentro de este sistema de asociaciones, los signos no corresponden a una sucesión causal inmediata, sino que el referente se encuentra dentro del sistema de relaciones que presenta en sí misma la naturaleza. Su representación se expresa en el sistema de actividades que desempeñan los individuos de la comunidad. Por lo tanto “esta comunidad del signo confiere expresión visible a una comunidad del ser existente en sí misma” (p. 27).

La representación que el hombre adquiere sobre su entorno, en general, no es una

imitación de modelos naturales percibidos por sus sentidos, sino por el contrario presenta una deformación subjetiva que puede ser observada desde la antropomorfización de la naturaleza, hasta las complejas estructuras modernas que le dan una apariencia de virtualidad a nuestra realidad. En general todas las representaciones generadas por el espíritu, es decir, por lo que brinda el sentido común dentro de un grupo social; sólo pueden ser posibles a través del signo y el símbolo que las acogen y les dan un significado común.

El signo, en tanto mediato, encubre su referente para descubrir al interpretante. Para comprender el contenido y el sentido interno de las formas mentales, no deben ser consideradas como “calcos” o “figuraciones” del ser, sino como una estructura que al desarrollarse “crea y despliega de sí un mundo propio de sentido” (p. 84).

Al reducir dicha estructura a una realidad mental, las formas simbólicas no son representación de las formas naturales externas, pues ello sólo daría la posibilidad de un presente sin presencia o de futuro alguno. Por el contrario la característica propia del representar no sólo es imitar sino articular un recordar. Básicamente el intelecto surge de esta posibilidad de diferenciar.

El hombre sólo vive con las cosas porque, y en la medida en que vive en dichas figuras: solamente revela la realidad y a sí, y se revela a ella dejándose ingresar, él y el mundo, en dicho medio figurativo y haciendo que allí no se rocen apenas sino que se compenetren ambos (p. 85).

Distinguir los límites de los elementos que conforman un sistema, comparar lo semejante y observar su interacción dinámica cíclica, nos permite compararnos como parte de un orden determinado. Pero el pensamiento teórico es discursivo al situar en sí mismo “como punto de partida el contenido particular, el contenido existente aquí y ahora, desde el cual se reconoce en múltiples direcciones el todo de la intuición, hasta que finalmente se constituya

en una suma y en un sistema unitarios.” (p. 104). El verdadero pensamiento teórico es aquel que no sólo actúa sobre sí mismo al producir la ilusión de sentido, pues en ese caso sería un pensamiento mítico .

Por el contrario, la teoría se da cuando nos es permitido entrar en comunión con lo externo al pensamiento y a partir de eso situarnos sobre nosotros mismos para poder ser parte de lo que nos actúa y da sentido. “En esta forma, todo elemento particular se ve envuelto en el pensar teórico con hilos espirituales invisibles que lo enlazan con el todo. El significado teórico que cobra en esta forma consiste en que se le imprime el sello del todo.” (p. 104).

Paradigmáticamente el pensamiento teórico nos aísla de nuestro entorno. El mito es la antropomorfización del conocimiento. Antes de construirse una estructura cultural mítica, en la cual el hombre se conoce a sí mismo, por sus funciones, relaciones y conductas; el hombre se identifica con la naturaleza.

Por ello el mito puede considerarse como un modelo de identidad relacionado de manera inmediata con la realidad. Pero tanto en el conocimiento mítico como en el teórico, el hombre opera en la relación con su entorno desde una estructura de pensamiento abstracto cuyo origen es la orientación simétrica de la conciencia.

Resolver esto, seguramente es la función del acuerdo generado a partir del lenguaje. Más allá de un grito que puede ser un signo de dolor o de violencia, las actividades sin lenguaje son resueltas sobre sí mismas, y ante la completa ausencia del lenguaje, seguramente la memoria no tendría otro medio para articular los actos que no fuesen signos originales representados en los instintos naturales.

En esto radica la importancia de haber desarrollado signos lingüísticos; como el espacio destinado a guiarnos desde el origen de nuestra vida por un camino que nos resulte común de manera colectiva, sobre el cual, centramos nuestra atención y memoria en

desarrollo.

No es sino la expresión simbólica la que crea la posibilidad de la retrospectión y de la impresión, ya que mediante ella misma no solo se efectúan determinadas separaciones en el interior del todo de la conciencia, sino que estos se fijan además como tales. (p. 109).

En este sistema de signos resulta complicado comprender el sentido de las separaciones simbólicas y esperar una concordancia entre las causas y los efectos representados, o más aún, encontrar un sentido lógico inmediato en las representaciones y prácticas simbólicas culturales; como las diversas estructuras cosmogónicas a partir de las cuales se comprende la realidad inmediata y mitológica con la cual nos enfrentamos a lo desconocido.

Estas estructuras conceptuales, ya sea que se les considere como encubridoras lógicas de sentido, arquetipos o ideas; también podrían ser consideradas como estructuras carentes de sentido exterior, comparables con los modelos matemáticos o las conexiones neuronales.

Así se informa, por ejemplo, a propósito de determinadas tribus indias que emplean la misma palabra para el danzar y el trabajar, no sin duda porque la diferencia material entre las dos no se les imponga directamente, sino porque entre ellos la danza y la labranza sirven esencialmente al mismo objeto de asegurarse la subsistencia (p. 110).

Independientemente de estudiar casos prácticos o particulares, como podría ser la danza ritual; es cierto que un aspecto fundamental de nuestra especie, es la sensación de injerencia sobre el medio en el cual nos desarrollamos, como una naturaleza de captación antes que como una acción. Tratar de entender esta naturaleza resulta sumamente interesante:

La etimología del prefijo *homo-*, proviene del griego *ὅμο-*, que significa “igual, idéntico, uniforme” (es.wiktionary.org, 2016, obtenido de <https://es.wiktionary.org/wiki/>

homo-). Lo igual es de la misma naturaleza, mientras que lo idéntico es aquello que “es igual al punto de no poder diferenciarlo de aquello con lo que se compara” (es.wiktionary.org, 2016, obtenido de <https://es.wiktionary.org/wiki/idéntico>). A su vez la palabra sapiens, que significa “discernir como virtud o valor moral“ (en.wiktionary.org, 2016, obtenido de <https://en.wiktionary.org/wiki/sapiens>); procede del griego σοφός, que es, “inteligente o experto artesano” (en.wiktionary.org, 2016 obtenido de [https://en.wiktionary.org/wiki/σοφός#Ancient Greek](https://en.wiktionary.org/wiki/σοφός#Ancient_Greek)), y se encuentra vinculado también con la palabra del antiguo inglés sefa, cuyo significado es “mente, espíritu o estado anímico” (en.wiktionary.org, 2016, obtenido de [https://en.wiktionary.org/wiki/sefa#Old English](https://en.wiktionary.org/wiki/sefa#Old_English)).

Estas tres palabras no se contradicen en forma alguna, pues el concepto de espíritu, no puede ser comparado al de alma, pero sí precisamente al estado en el que se encuentra el alma. Mientras que el estado de uniformidad, significa que tiene una misma forma o son semejantes.

Lo que semeja es un “fenómeno, apariencia o manifestación que indica la existencia de algo no percibido” (es.wiktionary.org, 2014, obtenido de <https://es.wiktionary.org/wiki/semeja>). El latín similis proviene del *Proto-Indo-europeo sem-* y significa “uno o juntos”. (en.wiktionary.org, 2016, obtenido de <https://en.wiktionary.org/wiki/similis>). Mientras que *semi-i* significa mitad, *sem* proviene del griego σὺν, cuya equivalencia es difícil de encontrar, ya que puede ser traducido como “*junto-a, con*” (en.wiktionary.org, 2016, obtenido de <https://en.wiktionary.org/wiki/Reconstruction:Proto-Indo-European/sem->), o como “*enseguida-de o antes-de*” ([perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu), 2016, obtenido de <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=su/n>).

Lo semejante en geometría, es la misma forma pero de diferente tamaño. Mientras que el discernimiento es el “‘juicio por cuyo medio’ o ‘por medio del cual percibimos y

declaramos la diferencia que existe entre varias cosas' de un mismo asunto o situación específica" (es.wikipedia.org, 2016, obtenido de <https://es.wikipedia.org/wiki/Discernimiento>).

Esto nos habla de nuestra naturaleza, pero no nos dice nada acerca de nuestra confusión colectiva en la interpretación del mundo y la realidad. "Por lo que se refiere primero al concepto del ser, ...el pensar lingüístico sólo llega muy paulatinamente a desprender la expresión del 'ser' de la del 'ser así'" (p. 137). Esto se da porque en un principio se utiliza el verbo para señalar un significado básico. En lugar de manifestar el fenómeno de la existencia, sólo indica las formas determinadas que expresan el estado particular de algo que es.

Pero cuando el lenguaje presenta la expresión del ser como cualidad de la existencia puede surgir una confusión y considerar lo que es como lo que se presenta y a la existencia como ese estado de presencia. Tal es la herencia de occidente, que pretende encerrar en lo conocido, lo desconocido.

La forma de la "predicación del yo", la forma de la autorrevelación de dios, en la que mediante un proseguido "yo soy..." va descubriendo distintos aspectos de un ser unitario, parte de Egipto y Babilonia, para desarrollarse en el progreso ulterior hasta una forma estilística típica y estereotipada. (p. 138).

Es sumamente complicado pretender trabajar con la historia de la mitología, pero según parece, mucho antes de Babilonia, la llamada cuna de la civilización surgió en Sumeria con la invención de la rueda, aproximadamente 3500 a.C., y los registros más antiguos de la escritura que datan de 3300 a.C. Mientras que por otra parte también podemos observar en la mitología sumeria ciertas similitudes con los mitos bíblicos. (es.wikipedia.org, 2016, obtenido de <https://es.wikipedia.org/wiki/Sumeria>).

Mientras que Babilonia, ubicada al sur de Mesopotamia, se dividía en Acadia y Sumeria, el Imperio acadio se estableció entre los siglos XXIV y XXII a.C. al noreste de Sumeria y Babilonia, la cual pasó a convertirse en la ciudad más importante de esa región en el siglo XVII a.C. (es.wikipedia.org, 2016, obtenido de <https://es.wikipedia.org/wiki/Mesopotamia>).

Al plantear los mitos de las distintas etapas del desarrollo de la humanidad, como esquemas de signos lógicos que representan la creación del mundo y del hombre a partir de dioses y héroes, o figuras mitológicas en general, podemos darnos cuenta que salvo el periodo en el que gobernó Akhenatón en el antiguo Egipto, entre 1352 y 1335 a.C., donde fue instaurado el culto a Atón, la deidad solar “que alentaba la vida en la Tierra...” (es.wikipedia.org, 2016, obtenido de <https://es.wikipedia.org/wiki/Atón>); no se ha practicado, según parece, algún otro culto completamente monoteísta.

Y es que las estructuras míticas son fundamentales para representar las estructuras elementales con las que conocemos más que la realidad, la vida misma; pues la mitología (incluyendo a la misma filosofía como mito) es el mapa que nos ha enseñado y nos puede enseñar a vivir.

Las dos formas de la consideración sea a través del ser y el camino a través del yo, se reúnen en la especulación hindú en una unidad. También esta parte de la palabra sagrada, del brahmán. En los libros védicos es la fuerza de esta palabra sagrada aquella a que está sometido todo ser, incluso los dioses. La palabra rige y guía el curso de la naturaleza; mediante su conocimiento le es transferido al experto el dominio sobre el conjunto del mundo. (p. 139).

Es importante recordar que la antigua cultura hindú mantenía a su sociedad estática y su estructura social era muy similar a la de un sistema de organización totémico. Pero quizás

esa rueda expresada en la religión y las relaciones de producción, mantenía un equilibrio natural: así como el individuo está sujeto al tiempo, el lenguaje y el conocimiento no están sujetos a quienes los hacen nacer.

Ambos están presentes, el lenguaje y su hablante que se corresponden el uno al otro tal como el sujeto y el objeto. No podemos decir que ambos están enlazados y separados a la vez, ni aceptar la inmortalidad del alma humana y sus ideas, más allá de nosotros mismos.

El único nombre, la única designación que subsiste para el todo-uno es la expresión de la negación. Lo ente es el *atman*⁵ que dice: no, no más allá de éste “así no es” no hay nada más superior... al entender el mito y la religión más allá de las fronteras del lenguaje, han alcanzado también con ello los límites de sus propias posibilidades de configuración. (p. 140).

Cassirer explica que según Humboldt, el causante de la confusión presente siempre ante el conocimiento, es el lenguaje mismo, a partir del cual surge un sentido subjetivo de la realidad. “Porque la palabra no es nunca una copia del objeto —dice—, sino de la imagen engendrada por este en su alma” (Humboldt, como se citó en Cassirer, 1975, p. 163).

El hombre conoce su mundo de acuerdo a las funciones de los objetos con los que interactúa, representados en los sonidos que orientan el sentido de lo que le permite ser parte de un grupo social. El lenguaje no expresa al individuo, sino a su entorno; al cual se adapta a cada instante.

En efecto, todo contenido espiritual está necesariamente ligado para nosotros a la forma de la conciencia, y por consiguiente a la forma del tiempo. Sólo es en la medida en que se genera en el tiempo, y no parece poder originarse de otra manera que

⁵ En el marco de la religión hinduista, el término sánscrito *atman* o *atma* significa ‘alma espiritual’. (es.wikipedia.org, 2016, obtenido de <https://es.wikipedia.org/wiki/Atman>).

volviendo a desaparecer inmediatamente para dar lugar al origen de algo otro. (p. 164).

Al suponer que la percepción del tiempo sea parte del proceso biológico que constantemente regenera el organismo, así como la adaptación al medio ambiente del cual surge y sobre el cual se desarrolla, también nuestro organismo nos brinda la conciencia que nos permite conducirnos y apropiarnos del entorno del cual surgimos, del cual formamos parte. “Es la fuerza de este engendrar la que transforma el mero contenido de impresión y percepción en contenido simbólico” (p. 165). Este contenido actúa sobre sí mismo y también él se *re-produce* y se desarrolla, por lo que no puede ser considerado ajeno a nosotros o nuestro origen, pues este contenido es nuestro origen mismo.

Porque el signo sonoro no es la mera expresión de tales diferencias, que subsisten ya en la conciencia, sino al propio tiempo un medio y una condición de articulación interna de las representaciones mismas. La articulación de la palabra no solo expresa la articulación acabada del pensamiento, sino que empieza ella misma por prepararle el camino. (p. 165).

Es gracias a las diferencias lo que permite conocer a la conciencia, pero no sería fácil establecer cómo se conforma el ser de otro modo que como nos permite ser. La dialéctica nos permite conocer de manera antinatural la comunidad de los conceptos que interactúan y en los cuales nosotros actuamos, pues es a partir de la lógica que podemos construir un sistema que reconozca a la comunidad de géneros.

En esta forma la lógica analítica de la pura identidad se ha ampliado en lógica sintética, en cuyo centro figura la cuestión de la unión posible, de la relación y la correlación de lo diverso. Esta unión. se convierte ahora para Platón directamente en expresión de lo lógico mismo, y representa en cierto modo su lugar natal: [“en efecto,

por la unión de las ideas unas con otras originose para nosotros el logos”] (Platón, Sofista, 259).” (Platón, como se citó en Cassirer, 1975, p. 192).

4.1 Forma y conciencia simbólica

Entonces la pregunta difícil de plantear con la certeza de que será la adecuada es ¿qué correlación presenta el símbolo en la unidad? Para intentar responder a este cuestionamiento, repasaremos brevemente como constituye el signo a la conciencia, pues éste es la representación de la cohesión que el constante flujo de movimiento nos presenta.

Es el signo mismo el que nos permite extraer las formas del conocimiento, pues ningún contenido de la conciencia se repite, ni siquiera de un recuerdo a otro, aún se traten del mismo suceso; pues la conciencia no piensa, ni se escucha o se mira, sino se siente. Por ello es que no sería posible decir que “a este influjo incesante de los contenidos cualitativos contrapone la conciencia su propia unidad y la de su forma” (Cassirer, 1998, p. 31). Pues si bien su identidad no se define por su estado, si se define por su duración y permanencia.

La función del signo lingüístico permite ampliar la noción de la causalidad, los signos sensibles dejan de presentarse como la fuente de conocimiento, y el conocimiento deja de ser inmediato, se vuelve la representación de funciones autorreferenciales. Después del signo lingüístico, la realidad es conocida con el sentido indicado por el signo, incluso el sentido del pensamiento y la razón surge en función del signo lingüístico.

Ésta es la naturaleza simbólica de la conciencia que da el sentido a la interpretación y el desarrollo del pensamiento lógico, que sin importar el estado del sujeto que lleve a cabo el razonamiento, obtendrá un resultado similar al que han llegado o podrán llegar otros hombres en contextos culturales diferentes.

Aún no podemos contestar a la pregunta planteada, pero nos ha quedado bastante claro cómo opera el espíritu humano y podemos decir que “la suprema verdad objetiva que se revela al espíritu es, en última instancia, la forma de su propia actividad” (p. 57). Seguido a esto Cassirer nos señala que esta actividad está conformada por los rendimientos y las reglas a partir de las cuales son realizadas estos rendimientos, y agrega: “en todo ello obtiene el espíritu la intuición de sí mismo y de la realidad” (p. 57).

Fuera de esta realidad, el espíritu no tiene otra manera de conocer de otra forma la *cosa-en-sí*. Es decir el espíritu humano sólo puede conocer a través de sí mismo, de acuerdo a su propia naturaleza. Por lo tanto, podemos reconocer la naturaleza del espíritu en la vida misma, lo cual significa que los rendimientos que conforman su actividad son sus necesidades biológicas, que se ven satisfechas de manera cada vez más compleja en un mundo ya civilizado.

En este sentido cada nueva “forma simbólica”, no sólo el mundo conceptual del conocimiento sino también el mundo intuitivo del arte, el mito o del lenguaje significan, según la frase de Goethe, una revelación que brota del interior al exterior, una “síntesis de mundo y espíritu” que nos asegura verdaderamente la unidad originaria de ambos. (p57).

Hemos llegado al problema fundamental de la interpretación que si bien no podrá ser resuelto en este momento, conviene sacarlo a la luz con el siguiente planteamiento: Tenemos en claro que el espíritu es una manifestación de la vida, del alma, y que los rendimientos básicos de los seres biológicos están dados en el desarrollo de los ciclos de la vida, mientras que las reglas de los organismos más desarrollados se generan a partir de sus funciones reproductivas.

Y con ello se arroja luz sobre una última tesis fundamental con la cual siempre ha

luchado la moderna filosofía desde sus comienzos que ha desarrollado cada vez con mayor agudeza. La inversión “subjetiva” que se lleva a cabo en ella la condujo cada vez más a centrar la totalidad de sus problemas no en la unidad del concepto de ser, sino en el concepto de vida. (p. 57).

En realidad no aparece etimología alguna que nos oriente de manera objetiva de acuerdo a nuestros fines, para conocer el concepto de vida, por lo cual, no nos sería posible conocer el alma más allá del concepto mismo del ser, y es así porque el mismo ser no se define más allá del mismo lenguaje que da un sentido al conocimiento trascendental, es decir, al conocer más allá del conocimiento que podría encerrar en sí mismo de manera inmediata y estar siempre en contacto con lo inmediato indeterminado: que *es* pero no se conoce más allá de sí mismo. Mientras que el lenguaje nos permite conocer lo que no es y darle el sentido que lo hace ser.

El mundo del lenguaje rodea al hombre en el instante en que dirige su mirada hacia él, con la misma certidumbre y necesidad, y con la misma objetividad con la que se sitúa frente a él el mundo de las cosas. (p. 63).

El lenguaje nos permite conocer el mundo, este conocer quiere decir dar un sentido. Por lo que conocer el mundo forzosamente se realiza de distintas maneras, en un mismo sentido se recorren diversos estados de interpretación. Lo cual, quiere decir que no existe un conocer, en tanto ningún conocimiento es un estado acabado, pues en el momento en el que se lograra un conocimiento total, no habría más que recorrer y por tanto *nada* que conocer.

Entonces aquí podemos decir que la vida es un estado de conocimiento y por tanto, propiamente un estado de interpretación. Se ha establecido de tal manera porque si la vida no se limitase a un estado de conocimiento, forzosamente se tendría que comparar la naturaleza con la energía y lo mismo daría comparar una piedra con un árbol, salvo por su estructura y

su estado de transformación. Aquí no hay otro camino que postular la vida como un estado de autoconciencia o como una fase del desarrollo de la conciencia, lo cual sólo sería posible de desarrollar a través del lenguaje mismo.

“A los productos de fantasía mítica y estética puede aplicarse exactamente lo que dice Humboldt del lenguaje, a saber, que el hombre coloca el lenguaje entre él mismo y la naturaleza que obra interior y exteriormente sobre él...” (Humboldt, como se citó en Cassirer, 2003, p. 44). Aunque esto produce un estado de incertidumbre, pues el hombre se encuentra en primera instancia como un reflejo del ser, sino está interpretado como cree que es, y entonces esa interpretación pasa a ocupar el lugar de lo que es; a partir de lo cual podemos concluir que el ser es interpretación.

El espíritu opone un mundo de imágenes propio e independiente al mundo de las cosas que lo rodea y domina; el empuje activo hacia la expresión va contraponiéndose gradualmente al poder de la “impresión” cada vez más clara y conscientemente. Pero en verdad esta creación todavía no tiene el carácter de libre acto espiritual, sino el carácter de necesidad natural, el carácter de un determinado “mecanismo” psicológico. (p. 44).

Entonces aquí ha surgido un problema: Si el concepto de alma debe considerarse como un estado de *no-ser*, mientras el espíritu lo estamos considerando como el ser, entonces el concepto de espíritu no puede tomarse como un proceso independiente, pues al traspasarse toda su capacidad de ser, forzosamente llegaría a dejar de ser.

Sólo nos queda deducir que el mundo del ser, es el tránsito por el *no-ser* del cual forma parte, en cuanto su origen y final lo encuentra en él. Por lo que el ser más que referir a una totalidad, refiere a un modo de ser, o mejor dicho, a una manera diferente de conocer.

Por ahora no continuaremos desarrollando esta cuestión, pues trabajar con los

conceptos abstractos del lenguaje le corresponde al último capítulo de nuestra lectura. Por ahora seguiremos la *Filosofía de las formas simbólicas II* de Ernst Cassirer, para estudiar el mito más desarrollado de las “formas naturales de la vida humana perfectamente determinadas” (p. 193). En este sentido nos indica que: “La triada especulativa de Padre, Hijo y Espíritu frecuentemente deja traslucir todavía como bajo un fino velo la triada natural de padre, madre e hijo.” (p. 193).

Emitir juicios de esta naturaleza no nos permite generar un conocimiento objetivo, ni un método que sustente los resultados de tal conclusión, en realidad como mucho de nuestro conocimiento sólo son interpretaciones que no pueden comprobarse ni guiarnos a nuevos resultados prácticos, pues pertenecen al mundo del lenguaje y como tal solamente son una representación o un mito si se quiere definir así.

Recordemos que el mismo Platón en un momento dado aceptaba que habían estados de la vida que sólo se pueden describir por medio de mitos y votos de fe, pues no es posible hablar sobre el más allá del origen y la continuación del final de alguna otra manera. Solamente se pueden formular suposiciones a partir de una necesidad natural de conocer lo desconocido y formular razonamientos abstractos que sustenten los mitos por medio de la lógica.

De este modo el número cumple con la función que los pitagóricos asignaban a la armonía. Es unidad de cosas mezcladas y concordancia de cosas discordantes; opera como el lazo mágico que antes de unir las cosas, más bien las “armoniza dentro del alma”. (p. 194).

Y en este caso ya no cabe discutir el concepto de alma, sino aceptarlo simplemente como lo que es, pues la única función continua que se puede definir es la vida misma. Establecido esto ya tampoco podemos discutir si la función simbólica de conocer es “copiar

el mundo exterior para trasladarlo al mundo interior ni tampoco en proyectar simplemente hacia afuera un mundo interior ya hecho...” (p. 198), pues la naturaleza simbólica en realidad no puede ser definida por límites preexistentes entre lo que es y la realidad. Ambos son lo mismo, y estos límites “son establecidos de un modo distinto por cada forma fundamental” (p. 198). Todas estas consideraciones nos dirigen a la única experiencia práctica de las formas simbólicas:

...el mito no tiene su punto de partida en ningún concepto concluso del yo del alma, ni tampoco en una imagen conclusa de la realidad y del acaecer objetivos, sino que el mito tiene que obtenerlos por sí mismos, tiene que crearlos a partir de sí mismos. (p. 198).

La cuestión aquí es que somos organismos inteligentes pero no autoconscientes, y no podemos desligarnos de la realidad, pues “el yo trata de apoderarse de las cosas, de doblegarlas a su arbitrio, pero precisamente en ese momento se evidencia que todavía está completamente dominado, completamente poseído por ellas” (p. 200).

De ello se desprende que la verdadera libertad reconoce no sólo los límites naturales de sus posibilidades y su naturaleza, sino de apreciar lo que nos ha sido dado, como una posibilidad de ser. “Consiguientemente aquí todavía no hay alma alguna como sustancia independiente y unitaria desligada del cuerpo, sino que el alma no es otra cosa que la vida misma, inmanente al cuerpo necesariamente ligada él” (p. 201).

Esta concepción mítica se puede observar con claridad en las culturas prehispánicas cuya característica principal era la cercanía del hombre con la naturaleza, a partir de lo cual comprendían el ciclo permanente de lo que brota, se desarrolla y al caer marchito se reintegra.

En las prácticas festivas con las cuales el hombre acompaña determinadas fases

importantes del año, sobre todo el descenso del sol en el equinoccio de otoño o su ascenso y el retorno a la vida, resalta claramente que no se trata de un mero reflejo, de una imitación analógica de un acontecimiento exterior, sino que aquí la actividad humana y el devenir cósmico están íntimamente entrelazados. (p. 237).

Las analogías son producto de la repetición y la semejanza, si bien nada se repite o es igual, la realidad por sí misma está construida a base de patrones o signos que puedan ser interpretados conforme a representaciones en las que nosotros mismos estamos incluidos.

Lo complejo aparece cuando establecemos que así como nosotros, seres biológicos y sexuales, estamos constituidos por una dualidad a partir de la cual interpretamos las funciones de la naturaleza, como los rayos del sol y la lluvia que dan vida a la tierra, o la tierra que da a luz a las plantas y el océano donde se gesta la vida.

Así como las funciones genéricas que se desarrollan en la cultura a partir de la fuerza física del hombre y la capacidad de la mujer para gestar un nuevo organismo, que con el desarrollo de la ciencia y la tecnología aunado a la necesidad de consumo presente en el sistema, requiere eliminar los roles de producción, en los cuales sólo la mujer tiene una capacidad de vigencia funcional.

Así de complicado resulta entender la estructuración psíquica que se gesta en el individuo a partir de su herencia genética y su interacción con un entorno estructurado a partir de las funciones básicas de transformación. Esto nos puede orillar a establecer una dialéctica errónea de la interacción y la representación de los fenómenos que no podemos entender sino desde nuestra propia naturaleza.

Platón dice de los conceptos, del mundo del conocimiento teórico⁶, que la reducción de lo uno a lo múltiple y el retorno de lo múltiple a lo uno no tiene ni comienzo ni

⁶ Especulativo, intelectual. (es.wiktionary.org, 2015, obtenido de <https://es.wiktionary.org/wiki/teorético>).

final sino que siempre fue y será como un “factor que nunca muere ni envejece” de nuestro pensamiento y nuestro discurso. Del mismo modo la interferencia y contraposición de sentido e imagen pertenecen a las condiciones esenciales de lo religioso. Si en lugar de esa interferencia y contraposición se llegase a establecer un puro y perfecto equilibrio, se anularía también esa tensión interna de la religión, sobre la que se basa su significación de simbólica. (p. 318).

Aunque en realidad esto no puede ser posible, ya que necesitamos de los símbolos para estar y avanzar, requerimos de la división no sólo para mantener un sistema eficiente de producción, sentido y jerarquización. Se puede entender la lógica de tal organización pero no se puede transgredir o su costo sería la vida misma. En realidad no es una cuestión de la cual debemos preocuparnos, pues es una naturaleza resguardada en sí misma por las mujeres, a un alto costo de género.

Ahora ya establecimos nuestra posición interpretativa: a) Postulamos que no se puede dividir el concepto de alma en un estado físico y otro biológico, es decir, no aceptamos el materialismo y nos fundamos en un idealismo puro aún a condición de quedar apresados como seres simbólicos materiales; b) No aceptamos una división entre el alma y el espíritu, sino concebimos al espíritu como una expresión del alma o en nuestro caso, como humanos, en una representación del alma; c) Aceptamos que el alma es una y es de naturaleza heterogénea.

La peculiaridad de esta relación, empero, sólo resalta con claridad cuando se ve más allá de ella, cuando se considera a la función expresiva no como un momento aislado, sino como miembro de un todo espiritual extensivo, tratando de precisar su posición y comprender su rendimiento dentro de ese todo. (Cassirer, 2003, p. 127).

Entonces decimos: Podemos percibir el alma como parte de ella e incluso intuir su

naturaleza, pero es imposible conocerla y menos aún entenderla. Sólo ahora somos capaces de conocer y recordar, más no conocemos a través de nosotros mismos, sino a partir del lenguaje. Una determinada situación puede representar para quien la vive una determinada sensación, a la cual respondería en función del signo de una determinada manera. Sin embargo, saber qué sucedió o generar una explicación del signo y su representación, sólo se puede realizar a partir de una interpretación.

El fenómeno de un mundo intuitivo no puede entenderse y ni siquiera describirse de no ser por el hecho de que los fenómenos de la conciencia no se le presentan a ésta vagamente como imágenes meramente momentáneas, sino que lo “dado aquí” apunta a un “no aquí” y lo “dado ahora” remite a un “no ahora” anterior o posterior. Sólo en y por virtud de esta función del apuntar, hay para nosotros un saber acerca de la realidad objetiva y una articulación especial, una división de acuerdo a cosas y atributos en ella. Pero a la inversa la función misma no puede ser explicada a partir de determinaciones objetivas y presupuestas. (p. 150).

La realidad no puede ser conocida sino a partir de sí misma, ya sea a partir de nuestras facultades naturales, a través de nuestros órganos sensibles o por medio de instrumentos que nos permitan potencializar nuestra visión, como es el caso de los lentes y microscopios; o bien, por medio del lenguaje en el caso de las ciencias del espíritu. Aunque conocer a partir del lenguaje carece de mayor objetividad y debemos admitir que aún el lenguaje no deja de ser un mito estructural.

Desde este punto de vista de la consideración fenomenológica no hay ni “materia en sí” ni “forma en sí” sino vivencias globales que pueden comportarse desde el punto de vista de materia y forma, y de acuerdo con él, determinarse y articularse. ...No se trata en este caso de un mismo componente sensible que se repite, sino de

determinaciones globales numérica y cualitativamente distintas, que sin embargo se refieren a lo mismo, esto es representan el mismo “objeto”. (p. 235).

Por tanto todas las vivencias se construyen a partir de lo nuevo reconocido, por medio de una previa representación. Es decir no hay nada nuevo sino puro devenir. “Pues ningún contenido de la conciencia ésta en sí meramente presente ni tampoco es en sí meramente representativo. Por el contrario, toda vivencia actual entraña ambos momentos en una unidad indisoluble” (p. 235). De manera que no podemos ser sino a partir de lo que nos constituye, pues, ni siquiera la conciencia guía al pensamiento, sino es la mera voluntad la que nos impulsa y en la que encontramos sentido gracias a ese mundo que nos representa como lo que es.

Capítulo 5 De la unidad

Aristóteles señala que en la naturaleza los animales tienen la facultad de conocer a través de los sentidos, pero sólo los que poseen una memoria más desarrollada son los que tienen la capacidad de aprender y conducirse más allá de su instinto. Sin ser despreciable esta condición, pues según lo entiende Aristóteles, el instinto es una inteligencia propia de la naturaleza.

A esto agrega que mientras las demás especies se ven limitadas a las impresiones sensibles o a los recuerdos, el hombre se conduce a través del razonamiento y del arte como creación. “El arte comienza, cuando de un gran número de nociones suministradas por la experiencia, se forma una sola concepción general que se aplica a todos los casos semejantes” (Aristóteles, 1975, pp. 11-12).

Al plantear un método para conducirse en el estudio del origen y el cambio (cuestión que aún durante la segunda década del siglo XXI, los físicos reconocen que carecen de una explicación científica para comprender la base a partir de la cual se genera el orden del cambio en la naturaleza), Aristóteles propuso al juicio como principio de inteligencia para comprender una sustancia puramente matemática y poder comprenderla como una diferencia.

Lo que si bien, tampoco permite comprender el origen mencionado, es la base para comprender el movimiento como lo más y lo menos en constante cambio. Y aquí debemos aclarar que la filosofía podrá ser denominada como ciencia en sí misma pero no en el sentido en el que operan las ciencias naturales, las cuales han desarrollado modelos de conocimiento abstracto aplicable a la transformación de un estado en la realidad. Mientras que a Aristóteles le preocupaba darse cuenta de una limitación en la filosofía, que expresaba al decir:

Una cosa que parece más fácil de demostrarse es, que todo es uno; y sin embargo, esta

doctrina no lo consigue. Porque resulta que la explicación, no es que todo es uno, sino que la unidad en sí es todo; y esto no se puede conceder, a no ser que se reconozca la existencia del genero universal, lo cual es imposible respecto de ciertas cosas. (p. 41).

En este sentido, puede tomarse a cualquier individuo, sea hombre o mujer, para darnos cuenta que nos está imposibilitado reconocer un género universal en nuestra propia naturaleza. Mientras la teología considera a un primer principio y causa única que no es efecto pero si afecta linealmente al último de los efectos como un fin predispuesto, nosotros sólo conocemos la causa última como constante causa primera que es, y aunque podamos indagar, recordar o recibir información de lo que fue, esto se realiza en un tiempo presente, que lo convierte en un lo que es, como acto interpretativo.

De lo cual surge que al partir de un estado actual para comprender una causa o anticipar una consecuencia, en realidad se parte de un estado intermedio con propiedades particulares que le hacen ser. En esta complejidad del conocimiento lo único que puede ser estudiado de manera objetiva, es el devenir, lo que no es y lo que va a ser a partir de lo que es, en el cual no existe un retroceso en su naturaleza de ser.

Si bien Aristóteles no siguió la orientación que Platón proponía a través del mito para conocer lo eterno e inmutable, tampoco rechazó el idealismo como posibilidad de conocimiento que plantea al devenir como algo que llega a ser y causa última de todos los tiempos, necesidad cognoscitiva que propone la existencia necesaria del devenir antes de llegar a ser.

Pero si el ser en sí y la unidad en sí son algo, nos será muy difícil concebir cómo pueda haber ninguna otra cosa fuera de la unidad y el ser, es decir, cómo pueda haber más de un ser, puesto que lo que es otra cosa que es el ser no es. ¿Pero, de dónde vendría efectivamente otra unidad fuera de la unidad? Porque en el caso de que se

trata habría necesariamente dos unidades. Todos los seres son, o una multitud de seres, si cada ser es unidad. (p. 66).

Tal es el planteamiento y la interrogante sobre la cual trabajaron los filósofos que antecedieron y sucedieron a Aristóteles, sin encontrar mayor sustento que el argumento lógico y el lenguaje filosófico desarrollado no sin dificultades hasta la filosofía moderna que Hegel intento establecer. Sin embargo, éste será el camino que hemos elegido para intentar establecer un modelo filosófico que represente el proceso de interpretación.

Para ello iniciaremos aceptando que la sensación surge a partir de un objeto externo en el cual nos encontramos. El cuerpo a su vez está en contacto con otros objetos cuya existencia forma parte de la sensación y no conocemos nada que no nos haga ser. Esto significa que nuestra conciencia es el motor de lo que es, por lo que nos referimos al *en-sí* como “aquello que no tiene otra causa que ello mismo. Se dice finalmente de lo que se encuentra sólo en un ser, en tanto que es solo; y en ese sentido lo que está aislado se dice que existe en sí y por sí” (p. 124).

Aquí debemos analizar si tomaremos lo que es, en realidad de un todo integrado por cada una de las partes que le constituyen como lo que es, o bien, como una de las partes que al estar abrazada a otros seres adquiere unidad. Si nos inclinamos a considerar que se trata de un todo integrado, nos referimos a un universal, pues “lo universal recibe el nombre de todo, en tanto que designa un conjunto...” (p. 129), y en este caso podemos entender que los universales son *tipos* en tanto señalan seres particulares que forman parte de una unidad común.

Esto más que ayudarnos nos complica el esclarecimiento de lo que es, pues en tal caso no estamos cayendo solamente en un idealismo puro, sino en un nihilismo del cual no podríamos salir en nuestro estado actual. Por tanto, nos inclinaremos a considerar un continuo

determinado, establecido por el todo o conjunto que está integrado por cada una de las partes en potencia y en acto.

Para tratar de ilustrar lo descrito en el párrafo anterior, podemos recurrir a trazar un infinito y considerar si el recorrido realizado nos deja otra alternativa que asumir el recuerdo de manera literal cuando lo pensamos de manera filosófica. En este caso sólo puede salvarnos de la angustia escuchar lo siguiente:

...las cosas en las que la posición no produce ningún cambio, se les llama Todo; las que experimentan un cambio por la posición, se les llama Conjunto. Las que pueden reunir los dos caracteres son a la vez conjunto y todo. En este caso se encuentran aquellas cuya naturaleza permanece la misma en la dislocación de las partes, pero cuya forma varía. (p. 129).

Por tal motivo, agrega Aristóteles que Antístenes señala: “no se puede hacer de un mismo ser más que una sola definición, la definición propia; de donde resultaría que no hay contradicción y, en último resultado, que nada es falso” (Antístenes, como se citó en Aristóteles, 1974, p. 132). Aunque el propio Aristóteles prefería ceñirse a pensar que cada ser forma parte de su propia función dentro del sistema, al decir:“(cuando se definió un género por la noción de otro género, una especie por la de otra especie, un individuo por el de otro individuo); puede decirse que 8 es doble y tal es la misma noción del número 2” (p. 132).

Con esto podemos inclinarnos a pensar que se trata de un simple desdoblamiento de la sucesión, o que se trata de una cuestión no sólo política, sino también ideológica que define el espíritu violento o pacífico del hombre y de la humanidad. Que no comprende que al destruir se destruye y se conserva a sí mismo, en un proceso parecido a la respiración, donde el organismo se oxida y regenera en una transformación que concentra la suficiente energía, para, como seres finitos, transformar y generar una variable indefinida dentro de la voluntad.

Lo cual, nos orilla a pensar que funcionamos como un conjunto dentro de un todo, pero hasta el momento no podemos desarrollar más. Lo que si es fundamental resaltar es que al tomar el termino sustancia, como el sujeto primero, “es en un sentido; la materia; en otro la forma; y en tercer lugar el conjunto de la materia y de la forma” (p. 146). Aunque esto nos complica nuestro planteamiento, pues al seguir dichos conceptos, podemos cuestionarnos si la forma es anterior a la materia o es parte de ella, puesto que no podemos concebir la expresión de la una sin la otra.

Precisamente para evitar caer en esta cuestión Aristóteles utiliza el termino sustancia, pues encuentra en ella como carácter “el ser separable y el ser cierta cosa determinada. Conforme a esto la forma y el conjunto de la forma y de la materia parecen ser más bien sustancia que materia” (p. 147). En este caso ya sólo podríamos diferencia a la materia, como aquello de lo que un ser proviene, mientras a la forma la definiríamos como naturaleza, en cuanto causa productora semejante e identificable. Y sólo difiere la producción de la creación en que la primera es una existencia como consecuencia de la naturaleza, mientras la creación es ese estado individual, “efecto de un arte, o de un poder, o del pensamiento” (p. 154).

Es importante señalar la duración, pues mientras la materia difiere, la forma continua en apariencia idéntica, al menos durante un periodo mayor no consecutivo sino repetible. Sin embargo la sustancia no es universal, sino es, como ya lo habíamos señalado, un conjunto de materia con forma determinada, por lo que en la actualidad podemos afirmar que la materia en sí misma ya es sustancia para llegar a ser materia, y por lo tanto la materia es universal. Por tanto no podemos afirmar que el individuo sea en conjunto forma y materia, aunque tampoco debemos negar su capacidad creadora, pues estaríamos negando su libertad.

Según Aristóteles y la actual neurología, lo universal ocupa el lugar de la libertad, y en este sentido el filósofo nos diría lo siguiente: “Sujeto se entiende de dos manera: hay un

ser determinado, como animal, sujeto de las modificaciones: y hay la mentira, sujeto del acto” (p. 170). Mientras el universal, al igual que los *tipos* expresados en la materia generan rasgos comunes en muchos seres, ningún universal es una sustancia, y esto es porque los universales no señalan una existencia determinada, “sino que designan el modo de la existencia determinada” (p. 171).

Podemos decir a partir de esto que en la sustancia radica no sólo nuestra existencia, sino nuestra libertad. Y aún más, según la definición dada de sustancia, dos seres en acto no pueden conformar un solo ser, pues la unidad se da a partir de dos seres que sólo existen en potencia, mientras el acto es lo que separa a los seres.

Para entender la causa de los estados de la materia, Aristóteles propone buscar en la esencia entendida como la razón de ser, pues es la causa que determina la forma del ser. Esto lo explica de una manera sumamente compleja cuando dice:

“La causa es la esencia. En ciertos casos la esencia es la razón de ser. Lo que se busca es la causa de los estados de la materia. Y esta causa es la forma que determina el ser, es la esencia.” (p. 177).

A partir de lo cual podría interpretarse que la causa de los estados de la materia lo da nuestra percepción. Y continúa:

Las sustancias universalmente admitidas son las físicas, por ejemplo el fuego, el aire, la tierra, el agua; después las plantas y los animales. Además hemos dicho que el género es sustancia más bien que las especies y lo universal más que lo particular; las ideas son análogas a lo universal y al género, porque por el mismo motivo se las considera como esencias. (p. 177).

Lo cual indica, no sin riesgo de incurrir en una mala interpretación del texto, que Aristóteles no sólo considera que nuestro conocimiento se origina como parte de la naturaleza

sexual de las especies, sino que el mismo universo está constituido por una estructura binaria, sin ser esta una unidad producida por dos sustancias, pues es imposible encontrar dos magnitudes en una unidad y tampoco es posible que lo que es no sea. Aun cuando se trate de opuestos no se puede abandonar la idea del ser y expresar el cambio a través de un *no-ser*.

Aun cuando parece que Aristóteles explica que conocemos de acuerdo a nuestra naturaleza y que lo conocido tiene una esencia similar a la que nos constituye, reducida a las ideas de lo masculino y lo femenino; no existe mayor sustento en este argumento y por tanto conviene ser abandonado. Pero aquí también podemos encontrar otro camino propuesto por Aristóteles, cuando dice:

Todas las sustancias sensibles tienen una materia: el sujeto es una sustancia ya se le considere como materia, y por materia entiendo lo que es en potencia tal ser determinado, pero no en acto; ya se le considere como forma o figura del ser, es decir, esta esencia que es separable del ser, pero separable sólo por el pensamiento. (p.180).

La potencia es el principio ligado al cambio, el cual siempre reside en otro ser. “La potencia de ser modificado es en el ser pasivo el principio del cambio, que es capaz de experimentar mediante la acción de otro ser en tanto que otro” (p. 191). Con lo cual, Aristóteles no se refiere a la existencia de dos seres independientes y la aparición de un nuevo ser, sino busca entender el devenir del ser, lo cual se confirma más adelante cuando argumenta de manera lógica la necesidad de una coexistencia trascendental, entre lo que es, lo que no es y lo que llega a ser, con una referencia clara a la necesaria existencia de un sujeto cognoscente del ser, para admitir la existencia del ser mismo.

Después dice: “Es preciso siempre que el acto provenga de la potencia mediante la acción de un ser que existe en acto; así el hombre viene del hombre. Hay siempre un primer motor, y éste existe ya en acto” (p. 201). Con ello especifica que *ser* es un estar reunido, con

la contradicción de *ser-uno*, pues no se puede estar reunido y ser uno a la vez; mientras el no ser es estar separado, ser muchos. Pero también argumenta que la unidad es indivisible, pues no se puede dividir la sustancia que es el elemento necesario del ser. Por lo tanto solo nos queda entender que la unidad efectivamente se conforma de dos cosas eternamente reunidas, pero que es imposible unir o separar.

“El género es aquello en lo que son idénticas dos cosas que difieren en cuanto a la esencia” (p. 215). Lo cual nos refiere a la naturaleza de los contrarios, dos cosas que forman parte de lo mismo pero diferentes entre sí, y que sin la una no podría ser la otra. Con la existencia de los opuestos sí es posible que dos formen una unidad, pues su diferencia en esencia, conforma su unidad en sustancia.

Aristóteles considera que los primeros géneros son la unidad y el ser, lo cual significa considerar la causa primera y la consecuencia última para así plantear un origen en sí mismo. Pero si recordamos lo que es la unidad en cuanto unión, tendremos suficiente material conceptual para continuar trabajando la naturaleza del ser.

Por ahora cambiaremos la dirección de la investigación y abordaremos el difícil concepto del alma, cuya dificultad no radica en los esfuerzos que requiere su comprensión, sino que desde la filosofía antigua hasta la moderna nunca fue establecido un consenso para la definición de alma.

5.1 Del alma

En *Acerca del alma* Aristóteles comienza por explicar las diferentes acepciones que los pitagóricos proponían, entre las cuales se puede observar que en su discrepancia, la característica común se encontraba en la idea de movimiento, al considerar al alma como la

que se mueve a sí misma, y como tal, el alma es aquello que pone en movimiento a todo lo demás.

No obstante otros filósofos también la consideraron como principio de conocimiento y como patrón creador de sentido necesario en sí. En este sentido “Demócrito dice que alma e intelecto son absolutamente lo mismo (pues en su opinión la verdad es lo aparente)” (Demócrito , como se citó en Aristóteles, 2010, p. 17). Estas concepciones estaban relacionadas con las nociones de números, formas y principios, de los cuales surgen la sensación y el conocimiento como apariencia, es decir, como un mero aparecer.

También señala Aristóteles que Platón en el Timeo “discute con un enfoque naturalista que el alma pone en movimiento al cuerpo; en efecto, por moverse ella misma, también mueve al cuerpo; por cuanto está entrelazada con él” (p. 31). Sobre lo cual nosotros podemos decir que es el cuerpo el que mueve al intelecto, y sin embargo le debemos que el cuerpo mueva al intelecto a un orden que hace posible que el intelecto llegue a ser intelecto.

Según la doctrina platónica el universo se traslada de manera armónica en un universo curvado en un círculo para poder ser en sí. Lo cual, a lo sumo nos ayuda para explicar la existencia casi a través de una interpretación mítica, en donde el *nous* (intelecto) corresponde a la naturaleza de lo inteligible como facultad de ser conocido en sí. Mientras la *noesis* (intelección) es el acto de inteligir o pensar, la *noemata* (cosas inteligidas) es el resultado de la actividad de inteligir.

Esta actividad circular puede sonar sospechosa en cuanto a la posibilidad de conocer todos los puntos del círculo a la vez y sin embargo encontrar la continuidad sucesiva definida como *noema* (concepto) en la unidad limitada que se distingue de otra al encontrar dicho límite en sí misma, pues se distingue por continua sucesión, más no por continuidad infinita. “Por consiguiente, si la intelección es una traslación circular, también el intelecto será el

círculo cuya intelección es tal traslación circular” (p. 34).

Ahora para retomar la comprensión del alma debemos recordar la definición de sustancia en el sentido elevado de materia, como expresión de lo que es y deviene, como forma y potencia. Aunque Aristóteles la reconoce únicamente como potencia, mientras a la forma como actualidad y conocimiento. De lo cual se desprende que todo cuerpo que participa como materia incluso en el estado de la vida, definida aquí como la autonutrición de un ser que crece y decae como tal, es necesariamente una sustancia.

Es forzoso entonces que el alma sea una sustancia en el sentido de la forma de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Pero la sustancia es una actualidad; por lo tanto, es la actualidad de un cuerpo de tal índole. (p. 68).

Ya desde aquí podemos darnos cuenta que el problema que ha acompañado a la historia de la filosofía es la separación de la materia como potencia y de la forma como la actualidad, así como de la consideración de que en la unión de potencia y actualidad, lo cual de entrada suena contradictorio; surge lo animado.

Ante el desarrollo epistemológico de nuestro tiempo nos resulta difícil separar la forma de la materia, y no podemos comprender cómo surge la potencia; lo cual, sí les resultaba comprensible a los griegos cuando separaban la potencia como lo que *no-es* y la forma como lo que *es* en un estado eterno o infinito.

Sin embargo la concepción que desarrolla Aristóteles de lo animado, concuerda de manera sorprendente con lo que podría decir un físico en cuanto al consumo de energía concentrado y la reducción del nivel de entropía que genera la autonomía de un organismo y que al parecer genera una variable que amplía las posibilidades de transformación en donde el círculo no es un círculo, puesto que no es producto de una sola dimensión, sino es parte de un sistema caótico en constante transformación, en el cual la entropía también disminuye con el

paso del tiempo.

Aunque es inútil pretender explicar cuestiones tan complejas sin un conocimiento físico o filosófico, los planteamientos realizados por Aristóteles que intentamos comprender, aun desde una capacidad limitada de análisis y estudio, nos sugieren que la idea platónica de un *nous* en un principio circular, surge de comprender lo que es a partir de la potencia y la actualidad, es decir de un inicio y un final, pues el intelecto *es* en un mundo inteligible en sí mismo.

Es por ello que Aristóteles concluye *Acerca del alma*, con el planteamiento de que el intelecto y el deseo son estados similares propios de la vida, que podemos experimentar nosotros como imaginación y nos ubica no sólo en un estado de seres productores, sino también con la capacidad de creación.

5.2 Del intelecto

En este sentido y a manera de mito o metáfora, podemos plantear a la imaginación como parte de un sueño compartido, sobre el cual está construida nuestra realidad social y humana; porque debemos aceptar que independiente de las consecuencias de la homogeneización la humanidad nos ha absorbido como una *idea* propia de la transformación. A la cual, para dejar atrás el mito como estado de nuestro conocimiento, únicamente trataremos como realidad social.

Dicha realidad, según nos muestra Aristóteles, existe a través del sonido articulado como símbolo o convenio de las afecciones del alma, así como la escritura es símbolo del signo fonético. Pero lo más importante es que define a los signos como sellos o marcas de las impresiones del alma, las cuales son iguales para todos o para uno. Y dicha semejanza o signo

(*semeia*), nos señala lo que son las cosas.

Ahora, intentaremos explicar al signo como el *nous*, a partir de algunos silogismos contruidos por Aristóteles, los cuales, también nos ayudarán a pensar sobre la existencia:

Hay que decir primeramente que, si al existir A es necesario que exista B, también al ser posible A será posible B por fuerza. En efecto, supóngase que, estando así dispuestos los términos, es posible aquello en cuyo lugar se pone A e imposible aquello en cuyo lugar se pone B. Entonces, si lo posible, cuando es imposible, puede no llegar a ser, y a la vez A es posible y B imposible, sería admisible que A llegara a ser sin B y si es admisible que llegue a ser, también sería admisible que exista; pues lo que ha llegado a ser, cuando ha llegado a ser, existe. (Aristóteles, 1995, p. 145).

Según los conceptos con los cuales hemos trabajado, podemos suponer A como potencia y B como forma.

Ahora bien, la conclusión es algo acerca de algo, de modo que los demás razonamientos prueban varias cosas, si se ha demostrado que A se da en todo o en algún B, también es necesario que B se de en algún A, y si se ha demostrado que A no se da en ningún B, tampoco B se da en ningún A, y eso es distinto de lo de antes; pero si alguno no se da, no es necesario que B no se de tampoco en algún A; en efecto es admisible que se de en cada uno. (p. 225).

Con lo cual nos explica la causa común de todos los razonamientos universales y particulares.

En el caso de los particulares, no habrá prueba necesaria de las cosas subordinadas a la conclusión (pues no se forma razonamiento cuando esa proposición se toma como partícula), en cambio si habrá prueba necesaria de todas las cosas subordinadas al medio, salvo que no a través de razonamiento. A se da en todo B y B en algún C; en

efecto, de lo subordinado a C no habrá prueba por razonamiento, en cambio si habrá de lo subordinado a B, pero no a tres del que se ha formado previamente. De manera semejante también en las demás figuras: pues de lo que está subordinado a la conclusión no habrá prueba; en cambio de otra cosa sí, sólo que no mediante razonamiento, como tampoco en los universales, sino de manera como se demostraba a partir de lo indemostrado de la proposición de lo subordinado al termino medio: de modo que ni en aquel ni en estos otros casos habrá conclusión. (p. 227).

Aquí podemos asignarle a C la unión de potencia y actualidad, de lo cual deducimos el estado indemostrable de la interpretación y aún más, la imposibilidad de conocer el porqué de la forma en su origen o más allá de sí misma.

En efecto, si necesariamente al existir A existe B, al no existir B necesariamente no existirá A. Si pues es verdad A, necesariamente será verdad B, o bien resultará que la misma cosa será y no será a la vez; pero eso es imposible. Sin embargo, no se crea que, porque esta A como único término, es admisible que, al existir una sola cosa, resulte necesariamente algo: pues eso no es posible; en efecto lo necesariamente resultante es la conclusión, y lo mínimo a través de lo cual se genera ésta son tres términos y dos intervalos y proposiciones. Si pues es verdad que en todo lo que se da B se da A y en lo que se da C se da B, necesariamente en lo que se de C se dará A, y no es posible que eso sea falso: pues se daría y no se daría a la vez la misma cosa. Así pues A está como una sola cosa, pero comprendiendo a la vez dos proposiciones. (p. 228).

Sin embargo, tampoco podemos admitir simplemente la imposibilidad de conocer objetivamente los razonamiento universales y particulares, pues estaríamos olvidando con ello la fusión simbólica de los signos.

En efecto, si A se da en algún B y C en todo A, C se dará en B. Por lo tanto, si eso es imposible, es falso que A se da en algún B, de modo que es verdad que no se da en ninguno. Pero, a su vez demostrado esto, se eliminará además la preposición verdadera pues A se daba en algún B y en algún otro no se daba. Además lo imposible no sobreviene con arreglo a la hipótesis: pues ésta sería falsa, ya que es imposible probar por razonamiento lo falso a partir de lo verdadero; pero en realidad la hipótesis es verdadera: pues A se da en algún B. De modo que no hay que suponer que se da en alguno, sino en cada uno. (pp. 259-260).

Con esto surge como problema el considerar la inexistencia de C e inclinarse al argumento que Aristóteles señala propuesto por Menón, en el cual, el aprendizaje es reminiscencia.

Así pues, está claro que los términos medios no es admisible que sean infinitos, si las predicaciones hacia abajo y hacia arriba se detienen en algún punto. Llamo hacia arriba a la predicación que va hacia lo más universal, y hacia abajo a la que va hacia lo más particular. (p. 360).

Pues si fuesen infinitos los términos no serían captables al carecer de referencia alguna en la continuidad sucesiva. Con lo cual, también podemos pensar que así como se puede considerar la inexistencia de C, también debemos considerar la unidad de A y B.

5.3 De las ideas

Al realizar un recorrido superficial a través de la filosofía, podemos darnos cuenta que en el pensamiento de John Locke ya existía un importante cuestionamiento sobre la naturaleza del alma, con una corriente del conocimiento muy similar a la que podemos

observar desde Darwin hasta Heidegger, e incluso en el de las ciencias naturales. Este planteamiento puede sonar absurdo e insostenible de acuerdo a las diferencias entre las disciplinas mencionadas, sin embargo, existe un aspecto en el cual puede argumentarse coincidencia en la idea de la vida como adaptación.

John Locke por una parte de manera velada considera al universo como un ser animado en el cual ubica al hombre en un estado sumamente elevado, donde la conciencia resulta ser el opuesto de la inteligencia animada en sí misma. A este planteamiento que también lo encontramos en el pensamiento filosófico griego, Locke agrega un minucioso análisis en el cual considera a las impresiones cerebrales como parte del proceso físico del cuerpo que se encuentra en constante transformación cuando, dice:

...quienes creen que el alma puede pensar aparte algo que el hombre no es consciente hacen del alma y del hombre dos personas distintas; ya que supongo que nadie hará consistir la identidad de las personas en que el alma esté unida a un mismo número de partículas de materia, pues si eso es necesario para la identidad, será imposible en el constante fluir de las partículas de nuestros cuerpos, que ningún hombre pueda ser la misma persona dos días o dos momentos seguidos. (Locke, 2005, p. 90).

Derivado de esto, opta como Aristóteles, en establecer una separación entre lo que define como alma y cuerpo. Con ello concluye que la mente reflexiona sobre las operaciones de las ideas adquiridas por la sensación, las cuales se vuelven complejas al operar sobre sí mismas por medio de la abstracción. Proceso en el que las ideas particulares se convierten en generales en distintos grados. Pero también considera la misma hipótesis ya mencionada de que el alma recuerda algo que el hombre descubre.

Al señalar la potencia que posee el hombre de provocar movimiento a través del pensamiento, Locke también concluye en considerar la relatividad entre las ideas del alma y

el cuerpo, sin poder explicar tampoco dicha relación.

Porque en el caso de la comunicación del movimiento por impulso, en que un cuerpo pierde igual movimiento al que adquiere otro, que es el caso común, no podemos tener más concepción que la del paso de movimiento de un cuerpo a otro cuerpo, lo cual me parece, es tan obscuro e inconcebible como la manera en que nuestras mentes mueven o detienen nuestros cuerpos por el pensamiento, lo cual a cada momento advertimos que acontece. (p. 292).

Después de esto, Locke considera que, dada la característica de la potencia pasiva de la materia, los “espíritus creados” no están completamente separados de ella, pues son activos y pasivos a la vez. Este nuevo término introducido hasta ahora, aumenta la complejidad del problema que intentamos aclarar.

Para entender a qué se refiere con este planteamiento, podemos recurrir a la definición dada de lo animado como potencia y actualidad, que no es lo equivalente al concepto de espíritu, sin embargo parece describir de cierta manera el oscuro estado de la mente mencionado.

Para Locke el espíritu puro solamente es activo mientras la materia sólo es pasiva, pues considera que “participan de ambas potencias aquellos seres que son activos y pasivos al mismo tiempo” (p. 292). Al comparar esta definición con lo dicho anteriormente sobre la materia como potencia, no incurrimos en alguna contradicción, por lo tanto podemos considerar al espíritu como forma o actualidad, y considerar así a los espíritus creados como seres animados.

Con esto Locke concluye tal como Aristóteles, que no es posible avanzar más allá de esta concepción, establecida por ahora como la única conclusión que podemos anticipar al decir que la definición objetiva dada por Aristóteles sobre el alma, es la misma que da la

física en la actualidad al señalar la disminución de la concentración de energía en un organismo vivo, que se iguala a la energía promedio del medio inanimado al momento de su muerte.

Mientras que la incompreensión que expresa Locke sobre los estados del espíritu, la materia y la mente, hace referencia a distintos niveles de organización de la unidad referida en sí misma, pues dice:

...me parece a mí que, probablemente, los linderos de nuestros pensamientos son las ideas simples que recibimos por vías de la sensación y de la reflexión, linderos más allá de los cuales, la mente, por más esfuerzo que despliegue, no puede avanzar ni un ápice; ni tampoco puede descubrir nada cuando intenta escudriñar la naturaleza y las ocultas causas de aquellas ideas. (p. 293).

La importancia de este argumento radica en que el empirismo propuesto por Locke, le da un carácter objetivo a un problema metafísico sin dejar de reconocer por ello la importancia de las formas como modos y relaciones, concebidas con el término de arquetipos, los cuales, no pueden ser comparados con la naturaleza asignada al concepto de las ideas, que son estáticas, sino representan en sí la capacidad de transformación abstracta a partir de la delimitación de los modos simples del conocimiento.

Esta capacidad es asignada a los sentidos y la retención de sus impresiones. De ahí que Locke señala la importancia de construir estructuras de pensamiento a partir de un lenguaje lógico y coherente con los modos simples adquiridos de la naturaleza.

Este proceso de adaptación, más que desarrollarlo como seres humanos, se desarrolla sobre sí mismo mientras nosotros lo padecemos positiva o negativamente. A partir de esto, nos surge la necesidad de analizar su naturaleza para así generar una mejor existencia; argumento utópico que constantemente se ve rebasado por nuestra propia esencia,

fundamento del movimiento y la adaptación de los organismos a su medio de regulación.

Dicho esto, no nos queda mayor posibilidad de seguir aventurándonos en lo que tantos filósofos no lograron comprender más allá de metáforas y razonamientos lógicos, entre los cuales John Locke optó por señalar la imposibilidad de que la materia por sí misma fuera creadora de la nada y le asignó con ello al espíritu la creación o el comienzo de alguna sustancia.

Por su parte George Berkeley, al final de su vida decidió orientar su obra filosófica al conocimiento del alma de manera metafórica, apoyado en la concepción que Platón daba al referirse a ella como la mente o el auriga que conduce un carro como a un vehículo luciforme y etéreo. Un planteamiento que resultaría interesante analizar a partir de un conocimiento científico sobre la luz y la energía, ante lo cual nosotros sólo podemos observar que esta concepción del alma tampoco contradice a la noción aristotélica de forma y potencia o el planteamiento moderno del espíritu y materia. “Según los antiguos, el alma sirve de vehículo al intelecto, y la luz o el fuego, fijado en cierto grado y comunicando sus efectos a otros cuerpos” (Berkeley, 2009, p. 107).

Esta definición que propone Berkeley, ya no establece una distinción tan precisa como la propuesta por Aristóteles, pero expresa el proceso de transformación de la sustancia. “Es también la doctrina de los filósofos platónicos que el intelecto es la vida misma de las cosas vivientes...” (p. 137), es decir, que el intelecto es la unidad de forma y potencia, lo animado es el espíritu, pero el espíritu no es por sí mismo. “En virtud de esto, el todo es pensado como lo más perfectamente relacionado” (p. 137).

Esto aparece así porque para Berkeley todas las subordinaciones de la forma y la potencia, “derivan y dependen de la Mente y el intelecto” (p. 137). Lo cual, indica que estos términos no significan lo mismo, pues la Mente en la doctrina platónica, como ya lo vimos es

el alma, mientras el intelecto es el espíritu. Éste tercer termino, que como tal, no aparece en el pensamiento antiguo, deriva de la unidad entre forma y potencia al ser expresión de lo que se transforma.

En la doctrina platónica, la generación del νοῦς o λόγος no era contingente sino necesaria, no temporal sino eterna. En ella no se ha supuesto que hubiese jamás un tiempo en el que τὸ ἕν (el uno subsistiese sin intelecto; la prioridad ha sido entendida únicamente como prioridad de orden o de concepción... (p. 167).

¿Pero, qué significa este nuevo término que Berkeley ha situado de manera equivalente al intelecto? De entrada podemos decir que el logos es aquello que se ha unido y está relacionado de esta manera con la concepción platónica del recuerdo y de las nociones innatas, que no puede aceptar el empirismo en su necesidad de orientar a la filosofía a un conocimiento objetivo, cuyo resultado son los avances de la ciencia.

A lo que se refiere la filosofía platónica, al considerar a las ideas eternas e inmutables, es que no se necesita nada para producirlas, pues basta con que estas sean animadas para despertar y producir en acto lo que ya existía en potencia. De esta manera, es que las cosas guardadas en la memoria, están presentes pero no se manifiestan como presencia hasta que son traídas como fenómenos a la vista. Esto lo explica con mayor claridad David Hume, cuando señala que las ideas simples no pueden ser separadas ni unidas por la imaginación si no fuera guiada ésta por un principio universal.

Si las ideas existiesen eternamente desligadas e inconexas sólo el azar las uniría, y sería imposible que las mismas ideas se unan regularmente en ideas complejas (como lo hacen corrientemente) sin que exista algún lazo de unión entre ellas, alguna cualidad que las asocie y por lo que naturalmente una idea despierte a la otra. (Hume, 1992, p. 20).

En este sentido, también deja claro que este principio de unión no puede ser considerado inseparable, como la imaginación lo demuestra, así como tampoco se puede concluir que sin esta unidad el espíritu podría unir dos ideas. Aquí debemos recordar que la unidad está formada por opuestos, a los cuales Platón define como amistad y discordia.

“Así, aunque cada impresión o idea que recordamos sea considerada como existente, la idea de la existencia no se deriva de una impresión particular” (p. 53). Esta idea, nos dice Hume, sólo se da siendo existente, pues no es simplemente una reflexión, sino una nueva unión, ya que toda idea formada es la idea de un ser.

Este género de distinción se funda en las diferentes semejanzas que una misma idea simple pueda tener con varias ideas diferentes; pero ningún objeto puede presentarse que se asemeje con algún otro objeto con respecto de su existencia y diferencia de los otros en el mismo particular, pues todo objeto que se presenta debe necesariamente ser existente. (p. 54).

¿Pero entonces, de qué manera podemos saber que existe algo que no sea sólo la presencia del espíritu? La respuesta a este cuestionamiento la podemos encontrar en lo que ya se ha dicho. Sin embargo, para los pensadores más influyentes en la historia de la filosofía occidental, no bastaba con atenerse a las bases asentadas por los griegos, y dentro de ellas desarrollaron nuevas particularidades que ofrecieron análisis más detallados de la existencia y su conocimiento.

El desarrollo de la disciplina filosófica, dejó de cuestionar un fundamento que explicara la organización del universo y sin dejar nunca el pensamiento antiguo se enfocó en dar respuesta y fundamentar la experiencia del individuo, una tarea siempre relacionada con el conocimiento que le permitiera comprender y mejorar su calidad de vida.

5.4 Del ser

Definir a la razón, como la capacidad de juzgar y generar conocimiento en sí mismo, aplicable como un conocimiento necesario en el desarrollo de las ciencias demostrativas, se convirtió en el argumento idealista de Gottfried Leibniz, al proponer lo que se convertiría en una concepción modista que consideraba al espíritu como el ser mismo y el ser como parte de la unidad.

Lo que sucede es que según la lógica seguida hasta este punto se desarrolla en tres fases de estados binarios en acto, los cuales van de la potencia al intelecto y tienen como punto medio la forma.

Si la potencia es la traducción de la palabra latina *potentia*, se pone al acto, y el paso de la potencia al acto es el cambio. Esto es lo que Aristóteles entendía por la palabra movimiento cuando dice que es el acto o quizá la actuación de lo que está en potencia. Por consiguiente se puede decir en general, que la potencia es la posibilidad de cambio. Ahora bien el cambio o el acto de esta posibilidad es acción en un sujeto y pasión en otro, por lo que siempre habrá dos potencias: activa y pasiva. La activa podrá ser llamada facultad, y la pasiva podrá ser llamada capacidad o receptividad. (Leibniz, 2003, p. 169).

Ahora vemos como en un primer momento en donde hay potencia en sí, a la vez en su haber provoca el acto o la actualidad en la forma y en este movimiento surge la presencia, lo que está antes de ser presente en la potencia. Y la forma, ya no como opuesto ni como forma en sí, sino como unión en sí con capacidad de intelección. Pero la segunda fase es virtual y no es eterna, por tanto no podemos decir que encontramos una idea en sí en la forma; menos aún en el espíritu, pues sólo podemos concebirlas en lo que es.

Hemos concluido aquí con la construcción de un modelo teórico que propone una interpretación lógica de la estructura abstracta del ser. A continuación, estudiaremos el trabajo aportado a la filosofía moderna por Kant, Hegel y Schopenhauer. Autores que ofrecen un enfoque y un método filosófico centrado en el individuo, como el antecedente directo de la fenomenología y la metafísica moderna.

En este sentido Kant comienza por plantear que la aparición del ser lleva consigo el surgimiento del espacio y la representación de su existencia en dicho espacio, cuya condición es el fenómeno y por tanto el tiempo. “El espacio, como forma pura de toda intuición externa, está limitado, como condición a priori, sólo a los fenómenos externos” (Kant, 1982, p. 49). Mientras la representación es un estado interno en cuanto pertenece a sí misma. “El tiempo es pues, solamente una condición subjetiva de nuestra (humana) intuición (la cual es siempre sensible, es decir, por cuanto somos afectados por objetos) y no es nada en sí, fuera del sujeto” (p. 49).

Las mutaciones no sólo anteceden al tiempo, sino son la representación misma del tiempo. La estética trascendental de Kant se reduce a la experiencia de un espacio limitado por un tiempo. “Más en el espacio, considerado en sí, nada es móvil...” (p. 52), pues lo móvil corresponde a un dato empírico dado en el tiempo y según esta concepción el tiempo no muda, sino aquello que está en el tiempo. Sin embargo, el estado empírico de conciencia únicamente es la representación de un fenómeno contingente que genera la facultad de imaginar al intuir un objeto que no está presente. “Más como toda nuestra intuición es sensible, pertenece la imaginación a la sensibilidad...” (p. 88). Lo cual nos hace considerar que la imaginación también es una forma o apariencia necesaria que nos permite conocer no lo que fue o lo que será, sino lo que es.

Pero los fenómenos son tan sólo representaciones de las cosas, que existen

desconocidas en lo que puede ser en sí. Más como meras representaciones no se sujetan a otra ley de encadenamiento que aquella que prescribe el entendimiento encadenante. Ahora bien la que encadena lo múltiple de la intuición sensible es la imaginación, que depende del entendimiento por la unidad de su síntesis intelectual y depende de la sensibilidad por la multiplicidad de la aprehensión. (p. 92).

El concepto de imaginación nos permite expresar el estado de actividad de una conciencia considerada en libertad creativa. Sin embargo si nos apegamos más estrictamente a un idealismo puro, tendríamos que aceptar que no existe la libertad y que la representación en realidad es producto de la forma presente en la memoria, es decir de un estado de recuerdo, como memoria de un evento pasado que pasa de nuevo por el corazón. Ahora, si revisamos nuevamente la noción de *chorismos*, nos daremos cuenta que se trata de la fisura entre lo inteligible y lo perceptible, así como la palabra *coratione* indica acción y efecto, *chorus* significa atrapar, y también es el espacio de todo lo que llega a existir como el intervalo de la forma. “Para Platón la chora o khōra no es ni un ser ni un no ser, sino un intervalo en el cual las formas se mantienen originalmente, chora que otorga especialidad a las formas” (es.wikipedia.org, 2016, obtenido de <https://es.wikipedia.org/wiki/Chora>).

“En todas las alteraciones del mundo queda la sustancia y solo cambian los accidentes” (p. 117). Dice Kant, para demostrar que tiene claridad de las implicaciones de conocer la naturaleza del ser. Pero él no puede dejar en tal estado a la filosofía y por ello opta por desarrollar el principio de la razón suficiente, fundamentado en el conocimiento objetivo de los fenómenos y la posibilidad que ese conocimiento ofrece al arte en tanto creación. Con lo cual nos enseña que la naturaleza del espíritu no sólo implica obediencia y sacrificio, sino más importante aún, el compromiso de saberse y asumirse como potencia.

Esta es la ley de la continuidad de todo cambio cuyo fundamento es éste: que ni el

tiempo ni el fenómeno en el tiempo consisten en partes mínimas y que, sin embargo el estado de la cosa en su cambio, pasa por todas esas partes, como elementos, hasta su segundo estado. No hay ninguna diferencia de lo real en el fenómeno, como tampoco hay diferencia en la magnitud de los tiempos, que sea la diferencia mínima, y así, el nuevo estado de la realidad, se produce sobre el primero, en que no se hallaba... (p. 126).

Hasta ahora pareciera que hemos olvidado la principal característica del tiempo para poder ser fenómeno a partir de la simultaneidad, como la existencia de lo múltiple en el tiempo mismo.

Así pues, además del mero existir, debe haber logrado algo por lo cual A determina el lugar en el tiempo de B y viceversa B de A; pues sólo con esta condición pueden las referidas sustancias ser representadas empíricamente como simultáneamente existentes. Ahora bien, para que una cosa determine su lugar de otra en el tiempo ha de ser causa de ella o de sus determinaciones. (p. 128).

Y ese algo al que se refiere Kant, no es otra cosa que el logos como expresión de esa comunidad dinámica, en cuanto enlaza a los objetos en una representación simultánea que se genera a partir de esa determinación de su lugar en un tiempo recíproco constituido por un todo. Esto no implica que el carácter de la realidad sea generado por algún otro carácter que no proceda de la conexión perceptiva como el hilo conductor analógico. Por lo cual, se puede concluir en lo siguiente: “La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia, demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí” (p. 135).

Un objeto es un *noúmeno*, en cuanto se genera como resultado de una intuición no sensible por analogía y admite una intuición intelectual que sólo podemos conocer como lo que es. En este sentido pensar por categorías sensibles es la principal característica de la

representación, lo cual nos indica que no somos a partir de una presencia, pues lo presente es en sí mismo y es algo que no podemos conocer sino a partir de la representación; y es en la representación donde surge la potencia para desarrollar una intuición pura.

El problema de una dialéctica lógica es que conoce por medio de la razón la síntesis de lo condicionado, y a partir de ello pretende llegar a conocer lo que no es, como una síntesis incondicional que anticipa a partir de lo ya dado. Por lo cual, es recomendable no trabajar únicamente sobre una lógica fundamentada en el conocimiento de los opuestos, sino agregar una tercera variable que aparecerá de manera constante en función de los opuestos. Esta lógica permitirá aceptar resultados y no sólo dejarse guiar por el movimiento de lo que no puede ser aprehendido. Así como también presentará un límite que no podrá ser excedido en sí, pues aparecerá el extremo originario.

Ahora bien: si se pregunta para qué existe una cosa, la respuesta es: o bien su existencia y su producción no tiene relación alguna con una causa que se efectúe con intenciones, y entonces se entiende siempre un origen de la misma por el mecanismo de la naturaleza, o bien hay algún fundamento intencionado de su existencia (como la de un ser contingente de la naturaleza), y este pensamiento se puede difícilmente separar del concepto de una cosa organizada, pues ya que debemos poner bajo la interior posibilidad de la cosa organizada una causalidad de las causas finales y una idea que está a la base de ésta, no podemos pensar más como fin la causa de ese producto. Pues el efecto representado, cuya representación es, al mismo tiempo, el motivo de determinación de la causa festiva, inteligente para su producción se llama fin. En ese caso pues, puede decirse: o bien, el fin de la existencia de un ser semejante de la naturaleza está en sí mismo, es decir, no es sólo fin, sino final, o bien, está fuera de él en otros seres de la naturaleza, es decir, no existe, en modo final, sino en modo

necesario, al mismo tiempo como medio. (Kant, 2014, p. 447).

Es una concepción inadecuada o más aun, una incomprensión de la filosofía, el pretender inclinarse a una postura política real entre una ideología idealista o materialista. Anterior al idealismo fue el nihilismo, que establece que nada permanece. A partir de ello el materialismo adquiere dicho nombre, pues debemos recordar la concepción aristotélica que toma a la materia como potencia. Mientras en el idealismo, según lo plantea Platón, las ideas son eternas e inmutables. Posteriormente surge el empirismo, a partir del cual se supera el conocimiento dialéctico y se desarrolla el método lógico.

“Pero el empirismo reflexivo y consecuente combate el dualismo del último y supremo contenido, y niega la independencia del principio pensante y del mundo espiritual que en él haya de desenvolverse” (Hegel, 1974, pp. 58-59). Pues, lo que sucede, es que el idealismo no está fundado en un principio distinto del nihilismo o al del empirismo. Simplemente son estados diferentes en los cuales se desarrolla el conocimiento, todos necesarios para la adaptación del hombre al medio y para su organización social dentro de éste. “El materialismo y naturalismo es el sistema consiguiente al empirismo” (pp.58-59). Es tal, el principio de la ciencia y responsabilidad que acepta cargar el humano, llámese alemán, ruso, chino o judío, para entregar su vida a la transformación. Pero la lógica de los modelos filosóficos del pensamiento es la misma, es real el eterno retorno, a menos que logremos salir o seamos sacados de nuestro universo y nos sea posible ocupar otro lugar.

Todas las dudas y objeciones que puedan ser propuestas contra este modo de empezar la ciencia por el ser abstracto y vacío, se eliminan mediante la simple conciencia de lo que la naturaleza del comienzo trae consigo. Ser puede ser determinado como yo=yo, como la absoluta indiferencia o identidad, etcétera. En la necesidad de partir, o bien, de cualquier cosa absolutamente cierta, esto es de la verdad absoluta; estas formas u

otras semejantes pueden ser consideradas como si debiesen ser las primeras; la mediación supone el partir de un primer término a un segundo término y el retorno de la diferencia. En efecto, cuando tomamos primeramente como verdadero el $yo=yo$, o si se quiere, la intuición intelectual, en esta pura inmediatividad no hay otra cosa que el ser; así como a la inversa, el puro ser en cuanto no es ya este ser abstracto, sino el que contiene en sí la mediación, es puro pensamiento o intuición. (p. 77).

Esta concepción era a la que se refería Spinoza como el principio de toda existencia y también es el resultado que encuentra Sartre al entender a la imaginación como la pura nada. Así que si queremos quejarnos de la naturaleza revolucionaria de los pueblos y los individuos, podemos comenzar por criticar a la ciencia misma y continuar por el existencialismo, para al final darnos cuenta que también es cosa de humanos la adaptación o la extinción.

Una vez que hemos llegado a este punto podemos detenernos, hacer un alto y experimentar en la nada el máximo grado de libertad como afirmación absoluta, para después considerar que éste inmediato a sí mismo es un inmediato indeterminado en tanto que es, con lo que también podemos concluir que en el ser encontramos la nada, en una unidad que es devenir.

“El ser para sí, como relación consigo mismo, es inmediatividad, y como relación de lo negativo consigo mismo, es lo que es para sí, lo uno; lo que por ser diferenciado en sí mismo excluye lo otro” (p. 85). Esto, dice Hegel, es la característica de la ciencia, el ser negado por su propia negación es un aparecer en sí mismo, es decir una apariencia. Dado este razonamiento nos confirma la tesis expuesta previamente, pues la esencia es lo absoluto, no sólo como ser en referencia a sí mismo, sino que al sumirse en sí mismo, nos señala Hegel, el ser encuentra su división en cuanto es la relación con la mediación. “La referencia a sí mismo

en la esencia es la forma de la identidad, de la reflexión en sí; esta ha ocupado aquí el lugar de la inmediatividad del ser; ambas son las mismas abstracciones de la referencia a sí misma” (p. 94). Es decir, la esencia es el ser, pues recordemos que la esencia es género, sólo que ahora lo abordaremos de manera más compleja pues no consideraremos los opuestos.

Género proviene de *genus* y significa clase o raza, mientras raza se puede considerar que tiene su origen en ratio (cálculo): “Cociente de dos números o dos magnitudes comparables entre sí, que refleja su proposición” (es.wiktionary.org, 2016, obtenido de <https://es.wiktionary.org/wiki/ratio>). Cálculo es sinónimo de razón y en realidad raza, se propone que proviene del latín vulgar *radia* y éste de *radius* (rayo) que significa: “Marca o señal larga y estrecha” (es.wiktionary.org, 2016, obtenido de <https://es.wiktionary.org/wiki/raya>). Por otra parte *genus* tiene su origen en el griego γένος, que significa descendencia y de donde deriva el verbo *gnasci* (nacer) y la raíz *gen-* “(dar a luz, parir, engendrar)” (etimologias.dechile.net, 2016, obtenido de <http://etimologias.dechile.net/?ge.nero>). Mientras clase no significa un grupo de elementos con características comunes, por lo que no nos es útil considerar a la palabra *tipo* como modelo o carácter grabado, ni como figura, es decir, como: “Elemento real o ideal que representa una clase o categoría” (es.wiktionary.org, 2016, obtenido de <https://es.wiktionary.org/wiki/tipo>). Sino que clase proviene del latín *classis*, “término que desde antiguo los romanos relacionaron con el verbo *calare* (llamar públicamente, convocar)” (etimologias.dechile.net, 2016, obtenido de <http://etimologias.dechile.net/?clase>). Y convocar viene de *convocare* y quiere decir: llamar a todos. “Sus componentes léxicos son: el prefijo *con-* (junto, todo) y *vocare* (llamar, dar un nombre)” (etimologias.dechile.net, 2016, obtenido de <http://etimologias.dechile.net/?convocar>).

El principio de razón dice: toda cosa tiene su razón suficiente; es decir, que la

verdadera especialidad de algo no es su determinación como idéntica consigo mismo, ni como diverso, ni como determinante positivo o como meramente negativo, sino que tiene su ser en otra cosa, lo cual, como idéntica consigo misma, es su esencia. Ésta, igualmente, no es una abstracta reflexión en sí, sino en otro. La razón de ser es la esencia que es en sí, y ésta es esencialmente razón de ser; y solo es razón de ser en cuanto es razón de alguna cosa, de un otro. (p. 100).

De ahí que lo menos que podemos decir sobre este razonamiento es que la realidad es unidad entre la esencia y su existencia, aunque sería más apropiado entender que la existencia es la esencia en sí. Mientras la existencia es la unidad del ser en tanto reflexión, en el fenómeno encontramos la identidad, pero, ¿en función de qué se fija la duración del fenómeno surgido de la reflexión? Si decimos que el tiempo surge en la intuición “que, mientras es, no es, y mientras no es, es; el devenir intuido...” (p. 173), o que así como el dios Cronos es productor y devorador de sus productos, el organismo vive y se consume al respirar. En primera instancia podemos decir que el tiempo es negación y por tanto es identidad, es decir, que existe por sí y consigo. Pero lo cierto es que si bien la filosofía es la base para pensar sobre el tiempo, no es la disciplina adecuada para ofrecer una respuesta objetiva a su estudio por sí misma, mientras que la física al parecer tampoco puede ofrecer una respuesta que explique porqué la realidad es como es, en este caso, explicar las formas como el tiempo de vida de un organismo tienen una determinada duración; es decir, que la ciencia puede explicar el cómo a partir de un porqué, pero el hombre no puede conocer el porqué; y es precisamente en ese estar dado como un así, que el hombre es.

La universalidad, según la cual el animal como individuo es una existencia finita, se muestra en él como la potencia abstracta al terminar el proceso, también abstracto, que se desarrolla dentro de él. La inadecuación del animal a la universalidad es su

enfermedad original, y es el germen innato de la muerte. La negación de esta negación es precisamente el cumplimiento de su destino. El individuo se niega en cuanto él mismo modela sus singularidades sobre la universalidad. Pero con esto, por ser ésta abstracta e inmediata, alcanza solamente una objetividad abstracta, en la cual su actividad se embota, se oxifica, y la vida llega a ser un hábito privado de proceso, de modo que el individuo se mata a sí mismo. (p. 264).

Pero sea esto o que el individuo haga idéntica su apariencia con su esencia, a fin de percibir su conciencia orientada en lo que es. La clave para entender esto la encontramos en el concepto de presencia, pero, ¿que significa estar presente? ¿es acaso asistir o formar parte de? En este caso, para formar parte de algo necesitamos ser integrados, lo que significa que para poder ser, se requiere ser atraídos y al participar negar o repeler, pero todo eso debe darse antes de que surja la esencia como tal. Es decir que en la presencia está ya el ser incluso antes de llegar a ser, por lo que podemos concluir que no podríamos estar sin ser orientados.

La fantasía es el centro en que lo universal y el ser, lo propio y lo dado, lo interno y lo externo se hacen completamente uno. Las síntesis precedentes de la intuición, del recuerdo, etc. son reuniones de los mismos momentos, pero son síntesis: sólo en la fantasía, la inteligencia no está como fondo indeterminado y como generalidad, sino como individualidad, esto es subjetividad concreta, en que la relación hacia sí es determinada, tanto como ser cuanto como universalidad. (p. 318).

Como ya fue dicho, sólo podemos conocer cómo es el fantasma que produce a la imaginación en tanto conciencia de un objeto en apariencia externa y conciencia de sí misma como representación. Esta aparición que es en sí misma la fantasía encuentra su raíz etimológica en el griego *φαντάζω* (*phantázo*), que significa mostrar y proviene de *φάος* (*pháos*), luz; y se refiere a una: “Visión irreal producto de la imaginación o el engaño de

los sentidos” (es.wiktionary.org, 2015, obtenido de <https://es.wiktionary.org/wiki/fantasma>).

Aunque en realidad sería aconsejable meditar si decidimos tomarlo como una ilusión o preferimos dirigirnos con humildad hacia aquello que nos exige y nos enseña, causante de nuestras alegrías y sufrimientos, que nos ha traído a participar, ¿acaso no, dignarnos a participar es mostrar un poco de amor propio, conocido en lo que se nos ha dado?

Es cierto que el objeto parece como si fuera para la conciencia solamente tal y como ella lo sabe, que ella no puede por así decirlo, mirar por otras partes para ver como es, no para ella, sino en sí, por lo cual no puede examinar su saber en el objeto mismo.

Pero precisamente por ello, porque la conciencia sabe en general de un objeto se da ya la diferencia de que para ella algo sea en sí y otro momento en cambio, el saber o el ser del objeto para la conciencia. (Hegel, 1978, p. 78).

Entonces no podemos saber que somos y recordamos sólo el presente, podemos conocer como somos en nuestro espacio e intuir nuestra existencia a partir de un tiempo determinado, pero nuestro pensamiento es sólo la potencia de la representación. Pues mirar dentro está dado en la conciencia como conocimiento comparado en sí mismo, es decir *conocimiento*, estar *junto-a* la información.

...si nosotros reflexionamos... vemos que ni el uno ni lo otro son la certeza sensible solamente como algo inmediato, sino al mismo tiempo como algo mediado; yo tengo la certeza por medio de un otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza por medio de un otro, que es precisamente el yo. (p. 64).

—Pero ese yo que tengo la certeza de ser y conocer, no se cuanto dura, ni por qué dura, sé que su duración es precisa, lo cual me indica que duraré mientras dure, pero sin saber que me permite durar o mejor dicho, gracias a qué puedo recordar.

Entonces sé que mi realidad está dada en el recuerdo y nada puede ser que no

recuerde, lo que significa que del ser sólo conozco lo inmediato indeterminado. Ahora, sobre la libertad; si soy libre en tanto recuerdo entonces hay una potencia que me está dada como posibilidad o imaginación—.

En los modos de la certeza que preceden lo verdadero es para la conciencia algo distinta para ella misma. Pero el concepto de este algo verdadero desaparece en la experiencia de él; el objeto no se muestra ser en verdad como era de un modo inmediato en sí, como lo que es de la certeza sensible, la cosa concreta de la percepción, la fuerza de entendimiento, sino que éste en sí resulta ser un modo en que es solamente para otro; el concepto del objeto se supera en el objeto real o la primera representación inmediata en la experiencia, y la certeza se pierde en la verdad. (p. 107).

Este estado de autoconciencia al que se refiere Hegel, es el intelecto del que ya habíamos hablado, sólo que para entender adecuadamente no debemos pensar que esa autoconciencia surge en nosotros, aunque es gracias al intelecto que adquirimos conciencia de ser, la autoconciencia surge en la igualdad de sí misma, consigo misma. A partir de lo cual sólo nos queda libertad para elegir nuestro estado de interpretación en el cual podemos aprender a conducirnos, a escuchar y dirigirnos, sin olvidar que no somos esa autoconciencia que nos hace ser. Esta es la razón por la cual no nos referimos a nadie más al hablar de interpretación. ya que aceptamos que el yo no está en sí mismo, y que el *en-sí* sólo se puede delimitar en el ser para poderlo conocer.

La individualidad, que se mantiene a costa de lo universal y que se asigna al sentimiento de su unidad consigo misma supera precisamente por ello su oposición con respecto a lo otro, por la que es para sí; la unidad consigo misma que se da es cabalmente la fluidez de las diferencias o la disolución universal. Pero a la inversa, la

superación de la subsistencia individual es también su producción: En efecto, como la esencia de la figura individuales la vida universal y lo que es para sí es en sí sustancia simple, al poner en sí lo otro supera esta simplicidad o su esencia, es decir, la desdobra, y este desdoblamiento de la fluidez indiferenciada es precisamente el poner la individualidad. (p. 110).

Es claro que cualquier cosa que es, la encontramos en el ser a través del recuerdo, lo cual hace surgir un nuevo concepto relacionado con la ley impuesta en lo dado; la ética, que sólo podrá sugerirse como tal en cuanto se acepte lo dado como lo recibido. Porque es precisamente que existen cosas que puedo hacer y otras que me son imposibles o dañinas, es que puedo ser. En este punto se aprecia con claridad la diferencia entre concepto del espíritu y el logos, pues mientras el logos une lo que es, el espíritu diferencia, “retiene el momento según el cual es él mismo realidad objetiva que es y hace abstracción del hecho de que esta realidad es su propio ser para sí” (p. 260). De esta manera surge una mala interpretación o una confusión de las características de una autoconciencia, pues el hombre mismo puede creer que en su ser encuentra lo que es en sí y por sí.

Pero no debemos subestimar el valor del espíritu, ya que es precisamente en él, donde los individuos y las comunidades encontramos el conocimiento de la ética a través del lenguaje. “Pues el lenguaje es el ser allí del puro sí mismo, como sí mismo; en él entra en la existencia la singularidad que es para sí de la autoconciencia como tal de tal modo que es para otros” (p. 300). De modo que el lenguaje en cuanto separa une y permite que lo que ya es, sea.

El espíritu, es pues, el término medio que presupone aquellos extremos y es engendrado por el ser allí de ellos —pero también el todo espiritual que irrumpe entre los extremos, que se desdobra en ellos y que sólo mediante este contacto engendra a

cada uno de ellos como un todo en su principio. El que los dos extremos sean ya en sí superados y desdoblados hace brotar su unidad, y ésta es el movimiento que los une a ambos, intercambiando sus determinaciones y uniéndolas, propiamente, en cada extremo. Esta mediación pone con ello el concepto de cada uno de los extremos en su realidad, o lleva lo que cada uno es en sí a su espíritu. (p. 301).

De cierta manera el espíritu aparece y es entendido en el hombre y por el hombre en cuanto sujeto del objeto que desarrolla su conocimiento a partir de sí mismo. Por lo tanto debemos concluir que a partir del método filosófico no podemos concluir la causa del mundo, sino solamente que es en sí, a partir de nosotros mismos.

Ahora bien, si como Schopenhauer, también nosotros olvidamos la síntesis entre sujeto y objeto, y como lo hemos venido haciendo nos apegamos al objeto, también podemos concluir que el mundo es nuestra representación, en tanto representa la voluntad, y en tanto que nosotros representamos a la voluntad, más no la voluntad nos representa a nosotros.

Pero, ¿cómo entender la voluntad? La voluntad no sólo es potencia, sino la sustancia, pues ya es forma o causalidad objetivada en tiempo y espacio. Debemos recordar que el tiempo no se define por sí mismo a diferencia del espacio que forzosamente comienza en sí mismo, por lo que podemos considerar que en el tiempo está la forma.

Es precisamente en la forma donde surge la aparición de los fenómenos, por lo que inmediatamente nos damos cuenta que o la forma sólo cambia en apariencia, o bien, hay algo más allá de nuestra imaginación. Pues si la materia es potencia y los fenómenos están ligados a ella, la ley de la que ya hemos hablado, que se expresa en el ser y el devenir, es la causa de que no podamos considerar de manera lógica un espacio y por tanto un tiempo infinito. Pues si el espacio fuese infinito, no existiría el tiempo, y si por el contrario el tiempo fuese eterno la forma sería siempre la misma y por lo tanto nada sería.

Debemos prestar especial atención a este punto, pues ya sea que aceptemos que ni el tiempo ni el espacio sean infinitos o que en un espacio finito el tiempo sea infinito, el resultado es el mismo y sólo nos queda aceptar que somos seres. Pero no sólo llegamos a esta conclusión, sino también podemos concluir que es debido a nuestra naturaleza finita que surge la imaginación, como la posibilidad de ser. Por lo que concluimos que al haber intentado comprender el porqué de lo que es, sólo hemos conocido nuestro propio ser. En este sentido Schopenhauer explica claramente lo que hemos venido trabajando desde el concepto primario de potencia hasta el estado fenomenológico de nuestro ser; sobre lo cual, señala lo siguiente acerca de los fenómenos.

Si estos no estuvieran ligados en una materia cuya posesión comparten, no necesitarían que dicha ley fijase sus pretensiones, llenarían todos a la vez el espacio infinito y el tiempo infinito. Por lo tanto, por estar ligados todos aquellos fenómenos de las ideas eternas a una y a la misma materia, es por lo que debe haber una regla para su aparición y su desaparición; si no se atropellarían los unos a los otros. La ley de la causalidad por lo mismo está esencialmente relacionada con la permanencia de la sustancia; ambas se completan mutuamente y lo mismo se conducen con ellas el espacio y el tiempo. (Schopenhauer, 2013, p. 148).

El problema es que después de realizar este planteamiento Schopenhauer, como muchos otros filósofos, continua creyendo que la estructura fenomenológica antecede a la potencia, pues en los contextos anteriores del pensamiento no se habían desarrollado ciertos conceptos de la física, a los cuales en la actualidad, aún con plena ignorancia sobre dicha disciplina tenemos fácil acceso.

Tal es el caso de la teoría del caos y los niveles de entropía, o la existencia de distintos modelos matemáticos comparables con las estructuras neuronales; es decir con la posibilidad

de una diversidad desconocida para nosotros, aún dentro de la universalidad teórica finita. Lo cual no debe desorientarnos y hacernos perder la claridad lógica de lo que podemos conocer a partir de lo que somos, y con esto Schopenhauer explica el origen teórico de nuestra representación.

Si hacemos abstracción de todas las diferencias químicas de la materia, y si no imaginamos la cadena de causas y efectos hasta el punto que se borre toda diferencia química, quedaría la materia pura, el mundo como vertido en una esfera, cuya vida, o sea la objetivación de la voluntad, está integrada en la monocromada lucha entre la atracción y la repulsión. (p. 162).

Lo que significa que los estados de conocimiento de tiempo, espacio y causalidad, corresponden al fenómeno y expresan la voluntad, pero no son las cosas en sí que el ser puede intuir pero no conocer sin dejar de ser, es decir, como parte del mundo fenomenológico donde existimos, donde somos a partir de recordar. Por tanto podríamos afirmar que conocemos las ideas sólo como nuestra representación y no conocemos nada no representado por nosotros. Pero podemos deducir que existen dos ideas que para el ser son eternas e inmutables y de las cuales más allá de ellas no podemos ver, pues aún consideremos que recordamos, el recuerdo es parte de nosotros, de nuestra esencia, si lo preferimos mirar desde el existencialismo.

Hablar de existencialismo ya es hablar de un estar fuera de nosotros, ser señalados; y al ser distinguidos, ser indicados, es decir, que el humanismo no difiere del materialismo, pero es romántico en cuanto brinda la sensación de ser elegidos. El humanismo es un estado de inmadurez social necesario, que debe ser superado por el individuo con riesgo de caer en una alienación o en la superación ética propuesta en el Renacimiento. Pero al final, en tanto hombres y mujeres que somos, sólo nos queda elegirnos, pues es esa nuestra naturaleza y

potencia.

Por consiguiente, por su origen y en su esencia el conocimiento está completamente al servicio de la voluntad, y como el objeto inmediato que por aplicación de la ley de causalidad constituye su punto de partida, es sólo voluntad objetivada, todo conocimiento sujeto al principio de razón está de cerca o de lejos, relacionado con la voluntad.

Aceptar este planteamiento resulta complicado cuando en un primer momento hemos aceptado que somos afectados por el pensamiento que consideramos nuestro, en tanto lo sentimos y no sólo eso, lo dirigimos y con ello nos dirigimos.

La cuestión o el problema surge cuando analizamos en fusión de qué elegimos, ¿acaso somos una variable con una función ya dada? ¿o estamos más restringidos aún en nuestra libertad de elección? Es decir, sabemos que si nos acercamos mucho al fuego pronto sentiremos dolor y nuestra piel podría sufrir un daño irreversible. Pero si al exponer nuestro cuerpo al fuego también tenemos oportunidad de retirarlo, ningún sujeto libre podría permanecer en aquello que le causa daño. Sin embargo resulta sorprendente darnos cuenta que todos elegimos, y mas aún, buscamos generarnos ciertos grados de dolor, ya sea como medio o como fin. No sólo lo sentimos, sino lo causamos y de manera normal lo aceptamos como un costo razonable o peor aún, encontramos que asumir el riesgo y soportar el dolor nos vuelve fuertes, nos permite desarrollar una mejor adaptación. ¿No acaso, si fuésemos seres realmente libres e inteligentes, elegiríamos evitar la destrucción de nuestro entorno y entender que nosotros somos una extensión?

El problema es que estamos muy lejos de conocer el medio y anticipar el daño que causamos y sufrimos, pues somos seres condicionados, no sólo por nuestros sentidos o nuestras emociones, sino también por nuestra imaginación.

5.5 De los fenómenos

“La palabra fenómeno es ambigua por correlación esencial entre aparecer y lo que aparece. φαινόμενον significa propiamente «lo que aparece» y sin embargo se utiliza perfectamente para designar el aparecer mismo” (Husserl, 2011, p. 73). La fenomenología, plantea un reduccionismo que deje a un lado el conocimiento de la esencia y se centre en estudiar la realidad presente, como lo que es en lo que se muestra en la vivencia del objeto a partir de una percepción interna.

Nuestra intuición de espacio está dada por la reflexión del tiempo. La cuestión es analizar que un dato es percibido según un sentido dado, es decir, que un dato es, en cuanto se conoce en un tiempo presente, pues sería difícil conocer algo desconocido, así como sentir algo que no podemos sentir y por tanto desconocemos. Entonces, ¿podríamos decir que conocemos todo lo que conocemos, por lo que conocer en realidad sólo es reconocer?

Es difícil dar una respuesta satisfactoria que explique por qué permanece lo pasado y sobre que se conoce lo desconocido que llegará a ser. Al intentar resolver esta cuestión no resulta satisfactorio decir que una representación dada sea recibida de acuerdo a una representación presente a partir de la cual se genera una representación nueva como producto de ambas. Pero para empezar, ¿cómo se construye una representación primigenia si no hay una representación previa para conocer lo que se representa? ¿podemos decir que una representación nueva se construye sobre una representación pasada?

Otra cuestión difícil de entender es, cómo sin ser objetos, nos está dada la posibilidad de recordar o representar, estados que ya no están, como es dado naturalmente en todo estado presente. Y para ser claros, nos referimos a cómo es posible no sólo recibir la información de un entorno conocido, sino reconocerlo en constante presencia de los recuerdos de momentos

pasados que nos resultan más o menos recurrentes de acuerdo al impacto emocional y los distintos conceptos asociados.

Vemos con ello que tenemos memoria, pues sólo conocemos el presente a partir del pasado. Mientras el futuro lo concebimos como una posibilidad que podemos anticipar e incluso lograr a partir de la anticipación y el esfuerzo o la concentración. Vemos pues que la realidad es un presente dado en la imaginación. Pero ¿cómo puede surgir todo de una memoria que trabaja en el instante?, si como ya lo vimos, la memoria es una especie de imitación y transformación; un estado de lo que fue y será, en el presente. ¿Es acaso que deberíamos considerar la presencia como una extensión? Pues si la imaginación es a partir del recuerdo, entonces forzosamente estamos hablando de una duración que implica una sujeción de cambios; en donde el pasado ocupa el lugar de lo nuevo y lo nuevo se convierte en pasado.

Hablaremos aquí de «fenómenos en decurso o decursivos», o, mejor aún, de «modos de la orientación temporal», y en referencia a los propios objetos inmanentes lo hacemos de sus «caracteres decursivos, por ejemplo, ahora, pasado». Del fenómeno decursivo sabemos que es una continuidad de constantes mudanzas que forma una unidad inseparable; inseparable en trechos que pudiesen existir por sí, e indivisible en frases que pudiesen existir por sí, en puntos de la continuidad. Los fragmentos que nosotros abstractamente destacamos sólo pueden existir en el decurso íntegro, y lo mismo las fases, los puntos de continuidad decisiva. De esta continuidad podemos también decir con evidencia que es en cierto modo inmutable en su forma. Pues es impensable que la continuidad de fases fuese tal que contuviera por dos veces el mismo modo fásico o bien que lo contuviera dilatándolo a lo largo de un trecho parcial. Igual que todo punto de tiempo (y todo trecho de tiempo) es, por así decir, «individualmente» distinto de cualquier otro, y ninguno puede acontecer dos veces,

así tampoco ningún modo decursivo puede acontecer dos veces. Pero en esto habremos de hacer más distinciones y hemos de prestar al asunto mayor determinación. Destacamos en primer lugar que estos modos decursivos de un objeto temporal inmanente tiene un inicio, un punto-fuente, por así decir. Se trata de aquel modo decursivo con que el objeto inmanente comienza a ser. El modo esta caracterizado como ahora. (Husserl, 2002, p. 50).

Lo anterior expresa la particularidad de la vivencia tanto en el recuerdo como en la imaginación y al mismo tiempo limita la existencia del fenómeno dado. Sin embargo no basta con ello para resolver la cuestión de la memoria o la retención como origen del recuerdo. Si el recuerdo no es asignado al objeto como ese *punto-fuente*, en realidad, es posible que la filosofía no nos baste para ofrecernos una respuesta satisfactoria en cuanto a su objetividad, pues de entrada debemos aclarar que la filosofía no toma en cuenta propiamente a la memoria como parte de la teoría del conocimiento, sino da por sentado que el ser ya contiene lo inmediato indeterminado, ya sea como potencia o intelecto.

Esto implica que el *aparecer* del fenómeno ya está dado como extensión para la aprehensión, mientras que en la conciencia se da por sentado que en su ser ya está dada la retención. Sin embargo la fenomenología de Husserl en un momento parece aún hacer una distinción entre percepción y retención, por lo que propone una nueva concepción del recuerdo como rememoración.

La tarea fenomenológica desarrollada por Husserl propone una concepción aristotélica que comprende al ser del hombre como una potencia dada en sí. Similar a la concepción idealista o nihilista que conciben al ser dado en el recuerdo de lo eterno e inmutable, pero entendido más como una dialéctica que como una lógica. Pues, mientras la lógica tiene una estructura adecuada para conocer lo particular a partir de lo universal, la

dialéctica conoce lo universal a partir de lo particular. Sin embargo, debemos reconocer que efectivamente el conocimiento particular obtenido, no sería posible sin la delimitación de un sistema cerrado en sí como unidad.

Tampoco hay que olvidar que el conocimiento empírico o abstracto, es un resultado de la comprensión que el hombre desarrolla de acuerdo a su naturaleza y posibilidades intelectuales. Más importante aun es recordar que el conocimiento teórico debe ser llevado a la práctica para brindar resultados objetivos, de lo contrario no existe diferencia alguna entre la teoría, el mito e incluso el dogma.

Para retomar el curso, en la fenomenología la fantasía, de manera individual se extiende en la imaginación, que surge de lo que ha sido, lo que es y lo que será, es decir, de esa potencia individual que constituye la existencia como un no ser que se vuelve producto y productor en tanto no es, sino devenir. “El ahora fantaseado representa un ahora, pero no da un ahora en sí mismo; y el antes y el después fantaseados se limitan a representar un antes y un después, etc.” (p. 62).

Aparentemente Husserl entra de manera voluntaria a la caverna, de donde la filosofía desde un inicio intentó escapar. Sin embargo, lo que intenta es generar nuevamente un conocimiento objetivo, que si bien parte de la representación dada en el aparecer del fenómeno, permita traer consigo la intuición esperada al operar como conciencia simbólica o representación fundada por medio de signos.

El flujo de tiempo del sonar es tiempo, tiempo concreto lleno, pero ese flujo no tiene tiempo, no está en el tiempo. El sonar sí está en el tiempo, dura, cambia. El sonido, como lo idéntico en el cambio, es «sustancialmente» uno. Y como el tiempo es tiempo pre empírico, tiempo fenomenológico, la sustancia de la que se habla aquí es la sustancia pre empírica, sustancia pre fenoménica. Esta sustancia es lo idéntico, el

soporte de lo que cambia o permanece —por ejemplo, de la cualidad que permanece y de la intensidad que cambia, o de la cualidad que está en cambio constante y de la intensidad que sufre una abrupta alteración, etc.—.

Al hablar de «sustancia» la mirada se dirige a lo idéntico en oposición al contenido del tiempo, que es ya igual, ya distinto, cambia de fase en fase del flujo de tiempo. Sustancia es lo idéntico que unifica todas las fases temporales del flujo de la unidad de la esencia común, de lo generalmente común. Esencia ésta que no es, pues, el resultado general de una abstracción de esencia y de tomar por sí este resultado en su generalidad. (p. 149).

Con esto Husserl de entrada deja en claro la diferencia entre el fenómeno como apariencia y la fenomenología como disciplina encargada de estudiar las apariencias. Para continuar con la aclaración del error en el que hemos incurrido al tomar lo universal como particular por abstracción.

Por otra parte Heidegger señala que la percepción de las cosas está condicionada por el modo de ser del mundo mismo, y con ello entiende que en el *φαινόμενον* destaca el modo presente del ente que se muestra en sí mismo tanto en la claridad como en la oscuridad. La expresión “ver en la oscuridad” se refiere a la anticipación del resultado de lo que es en potencia a partir de la intuición del acto o la forma en sí misma. Es decir, la oscuridad es un ser ausente “como ausencia de algo que debería propiamente ser subsistente” (Heidegger, 2008, p. 30).

5.6 De la interpretación

El lenguaje es un ejemplo de esta posibilidad de ver en la oscuridad, como acto

unitario integrado por varios individuos, en donde el logos está presente como un comunicador que articula el mundo de manera unitaria, que nos permite acceder en comunión a una visión individual, pues el que habla, se habla a sí misma desde una comunidad.

En este sentido la percepción se concibe como el logos sin serlo en realidad, pues percibirse es hacerse otro en el modo de ser. Sin embargo el percibir no es un unir sino un ser afectado como separado de lo que es por lo que no es, es un dejar de ser para ser otro. “El λόγος tiene la función de manifestar lo percibido como tal. Nos apropiamos del hecho de ser otro en el específico modo de hablar. Él mismo es uno que habla de muchos” (p. 47).

La percepción está en medio, dice Heidegger, y es ese estar en el medio que la hace buena, pues es en sí y para sí misma. También explica que la percepción (αἴσθησις) tiene un lenguaje, en tanto *seña* lo que no es, como un modo determinado de decir, y, por lo tanto guía. Por tanto vemos en el lenguaje, que descubre lo que no podemos ver, pues, “tiene la función fundamental precisamente de mostrar las cosas” (p. 48). Pero el hombre es propenso a caer en el engaño de sus sentido y con mayor razón de su lenguaje. El engaño no está dado en el ser sino en la conciencia, como orientación inadecuada del conocimiento, lo cual indica que el hombre en potencia es en sí mismo.

φαινόμενον y λόγος fueron interpretados en relación a la existencia: el mostrarse a sí mismo como posibilidad específica del mundo, que tiene la posibilidad de transformarse para dárseles por lo que no es gracias a lo cual se vuelve posible que se desarrolle una apariencia ilusoria. El λόγος, como posibilidad fundamental de la existencia: como un dirigirse hablando al mundo que viene a nuestro encuentro y describirlo mediante el hablar. (p. 119).

A partir de esto podemos argumentar la apertura del ser, dada en la existencia o la imaginación que sitúa al hombre con respecto al universo, como una posibilidad de producir

una creación y no sólo como mera producción. Sin embargo se vuelve a presentar el mismo problema en el momento en que Heidegger coincide con la visión de Aristóteles al decir que al ser el alma capaz de percibir cualquier ente, “el alma es, en cierto modo, todo; ella es el ser del descubrir, el ser del poseer, el ser de tener todo ente” (p. 174). Por lo que nos hace retornar a la consideración del alma como objeto del intelecto dado en sí mismo y presente en la voluntad, pues lo bueno es aquello que se conserva a sí mismo, mientras que lo verdadero es el modo de *ser-juntos* dos entes como A y B, pero en este caso explicado por Tomas de Aquino y Franz Brentano.

...Tomas de Aquino muestra que lo verum esta en el intellectus y cómo está, puesto que el intellectus mismo conoce lo verum qua cognitum, lo que Brentano designó como conciencia interna: que toda cogitatio es a la vez un saber sobre sí misma.

(Tomas de Aquino y Franz Brentano, como se citaron en Heidegger, 2008, p. 180).

Pero luego Heidegger dice que el percibir sensible no está dado en la percepción, sino en la reflexión, por lo que el sentido no conoce realmente lo que percibe sino a partir de cómo percibe, por lo que se encuentra a sí mismo en esta realización. “Pero no percibe: Su natura... ni la naturaleza de su acto ni su proporción a las cosas... aquellas que son más perfectas entre los entes, como las sustancias intelectuales, vuelve a su esencia en una vuelta completa” (p. 184). Y a esto agrega que es esta vuelta la que constituye la perfección de este ser y se apropia de todo el ente que aprehende por el *intellectus*, con lo cual se amplía a sí mismo.

El estado psíquico del individuo, dice Heidegger, es un constante cambio que sólo puede ser experimentado en la temporalidad. No ocupa otro espacio que el suyo mismo y no puede expresar o entender un estado ajeno a sí mismo, por medio de sensaciones y representaciones vividas por otro. La vivencia no está dada por uno mismo, sino es la vivencia la que brinda el ser uno al apropiarse de ella sin poder separar lo que concebimos

como dado desde fuera o desde dentro de uno mismo. Las vivencias sólo son algo al convertirse en objetos, pues:

La esfera de los objetos en general se caracteriza por el hecho de que sólo se puede conocer, de que el conocimiento tiene la mira puesta en esa esfera. El sentido de la realidad es la inteligibilidad de todo aquello que tiene el carácter de cosa y que se mantiene sin cambios en una multiplicidad de vivencias. (Heidegger, 2005, p. 119).

Y retornamos, la noción se da al notar un acto, recibir una marca o un signo que permite identificar una señal. Por identidad podemos tomar lo que es en sí mismo o lo que es, en tanto es como otro. A partir de ello podemos concluir que una noción es una idea que deviene en el conocimiento, es decir, en la unión con otra idea. Pero en el conocer como tal, no está dada una idea, sino es el resultado de lo que se pone sobre nosotros, pues un objeto es un *lanzar-encima-de*. Este *poner-sobre*, nos está dado en nuestro conocer, por lo que el conocimiento así como revela también cubre. Sin embargo ante la conciencia aparece como un revelar encubierto. Pero en tanto objetos dados en potencia, nosotros en la vivencia sólo podemos ser en tanto somos dados, puesto que somos; lo que significa que no podemos conocer la cosa en sí, sino como dados por ella misma.

“Ni al «es» ni a la «palabra» le corresponde la cosidad, el ser, y menos todavía a la relación entre el «es» y la palabra, a la cual le está encomendado asignar en cada caso concreto un «es»” (Heidegger, 2002, p. 143). En ese caso, la palabra también es objeto en cuanto es donante, pues da el sentido a partir de una señal que encamina y enfrenta lo que creemos propio con lo considerado como ajeno, que se vuelve propio en una apertura concordante. Tener algo enfrente es estar dentro de la mente, y es en ese estar enfrente donde en el decir aparece algo y se oculta lo que se demuestra, en un *con esto, dejar a alguien ver algo* o un *enderezar con lo que es, antes de ser*, es decir, que desenvuelve lo vuelto en sí.

“El Decir da el «es» al esclarecido espacio abierto a la vez que al amparo de su pensabilidad” (p. 159). Pero la palabra tiene un límite y deja de ser donde comienza lo que *es*. El ser ahí surge del estado en el que se encuentra un ente que al estar delante de otros entes resulta íntimamente señalado como un ser relativo a su ser. Este ser que se conduce a partir de sí mismo existe como ser en sí.

Aristóteles dice... El alma (del hombre) es en cierto modo los entes; el “alma”, que constituye el ser del hombre, descubre, en sus modos de ser la αἴσθησις y la νόησις (percepción e intuición), todos los entes en el doble aspecto del “que es” y del “cómo es”, es decir, siempre también en su ser. (Aristóteles como se citó en Heidegger, 2014, pp. 23-24).

Sin embargo el ser se continua entendiendo de manera temporal como presencia, por lo que deja de ser una actualidad y se entiende mejor como esencia. Mientras la presencia surge en el ser en cuanto ente que es para sí en su existencia. Lo que se muestra en el fenómeno no puede aparecer sólo como visible en sí mismo, sino como aspecto comparado que *parece-ser*. El logos patenta la apariencia en tanto que media y unifica, con lo cual también manifiesta el estado de especialidad de lo que es aquí y es allí abierto, que finalmente sólo se conoce como un ahí señalado y un yo existente orientado en sí mismo.

En su carácter de proyección, el comprender constituye existencialmente aquello que llamamos el “ver” del “ser ahí”. El “ver” que es existencialmente con el “estado de abierto”, del “ahí”, es el “ser ahí” con igual originalidad en los descritos modos fundamentales de su ser: como “ver en torno” del “curarse de”, “ver por” de “procurar por”, refiere primariamente y en conjunto a la existencia lo llamamos el “ver a través.” (p. 164).

Ahora antes de continuar el ciclo, la cuestión se torna en saber de que padecemos

existenciariamente en tanto somos dados, y una vez que hemos conocido el fantasma que somos y al cual debemos nuestros apareceres; establecer si realmente con eso basta para al saber que vemos a través de nosotros, elegir nuestro retorno. O somos eso que vemos que *es* lo que devora, y que así como somos arrastrados, en el camino somos la boca que no se detiene en tanto es no sólo conducto, sino cola. Pues en tanto creemos en el mal, no aceptamos que estamos dados y debido a ello creemos que somos arrebatados. Por tanto nos curamos de nosotros mismos, pues parte de ser es contener, y en ese contener así como nos curamos también nos enfermamos.

En cuanto comprender, el “ser ahí” proyecta su ser sobre posibilidades. Este comprensor “ser relativamente a posibilidades” es él mismo, por obra de la repercusión de las posibilidades en cuanto abiertas sobre el “ser ahí”, un “poder ser”. El proyectar del comprensor tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollo de comprender lo llamará “interpretación”. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. (p. 166).

Si existimos somos ante los ojos, y ahora que sabemos que es la interpretación, sabemos que no estamos ante nuestros ojos, sino en presencia de ellos, pues estamos listos para ser juzgados. A partir de ello podemos afirmar que si interpretamos es porque conocemos y si conocemos somos responsables en nuestro juicio, por lo que conocer sirve sólo para guiarnos.

El “estado de abierto” del “ser ahí” implícito en el “querer tener conciencia” resulta constituido según esto, por el encontrarse de la angustia, por el comprender como proyectarse sobre el más peculiar “ser deudor” y por el habla como silenciosidad. Este señalado “estado abierto” propio, atestiguado en el “ser ahí” mismo por su conciencia —el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar “ser

deudor”— lo llamamos el “estado de resuelto”. (pp. 322-323).

Concluimos con lo dicho; ahora que tenemos claro que en el símbolo está nuestro fantasma, ya no podemos decir que *estamos aquí porque cabemos y que estamos aquí para aprender*, sino debemos soportar que estamos aquí para recordar. Para ello la fe es un gran alivio que sana, pues para tener fe debemos arrepentirnos y aprender. Esto significa llegar a ser buenos, porque en el bien estamos en tanto que nos adaptamos.

Conclusión

Observo a un perro chihuahuero y pienso en el proceso de evolución; sobre cómo el hombre pudo haber intervenido en los caninos. Al buscar en internet datos sobre esta raza, podemos encontrar que a partir de hallazgos arqueológicos, pinturas renacentistas y estudios genéticos, se considera que los chihuahueros son el resultado de una cruce entre el techichi (un perro de compañía prehispánico) y otras razas europeas de perros miniatura.

La semiótica y la lingüística, entre otras disciplinas, recurren a las nociones del enciclopedismo para identificar modelos que remitan a una representación semántica del conocimiento. Un modelo de diccionario debe proporcionar el análisis donde el concepto que actúa como predicado presente la definición del sujeto, dice Eco.

Entonces las propiedades analíticas de perro serían ser ANIMAL, MAMÍFERO Y CÁNIDO (sobre cuya base es lógicamente incorrecto y semánticamente inapropiado afirmar de algo que es un perro, pero que no es un animal). Esta definición no asigna al perro las propiedades de ladrar o de ser un animal doméstico ni la infinitud de otras que reconocemos, incluidas aquellas que, pese a las diversidades morfológicas, nos permiten reconocer como perro tanto a un chihuahua como a un doberman. (Eco, 2009, p. 30).

Debemos tomar en cuenta que la semántica en un principio no toma en cuenta el conocimiento de un idioma, sino el conocimiento del mundo, pero el enciclopedismo no sólo estableció el conocimiento del mundo a partir de una representación semántica, sino se fundó en etimologías imperantes a partir de las cuales se expresaron dichas representaciones.

La enciclopedia está dominada por el principio peirciano de la interpretación y, por tanto de la semiosis ilimitada. Cada expresión del sistema semiótico-objeto se puede

interpretar con otras expresiones, y éstas por otras más, en un proceso semiótico que se autosostiene, aunque en perspectiva peirciana, esa fuga de los interpretables genera hábitos y, por lo tanto, modalidades de transformación del mundo natural: pero cada resultado de esta acción sobre el mundo debe a su vez ser interpretado, de modo que, por un lado el círculo de la semiosis se abre continuamente al exterior de sí mismo y por otro, se produce continuamente en su propio interior. (p. 31)

Al reflexionar sobre el pensamiento y el lenguaje podemos considerar que tanto un sordo, como un letrado, piensan porque recuerdan y representan; es decir, tienen memoria. La diferencia es que el lenguaje amplía el pensamiento abstracto, tal es el valor del enciclopedismo al expresar los sistemas semióticos interconectados en la vida de una cultura. Sin llegar al extremo de considerar a un sujeto que requiere desarrollar su conocimiento con un sistema de signos distinto. Eco explica que en la interpretación se desarrolla un enfoque diferente en las propiedades que evoca un mismo término y dependen de la función asignada al objeto de conocimiento, las posibilidades de representar a partir de un conocimiento especializado.

Un zoólogo posee un contenido Molar⁷ de caballo, y un contenido Molar tiene desde luego un jinete, aunque las dos áreas de competencia no son coextensivas. Desde luego, el hecho de que un caballo sea un ungulado forma parte del contenido Molar y no del contenido Nuclear⁸ compartido por la gente común. Y es en el plano del contenido molar donde se produce esta división del trabajo lingüístico del que habla Putman, y que yo preferiría definir como división del trabajo cultural. Digamos que la

⁷ Contenido Molar (CM): tipo de conocimiento complejo que abarca una gran cantidad de característica que adopta el objeto que investigaron —la suma de todos los CN sería un conocimiento enciclopédico. (es.slidshare.net, 2013, obtenido de <http://es.slidshare.net/nennisita1234/la-semiotica-19428903>).

⁸ Contenido Nuclear (CN): interpretación colectiva que logran una definición. Es decir, un acuerdo a un significado universal. (es.slidshare.net, 2013, obtenido de <http://es.slidshare.net/nennisita1234/la-semiotica-19428903>).

suma de los contenidos Molares se identifica con la Enciclopedia como idea reguladora y postulado semiótico. (p. 33).

En mi opinión, diría que no es fácil dedicarse al estudio de las ciencias del espíritu y considero que existen disciplinas que exigen un perfil profesional específico. Así los franceses cuando intentan escribir filosofía, hacen poesía; mientras los alemanes cuando escriben poesía piensan en filosofía; y así mismo Borges dice que los islandeses gustan de aprender y registrar la historia⁹.

También se puede decir que los chinos no se detendrán en su desarrollo económico, aun a costa del bienestar de su pueblo y de su propio habitat, que ya una visión teórica alemana en la segunda mitad del siglo XX consideraba que los pueblos asiáticos encontrarían un serio problema en su cultura por el hecho de ser demasiado amos y esclavos. O que los rusos incluso en su escudo representan un mito que expresa el amor y el sustento de la humanidad. Así, cada ser representa ciertas características que pueden ser reconocidas y extrapoladas entre los individuos como en las culturas.

Tanto en la felicidad máxima como en la mínima hay siempre una cosa, y sólo una, por la cual la felicidad se convierte en felicidad: la capacidad de olvidar o, dicho de otra forma mas docta, la capacidad de sentir, mientras dura, de modo no histórico. Quien no sabe sentarse en el umbral del instante olvidando todas las cosas pasadas, quien no es capaz de mantenerse derecho en un punto sin vestigios de miedo, como una diosa de la victoria, no sabrá nunca lo que es la felicidad y, lo que es aún peor, jamás hará nada que haga felices a los demás. Imaginad el ejemplo extremo, un hombre que no poseyese en absoluto la fuerza para olvidar, que estuviera condenado a ver en todas partes un devenir: un hombre así no creería ya en sí mismo, vería

⁹ Borges, J. L. (1975). *Otras inquisiciones*. Argentina : EMECÉ Editores, 8ª impresión. p. 217

desplazarse todas las cosas en puntos movidos, y se perdería en este río del devenir: al final, como verdadero discípulo de Heráclito, casi no osaría ya a levantar el dedo. (p. 38).

Por ello es tan importante el olvido, dice Eco, porque olvidar es descansar. El cambio y la transformación son esa necesaria transición natural que genera el sueño: lo desconocido que conocemos sin saber de dónde proviene, es ese susurro con el que nos acaricia la lejana memoria que no recordamos pero nos hace ser.

Pobres de los hombres fuertes, quienes tal como Hércules, soportan el peso del mundo en sus brazos. El símbolo está en el mito pero no siempre muestra lo que oculta. Tal como los españoles; obedientes atravesaron el océano y sabían a donde se dirigían aun sin recordar, pues el hombre no recuerda los opuestos de la humanidad.

Tal es como todos servimos y trabajamos; soportamos y transformamos, en una pasión compartida a la cual puede que no sobrevivamos, pues, “hay un grado de insomnio, de rumia, de sentido histórico, en el que el ser vivo sufre daño y al final perece, ya se trate de un hombre, de un pueblo o de una civilización” (p. 39).

—Busco donde descansar un momento y refugiarme del sol, así que entro al patio del Museo Memoria y Tolerancia, y leo—.

Si bien las Enciclopedias especializadas están sujetas a procesos de olvido, lo mismo y más aún sucede con la Enciclopedia Media de una cultura dada. Ésta nos garantiza el recuerdo de los grandes hechos históricos o de los principios de física, pero deja de lado una infinidad de informaciones que la colectividad ha apartado porque no las consideraba útiles o pertinentes... Se trata de «olvidos» utilísimos para no sobrecargar aun más la capacidad de la memoria colectiva —por lo demás, sin que muchos de los datos filtrados u omitidos se vuelven irrecuperables, pues hay personas especializadas

(como los historiadores o arqueólogos) que a veces son capaces de sacarlos a la luz—. En tales casos, la memoria colectiva se vuelve a apropiarse de aquellos datos, reinsertándolos en la Enciclopedia Media, y a veces decide dejarlos en alguna reserva especializada. (p. 41).

Pero entonces... también debemos preguntarnos para qué nos sirve conocer datos ajenos a nuestra época o contexto inmediato. A esto un antropólogo podría responder que al observar una fotografía de un grupo étnico del norte de México y compararla con otra fotografía aun más antigua del mismo pueblo, descubre que antes los vestidos de las mujeres no tenían flores bordadas tales como los diseños mayas de la península de Yucatán. Con lo cual deduce, que ese grupo étnico, llevado como esclavo a trabajar el henequen durante el porfiriato, adquirió la técnica del bordado de otra cultura con la cual entró en convivencia, y que a su regreso a la tierra de donde fue sacada, esa población conservó dicha técnica textil adoptada en el sur de México.

En el fondo, un texto oscurece la inmensa porción del mundo que no interesa: sustituye las imágenes que tenemos del mundo por las que son propias y exclusivas de su universo posible. Un texto, en la medida en que nos absorbe, hace limpieza en el mundo que existía antes que él; por supuesto no habla de él ni hace ninguna referencia a sí mismo... Dado que los textos que producen las culturas transforman estas mismas culturas, las distintas culturas se podrían analizar conservando esos textos que han contribuido a borrar una serie de nociones de su Enciclopedia Media. (p. 52).

Nietzsche dice que los débiles de vista están más a salvo por asociar las imágenes que se parecen entre sí y aprender a conocer el mundo de esa manera, pues ya no tienen que arriesgarse a vivir dos veces las cosas, porque clasifican y procuran evitar volver a caer en la misma situación.

Si las culturas sobreviven, también se debe a que han sabido alejarse sometiendo a la latencia muchas nociones, garantizando a sus propios miembros una especie de vacuna entra el vértigo del Laberinto y contra el complejo de Temistocles y de Funes. (p. 53).

Podemos leer en el fragmento de un códice, expuesto en el Museo de Antropología e Historia, que aquí estábamos aprendiendo, que nos estaban enseñando. Pero aún con la necesaria mezcla de los mundos seguimos aprendiendo, nos siguieron enseñando. El hombre y la cultura es una idea concebida en lo universal y esa idea está dada en el recuerdo.

De igual manera los textos tienen un sentido que está formado de muchos otros sentidos y falsos sentidos, pero al final sólo es un sentido, del cual únicamente podemos comprender una pequeña parte, que es nuestro propio ser. Si bien estamos dados en el sentido de lo que somos, podemos dejar en claro que somos libres de elegir, y en el sentido en el que nos dirijamos encontraremos lo que seremos.

“El texto interpretado impone unas restricciones a sus interpretes. Los límites de la interpretación coinciden con los derechos del texto (lo que no quiere decir que no coincidan con los derechos de su autor)” (p. 62). Ahora queda claro que nuestra interpretación está dada en la función semántica del lenguaje, a partir del cual nos conducimos y con el que pensamos de manera más compleja.

Con ello, podemos concluir que no interpretamos nada que no nos hayan enseñado. Pero también hemos aprendido que en tanto potencia que somos, nos está dada la capacidad de ampliar el círculo hermenéutico, con lo cual, nuestras posibilidades de conocimiento también encuentran nuevos sentidos que influyen en la producción de la realidad.

Referencias

Bibliografía

Aristóteles. (1975). *Metafísica*. España: Espasa-Calpe, S.A. 8ª ed. Trad. del griego, Patricio de Azcárate.

Aristóteles. (1995). *Tratados de lógica (Organon) II*. España: Editorial Gredos, 1ª reimp. Trad. Miguel Candel Sanmartín.

Aristóteles. (2010). *Acerca del alma*. Argentina: Ediciones Coligue, S.R.L. Trad. del griego, Marcelo D.

Berkeley, G. (2005). *Siris, Empirismo e idealismo platónico en el siglo XVIII*. Argentina: Miño y Davila Editores. Trad. de Edmundo O´Gorman. (Trabajo original publicado en 1744).

Cassirer, E. (1975). *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: F.C.E. Trad. Carlos Gerhard.

Cassirer, E. (1998). *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*. México: F.C.E. Trad. Armando Morones. (Trabajo original publicado en 1923).

Cassirer, E. (2003). *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. México: F.C.E. Trad. Armando Morones. (Trabajo original publicado en 1925).

Cassirer, E. (2003). *Filosofía de las formas simbólicas III. Fenomenología del reconocimiento*. México: F.C.E. Trad. Armando Morones. (Trabajo original publicado en 1929).

Collingwood, R. G. (1995). *Ensayo sobre el método filosófico*. Mexico: UNAM. Trad. de Emilio Uranga.

Eco, U. (1979). *Obra abierta*. España: Editorial Ariel. Trad. Roser Berdagué. (Trabajo original publicado en 1962).

Eco, U. (1987). *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. España: Editorial Lumen, 2ª ed. Trad. Ricardo Pochtar. (Trabajo original publicado en 1979).

Eco, U. (1990). *Semiótica y filosofía del lenguaje*. España: Editorial Lumen. Trad. Helena Lozano. (Trabajo original publicado en 1984).

Eco, U. (2000). *De los espejos y otros ensayos*. España: Editorial Lumen, 2ª ed. Trad. Cardenas Moyano. (Trabajo original publicado en 1985).

Eco, U. (2000). *Tratado de Semiótica General*. España: Editorial Lumen, 5ª ed. Trad. Carlos Manzano. (Trabajo original publicado en 1975).

Eco, U. (2001). *La estructura ausente*. Mexico: Debolsillo, 2ª reimp. Trad. Francisco Serra Cantarel.

Eco, U. (2002). *Sobre literatura*. España: RqueR Editorial. Trad. Helena Lozano Millares.

Eco, U. (2009). *Cultura y semiótica*. España: Ediciones Pensamiento. Trad. Mario Leon.

Foucault, M. (1996). *De lenguaje y literatura*. España: Ediciones Paidós: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Gadamer, H.G. (1991). *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. España: Ediciones Paidós / I.C.E.-U.A.B. Trad. Antonio Gómez Ramos.

Gadamer, H.G. (1994). *Verdad y Método II*. España: Ediciones Sígueme Salamanca. 2ª ed. Trad. Manuel Olasagasti.

Gadamer, H.G. (1996). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. España: Ediciones Sígueme, S.A. 6ª ed. (Trabajo original publicado en 1960).

- Gadamer, H.G. (2004). *Poema y diálogo*. España: Editorial Gedisa, S.A. 2ª reimp.
Trad. Daniel Najamías y Juan Navarro.
- Gadamer, H.G. (2005). *Verdad y Método I*. España: Ediciones Sígueme Salamanca.
11ª ed. Trad. Ana Agua Aparicio y Rafael de Agapito. (Trabajo original publicado en 1960).
- Hegel, G. F. (1974). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Juan Pablos Editor, S.A. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. (Trabajo original publicado en 1817).
- Hegel, G. F. (1978). *Fenomenología del espíritu*. México: F.C.E. 3ª reim. Trad. Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. (Trabajo original publicado en 1807).
- Heidegger, M. (2002). *Del camino al habla*. España: Ediciones de Serval. Trad. Ives Zimmermann. (Trabajo original publicado en 1985).
- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. España: Herder. Trad. Jesus Adrian Escudero.
- Heidegger, M. (2008). *Introducción a la investigación fenomenológica*. España: Editorial Síntesis. Trad. de Juan José García Norro. (Trabajo original Semestre de Invierno 1923/24).
- Heidegger, M. (2014). *El ser y el tiempo*. México: F.C.E. 17ª reimp. Trad. José Gaos. (Trabajo original publicado en 1927).
- Hume, D. (1992). *Tratado de la naturaleza humana. Ensayo para introducir el método del razonamiento humano en los asuntos morales. Version Española de Vicente Viqueira*. México: Editorial Porrúa, S.A. (Trabajo original publicado en 1739–1740).
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. España: Editorial Trotta. Trad. Agustin Serrano de Haro.

Husserl, E. (2011). *La idea de la fenomenología*. España: Herder. Trad. Jesus Adrian Escudero. (Trabajo original publicado en 1907).

Kant, I. (1985). *Crítica de la razón pura*. México: Editorial Porrúa, S.A. 6ª ed. Version española de Manuel García Morente y Manuel Fernandez Nuñez. (Trabajo original publicado en 1781).

Kant, I. (2014). Prologuemos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. *Crítica del juicio*. México: Editorial Porrúa S.A. 10ª ed. Trad. Manuel García Morente.

Leibniz, G. (2003). *Discurso de metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia*. México: Editorial Porrúa, S.A. 4ª ed.

Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: F.C.E. 2ª reimp. Trad. Edmundo O´Gorman. (Trabajo original publicado en 1690).

Lukacs, G. (1985). *El alma y las formas y Teoría de la novela*. México: Editorial Grijalbo, S.A. Trad. Manuel Sacristán. (Trabajo original publicado en 1920).

Paz, O. (2003). *Corriente alterna*. Argentina: Siglo XXI Editores. 4ª ed.

Rall, D. (Comp.). (1987). *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*. México: UNAM. Trad. Sandra Franco y otros.

Schopenhauer, A. (2013). *El mundo como voluntad y representación*. México: Editorial Porrúa, S.A. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. (Trabajo original publicado en 1819).

Zygmunt, B. (2002). *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Argentina: Ed. Nueva Visión. Trad. Victor Magno Boyé. (Trabajo original publicado en 1978).

Cibergrafía

Wikipedia®. (2016). Alétheia. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.

Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Alétheia>.

Wikipedia®. (2013) Anagogia. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.

Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Anagogia>.

Wikipedia®. (2016). Anagogía. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.

Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Anagog%C3%ADa>.

Wikipedia®. (2016). Atman. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.

Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Atman>.

Wikipedia®. (2016). Atón. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.

Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Atón>.

etimoloías.dechile.net. (2016). clase. (noviembre, 2016). www.dechile.net.

Recuperado de <http://etimologias.dechile.net/?convocar>.

etimoloías.dechile.net. (2016). convocar. (noviembre, 2016). www.dechile.net.

Recuperado de <http://etimologias.dechile.net/?clase>.

Wikipedia®. (2016). Discernimiento. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.

Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Discernimiento>.

Wikipedia®. (2015).Fantasma. (noviembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.

Recuperado de <https://es.wiktionary.org/wiki/fantasma>.

etimoloías.dechile.net. (2016). género. (noviembre, 2016). www.dechile.net.

Recuperado de <http://etimologias.dechile.net/?ge.nero>.

es.wiktionary.org. (2016). homo-. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.

Recuperado de <https://es.wiktionary.org/wiki/homo->.

es.wiktionary.org. (2015). idéntico. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.
Recuperado de <https://es.wiktionary.org/wiki/idéntico>.

es.slideshare.net. (2013). La semiótica. LinkedIn© 2016. Recuperado de <http://es.slideshare.net/nennisita1234/la-semiotica-19428903>.

Wikipedia®. (2016). Mesopotamia. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.
Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Mesopotamia>.

Wikipedia®. (2016). Noética. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.
Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Noética>.

Wikipedia®. (2016). Nous. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.
Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Nous>.

es.wiktionary.org. (2016). ratio. (noviembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.
Recuperado de <https://es.wiktionary.org/wiki/ratio>.

es.wiktionary.org. (2016). raya. (noviembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.
Recuperado de <https://es.wiktionary.org/wiki/raya>.

es.wiktionary.org. (2016). Reconstruction:Proto-Indo-European/sem-. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc. Recuperado de <https://en.wiktionary.org/wiki/Reconstruction:Proto-Indo-European/sem->.

Wikipedia®. (2016). Sacro Imperio Romano Germánico. (septiembre, 2016).
Fundación Wikimedia, Inc. Recuperado de https://es.wikipedia.org/wiki/Sacro_Imperio_Romano_Germánico.

es.wiktionary.org. (2016). sapiens. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.
Recuperado de <https://en.wiktionary.org/wiki/sapiens>.

es.wiktionary.org. (2016). sefa. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.
Recuperado de https://en.wiktionary.org/wiki/sefa#Old_English.

es.wiktionary.org. (2014). semeja. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.

Recuperado de <https://es.wiktionary.org/wiki/semeja>.

es.wiktionary.org. (2016). similis. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.

Recuperado de <https://en.wiktionary.org/wiki/similis>.

Wikipedia®. (2016). Sumeria. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.

Recuperado de <https://es.wikipedia.org/wiki/Sumeria>.

es.wiktionary.org. (2016). tipo. (noviembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.

Recuperado de <https://es.wiktionary.org/wiki/tipo>.

es.wiktionary.org. (2016). σοφός. (septiembre, 2016). Fundación Wikimedia, Inc.

Recuperado de https://en.wiktionary.org/wiki/σοφός#Ancient_Greek.

perseus.tfts.edu. (s.f.). σύν. (septiembre, 2016). Henry George Liddell, Robert Scott, A

Greek-English Lexicon. Recuperado de [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=su/n)

[doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=su/n](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=su/n).