



HERMENÉUTICA DEL *LONG DÉTOUR*

Interpretaciones de la cultura

Cristian Suárez-Giraldo y Carlos A Roldán
Editores

Prólogo de Tomás Domingo Moratalla



Universidad
Pontificia
Bolivariana



Cristian Suárez-Giraldo

Docente del Programa de Estudios Literarios y de la Licenciatura en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín), en los cursos de teoría literaria e investigación. Editor de publicaciones científicas en las áreas de las ciencias sociales y humanas. Compilador del libro *Colonizar lo humano: nuevos linderos de la literatura iberoamericana*. Correo electrónico: cristian.suarez@upb.edu.co



Carlos A Roldán

Docente de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor de Hermenéutica en los programas de Filosofía y Estudios Literarios. Coordinador del grupo de investigación *Epimeleia*, de la línea “Hermenéutica, Estética y Lenguaje”. Correo electrónico: carlos.rolan@upb.edu.co

Autores

Tomás Domingo Moratalla
Carlos A. Bedoya-Rodas
Carlos A Roldán
Cristian Suárez-Giraldo
Diana Montoya-Piñeros
Edward A. Posada G.
Juan Fernando García Castro



HERMENÉUTICA DEL *LONG DÉTOUR* Interpretaciones de la cultura

Cristian Suárez-Giraldo y Carlos A Roldán
Editores

Prólogo de Tomás Domingo Moratalla

121.686
H553

Suárez-Giraldo, Cristian, editor
Hermenéutica del *Long détour*. Interpretaciones de la cultura / editores Cristian Suárez-Giraldo y Carlos A Roldán -- Medellín: UPB, 2019.
174 páginas : 14 x 23 cm.
ISBN: 978-958-764-647-4 / ISBN: 978-958-764-649-8 (versión web)

1. Hermenéutica filosófica – 2. Ontología (Filosofía) – 3. Cultura – 4. Metáfora – 5. Signos y símbolos – I. Roldán, Carlos A, editor – II. Título

CO-MdUPB / spa / RDA
SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Cristian Suárez-Giraldo
© Carlos A Roldán
© Carlos A. Bedoya-Rodas
© Diana Montoya-Piñeros
© Edward A. Posada G.
© Juan Fernando García Castro
© Tomás Domingo Moratalla
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Hermenéutica del *Long détour*. Interpretaciones de la cultura

ISBN: 978-958-764-647-4
ISBN: 978-958-764-649-8 (versión web)
Primera edición, 2019
Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades
Facultad de Filosofía
CIDI. Grupo *Epimeleia*. Proyecto: Hermenéutica de la cultura
Radicado: 062C-04/18-42

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo
Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda
Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández
Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades: Luis Fernando Fernández Ochoa
Editor: Juan Carlos Rodas Montoya
Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa
Diagramación: Ana Milena Gómez Correa
Corrección de Estilo: Pablo Cuartas
Imagen portada: Detalle del cuadro *Parade de cirque* del Georges Pierre Seurat

Dirección Editorial:
Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2019
e-mail: editorial@upb.edu.co
www.upb.edu.co
Telefax: (57)(4) 354 4565
A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 1802-12-12-18

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Contenido

Presentación	9
Prólogo.....	13
Hacia una fenomenología-hermenéutica (crítica) de la cultura	

Ontología y hermenéutica de la facticidad	25
Sentidos de la hermenéutica	28
De las hermenéuticas regionales a la ontologización de la hermenéutica	30
La comprensión en <i>Ser y tiempo</i>	35
La hermenéutica en Heidegger	38
Hermenéutica temprana.....	40
Ontología y hermenéutica de la facticidad.....	43
Ser y facticidad.....	44
La pregunta por el “yo soy”	46
El <i>a priori histórico</i>	49
Bibliografía	54

Las funciones hermenéuticas del símbolo: la crítica de Paul Ricoeur al psicoanálisis como interpretación	57
El planteamiento inicial del concepto de símbolo.....	57
La técnica interpretativa usada por Freud	59
La hermenéutica teleológica del símbolo de Paul Ricoeur	69
Algunas conclusiones	72
Bibliografía	74

Metáforica de la narración: Diégesis y Apelación	77
Un acercamiento al problema de la metáfora desde Paul Ricoeur	
Introducción	77
Textualidad conceptual de la metáfora: entre la filosofía y la literatura.....	81

Función heurística de la obra literaria:	
<i>diégesis</i> y redescrición.....	87
Metáfora y Apelación: posibilidades hermenéuticas para pensar la Identidad narrativa.....	92
Vocación apelativa de la metáfora.....	95
Función Ontonotativa.....	98
Estructura binaria de la percepción metafórica.....	99
Primer término del binomio: desplazamiento semántico...	100
Segundo término del binomio: desfase lingüístico.....	101
Conclusión.....	103
Bibliografía.....	104

Equivalencia ficcional entre personajes y objetos

en <i>Nadie encendía las lámparas</i> de Felisberto Hernández....	107
La semántica de la ficción: una posible salida.....	109
Los objetos.....	112
Los personajes.....	118
La equivalencia ficcional.....	122
Bibliografía.....	128

Hermenéutica existencial del mito y experiencia

religiosa en <i>Ontologia della libertà</i> de Luigi Pareyson.....	129
Preámbulo.....	129
El mito en la historia de la filosofía.....	130
Una definición incompleta.....	130
El mito en la filosofía antigua y la edad media.....	132
El mito en la filosofía moderna y contemporánea.....	134
El mito y la hermenéutica existencial en Luigi Pareyson ...	137
La obra <i>Ontologia della libertà</i>	138
El mito y la hermenéutica existencial en <i>Ontologia della libertà</i>	139
Presupuestos.....	139
Las grandes cuestiones humanas.....	141
El mito como recurso filosófico.....	144
El mito y el Dios de la experiencia religiosa.....	145
El mito y la experiencia del mal.....	148
A modo de cierre.....	150
Bibliografía.....	151

Poéticas de la lectura en la obra de ficción:

Imposturas de Enrique Vila-Matas.....	153
I.....	153
II.....	157
III.....	161
IV.....	164
V.....	166
VI.....	169
Bibliografía.....	173

Presentación

ESTE LIBRO ES producto del proyecto de investigación *Hermenéutica de la cultura*, inscrito en el grupo de investigación *Epimeleia*, Radicado CIDI: 062C-074/18-42 de 2018. En él subyace una indagación por el concepto de cultura y por las posibilidades de plantear una hermenéutica de la cultura que no se reduzca a una técnica explicativa de los objetos culturales sino que amplíe la significación implicada de las experiencias culturales como *Verstehen von Kultur –comprensión de la cultura–*.

Es evidente que la cultura es uno de los temas que más han ocupado a las ciencias sociales y humanas, especialmente en la segunda mitad del siglo XX. El desarrollo de la antropología y el llamado giro lingüístico han propuesto un suelo epistemológico al tratamiento del concepto, que se conservaba subvalorado en las explicaciones totalizantes de los historicismos decimonónicos. Por eso nos ubicamos en la perspectiva de la cultura definida como un modo compartido de relaciones significativas, que dicho desde la perspectiva de Clifford Geertz, “es un entramado de significaciones [...] con las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas”.¹ Aunque Clifford Geertz realiza serias críticas al abordaje del enfoque de la *Verstehen*, es claro que se refiere al planteamiento romántico de la comprensión. Por eso, aunque partimos de este planteamiento, nosotros seguimos la idea ricoeuriana de la hermenéutica como ampliación, apuntando a las estructuras de la experiencia y no solamente a las formas u operaciones lingüísticas de la cultura.

En otras palabras, en este libro nos hemos enfocado en el terreno objetivo de ese entramado de significaciones, es decir, en el nivel de las operaciones lingüísticas que lo configuran: símbolo, mito, metáfora y narración. Sin embargo, el principal problema que enfrentamos es el de la construcción de una herramienta o una

¹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 2003), 133.

forma de procedimiento que permita operar sobre los distintos objetos culturales, entendidos como formas significativas de la experiencia y la comprensión, esto es, de la condición humana implicada en ellos.

Así, este panorama teórico y reflexivo nos lleva a considerar, en primer lugar, cómo se podrían extender los dominios de un saber (la hermenéutica) cuyos primeros planteamientos se dieron en el campo específico de la exégesis de textos sagrados (Schleiermacher), de la epistemología de las Ciencias del Espíritu (Dilthey) y del giro ontológico, explorado en el capítulo *Ontología y hermenéutica de la facticidad*. Tal extensión nos hace reconocer la limitación para erigir un posible estatuto de universalidad de la hermenéutica, teniendo en cuenta que cuando hablamos de extensión o ampliación nos referimos a la implicación más general que pueda tener cada objeto particular de estudio en el marco de una concepción de cultura partiendo de objetos de lenguaje. En otras palabras, al ampliar el concepto de cultura a la condición universal del lenguaje sin perder la particularidad de cada configuración lingüística compleja o entramado significativo, se construye un camino epistemológico que hace posible la relación con la hermenéutica.

Sobre dicho presupuesto, nos preguntamos si las funciones de la significación y del lenguaje en general pueden llegar a constituirse en funciones culturales. El capítulo *Las funciones hermenéuticas del símbolo* expone tres encuentros que caracterizarían lo que quiere ser una hermenéutica de los símbolos desde el trabajo del filósofo y antropólogo francés Paul Ricoeur: 1) su encuentro en los años sesenta con un terreno más amplio que la fenomenología de la voluntad, a saber, la hermenéutica, que hasta ese momento solo era sugerida en el trabajo sobre las estructuras de doble sentido llamadas símbolos; 2) su encuentro con la obra de Sigmund Freud, particularmente *La interpretación de los sueños*, donde dicho autor advierte una hermenéutica; 3) el encuentro con las consecuencias de dicha hermenéutica en la interpretación de los símbolos, en un espectro más amplio que es el de la interpretación de la cultura y del sí mismo. La revisión de la crítica ricoeuriana hecha en este capítulo procura esbozar los primeros elementos que describen lo que se entiende por símbolo y hermenéutica reflexiva, en contraste con lo que resulta del tratamiento psicoanalítico freudiano.

Ahora bien, el problema de la metáfora en Paul Ricoeur reviste una importancia capital como manifestación de la actualidad del lenguaje y del trabajo de la interpretación sobre la función heurística de esta operación del discurso. Por eso, el objetivo del capítulo *Metafórica y narración* es evidenciar un vínculo entre metáfora y narración, a través de la ficción literaria y del recurso diegético de la expresión narrativa, buscando las implicaciones de la Identidad narrativa alcanzada por una metafórica. A partir de un ejercicio crítico, se revisaron varias propuestas filosóficas sobre la metáfora, ubicando el pensamiento ricoeuriano como eje focal de la discusión y exponiendo los alcances de este diálogo para la literatura. El resultado de dicha revisión permitió proponer un tipo de función, llamada *ontomotativa*, que revela las posibilidades del sujeto como polo de la referencia de la redescrición metafórica.

Siguiendo la línea argumental del capítulo precedente, es decir, definiendo la función del lenguaje metafórico y considerando como marco de referencia la narración, el capítulo *Equivalencia ficcional entre personajes y objetos* en *Nadie encendía las lámparas* de Felisberto Hernández desarrolla una *especie* de la crítica literaria que es alcanzada por las funciones discursivas del lenguaje en tensión con las estrategias retóricas propias de la literatura, evidenciando implícitamente cómo la cultura no solo es un entramado de formas enunciativas, sino también un entramado de relaciones en el que se despliegan nudos metafóricos que permiten leer la realidad, ya no de manera antinómica, sino a manera de equivalencia y correspondencia. La oposición entre sujeto y objeto, clásica en la interpretación moderna de la realidad, es releída para vislumbrar en la obra felisbertiana un paradigma de mundo en el que las descripciones sobre objetos y personajes se homologan recíprocamente. En el marco de una hermenéutica de la cultura, el producto literario es comprendido no solo como residuo de la cultura ni alegorización fantástica de la realidad, sino como un modo equivalente de percibir y releer a los agentes que la constituyen, es decir, a sus personajes.

Luego, nos centramos en dos formas de significación más amplias, que en la propuesta ricoeuriana podrían estar enmarcadas en la noción de *discurso* y que, para nuestro propósito, dejan advertir que el modo organizativo del mito y del papel del lector de ficción homologan una concepción de significación donde

comprender la cultura como trama es ya un modo de implicación comprensiva. Así, en *Hermenéutica existencial del mito y experiencia religiosa en Ontologia della libertà* de Luigi Pareyson se analizan las posibilidades del mito como una forma de comprensión, pese a la oposición ilustrada de la ciencia. El autor traduce al español algunos apartes del texto de Luigi Pareyson para presentar una concepción sobre el mito, en la que hacer hermenéutica significa *retorno* a la significación mítica como racionalidad propia de la experiencia religiosa. Finalmente, en *Poéticas de la lectura en la obra de ficción: Imposturas de Enrique Vila-Matas*, se ubica al lector como un agente activo del campo de la ficcionalidad. En diálogo con manifestaciones típicas de la literatura hispánica, se rastrea esta otra implicación como apropiación.

Desde esta perspectiva amplia, nos interesa contribuir a la definición de una hermenéutica de la cultura y avanzar en la exploración de las funciones metafóricas y simbólicas del lenguaje como funciones culturales y de la interpretación de los entramados de significación. Siguiendo al filósofo francés Paul Ricoeur en su llamado *long détour* o vía ardua de la hermenéutica, se abre la obligación de comparecer ante la complejidad de los objetos de la cultura seleccionados para este propósito, como el mito y la narración de ficción, y hacer una economía de los análisis posibles que nos brinda el vasto campo de los estudios sobre la cultura, dados los resultados arrojados en la identificación de formas y estructuras relacionables que reclaman una hermenéutica que pase de la explicación (*Erklären*) a la comprensión (*Verstehen*).

Carlos A Roldán

Profesor

Facultad de Filosofía

Coordinador del Proyecto *Hermenéutica de la Cultura*

Prólogo

Hacia una fenomenología-hermenéutica (crítica) de la cultura

Tomás Domingo Moratalla¹

UNA DE LAS tareas que tenemos entre manos aquellos que nos dedicamos a comprender de alguna manera, sea la que sea, nuestro mundo, es la de dar buena cuenta de él, aproximarnos correctamente a su análisis. Todos los recursos que empleemos serán bienvenidos. Por eso la filosofía de Ricoeur, en su amplitud, complejidad y profundidad, puede, sin lugar a dudas, ser un buen recurso. Y por eso, no me cabe sino alabar este trabajo a cuya lectura quieren animar estas páginas.

La tarea es, pues, *comprender nuestro mundo*, nuestra realidad, y para ello vamos a utilizar la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur. El mundo, nuestro mundo, cualquier mundo, es cultura. ¿Cómo entenderla? ¿Cómo comprenderla? ¿Qué es la cultura? En esta tarea debemos tener en cuenta que el objetivo último no sea solo, quizás, la mera comprensión, sino su transformación; de ahí la necesaria preocupación y ocupación y, me atrevería a decir, “urgencia”.

Hermenéutica del Long détour. Interpretaciones de la cultura, trabajo dirigido por los profesores Cristian Suárez-Giraldo y Carlos A Roldán de la Universidad Pontificia Bolivariana, nos ofrece una buena muestra de este objetivo: comprensión de la cultura. Y lo hacen con buen criterio; en buena compañía: la de Paul Ricoeur.

Su objetivo no es otro que el de elaborar una hermenéutica de la cultura. Nada más y nada menos. Considero que lo logran;

¹ Profesor de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, Madrid, España). Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política
Correo electrónico: tdmoratalla@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3237-9540

al menos nos ofrecen claves ineludibles para esta tarea. Hablar de hermenéutica es adentrarnos en el ámbito del sentido, de los sentidos, partiendo de la explicación y buscando la comprensión; el “rodeo” explicativo forma ya parte esencial del quehacer hermenéutico, como bien aprendemos de Ricoeur. La comprensión no escatima esfuerzos; y más, como digo, cuando buscamos alcanzar el momento hermenéutico de la “aplicación”, es decir, actuar críticamente en nuestro mundo.

Este trabajo se mueve también en esta línea. Y para ello se recurre a elementos clásicos y ya tópicos de la filosofía de Ricoeur y de la hermenéutica contemporánea; el libro nos ofrece magníficos análisis de estos temas. Ya solo por eso resulta estimable y valioso. Una filosofía de la cultura pasa necesariamente por adentrarnos en el mundo de los símbolos y mitos, de las metáforas y de las narraciones. Probablemente, esta última línea de desarrollo, la que une cultura y narratividad, sea de las más interesantes, profundas y provechosas en la actualidad. Además, donde la propia voz de Ricoeur puede ser más clara y, me atrevo a decir también, necesaria.

Esta filosofía de la cultura en clave hermenéutica es necesaria para no quedarnos en meras descripciones superficiales de la cultura, ahogadas por metodologías cualitativas y cuantitativas, que nos hacen perder el objetivo de nuestra investigación en muchas ocasiones o no dejan de ser sino una mera recopilación de anécdotas. Con estas pocas palabras introductorias, me gustaría solamente señalar, o recordar, lo que debe ser una filosofía de la cultura.

Una filosofía de la cultura no busca solamente explicar la cultura, es decir, mostrar el gran abanico de lo que es la cultura y los intercambios entre culturas; no es un mero “dar cuenta”, sino que busca, como decía antes, comprender. Pero para comprender no podemos partir de un concepto de cultura ingenuo, como es el de la mayor parte de la antropología cultural contemporánea. Considero, con y desde Ricoeur, que no podemos entender la cultura si no somos capaces de explicar su origen, su nacimiento; explicar cómo surge la cultura es esencial para comprender qué es y también para poder actuar en ella.

La mayor parte de definiciones parten de una cultura que “ya está ahí” y que lo que hay que hacer es explicar su transmisión. Puede servir como ejemplo la definición ya clásica de Tylor (1871), que define la cultura como “[...] ese todo complejo que incluye

el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad”. Se dice mucho, y muy bien, pero no se toca lo esencial: cómo surge la cultura. Sin responder a esta pregunta cualquier filosofía de la cultura es deficiente y necesariamente parcial. Necesitamos una filosofía de la cultura crítica, y creo que en Ricoeur nos encontramos magníficos recursos para ello, para poder elaborar así una “hermenéutica crítica de la cultura”. Solo comprendiendo el origen de la cultura, su génesis, podremos ofrecer una comprensión auténtica de la cultura. Ricoeur puede ser nuestro maestro y nuestra inspiración. Al decir esto estamos mostrando las insuficiencias tanto de las ciencias de la cultura (antropología cultural/social) que olvida la dimensión genética (y crítica), como de las filosofías que, por muy críticas que sean, no van más allá de admitir cierto concepto de cultura dado y asumido sin el análisis adecuado.²

No es mi intención aquí desplegar lo que sería la hermenéutica crítica de la cultura que nos brinda Ricoeur, sino tan solo mostrar unas indicaciones que creo deberá acompañar nuestro trabajo futuro sobre este tema. Y en este punto, como en tantos otros, la aportación fenomenológica es esencial, ineluctable, aunque tenga que ser leída hermenéuticamente; de ahí la pertinencia de la denominación de “fenomenología hermenéutica” (crítica) de la cultura. En este punto, como en muchos otros, Ricoeur parte de la fenomenología, y la tiene en cuenta –muy en cuenta–. El análisis de la cultura tiene que explicar el origen de la cultura, es decir, el origen y sentido de los elementos que componen ese “todo complejo” del que habla, por ejemplo, la antropología cultural; y esto solo se puede hacer fenomenológicamente.

En Ricoeur, aunque no lo parezca, nos encontramos una magnífica fenomenología de la cultura, que sigue los pasos de Edmund Husserl y se acompaña de Jacques Derrida. En ellos nos encontramos una explicación del origen de la cultura, y también en Ricoeur. ¿Dónde? ¿Cómo? ¿A propósito de qué? Eso es lo

² En este desarrollo soy deudor del magnífico análisis fenomenológico que lleva a cabo el profesor Javier San Martín, véase sobre todo su *Teoría de la cultura* (Madrid: Síntesis, 1999).

que aquí quiero presentar brevemente. El artículo “Tareas del educador político” es uno de los trabajos más característicos de Paul Ricoeur, uno de esos en los que podemos reconocer su estilo peculiar; maestría, precisión y claridad se dan cita en él.³ Ha sido de los más leídos, y se ha visto en este trabajo todo un planteamiento de filosofía política y una defensa del compromiso responsable del intelectual. Además, en él se trasluce una idea de educación y una idea de estado que en nuestro tiempo sería muy pertinente y adecuada. Pero ahora no es el momento de adentrarnos en estos temas. Tan solo quiero apuntar algo que aparece al comienzo de este trabajo “de pasada”, y es, nada más y nada menos, una *filosofía de la cultura*, que pide, por nuestra parte, mayores desarrollos.⁴

La reflexión sobre la cultura la podemos rastrear en toda la filosofía ricoeuriana, incluso su hermenéutica la podríamos leer como hermenéutica de la cultura. Hay elementos, etc. Pero en este trabajo nos encontramos con una verdadera filosofía de la cultura, un análisis de la cultura en toda su complejidad, y lo hace de una manera indirecta, pues el objetivo no es una descripción de la cultura, sino la reivindicación de una filosofía práctica; y sin embargo la hace. ¿Cómo es la filosofía de la cultura que Ricoeur, no expresa, aunque sí de manera consciente nos presenta? Se trata de una fenomenología de la cultura, en sintonía con los trabajos de

³ Cf. P. Ricoeur, “Tareas del educador político”, en P. Ricoeur, *Política, sociedad e historicidad*, Docencia, Buenos Aires, 1986, pp. 17-33. [Original: *Esprit*, 1965, julio-agosto, “Tâches de l'éducateur politique”]. Citaré la versión en castellano.

⁴ No cita ni a E. Husserl ni a J. Derrida. No lo hace porque no se trata de un artículo “académico” sino de una propuesta socio-política, pero el planteamiento, y a veces incluso la terminología, proceden de Husserl-Derrida. Me refiero sobre todo al trabajo de E. Husserl *El origen de la geometría*. Este manuscrito data de 1936, y se publicó en alemán en 1954 (*Husserliana*, VI, Beilage III). Derrida arropa el texto (unas 40 páginas) con una larga introducción (170 páginas). Ricoeur conocía muy bien el texto, de hecho fue él quien animó a Derrida a hacer este trabajo. Derrida quedó muy preocupado por la posible recepción de su interpretación, sobre todo de su maestro Ricoeur. Este texto que comento muestra muy bien el gran aprecio del que fue objeto por parte del filósofo hermeneuta. Véase: E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, PUF, Paris, 1962.

Husserl y los trabajos de Derrida. La afirmación es osada. Quisiera en estas páginas mostrar esta fenomenología de la cultura y, al mismo tiempo, justificar la afirmación.

Vamos con el análisis del texto. Este trabajo se dirige a personas, a intelectuales, que pueden ejercer su acción, con eficacia, en entornos sociales. Son personas vistas como “educadores políticos”. Es muy significativo señalar que Ricoeur piensa que podemos incidir en la cultura, es decir, no ve la cultura como depósito, sino como algo que puede modificarse, transformarse, etc. Podemos incidir en la cultura, y por eso es clave mostrar que la cultura se crea, tiene un origen. Es posible incidir en la cultura (sociedad) a través de un “acto de pensamiento, de palabra o un escrito”.⁵ Ricoeur busca fundamentar una educación para la responsabilidad y la acción. Es sintomático que para ello tenga que acudir a una filosofía de la cultura muy diferente a las habituales. Eso es lo que quiero señalar. Detrás de una filosofía práctica (ética-política) hay una filosofía de la cultural original; en su doble sentido de poco habitual, y de incidir en la dimensión de originalidad (de surgimiento). Vamos a ello.

Ricoeur sitúa como preámbulo de la tarea del educador político una reflexión sobre la cultura. Él va a analizar lo que llama la civilización, y va a distinguir en ella varios niveles. Va a llevar a cabo una observación terminológica: hablará de “civilización”, refiriéndose a tres realidades: “industrias, instituciones y valores”. No quiere discutir el filósofo francés sobre el término, y reconoce la validez de los dos, y que arbitraria y convencionalmente va a optar por uno, civilización. Por tanto, nosotros bien podemos leer “cultura” donde él dice “civilización”.

Veamos rápidamente los tres niveles de la cultura. El primer nivel es el de las “industrias”, o herramientas. La industria, la herramienta –la técnica podríamos decir también– es “todo aquello que puede ser considerado acumulación de experiencia”.⁶ Es más intuitivo en este sentido hablar de “herramientas”, al tratarse de realidades que se acumulan, se conservan, ya que tras su uso las guardamos para nuevos usos o para trasmitirlas a otras generaciones. Las herramientas surgen de las necesidades físico-

⁵ Ricoeur, “Tareas...”, 17.

⁶ *Ibid.*, 18.

biológicas de la vida por invención, las cuales se suman a una historia en un proceso de conservación. Y sobre la técnica nos dice Ricoeur algo que puede resultarnos sorprendente:

Toda invención (de herramientas) que aparece en un tiempo y en un espacio histórico es una adquisición para todos los hombres, según un destino universal irrecusable. La producción y acumulación de herramientas no admite carácter nacional alguno ni tampoco está ligada a una cultura particular. Desde que aparece, tiene el carácter de una adquisición universal para el beneficio de la comunidad humana.⁷

Las invenciones técnicas están situadas en un tiempo y espacio determinado, sin embargo, por responder a determinadas necesidades universales, están disponibles (en principio) para todos los seres humanos. Son producciones (creaciones, invenciones) que a pesar de tener un lugar y un tiempo son universales, y sobrepasan así las culturas particulares; tienen una vocación de universalidad y buscan el beneficio de la humanidad.

Ricoeur señalará que este modo de adquisición del instrumento, por innovación y acumulación, va a caracterizar de alguna manera todos los aspectos de nuestra vida; máquinas y herramientas pueden ser vistas como acumulación de experiencias, precipitados de experiencias. Se trata de un ámbito de creación de productos; y algo parecido ocurre con el conocimiento y las ciencias; son bienes que cristalizan y están a nuestra disposición. Estos “bienes que están a nuestra disposición” constituyen el primer nivel de la cultura. Podríamos hablar así de una *cultura técnica*.

Y toda experiencia humana, en la medida en que deja huellas, trazas, documentos, etc., lo hace a la manera de una industria y unos bienes “a nuestra disposición”. Así, y desde este análisis, y este nivel, se podría decir que la cultura es única o, con sus propias palabras, que “[...] toda invención pertenece por derecho a todos los hombres”.⁸ La historia de la tecnología es única; la cultura en

este nivel técnico se expresa en singular. Y es nuestra época, época de globalización, la que nos ha hecho conscientes de esto:

Se podría decir que la experiencia espiritual aparece en esta historia única como si estuviera cristalizada en testimonios culturales durables, que se acumulan como utensilios.⁹

Pero, y sorprendentemente a lo que pueda parecer, esta cultura técnica, de instrumentos, es abstracta, y cada grupo humano, cada sociedad, se va a adueñar de ella de una manera peculiar, y lo hace mediante instituciones. Las instituciones suponen hablar de una “pluralidad de experiencias históricas”. Nos adentramos de esta manera en lo plural, lo peculiar, lo histórico, lo concreto. Este es el segundo nivel de la cultura. Podríamos hablar ahora de *una cultura práctica*, en el sentido de sociedad, grupo, relaciones humanas.

La cultura práctica hace referencia a las formas de existencia social reguladas normativamente. Tiene que ver con los códigos y normas, pero códigos o normas que no tienen que ver solo con lo jurídico. Este tipo de cultura se constituye en un doble nivel, uno estático y otro dinámico; este último nivel tiene que ver con la política, en el sentido más amplio de la palabra, y hace referencia al ejercicio de la decisión en una sociedad dada.

Por otra parte, al distinguir estos dos tipos de cultura, el de la cultura técnica (económica) y el de la cultura práctica (social) —distinción que procede del método analítico empleado—, se puede mostrar el carácter irreductible de lo político con respecto a lo económico-técnico.¹⁰ Este punto será clave, por ejemplo, en la discusión con la tradición marxista que tiende a reducir lo político a lo técnico-económico. Hay que notar que esta crítica es similar, desde una tradición parecida que en este momento no nos detenemos en reconstruir, a la elaborada por Hannah Arendt. Son planos distintos, y los procesos de innovación-creación muy diferentes.

Así, por ejemplo, frente al progreso técnico, la categoría propia del nivel práctico es la de “ambigüedad”. Nos dice Ricoeur: “nada

⁷ *Ibíd.*

⁸ *Ibíd.*, 19.

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ *Ibíd.* 18.

es adquirido en el orden institucional [...] La experiencia política nunca es una experiencia adquirida; tanto la progresión como la regresión son posibles”.¹¹ El orden de los acontecimientos es muy diferente, es decir, la estructura temporal es distinta. En el orden de las herramientas (técnica, economía, conocimientos, ciencias) cabe “saber”; pero sobre lo que el hombre hace en el medio (*milieu*) de las instituciones, en relación con los otros hombres, siempre es incierto. Incertidumbre, probabilidad y ambigüedad definen este nivel de la cultura.

El tercer nivel de la cultura, o el tercer tipo de cultura, es la que tiene que ver con los valores; *cultura valorativa o evaluativa*. Ricoeur no deja de afirmar que no quiere hablar de valores en general, sino siempre de “valoraciones concretas”; por tanto, los valores son las actitudes concretas de unos hombres con respecto a otros. Va a defender una noción extremadamente concreta de valor, y llega a decir, paradójicamente, que “los instrumentos son abstractos, y los valores son concretos”.¹² Los instrumentos precisan de contextos de valor para ser útiles, para poder ser empleados y tener sentido. Los artefactos técnicos pueden quedar “no usados”, y arrinconados, por no estar acompañados de valores que los hagan operativos. Por eso dice que “los medios se tornan operativos a través de valoraciones y evaluaciones”.¹³ Los valores son así la verdadera sustancia de la vida de un pueblo, no sólo por representar los ideales de un pueblo, sino sus esquemas de trato, de relación y consideración de cualquier realidad. Así, los valores son una “[...] colección de imágenes y símbolos mediante los cuales un grupo expresa su adaptación a la realidad, a otros grupos, a la historia”,¹⁴ se trata pues de un núcleo ético-mítico, un núcleo moral e imaginativo. Por eso “cada grupo histórico tiene un ethos, una singularidad ética que es un poder de creación unido a una tradición, a una memoria, a una raíz arcaica”.¹⁵ Los valores son el armazón, el núcleo, de un pueblo, pues suponen

¹¹ *Ibíd.* 21.

¹² *Ibíd.* 22.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ *Ibíd.* 23.

¹⁵ *Ibíd.*

“el corazón concreto de una civilización, en tanto que los útiles disponibles solo representan el cúmulo de mediaciones abstractas de la existencia del grupo. Solo mediante la colección de actitudes concretas, modeladas por la imaginación valorizadora, se realiza históricamente el fenómeno humano”.¹⁶ Pero queda claro que el mundo de los valores es concreto, y está ligado a un tiempo y a un espacio.

La pregunta que se va a hacer Ricoeur es si puede haber una cultura (valorativa) universal, es decir, un ethos universal, al menos de una manera parecida al encuentro y confluencia que podemos esperar en el nivel de la cultura técnica y práctica. Hay un progreso hacia una civilización técnica universal, sin embargo, las instituciones y el mundo de los valores son fragmentarios. Aquí sucede algo parecido a lo que ocurre con la diversidad de lenguas, con las experiencias morales o con la diversidad de las agrupaciones espirituales y religiosas. A primera vista no nos queda más remedio que reconocer y afirmar que la humanidad es plural.

Cada cultura (cada civilización concreta) es un “grano de creatividad”,¹⁷ y si buscamos algún tipo de acuerdo, de conexión, de coincidencia, será volviendo a ese nivel de generación, creatividad y emergencia de la cultura. La cercanía solo se dará en este nivel de efervescencia creativa. La única forma de comunicación, al igual que entre religiones o entre lenguas, solo será posible en estos esfuerzos de traducción y re-traducción que pasan necesariamente por acudir a la experiencia viva y no a meros esquemas generales y vacíos. Ese nivel genérico y vacío es el del mundo técnico, y quizás sólo “[...] en el nivel técnico los hombres pueden ser idénticos”, y en el nivel de la creación práctica y evaluativa no puede haber identidad, solo comunicación (bajo el modelo de la traducción), y en estos niveles “la conquista de la unidad humana es una experiencia dolorosa”.¹⁸

La tarea a la que nos invita Ricoeur en este trabajo es a la de buscar el encuentro entre las diferentes temporalidades, el tiempo de la adquisición y el progreso, el tiempo de creación y de

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ *Ibíd.* 24.

¹⁸ *Ibíd.*

memoria; este es el gran problema de la cultura. El gran problema de la cultura es el del arbitraje, interno y externo, en una cultura y en relación con otras, “entre muchas temporalidades”.¹⁹ Y por eso, la intervención en la cultura pasa por una reinterpretación, revalorización, una traducción o inscripción de técnicas, prácticas y valores. La tarea es, por tanto, hermenéutica.

En pocas páginas Ricoeur nos ha ofrecido unas líneas maestras para una filosofía de la cultura a la altura de nuestro tiempo. Hace suyo el planteamiento husserliano y lo actualiza, y nosotros el suyo. Y nuestra tarea es desarrollar estas líneas. Tres ideas me parecen de especial importancia:

1. Hablar de cultura es, sobre todo, hablar no tanto de adquisición o transmisión, sino sobre todo hablar de creación e innovación. Solo así, entendiendo una cultura desde su emergencia, podemos mostrar la plausibilidad de transformar la cultura desde la educación o la política.
2. El análisis de la cultura pasa por distinguir tres niveles, interdependientes y concatenados, pero diferentes: el nivel de la cultura técnica, la cultura práctica y la cultura valorativa. La cultura técnica, frente a lo que pudiera parecer es la más abstracta, la práctica, y sobre todo la valorativa, son las más concretas y las que determinan y orientan la técnica. Son niveles distintos, y la comprensión y la actuación en la cultura pasa por actuar en los tres niveles. No podemos pensar que los problemas de convivencia, por ejemplo, son problemas económicos.
3. El desarrollo de una hermenéutica crítica de la cultura implica buscar conexiones y transiciones entre los diferentes niveles y sobre todo atender a las diferentes temporalidades.

Ricoeur apunta en estas páginas a la traducción como modelo de diálogo inter e intra cultural. La tarea está trazada, las ideas expuestas. Ahora se trata de recoger su testigo y de completar, desde aquí, esta filosofía de la cultura, para elaborar una fenomenología hermenéutica y crítica de la cultura. Ricoeur nos ofrece pautas.

Hermenéutica del Long détour. Interpretaciones de la cultura nos ofrece un primer desarrollo. Yo por mi parte he trazado, al hilo de un pequeño gran texto, unos caminos que espero que no sean sendas perdidas, sino itinerarios que buscan mayores cotas de humanización. Como diría el poeta, “caminante [...] se hace camino al andar”.

¹⁹ *Ibíd.* 30.

Ontología y hermenéutica de la facticidad

Carlos A. Bedoya-Rodas¹

*La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos,
sino un conocer existencial, es decir, un ser.
La hermenéutica habla desde lo ya-interpretado
y para lo ya-interpretado...*
Heidegger

EN EL PLANTEAMIENTO del problema de una “hermenéutica de la cultura” se hace pertinente el esbozo de un marco inicial en el que se introduzcan algunos de los rasgos y problemas que han constituido el proceso por el que la hermenéutica ha visto extendido sus dominios. El presente capítulo pretende llevar a cabo una aproximación a uno de los rasgos más decisivos en la configuración de la hermenéutica contemporánea. En efecto, este rasgo se ha considerado como una de las fuentes a partir de las cuales la hermenéutica contemporánea ha tenido un alcance más amplio y productivo aunque claramente problemático. Se trata del denominado giro ontológico de la *comprensión (Verstehen)* a partir del cual deja de estar referida exclusivamente al ámbito de los textos (Schleiermacher) o deja de ser entendida de manera fundamental como el conocimiento propio de las *ciencias del espíritu* (Dilthey). Con este giro, es decir, en la

¹ Magíster en Filosofía (2016) de la Universidad de Antioquia (Medellín), Licenciado en Filosofía (2007) de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Docente de cátedra de la Facultad de filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín) y del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Miembro Asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH).
Correo electrónico: carlosarturo_sj@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-8788-5160.

medida en que la comprensión es establecida como una estructura existencial fundamental, resulta vinculada en primer lugar al ámbito de las acciones y las obras humanas.

El carácter ontológico de la comprensión, tan determinante para la hermenéutica contemporánea, ha tenido una significativa tematización en la obra *Ser y tiempo*, cuyo conocido propósito se establece alrededor del planteamiento de la “pregunta por el sentido del ser”.² Como lo ha señalado repetidas veces Hans-Georg Gadamer, a partir de esta tematización se ha considerado que en el pensamiento de Martin Heidegger se ha alcanzado el punto “en el que el sentido de los métodos instrumentales del fenómeno hermenéutico debía girar hacia lo ontológico. *Comprender* no significa ya un comportamiento del pensamiento humano entre otros que se puede disciplinar metodológicamente y conformar en un método científico, sino que constituye el movimiento básico de la existencia”.³

Ahora bien, el carácter ontológico de la comprensión, a partir del cual surge un sentido renovado de la hermenéutica, no tiene un exclusivo despliegue temático en *Ser y tiempo*, sino que se presenta de un modo central en el pensamiento inicial de Martin Heidegger. Dicho de manera más específica, el presente capítulo quiere señalar que el denominado giro ontológico de la hermenéutica no se encuentra inscrito solamente en el marco del proyecto de una *ontología fundamental* a la que pertenece *Ser y tiempo*, sino que ya desde el proyecto temprano de una *hermenéutica de la facticidad* se encuentra en juego un carácter ontológico en el que se señala una determinada comprensión de lo histórico. Tal comprensión resulta relevante para algunas de las posiciones filosóficas contemporáneas.

Una sugerente interpretación del sentido de la ontología hermenéutica que se desarrolla en los trabajos iniciales de Martin Heidegger es presentada por Hans-Helmuth Gander⁴

² Martin Heidegger. *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2003), 23 [1].

³ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método II* (Salamanca: Sígueme, 1994), 105.

⁴ Decano de la Facultad de Filosofía y Director del Archivo Husserl en la Albert-Ludwigs-Universität-Freiburg. Destacado especialista en los

en su texto *Self Understanding and Lifeworld. Basic Traits of a Phenomenological Hermeneutics*.⁵ En este texto, el profesor Gander destaca la hermenéutica temprana de Heidegger en términos de una *hermenéutica del sí mismo* en la que se establece una relación de tensión entre la facticidad y la historicidad⁶. El interés de Gander es perfilar o delimitar los rasgos fundamentales que se desarrollan en la obra temprana de Heidegger como una contribución que pueda proporcionar un impulso decisivo al recientemente revitalizado interés por las problemáticas antropológicas, de manera particular en lo que tiene que ver con la preocupación acerca de la comprensión del ser humano respecto de sí mismo y con su mundo. Sobre este horizonte, el trabajo de Gander encuentra que la *hermenéutica de la facticidad* del joven Heidegger sigue teniendo una significativa actualidad, que no reside tanto en una moda o en una nostálgica añoranza de la recuperación de un sujeto cuanto en lo que, desde la perspectiva de Michel Foucault, se entiende como una “ontología histórica de nosotros mismos”.⁷

Por tal motivo, en el capítulo se realiza una delimitación del sentido de hermenéutica al que estas páginas se suscriben. En segundo lugar, siguiendo la propuesta de Paul Ricoeur, se lleva a cabo un breve acercamiento al proceso de gestación de la denominada ontologización de la hermenéutica desde el tránsito de las hermenéuticas regionales. Tercero, y desde el modo como en *Ser y tiempo* se plantea la ontologización del comprender, se

campos de la fenomenología, la hermenéutica, la filosofía social, entre otros. Ha sido profesor visitante en diversas universidades del panorama internacional. Además, ha sido editor de parte de algunas obras de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, publicadas en la editorial Vittorio Klostermann. <http://www.husserlarchiv.de/personen/profgander>

⁵ Antes de su primera traducción al inglés en 2017, el texto fue publicado en alemán: *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2001.

⁶ Hans-Helmuth Gander. *Self Understanding and Lifeworld. Basic Traits of a Phenomenological Hermeneutics*. (Bloomington: Indiana University Press, 2017), 227.

⁷ Michel Foucault. “¿Qué es la Ilustración?”, en *Sobre la Ilustración* (Madrid: Tecnos, 2006), 92ss.

esboza una determinación más precisa de aquello que se entiende tradicionalmente como el núcleo ontológico de la hermenéutica. A partir de la delimitación de los diferentes desarrollos que la hermenéutica presenta en la obra de Heidegger, el texto, siguiendo el planteamiento de Gander, se centra en la exposición de algunas de las características fundamentales de la *hermenéutica de la facticidad* desarrollada por el joven Heidegger y en la que está implicado un sentido amplio de ontología y, con ello, un sentido de hermenéutica que encuentra los mundos históricos y culturales como horizonte de todo trabajo interpretativo.

Sentidos de la hermenéutica

Siguiendo a Alejandro Vigo, el término “hermenéutica” recibe cuatro sentidos o niveles de aplicación.⁸ En un primer lugar, el término “hermenéutica” puede hacer referencia a un sentido simple y general de la comprensión y la interpretación, es decir, se emplea de manera pre-filosófica y pre-teórica, sin que implique unas pautas o reglas fijas. Es lo que ocurre, por ejemplo, como cuando un lector se pregunta por el sentido de un pasaje de un texto que le interesa. En un segundo sentido, el término se refiere al arte o técnica de interpretar textos, lenguajes, etc. Este uso implica de modo diferente del primero los procedimientos o pautas regladas. Estas se aplican a textos o documentos de diferentes tipos e intenciones, así como a diversos tipos de lenguajes. En esta segunda acepción se suele hablar de hermenéutica jurídica, teológica, bíblica, histórica, literaria, entre otras.

Un tercer sentido de “hermenéutica” se acerca al ámbito filosófico. En este caso ya no se trata tanto de un sentido específico de arte de interpretación, por lo que no indaga en primer lugar por reglas específicas para la comprensión, sino que se trata de una disciplina filosófica, de ahí que se articule como una “hermenéutica

⁸ Alejandro Vigo. “Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea”, en *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi In Memoriam* (México: Plaza y Valdés, 2011), 169-171.

filosófica”. En tanto disciplina, se pregunta por los presupuestos de toda posible actividad interpretativa, es decir, el interés reside en el esclarecimiento de “las condiciones generales bajo las cuales puede tener lugar, en general, la comprensión y la interpretación de textos, expresiones, acciones, etc.”.⁹

El último nivel de aplicación que destaca Vigo entiende la “hermenéutica” como “filosofía hermenéutica” en el sentido en que no se trata de una disciplina filosófica más, sino de una concepción de la filosofía propiamente como tal.¹⁰ Esta concepción de la filosofía tiene como tema fundamental la radicalización del problema de la comprensión. En efecto, según lo destaca el filósofo argentino, la radicalización del problema de la comprensión muestra que esta se constituye como el fenómeno fundamental de la existencia humana.¹¹

Es este sentido de “hermenéutica” el que pensadores como Heidegger y Gadamer han desarrollado de manera decisiva. Ambos proyectos filosóficos han llevado a cabo una radicalización de la problemática filosófica de la comprensión, de modo que las páginas que siguen se centrarán de manera fundamental en este último sentido o nivel de aplicación. Dicho de otro modo, lo que a continuación se presenta se encuentra suscrito en el marco general de la hermenéutica contemporánea. Si bien, como hemos indicado, con el término “hermenéutica” se designa una

⁹ *Ibid.*, 170.

¹⁰ *Ibid.*, 171.

De acuerdo con Ramón Rodríguez, este sería el sentido propiamente filosófico de la palabra “hermenéutica”, que consiste en una reflexión sobre la naturaleza y las condiciones del comprender, y este en el nivel de universalidad típicamente ontológico. De distinto modo que Vigo, frente a este sentido del término “hermenéutica” anteriormente descrito, Rodríguez destaca el sentido técnico y el epistemológico. Este último hace referencia al modo de conocimiento propio de las ciencias del espíritu respecto a las ciencias de la naturaleza. Ramón Rodríguez (Coord.). *Métodos del pensamiento ontológico* (Madrid: Síntesis, 2002), 236.

Por su parte, Jean Grondin mantiene un esquema semejante al que presenta Rodríguez. Jean Grondin. *¿Qué es la hermenéutica?* (Barcelona: Herder, 2008), 15-20.

¹¹ Vigo, “Caridad, sospecha y verdad...”, 171.

multiplicidad de sentidos, el presente texto quiere tomarlo como una concepción propia de la filosofía, la cual asume como centro de su interés los problemas relacionados con la comprensión.¹²

Asumir la hermenéutica en cuanto teoría o reflexión filosófica sobre la naturaleza y las condiciones del comprender supone destacar el carácter ontológico que la constituye. En la tradición filosófica, la hermenéutica era considerada como “una disciplina secundaria y ancilar, destinada a clarificar fenómenos cuya relevancia se consideraba acotada a ciertos campos específicos, como son los problemas vinculados con las reglas de la exégesis textual[...]”.¹³ Hoy, en cambio, ha llegado a alcanzar un rango de gran filosofía. Efectivamente, esta transformación de la hermenéutica supuso a su vez la superación de la estrechez de la problemática metodológica de las ciencias históricas y el alcance de un nivel de universalidad que la ha insertado, en cuanto teoría de la comprensión, en ámbitos más amplios. Ahora bien, la conversión de la hermenéutica técnica en una filosofía hermenéutica devela, en palabras de Ramón Rodríguez, como supuesto fundamental, el que la hermenéutica no es una disciplina auxiliar, ni un método, sino ontología.¹⁴ De esta manera, para determinar más específicamente aquello en lo que consiste el denominado núcleo ontológico de la hermenéutica resulta conveniente un breve acercamiento al modo como se ha gestado su reconocimiento.

De las hermenéuticas regionales a la ontologización de la hermenéutica

Paul Ricoeur, en el balance de la hermenéutica que lleva a cabo en *Del texto a la acción*, encuentra que la historia de aquella ha estado regida por dos preocupaciones que se encuentran entretreídas. Así, se da un desplazamiento de las hermenéuticas

¹² Günter Figal. *Objectivity. The Hermeneutical and Philosophy*. (Albany: SUNY, 2010), 3. Vigo, “Caridad, sospecha y verdad...”, 171.

¹³ *Ibid.*, 169.

¹⁴ Rodríguez, *Métodos...*, 236. Ramón Rodríguez. “Hermenéutica y metafísica: La cuestión del sujeto”, en *Cuestiones metafísicas*. Eds. Juliana González Valenzuela y Eugenio Trías (Madrid: Trotta-CSIC, 2012), 271ss.

regionales hacia una hermenéutica general. Sin embargo, tal movimiento de desregionalización supone al mismo tiempo una radicalización que lleva a la hermenéutica a comprenderse ya no en términos epistemológicos sino, en cambio, desde la ontología: “el comprender deja de presentarse como una simple modalidad de *conocer* para convertirse en una *manera de ser*”.¹⁵ Esta será la línea que se sigue en la descripción de las siguientes páginas: desde la desregionalización que se da en Schleiermacher y Dilthey hasta la ontologización de la hermenéutica con Heidegger y Gadamer.

El proceso de desregionalización se inicia con Schleiermacher y su proyecto de establecer una hermenéutica general a partir de la actividad interpretativa que se ejercía tradicionalmente a través de la filología y de la exégesis sobre textos clásicos y sagrados. Este proyecto enfrentó dos formas de interpretación: la *gramatical*, centrada en los rasgos lingüísticos distintivos del autor, y la *técnica*, o también conocida como *psicológica*, que pretende llegar a la subjetividad del autor. Con las variaciones que estas dos formas señaladas tendrán posteriormente en el pensamiento de Schleiermacher, se abre una problemática en cuanto que ambas parecen excluirse mutuamente. Sobre este punto, la propuesta de Ricoeur intenta superar tal dificultad en la medida en que, como mostrará el filósofo, se aclare “la relación de la obra con la subjetividad del autor y, si, [...] se desplaza el centro de la búsqueda patética de subjetividades ocultas hacia el sentido y la referencia de la obra misma”.¹⁶

Con Dilthey se lleva a cabo una mayor ampliación de la hermenéutica, toda vez que se subordinan los problemas filológicos y exegéticos a la problemática histórica. En efecto, el contexto en el que se suscribe el proyecto de Dilthey está dado, de acuerdo con Ricoeur, por el auge del desarrollo de la ciencia histórica y el ascenso del positivismo. Dentro de este marco, el interés de Dilthey será el de determinar la posibilidad de las ciencias del espíritu, con lo cual se plantea la clásica oposición entre la *explicación* de la naturaleza y la *comprensión* del espíritu. La hermenéutica entonces pasa del lado de la comprensión, separada de la explicación de orden naturalista.

¹⁵ Paul Ricoeur. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. (México: FCE, 2002), 72.

¹⁶ *Ibid.*, 76.

La comprensión, como el modo de conocimiento de las ciencias del espíritu, supone en su base una capacidad de colocarse en la vida psíquica de los demás. De esta manera, se prolonga en cierto sentido la perspectiva señalada por Schleiermacher. Ahora bien, es posible conocer a los otros porque la vida se exterioriza en signos que pueden ser descifrados, esto es, comprendidos. Con ello, la hermenéutica para Dilthey supone situarse en el lugar del otro, pero esto significa comprender las expresiones de la vida fijadas por la escritura.

Así, son las estructuras esenciales del texto las que harían de la hermenéutica “el estrato objetivado de la comprensión”.¹⁷ No obstante, debido a que el proyecto de Dilthey sigue conservando el aspecto psicológico de la hermenéutica romántica, es decir, el de la comprensión por transferencia a otro, la autonomía del texto sería solo de orden provisional y superficial. En opinión del filósofo francés, el problema hermenéutico en Dilthey continúa deudor del problema psicológico, siendo precisamente esta la razón por la que, en su deseo de replicar al positivismo mediante una configuración de la comprensión con pretensiones de cientificidad, “busque la fuente de toda objetivación fuera del campo propio de la interpretación”.¹⁸ Efectivamente, para esta hermenéutica, lo que determina la comprensión del texto no es lo él dice sino la comprensión de quien se expresa en él. Ricoeur se distancia de esta posición, pues mientras en Dilthey el objeto de interés no se centra en el texto, sino en la vida psíquica del autor, el filósofo francés evita esta pretensión psicológica y tiende, en cambio, hacia el sentido inmanente del texto. En este último aspecto se debe precisar que lo que se rescata de la propuesta de Dilthey, y que parece seguir en continuidad con esta, es el hallazgo según el cual “la vida solo puede captar la vida por la mediación de las unidades de sentido que se elevan por encima del flujo histórico”.¹⁹

Siguiendo la propuesta de Ricoeur, se ha mostrado hasta este momento la desregionalización como una de las preocupaciones que ha dominado la historia reciente de la hermenéutica. Sin

embargo, esta preocupación va acompañada de un movimiento de radicalización a través del cual la hermenéutica deviene no solo general sino, además, fundamental. Esta radicalización supone la subordinación de las preocupaciones propiamente epistemológicas que, como se vio, comenzaban a aparecer en los proyectos de Schleiermacher y Dilthey. Así pues, frente a una pretensión por hacer de la hermenéutica una variedad de la teoría del conocimiento, los proyectos de Heidegger y de Gadamer abogan por las condiciones ontológicas de esta pretendida empresa epistemológica.

Como es ya un lugar común, el proyecto filosófico de Heidegger está dirigido por la pregunta por el *sentido* del ser, proyecto filosófico que invierte la teoría del conocimiento. El pensamiento de Heidegger intentará superar el clásico esquema sujeto-objeto, abriendo de manera especial el campo previo de indagación, esto es, la manera como un ser se encuentra con el ser. En este sentido, es el *Dasein* quien, dentro de su investigación, detenta, por lo menos hasta *Ser y tiempo*, cierta primacía, pues antes de ser un sujeto cognoscente, es, en cambio, “un ser que comprende el ser”.²⁰ De ahí se sigue que en dicha obra la hermenéutica asuma como tarea la explicitación del *Dasein* en lo que respecta a su constitución ontológica. Con ello, la comprensión, hasta ahora entendida como una metodología de las ciencias del espíritu, alcanza apenas un lugar derivado. De acuerdo con Ricoeur, la obra de Heidegger no solo invierte la relación entre ontología y epistemología, sino que “despsicologiza” el carácter que la comprensión había asumido con Dilthey, cuando esta problemática se ligaba preponderantemente con la pretensión de acceder por transferencia a un psiquismo ajeno. Ricoeur parece valorar esta inversión realizada por Heidegger por la cual el carácter de la comprensión se “mundaniza”. Este es un punto donde la propia noción de hermenéutica es asumida por el filósofo francés y llevada más allá.²¹

El análisis que se hace de *Ser y tiempo* parte de la relación del *Dasein* con el mundo; para ello, Ricoeur se centra en el “en” de la expresión *ser-en-el-mundo*. Esta preposición que no tiene un sentido espacial indica un modo de trato con el mundo. Este

¹⁷ *Ibid.*, 80.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibid.*, 82.

²⁰ *Ibid.*, 84.

²¹ *Ibid.*, 96ss.

trato se articula en tres momentos o existenciales. Ricoeur toma para la formulación de su propia teoría algunos de los elementos de los dos primeros momentos: el “encontrarse” (*Befindlichkeit*) y la “comprensión” (*Verstehen*). Sin embargo, Ricoeur se muestra crítico frente al tratamiento que Heidegger hace del “habla” (*Rede*). Así pues, el *encontrarse* como condición afectiva de la existencia desarrollada en *Ser y tiempo* es valorada positivamente por Ricoeur, pues indica una superación de la primacía cognoscitiva del sujeto a través de la cual se intenta recuperar la condición de *habitante* del mundo, es decir, la relación de arraigo. El *encontrarse* muestra “un vínculo con lo real más fundamental que la relación sujeto-objeto”.²² Por su parte, el *comprender* se refiere no a la captación de algo sino, ante todo, a la aprehensión de una posibilidad de ser. Esta estructura le permitirá a Ricoeur establecer que la comprensión de un texto no es el encontrar un sentido inerte contenido allí, sino, en cambio, “desarrollar la posibilidad de ser indicada por el texto”.²³ Si bien la *Analítica* del *Dasein* da un sentido positivo al círculo hermenéutico, el filósofo francés reconoce que no tiene en cuenta los problemas de exégesis, de manera especial los que se refieren a textos.

Ahora bien, la posición de Ricoeur es crítica frente al tratamiento que recibe el lenguaje en *Ser y tiempo*. En efecto, Ricoeur ve cómo en esta obra el lenguaje parece derivar de las estructuras ontológicas precedentes, desempeñando a partir de eso un papel secundario. Asimismo, el énfasis del *decir* con respecto al *hablar* es visto críticamente en razón de las consecuencias que en el plano metodológico se despliegan, esto es, que la lingüística, la semiología y la filosofía del lenguaje no son consideradas en *Ser y tiempo*. A partir de ello, Ricoeur explicita su distanciamiento del proyecto de una hermenéutica ontológica, puesto que la aporía de Dilthey no se queda resuelta, sino, al contrario, se profundiza porque ya no solo es un problema de la epistemología sino que se extiende hasta la ontología. Según nuestro filósofo, si bien con Heidegger la hermenéutica se remonta hasta los fundamentos, el movimiento de retorno a la cuestión propiamente epistemológica

²² *Ibid.*, 86.

²³ *Ibidem*.

del estatuto de las ciencias del espíritu, cuestión que interesa al proyecto de Ricoeur, se encuentra imposibilitado en el proyecto de Heidegger por razones estructurales a este.

La comprensión en *Ser y tiempo*

Tanto Gadamer como Ricoeur reconocen que el paso decisivo hacia la filosofía hermenéutica contemporánea, en lo que esta tiene de “filosofía primera o de posición filosófica fundamental”,²⁴ es la ontología de la comprensión que tiene su desarrollo en *Ser y tiempo*. Efectivamente, en esta obra se explicita el denominado giro ontológico de la hermenéutica. Como lo señala muy claramente Ramón Rodríguez, en *Ser y tiempo* se pone de relieve que la comprensión, antes que tratarse de un ámbito de conocimiento específico —como pudiera ser el de las ciencias históricas o del espíritu—, es más bien un modo de ser propio del existir humano y del que precisamente puede surgir toda forma de conocer.²⁵

Es Heidegger quien ha mostrado que comprender (*verstehen*) es una forma general del modo como la existencia está en el mundo. Entre los parágrafos 31 y 33 de *Ser y tiempo* se lleva a cabo una explicitación de esta estructura existencial. Como es bien conocido, la aclaración del uso del verbo “comprender” resulta fundamental. Efectivamente, el verbo *verstehen* puede ser empleado en un sentido transitivo del tipo “*etwas verstehen*” que significaría “comprender algo”, o puede ser usado como “*sich auf etwas verstehen*”, es decir, como “ser capaz de una cosa”, de “poder

²⁴ Ramón Rodríguez. *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. (Madrid: Tecnos, 2015), 87.

De acuerdo con Ramón Rodríguez, “[...] la hermenéutica ocupa, pues, un lugar estructural paralelo al de una filosofía primera, no en el sentido de proponer una ontología fundamental, sino por ser una reflexión, anterior e irreductible a toda ciencia, que descubre un territorio donde arraiga la condición irremediable de todo estar humano en el mundo”. Rodríguez, “Hermenéutica y metafísica...”, 278.

²⁵ Rodríguez, *Fenómeno e interpretación...*, 123-127. Rodríguez, “Hermenéutica y metafísica...”, 272ss.

hacer frente a ella”, de “saber hacer algo”.²⁶ En este sentido, el uso del verbo comprender se encuentra indicando no tanto un saber teórico sino más bien una cierta “habilidad” no explícita, una capacidad o saber-hacer.²⁷ De esta manera, comprender es un *poder* algo (*können*), un ser capaz de.²⁸ Este comprender como un poder-ser es, según Heidegger, un “existencial”, es decir, una manera de ser o un modo muy básico de ser: “El Dasein no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible”.²⁹

Comprender es pues un poder algo, pero esto que es podido no es un objeto, sino más bien “el ser en cuanto existir”.³⁰ Dicho en otras palabras, comprender es una posibilidad propiamente mía, me implica a mí mismo. Lo que se comprende no es un qué, sino un *cómo*, lo que significa un modo posible de ser mío.³¹ Así, para Heidegger, la existencia se emparenta con el ser-posible, es decir, comprender es siempre una posibilidad que me implica, lo que indica que comprender es comprenderse. Así, la comprensión resulta anclada en la existencia o, si se quiere, resulta vista en *Ser y tiempo* como una estructura o modo de ser de la existencia, que es anterior a toda distinción entre conocer y ser.

La comprensión, como estructura existencial o modo de ser, no es siempre explícita, y esto porque es precisamente el suelo el que siempre está supuesto. De ahí que se hable de un “*como* [Als] hermenéutico” y “*como* Apofántico”:³² mientras el segundo

²⁶ Heidegger, *Ser y tiempo...*, 167 [143].

²⁷ Grondin, “¿Qué es?...”, 54. Jean Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. (Barcelona: Herder, 1999), 140. Ramón Rodríguez. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. (Madrid: Síntesis, 2006), 95-96. Vigo, “Caridad, sospecha y verdad...”, 173.

²⁸ Como lo muestra Rodríguez, Heidegger se apoya en un uso de “comprender” que es sinónimo de “poder”. Por ejemplo, en alemán, la expresión saber un idioma se dice: “puedo francés” (*Ich kann französisch*). En español, por ejemplo, hay similitud entre “saber nadar” y “poder nadar”. *Ibid.*, 96.

²⁹ Heidegger, *Ser y tiempo...*, 167 [143].

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Rodríguez, *Heidegger y la crisis...*, 96.

³² Heidegger, *Ser y tiempo...*, 177 [154].

hace referencia al ámbito de lo explicitado por los enunciados, el primero, de acuerdo con Heidegger, es más originario y, por ende, prelingüístico.³³ Visto así, el comprender es planteado como una *preestructura* que, en cuanto tal, es previa al enunciado predicativo.

Como explicita de un modo más claro Rodríguez, la comprensión tiene la estructura de un *proyecto* (*Entwurf*), un movimiento o tendencia a lo posible, es decir, la comprensión tiene que ver con una estructura de anticipación.³⁴ Esto significa que la existencia humana se encuentra de antemano abierta a un campo de significación (el horizonte de posibilidades) desde el cual cobran sentido, incluso, actividades humanas más inmediatas y ligadas a la sensibilidad como la percepción³⁵. Esta anticipación de sentido no tiene que ver con un comportamiento consciente, temático y controlable, sino más bien una estructura que somos, un modo de ser que Heidegger caracteriza como “proyecto arrojado” (*Geworfenheit*).³⁶

De lo anterior se desprende que solo hay captación o comprensión de algo si ese algo ya es anticipado. Pero esto significa que lo que se va a convertir en objeto “de un posible acto de comprensión pertenece ya a nuestro mundo, tiene ya un hueco en él y podemos, de antemano, aunque nada explícito sepamos de él, entablar con él alguna forma de conocimiento”.³⁷ Esto muestra una estructura circular según la cual la existencia anticipa un sentido. Sin embargo, esto que se anticipa, o en otros términos, la estructura de *precomprensión*, no se encuentra en el mismo nivel que la interpretación efectiva. Como señala Rodríguez, entre la una y la otra media todo un proceso de explicitación, tematización y comprobación.³⁸

³³ Grondin, *Introducción...*, 141.

³⁴ Vigo, “Caridad, sospecha y verdad...”, 168, 184-185.

³⁵ Rodríguez, *Métodos...*, 258.

³⁶ Según Rodríguez, “proyecto no significa aquí una planificación deliberada previa a la acción, sino la estructura de la propia acción en cuanto es realización de posibilidades. Proyecto es la forma de ser de un ente que sólo existe vertiéndose hacia sus posibilidades, ‘proyectándose’ sobre ellas”. Rodríguez, *Heidegger y la crisis...*, 97.

³⁷ Rodríguez, *Métodos...*, 258.

³⁸ *Ibid.*, 259.

Como muestra *Ser y tiempo*, la anticipación o apertura previa se estructura en tres momentos fundamentales: *haber previo* (*Vorbabe*), *manera previa de ver* (*Vorsicht*) y *manera previa de entender* (*Vorgriff*), momentos que serán denominados como la *situación hermenéutica*.³⁹ Esta última no es objeto del conocimiento propiamente reflexivo sino que expresa un modo de ser, de ahí que sea identificada con el estar en el mundo de la existencia humana y tenga un alcance más universal.⁴⁰

Lo que se desarrolla en el marco de los párrafos 31 y 33 de *Ser y tiempo* muestra lo que ha sido denominado como la ontologización de la comprensión. Con ello se intenta explicitar, para decirlo una vez más, que el comprender deja de ser un tipo de conocimiento y se convierte en un modo de ser del existir humano, precisamente del que surge toda forma de conocimiento. Es esto lo que suele designarse como *ontología hermenéutica*. Como señala Ramón Rodríguez, la idea según la cual el comprender y la experiencia hermenéutica en general pertenecen más a aquello que somos que a una capacidad cognoscitiva del hombre, se convierte en la columna vertebral del pensamiento hermenéutico, configurado por la obra de Heidegger, Gadamer y, con matices, de Ricoeur.⁴¹

La hermenéutica en Heidegger

Como se asegura con frecuencia, a partir de la ontología de la comprensión expuesta en *Ser y tiempo* y de los desarrollos posteriores de Gadamer, la hermenéutica alcanza una dimensión del todo renovada que le permite convertirse en una filosofía universal de la interpretación. Sin embargo, resulta paradójico que lo desarrollado en *Ser y tiempo* tenga un alcance tan decisivo para la hermenéutica cuando, como anota Grondin, la explicitación temática y sistemática de esta nueva concepción hermenéutica no ocupe más de media página en esta obra de 1927 ya que, como

³⁹ Heidegger, *Ser y tiempo...*, 252 [232].

⁴⁰ Rodríguez, *Métodos...*, 260.

⁴¹ Rodríguez, Ramón. "Hermenéutica y metafísica...", 266.

es conocido, concedía mucho más espacio al planteamiento ontológico por el sentido del ser.⁴²

Según Jean Grondin,⁴³ en efecto, definir la concepción hermenéutica heideggeriana resulta complejo pues exige salir de los límites de *Ser y tiempo*. Según este hermeneuta canadiense, en la obra del filósofo alemán pueden destacarse tres posibles grandes concepciones, las cuales poseen distintos acentos aunque no estén exentas de conexiones entre sí. Las concepciones pueden distinguirse de la siguiente manera: una primera *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* ya perfilada hacia el año 1923; en segundo lugar, la hermenéutica del *Dasein* en *Ser y tiempo* y, en tercer lugar, de modo más tardío, la hermenéutica de la historia de la metafísica. Empero, en esta última distinción resulta mucho menos claro hablar de hermenéutica, con excepción de apenas algunos textos como en los *Beiträge* y en *De camino al habla*, textos en los cuales Heidegger apenas si menciona la hermenéutica.

Si se mira atentamente la concepción hermenéutica en *Ser y tiempo* se debe tener en cuenta que la pretensión de este proyecto ancla su mirada sobre el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser. Como se declara desde su introducción, el planteamiento de esta pregunta "exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser"⁴⁴ y dado que este ente ya posee una comprensión del ser debe hacer las veces de lo primeramente interrogado, de ahí que la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por antonomasia de la filosofía sea la constitución de una analítica del *Dasein*, de la que ciertamente no puede perderse de vista la provisionalidad de su carácter. Sin embargo, este carácter que embarga al filosofar en *Ser y tiempo* tiene ya un primer desarrollo en los cursos que Martin Heidegger impartió como profesor no numerario en la Universidad de Friburgo entre 1919 y 1923, como lo consigna el filósofo en una nota a pie de página: "El autor se permite hacer

⁴² Grondin, *Introducción...*, 138.

⁴³ Jean Grondin. "El paso de la hermenéutica de Heidegger a Gadamer", en *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi In Memoriam*, ed. Francisco De Lara (México: Plaza y Valdés, 2011), 141.

⁴⁴ Heidegger, *Ser y tiempo...*, 30 [7].

notar que desde el semestre de 1919/1920 ha dado a conocer reiteradamente en sus cursos el análisis del mundo circundante y, en general, la ‘hermenéutica de la factibilidad’ del *Dasein*’.⁴⁵

Sin embargo, para algunos especialistas, es en las lecciones tempranas de los años veinte donde el joven filósofo alemán desarrolla una explicitación más sistemática de un nuevo enfoque hermenéutico.⁴⁶ De acuerdo con Luis Eduardo Gama,⁴⁷ por ejemplo, en la analítica del *Dasein* desarrollada en *Ser y tiempo* la interpretación resulta ser solo un existenciaro más dentro de los múltiples que definen el modo de ser del ser humano. Efectivamente, mientras que para la obra de 1927 la interpretación se configura como una estructura ontológica al lado del *comprender*, el *discurso* o la *Befindlichkeit*, el acercamiento inicial a la facticidad que brindan las lecciones tempranas de los años 20 permite una mirada más completa de la complejidad del fenómeno de la interpretación, el cual se muestra en toda la dinamicidad del movimiento que ella representa.⁴⁸

Hermenéutica temprana

La hermenéutica a la que el propio Heidegger se refiere en su obra de 1927 se encuentra expuesta en los textos de las lecciones que se desarrollan entre los años 1919 y 1923. Destacadas figuras que determinaron parte importante del pensamiento filosófico del siglo XX fueron asistentes a estas lecciones: Hans-Georg Gadamer, Herbert Marcuse, Karl Löwith, Leo Strauss, Hajiro Tanabe, Edith

⁴⁵ *Ibid.*, 99 [72].

⁴⁶ Carlos B. Gutiérrez, *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos* (Bogotá: Unal-Uniandes, 2002), 95. Gander, H-H. “La fenomenología del vivir fáctico de Heidegger”, en *Heidegger. Sendas que vienen*, ed. Félix Duque (Madrid: Círculo de bellas Artes, 2008), 142.

⁴⁷ Luis Eduardo Gama. “Heidegger y los círculos de la interpretación”, en *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*, ed. Alfredo Rocha de la Torre (Buenos Aires: Grama Ediciones, 2011), 351.

⁴⁸ *Ibidem*.

Stein, Hans Jonas, Max Horkheimer, Wilhelm Szilasi, Ludwig Landgrebe, entre otros.⁴⁹

Estas lecciones tempranas pertenecen a la segunda sección de la *Gesamtausgabe* (GA), en la cual, como se sabe, se recogen los cursos universitarios entre 1919-1944. La publicación de las lecciones del primer periodo docente en Friburgo (1919-1923) comenzó en 1985 y finalizó en 2005, siendo así las últimas en publicarse. Ahora bien, aunque ya existían testimonios como los de Gadamer acerca de la relevancia de tales lecciones, esta publicación ha permitido establecer con certeza un horizonte renovado para la investigación sobre los desarrollos iniciales del pensamiento de Heidegger. Según los especialistas, estas lecciones tempranas han posibilitado un mayor conocimiento acerca del proceso de gestación de *Ser y tiempo*, la obra mayor de Heidegger, pero, a su vez, han evidenciado el desarrollo del proyecto temprano que se designó como *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*, del cual no dan cuenta propiamente las lecciones impartidas en Marburgo (1923/24-1928).

Las lecciones que imparte el joven filósofo entre el semestre de posguerra de 1919 hasta el semestre de verano de 1923 son las siguientes: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919, GA 56/57), *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920, GA 58), *Fenomenología de la intuición y de la expresión. Teoría de la formación filosófica de los conceptos* (1920, GA 59), *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920/21, GA 60), *Agustín y el neoplatonismo* (1921, GA 60), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción a la investigación fenomenológica* (1921/22, GA 61), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923, GA 63). Junto con las lecciones se encuentran también algunos principales textos que se elaboran dentro de este periodo: “Anotaciones a la *Psicología de las visiones del mundo de*

⁴⁹ Ángel Xolocotzi. *Facetas heideggerianas*. (México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009), 25-29. Ángel Xolocotzi. “La «Escuela» friburguesa de Heidegger”, en *Amistad y alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*, comps. Margarita Cepeda y Rodolfo Arango (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2009), 493-502. Ángel Xolocotzi. “Martin Heidegger: Un clásico contemporáneo”, en *Heidegger: del sentido a la historia* (México: Plaza y Valdés, 2014), 26-47.

Karl Jaspers” (1919-1921, GA 9), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]* (1922, GA 62).

El joven filósofo se esfuerza en la elaboración de un proyecto original, el cual recibe a lo largo de estos años diversas denominaciones. Así, por mencionar algunas de ellas, desde el primer curso que impartió en el denominado semestre de posguerra de 1919, Heidegger se refiere a una *ciencia originaria de la vida*; posteriormente, en el *Informe Natorp* de 1922, aparece la designación de *Hermenéutica fenomenológica de la facticidad* y, finalmente, en su último curso en Friburgo en el semestre de verano de 1923, el proyecto recibe el nombre con el que va a ser propiamente conocido, a saber, *hermenéutica de la facticidad*. Estos diversos nombres con los que el joven profesor designa su proyecto ponen de manifiesto que este no se configura de un modo homogéneo durante estos años. Como lo muestra el abundante y heterogéneo material textual, la elaboración del temprano proyecto se lleva a cabo en una serie de constantes reconfiguraciones.⁵⁰ En tal sentido, las lecciones muestran que entre 1919 y 1923 es posible advertir por lo menos dos fases: la primera, en la que se lleva a cabo una transformación hermenéutica de la fenomenología; la segunda, en la que el proyecto asume de modo explícito la problemática propiamente ontológica. Pese a la heterogeneidad del material textual y de los diversos enfoques que en este se muestran, de un modo que resulta indiscutible, en todos y cada uno de los cursos y textos de este periodo se hace evidente, en un diálogo con la tradición filosófica y cristiana, a saber, con Aristóteles, San Pablo, San Agustín, Lutero, Kant, Hegel, Kierkegaard, Dilthey, Husserl, y otros, un esfuerzo constante por llevar a cabo una explicitación conceptual del fenómeno de la vida fáctica y, con ello, un esfuerzo por determinar un sentido renovado de la actividad filosófica.

⁵⁰ Una aproximación más detallada a las lecciones tempranas puede encontrarse en: Carlos Arturo Bedoya. *Recuperar la vida. Hermenéutica y destrucción en el joven Heidegger (1919-1923)* (Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2017).

Ontología y hermenéutica de la facticidad

El proyecto inicial de Heidegger, tal y como se expresa en los textos de sus tempranas lecciones entre 1919 y 1923, como ha mostrado el ya clásico trabajo de Theodore Kisiel, parece anticipar en cierto sentido algunas de las temáticas que se desarrollan de modo más sistemático en su gran obra de 1927.⁵¹ Sin embargo, desde las diferentes perspectivas de estudio del pensamiento del filósofo alemán, las lecciones tempranas comienzan a ser cada vez más valoradas, no exclusivamente en su referencia a *Ser y tiempo*, sino por ser consideradas como un proyecto filosófico autónomo. Un caso concreto en el que se muestra esta valoración es el significativo trabajo de Hans-Helmuth Gander.

En su texto *Self Understanding and Lifeworld. Basic Traits of a Phenomenological Hermeneutics*, Gander plantea que el concepto de ontología que se hace presente en el proyecto inicial de Heidegger se distingue del modo como opera este mismo concepto en la ya conocida obra de *Ser y tiempo*.⁵² En el proyecto inicial, el concepto de ontología se plantea como una cuestión concerniente al ser humano, es decir, en la dirección de una *hermenéutica del sí mismo*. Efectivamente, Gander destaca que la ontología en el joven Heidegger es comprendida en un sentido antropológico:

[E]l concepto de ontología así planteado apunta enteramente a la pregunta por el ser del hombre. En este sentido, la pregunta por el ser debe entenderse en el joven Heidegger como una pregunta por el ser de carácter antropológico o también hermenéutico-existencial. Por consiguiente, esta pregunta se diferencia claramente, a pesar de las coincidencias temáticas, de la pregunta por el ser elaborada en *Ser y tiempo* desde la perspectiva de una ontología fundamental, y también de la posterior pregunta aletheológica por el ser, en las que la analítica del ser del hombre no es ya un fin en sí mismo.⁵³

⁵¹ Theodore Kisiel. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. (Berkeley: University of California Press, 1993).

⁵² Gander, *Self Understanding and Lifeworld...*, 228.

⁵³ Gander, "La fenomenología hermenéutica...", 145-146.

Ahora bien, hay que precisar que, como señala Francisco De Lara, lo antropológico aquí debe ser entendido en un sentido del todo diferente al modo tradicional de concebir al hombre propio de la ciencia antropológica.⁵⁴ Y esto por cuanto que el concepto de *Dasein* que Heidegger comienza a elaborar en estos tempranos cursos se distingue de una concepción objetual del fenómeno del vivir y se ancla, por el contrario, en un sentido del todo ejecutivo y práctico.⁵⁵ El mismo Gander, en otro lugar, precisa que la comprensión heideggeriana de la antropología deja atrás desde un principio el tradicional primado de la razón inherente a la filosofía de la conciencia y, en su lugar, es pensada a partir de lo que Heidegger programáticamente denomina una *hermenéutica de la facticidad*.⁵⁶

Ser y facticidad

En esta hermenéutica, el término “facticidad” no se encuentra referido a una “mera realidad” o una “pura condición de hecho”, en el sentido en que era usado por el neokantismo, es decir, a la distinción entre lo contingente y lo accidental frente a la logicidad. En este sentido, para el neokantismo este concepto presentaba una connotación negativa en la medida en que con él se indicaba el campo externo a la propia labor filosófica.⁵⁷ Mientras tanto, en Dilthey, por ejemplo, el uso del término “facticidad”, el cual es muy influyente para Heidegger, poseía un sentido más positivo,

⁵⁴ Francisco De Lara. “Fenomenología negativa. El sentido metódico de la negatividad en Heidegger”, en *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, ed. Sylvia Eyzaguirre (Chile: Universidad Andrés Bello, 2008), 286-287.

⁵⁵ El mismo Heidegger en el *Informe Natorp*, en el contexto de la destrucción fenomenológica, plantea explícitamente la importancia de disponer de “una antropología fenomenológica radical”. Martin Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (1922)*, [Informe Natorp]. (Madrid: Trotta, 2002), 62 [351].

⁵⁶ Gander, “La fenomenología hermenéutica...”, 142-143.

⁵⁷ Gander, *Self Understanding and Lifeworld...*, 196.

es decir, que remitía a la vida como realidad original que no está sujeta a ninguna clase de análisis o abstracción intelectual y que, no obstante, es susceptible de ser pensada.⁵⁸ En definitiva, como advierte Gander, desde el comienzo el joven Heidegger emplea el término aludiendo al contexto particular de la vida del individuo, aquello que es lo propiamente concreto.⁵⁹

En el curso del semestre de verano de 1923, Heidegger comienza asegurando que “*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de ‘nuestro’ *existir* ‘propio’”.⁶⁰ En este sentido se hace muy explícito para Heidegger el vínculo entre lo ontológico y lo que es propiamente concreto, esto es, la vida fáctica. Así, por ejemplo, aparece explícito en algunos de estos primeros cursos la relación entre ser y vida.⁶¹ En cuanto a lo que se entiende por este carácter “ontológico”, en este mismo curso de 1923 se advierte un desplazamiento en el uso tradicional que se hace de este término. Efectivamente, el sentido del término “ontología” no se toma como una disciplina filosófica, ni como una teoría del objeto,⁶² sino que su uso indica que la investigación filosófica, en estas lecciones tempranas, en cuanto implica una decisión por sí misma de aclarar y comprender la vida fáctica⁶³ a partir de ella misma y no desde cualquier otra instancia, y esto de un modo absolutamente radical, trata el problema del *ser* de la vida.⁶⁴ Pero

⁵⁸ Theodore Kisiel. “Hermeneutics of Facticity”, en *Martin Heidegger. Key Concepts*. Bret, ed. W. Davis (Durham: Acumen, 2010), 18.

⁵⁹ Gander, *Self Understanding and Lifeworld...*, 196.

⁶⁰ Martin Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. (Madrid: Alianza, 2000), 25 [7].

⁶¹ *Ibidem*. Heidegger, *Phenomenological Interpretations...*, 64 [85].

⁶² Heidegger, *Hermenéutica de la facticidad...*, 17-20 [1-4].

⁶³ Como el joven Heidegger lo comienza a explicitar más claramente a partir del semestre de 1921/22, el propósito de la investigación filosófica es la “clarificación de la vida fáctica [...] clarificación que comprende en el nivel de principio”. Heidegger, *Phenomenological Interpretations...*, 22 [26].

⁶⁴ Heidegger, *Informe Natorp...*, 31, 45, 46 [362, 348, 364]. Heidegger, *Hermenéutica de la facticidad...*, 37 [18]. Gander, “La fenomenología hermenéutica...”, 145-146. Francisco De Lara. “Fenomenología del ser posible. La filosofía según el joven Heidegger”, en *Heidegger. El testimonio del pensar*, ed. Luis Fernando Cardona (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007), 27-47.

este ser es abordado por la investigación filosófica en el modo de una interpretación que explicita las estructuras categoriales fundamentales de la vida.⁶⁵

Para Gander, el concepto de ontología empleado por Heidegger en cursos como los de 1921 y 1923 no se corresponde plenamente con el de la *ontología fundamental* como es desarrollada en *Ser y tiempo*.⁶⁶ “Ontología” y “ontológico” son comprendidos por Heidegger en un sentido determinado como hermenéutica fenomenológica de la facticidad; con el uso de “ser” se indica el sentido de ser de la vida humana en su temporalidad histórico-fáctica.⁶⁷ Esto es precisamente lo que se encuentra en juego en la “cuestión concerniente al sentido del ‘yo soy’”⁶⁸ expresado en la configuración de la hermenéutica temprana de Heidegger como una interpretación de la vida fáctica.

La pregunta por el “yo soy”

En una temprana recensión crítica que el joven Heidegger elabora entre los años de 1919 y 1921 del texto de Karl Jaspers “La psicología de las visiones del mundo”,⁶⁹ en el marco de una referencia al concepto de existencia, cuyo uso se quiere diferenciar del empleado por las “filosofías de la vida”, el joven filósofo indica que el concepto de existencia debe en primer lugar “remitir al fenómeno del ‘yo soy’”,⁷⁰ sin que se haga referencia al modelo de sujeto cartesiano, kantiano e, incluso, husserliano. El sentido de este “yo soy”, más que determinarse por una referencia a un contenido teórico, resulta planteado en términos de un “cumplimiento activo

[*Vollzug*] del ‘soy’.⁷¹ Dicho en otras palabras, el joven filósofo entiende que el sentido fundamental de la existencia (*Existenz*) surge del cumplimiento activo o de la efectuación del *sí mismo* (*Selbst*).⁷² De esta manera, según Heidegger, el fenómeno de la existencia se encuentra profundamente vinculado con el *sí mismo*.⁷³

Como lo muestra el joven profesor, normalmente el sentido del concepto de existencia está determinado por referencias epistemológicas.⁷⁴ Ciertamente, la existencia como una determinación de algo aparece como resultado de una actividad teórica. Sin embargo, desde su acercamiento a la experiencia fáctica de la vida, el proyecto del joven Heidegger encuentra que la existencia, antes que ser un sentido de realidad surgido de una consideración teórica, se encuentra en las *significatividades* de las que se tienen experiencias en la vida fáctica. Dicho de otra manera, que algo se experimente como existente no es más que el resultado de la determinada significatividad con la que esto aparece en una situación concreta.⁷⁵ Así se expone en la recensión crítica del texto de Jaspers y en la introducción a los cursos de religión de 1921: considerada en un sentido originario, la existencia se refiere a un determinado sentido del “es” que “brota del originario ‘yo soy’ y no a la inversa”.⁷⁶ Efectivamente, el sentido del ser que se encuentra en el “es” del juicio predicativo, surge de experiencias objetivadoras que se explicitan en conocimientos teóricos “en los que de algún modo siempre se dice *de algo* su ‘qué es’”,⁷⁷ conformándose a partir de ello el propio campo de las ciencias. No obstante, como ya se muestra en el curso de 1919/20, si se sigue el modo como se tiene experiencia en la vida fáctica, esto es, el carácter de significatividad propio de la vida, lo que se advierte es que el sentido de ser se

⁶⁵ Heidegger, *Informe Natorp...*, 46 [363].

⁶⁶ Gander, *Self Understanding and Lifeworld...*, 308.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Heidegger, *Phenomenological Interpretations...*, 129 [172].

⁶⁹ Karl Jaspers. *La psicología de las visiones del mundo*. (Madrid: Gredos, 1967).

⁷⁰ Martin Heidegger. “Anotaciones a la Psicología de las visiones del mundo de Karl Jaspers”, en *Hitos*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza, 2000), 22 [10].

⁷¹ *Ibid.*, 36 [29].

⁷² Martin Heidegger. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. (Madrid: Alianza, 2013), 268 [261].

⁷³ Para un desarrollo más amplio del tratamiento del *sí mismo* véase: Bedoya Rodas, *Recuperar la vida...*

⁷⁴ Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 115-120 [104-109].

⁷⁵ *Ibid.*, 117 [105].

⁷⁶ Martin Heidegger. *Introducción a la fenomenología de la religión*. (Madrid: Siruela, 2005), 121 [92].

⁷⁷ Heidegger, “Anotaciones a la Psicología...”, 36 [30].

encuentra dado, no ya desde experiencias objetuales en las que se establece un *qué*, sino desde el sentido originario del “es” que surge de la efectuación del *sí mismo*:

Si lo perseguimos hasta su origen y su genuina experiencia fundamental, el sentido de la existencia es precisamente *el* sentido del ser que no se puede ganar a partir del «es» que explicita tomando conocimiento de modo específico y que de ese modo es un «es» que objetiva de algún modo, sino a partir de la experiencia fundamental de un *preocuparse* de sí mismo que se cumple activamente *antes* de una posible y subsiguiente toma de conocimiento objetivadora conforme al «es» [...].⁷⁸

El sentido de existencia aparece entonces comprendido explícitamente a partir del texto sobre Jaspers, desde lo que allí se designa como la experiencia fundamental de la *preocupación* de sí mismo. Esta experiencia es precisamente lo que se señala en el curso de 1919/20 como el *tenerse a sí mismo* y que se lleva a cabo como “cumplimiento activo [Vollzug] del ‘soy’”,⁷⁹ es decir, como sentido de efectuación o ejecución. De este modo, la captación de la existencia, más allá de una aprehensión de orden teórico, se da como un “tenerse a sí mismo”, el cual no es más que “la experiencia fundamental en la que yo me encuentro a mí mismo como Mismo [Selbst]”.⁸⁰ Esto no significa experimentar un “yo”, vale decir, una singularización de una región universal, o la corriente de la conciencia o una conexión de las vivencias al modo de la fenomenología husserliana, porque, como se indica a partir del curso de 1919/20, el *sí mismo* solo se expresa en el modo de concreción de una situación, lo cual, en el texto sobre Jaspers, aparece ya entendido en términos de una situación histórica.⁸¹ La *preocupación* o el *tenerme a mí mismo* del que surge el sentido de existencia, más que una experiencia teórica,

⁷⁸ *Ibid.*, 37 [30].

⁷⁹ *Ibid.*, 36 [29].

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibid.*, 36, 38 [29, 32].

es un experimentar que se ejecuta o se efectúa históricamente.⁸² Con lo histórico no se designa aquí un sentido objetual, un conocimiento teórico de un hecho objetivo del pasado, sino el modo como se ejecuta el *sí mismo*:

[...] tan sólo podemos decir que el sí-mismo tiene una cierta *figura expresiva*. Uno no debe decepcionarse por no encontrar ningún «yo» en la claridad de la conciencia, sino sólo el ritmo del tener experiencia misma. –El sí-mismo está presente para nosotros en la expresión de la *situación*. Yo soy consciente de mí mismo de modo concreto en una determinada experiencia vital, soy en una *situación*.⁸³

De este modo, Gander encuentra que la idea de “Yo” es descentrada en la hermenéutica de la facticidad. En este sentido, hablar de una *hermenéutica del sí mismo* se distancia de una concepción tradicional como podría ser desde el sujeto, la sustancia o el ego. A partir de esto, Gander encuentra que el descentramiento del “yo” que se juega en la hermenéutica temprana de Heidegger permite advertir la *situacionalidad* del ser humano y con ello la pluralidad de contextos que se intersectan uno a otro en lo que llama “la diacronía de la historia o las historias”.⁸⁴

El *a priori* histórico

Como más atrás se ha señalado, siguiendo la interpretación de Gander la hermenéutica que Heidegger desarrolla tempranamente se entiende como una ontología en la medida en se ve remitida a la problemática radical por el ser de la vida fáctica.⁸⁵ De este

⁸² *Ibid.*, 38 [32]. Dentro del texto se destacan importantes referencias al sentido histórico como el modo de realización o ejecución del sí-mismo: “el Mismo históricamente fáctico [...] al que se accede en la propia experiencia histórica concreta”. *Ibid.*, 37 [30].

⁸³ Heidegger, *Problemas fundamentales...*, 265 [258].

⁸⁴ Gander, *Self Understanding and Lifeworld...*, 303.

⁸⁵ Heidegger, *Informe Natorp...*, 45 [363].

modo, lo ontológico se encuentra diferenciado de un sentido tradicional. Efectivamente, como se ha dicho, para el joven filósofo, el problema central radica en la aclaración del “ser de la vida fáctica” y la exposición de sus estructuras. Esta tarea, como lo destaca el trabajo de Gander, se entiende tempranamente como una “ontología de la facticidad”⁸⁶ que se opone a una amplia opinión según la cual la filosofía es una actividad que se lleva a cabo de manera “paralela a la vida mientras ésta se ocupa de alguna ‘generalidad’ y del establecimiento arbitrario de principios”.⁸⁷ En esta ontología, en cambio, se hace presente para Heidegger un sentido de filosofía que la entiende como la “consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser”.⁸⁸ De este modo, la indagación por la facticidad se convierte en el objeto de la actividad filosófica, pero se lleva a cabo solo a partir de la vida misma y de sus posibilidades fácticas.⁸⁹

Por lo anterior, *la ontología de la facticidad* se distancia de la consideración de lo humano desde un marco trascendental, como sería en Kant y Husserl. Más bien, según la consideración de Gander, esta ontología es motivada por las condiciones contingentes de reflexión en la finitud de la vida histórica. En este sentido, el autor se pregunta hasta qué punto la reflexión trascendental es realmente independiente de la finitud y la contingencia de las condiciones de la reflexión.⁹⁰ De este modo, el sentido de la explicación ontológica-hermenéutica que se lleva a cabo en los trabajos de Heidegger no busca estructuras invariantes ahistóricas como sería, según Gander, característico del método husserliano de la fenomenología de la subjetividad trascendental.

Lo que se destaca en esta ontología es la dimensión de la realidad concreta de la vida que, considerada como lo “puramente empírico”, ha sido negada o pasada por alto en el método trascendental. En cambio, lo que se valora en este modo de

investigar filosófico es la contingencia como el horizonte desde el cual es motivado el discurso hermenéutico sobre la facticidad.⁹¹ Este discurso es también formulado en términos de un diálogo abierto y no acabado con la vida histórica. Ahora bien, la comprensión de este diálogo con lo histórico que constituye la tarea de la *ontología de la facticidad* pasa por el abordaje de lo que, apoyándose en Foucault, Gander denomina como un *a priori histórico*.⁹²

Frente a una concepción trascendental del *a priori formal*, el *a priori histórico* se plantea en relación con las condiciones históricas. Según Foucault, el *a priori*, entendido formalmente, y el *a priori histórico*, no se encuentran en el mismo nivel, pero la yuxtaposición de estos términos tiene un efecto detonante.⁹³ Ahora bien, mientras el formal es una figura puramente empírica, intemporal, el *a priori histórico*, en palabras de Foucault, “ha de dar cuenta del hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia, y una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes de un devenir ajeno”.⁹⁴ En este sentido, el *a priori histórico* no está más allá de la historicidad, es decir, “no constituye, por encima de los acontecimientos, y en un cielo que estuviese inmóvil, una estructura intemporal; se define como el conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva”.⁹⁵

Para Gander esta analogía metodológica y textual entre la *hermenéutica de la facticidad* y los conceptos que describe Foucault le permite mostrar que en ambos casos está en juego el asunto del despliegue de “la función constitutiva de la experiencia”,⁹⁶ la cual proporciona de una manera ya no trascendental sino más bien concreta el campo de alcance epistemológico en los modos contingentes y las posibilidades de una conciencia histórica.⁹⁷ La clarificación de este alcance no solo resulta indispensable para aproximación metodológica a la epistemología, sino que, al

⁸⁶ *Ibíd.*, 47 [364].

⁸⁷ *Ibíd.*, 45 [362].

⁸⁸ *Ibíd.*, 45 [363].

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Gander, *Understanding and Lifeworld...*, 238-239.

⁹¹ *Ibíd.*, 239.

⁹² *Ibíd.*, 238.

⁹³ Michel Foucault. *La arqueología del saber*. (México: Siglo XXI, 2010), 169.

⁹⁴ *Ibíd.*, 167.

⁹⁵ *Ibíd.*, 168.

⁹⁶ Gander, *Self Understanding and Lifeworld...*, 256.

⁹⁷ *Ibíd.*, 256.

mismo tiempo, esclarece los problemas en relación con lo que, en su obra, Gander denomina la “función ejemplar de la experiencia existencial”.⁹⁸

Y es que, según lo muestra este autor, la *hermenéutica de la facticidad*, tal y como es desarrollada en los cursos tempranos de Heidegger, supone un concepto existencial de experiencia determinado de un modo contingente e individual, lo que resulta decididamente diferente del concepto de experiencia que asume la filosofía trascendental y que se plantea de modo objetivo en el sentido de la validez y necesidad universal.⁹⁹ “Contingente” e “individual” hacen referencia a las experiencias concretas de un ser humano. En estas experiencias no se tiene al “yo” como un objeto ni estas mismas aparecen como meros accidentes.¹⁰⁰ Así, de manera distinta de un punto de vista trascendental en el que se aspira a separar de las experiencias aquello que es empírico, *las experiencias existenciales*, como son llamadas por Heidegger en el contexto de la transformación hermenéutica de la fenomenología (y en clara dependencia de la filosofía de la vida), están determinadas por el hecho de que “yo no meramente las tengo, sino que yo las soy”.¹⁰¹

Con Heidegger, el “yo” puede ser denotado como un “yo situacional”.¹⁰² Esto significa que las experiencias son ya siempre explícita o implícitamente *autoexperiencias* en las que yo me dirijo hacia mí mismo¹⁰³, es decir, en las que siempre se está implicado, de ahí que no sean objetivables en un sentido inmediato ni simplemente neutrales.¹⁰⁴ De este modo, el concepto de experiencia que se encuentra en la base de la *hermenéutica de la facticidad* está referido a una relación consigo mismo, es decir, la existencia humana está siempre situacionalmente relacionada o ligada en su estructura ejecutiva. La acentuación de este carácter auto-

⁹⁸ *Ibid.*, 257.

⁹⁹ *Ibid.*, 246.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 247.

¹⁰¹ *Ibidem.*

¹⁰² Martin Heidegger. “On the Nature of the University an Academic Study”, en *Towards the Definitions of Philosophy* (New York: The Athlone Press, 2002), 206.

¹⁰³ *Ibidem.*

¹⁰⁴ Gander, *Self Understanding and Lifeworld...*, 247.

experiencial y situacional de la experiencia, o sea del modo como vivimos en situaciones relacionales, es lo que Gander encuentra como la tesis fundamental de la *hermenéutica de la facticidad*.¹⁰⁵

De esta manera, la analogía con el detonante concepto foucaultiano de *a priori histórico* ofrece luces aclaratorias sobre el carácter existencial del concepto de experiencia. En efecto, el carácter individual y concreto de la experiencia existencial se muestra como fundado en un horizonte de experiencia históricamente precondicionado y, por lo tanto, limitado y variable. Desde este horizonte, la reflexión hermenéutica descubre el fundamento de la posibilidad de las experiencias existenciales y su propia base de conocimiento.¹⁰⁶ Así, en la *hermenéutica de la facticidad*, como indagación sobre la auto-experiencia humana, se reconoce o se destaca que las condiciones que preestructuran el conocimiento en el sentido de un *a priori histórico* son de las que toman forma en el *mundo de la vida*, el cual es experimentado cultural e históricamente.¹⁰⁷

La hermenéutica a partir de Heidegger no se define pues solamente en términos del sentido tradicional, esto es, como la doctrina de la comprensión e interpretación de textos. De acuerdo con Gander, Heidegger no solo llevó la problemática de la comprensión más allá del ámbito de la epistemología sino que, al situar la hermenéutica en un ámbito ontológico, disolvió el tradicional acercamiento cartesiano-husserliano de la autoconciencia y estableció una nueva determinación de la esencia de la autocomprensión humana implicada en realizaciones concretas de la vida.¹⁰⁸

De acuerdo con esto, la hermenéutica fenomenológica es ya siempre ontología hermenéutica en el curso del desarrollo de la hermenéutica en el siglo XX después de Heidegger. Ontología se entiende aquí en un modo amplio, es decir, en cuanto pregunta hermenéutica-existencial por el sentido del ser de lo concreto, de la vida históricamente fáctica. Pero en cuanto la vida fáctica está

¹⁰⁵ *Ibid.*, 248.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 257.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 257-258.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 320.

ya siempre determinada como una realización en un mundo de la vida concreto, entonces Gander asegura que la *hermenéutica ontológica* puede ser por lo tanto designada como una *hermenéutica del mundo de la vida*.¹⁰⁹

Bibliografía

- Bedoya Rodas, Carlos Arturo. *Recuperar la vida. Hermenéutica y destrucción en el joven Heidegger (1919-1923)*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2017.
- De Lara, Francisco. “Fenomenología del ser posible. La filosofía según el joven Heidegger”. En *Heidegger. El testimonio del pensar*, ed. Luis Fernando Cardona, 27-47. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- De Lara, Francisco. “Fenomenología negativa. El sentido metódico de la negatividad en Heidegger”. En *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, ed. Sylvia Eyzaguirre. Chile: Universidad Andrés Bello, 2008.
- Foucault, Michel. “¿Qué es la Ilustración?”. En *Sobre la Ilustración*, trad. Antonio Campillo. Madrid: Tecnos, 2006.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 2010.
- Figal, Günter. *Objectivity. The Hermeneutical and Philosophy*. Trad. T.D. George. Albany: SUNY, 2010.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Gama, Luis Eduardo. “Heidegger y los círculos de la interpretación”. En *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*, ed. Alfredo Rocha de la Torre. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2011.
- Gander, Hans-Helmuth. *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2001.
- Gander, Hans-Helmuth. “La fenomenología del vivir fáctico de Heidegger”. En *Heidegger. Sendas que vienen*, ed. Félix Duque. Vol. I. Madrid: Círculo de bellas Artes, 2008.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 321.

- Gander, Hans-Helmuth. *Self-Understanding and Lifeworld. Basic Traits of a Phenomenological Hermeneutics*. Trad. Ryan Drake y Joshua Rayman. Indiana University Press, 2017.
- Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 1999.
- Grondin, Jean. “¿Qué es la hermenéutica?” Trad. Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2008.
- Grondin, Jean. “El paso de la hermenéutica de Heidegger a Gadamer”. En *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi In Memoriam*, ed. Francisco de Lara. México: Plaza y Valdés, 2011.
- Gutiérrez, Carlos B. *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*. Bogotá: Unal-Uniandes, 2002.
- Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2000.
- Heidegger, Martin. “Anotaciones a la Psicología de las visiones del mundo de Karl Jaspers”. En *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000.
- Heidegger, Martin. *Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation into Phenomenological Research*. Trad. Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Heidegger, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (1922)*, [Informe Natorp]. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002.
- Heidegger, Martin. “On the Nature of the University an Academic Study”. En *Towards the Definitions of Philosophy*. Trad. Ted Sadler. New York: The Athlone Press, 2002.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trad. Jorge Uscatescu. Madrid: Siruela, 2005.
- Heidegger, Martin. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad. Francisco de Lara. Madrid: Alianza, 2013.
- Jaspers, Karl. *La psicología de las visiones del mundo*. Trad. Mariano Marín Casero. Madrid: Gredos, 1967.
- Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Kisiel, Theodore. “Hermeneutics of Facticity”. En *Martin Heidegger. Key Concepts*, ed. Bret W. Davis. Durham: Acumen, 2010.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Trad. Pablo Corona. México: FCE, 2002.
- Rodríguez, Ramón (Coord.). *Métodos del pensamiento ontológico*. Madrid: Síntesis, 2002.

- Rodríguez, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis, 2006.
- Rodríguez, Ramón. “Hermenéutica y metafísica: La cuestión del sujeto”. En *Cuestiones metafísicas*, eds. Juliana González Valenzuela y Eugenio Trías. Madrid: Trotta-CSIC, 2012.
- Rodríguez, Ramón. *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 2015.
- Vigo, Alejandro. “Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea”. En *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi In Memoriam*, ed. Francisco de Lara. México: Plaza y Valdés, 2011.
- Xolocotzi, Ángel. *Facetas heideggerianas*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009.
- Xolocotzi, Ángel. “La «Escuela» friburguesa de Heidegger”. En *Amistad y alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez. Amistad y alteridad*, comps. Margarita Cepeda y Rodolfo Arango. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2009.
- Xolocotzi, Ángel. “Martin Heidegger: Un clásico contemporáneo”. En *Heidegger: del sentido a la historia*. México: Plaza y Valdés, 2014.

Las funciones hermenéuticas del símbolo: la crítica de Paul Ricoeur al psicoanálisis como interpretación

Carlos A Roldán¹

El planteamiento inicial del concepto de símbolo

PAUL RICOEUR CONSIDERA que el símbolo coordina de manera concreta y unívoca aquello que se presenta como ambiguo en él. Sin embargo, esta coordinación no es una eliminación de la condición de doble sentido del símbolo tal como el autor lo describe en los trabajos de los años sesenta, en los que se encuentra con la necesidad de explorar la hermenéutica a partir de su *Simbólica del mal*.²

La pregunta originaria de esta investigación es extraída de la tesis ricoeuriana del carácter indestructible del símbolo, y motiva la exploración de lo que podemos denominar inicialmente *el vaciamiento del símbolo* en los ya muy nombrados “maestros de la sospecha”. No obstante, el punto central de la investigación son los tipos de interpretaciones sobre los símbolos que pueden

¹ Magíster en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Coordinador del grupo de investigación EPIMELEIA. Este trabajo hace parte del proyecto de investigación “Hermenéutica del símbolo desde Paul Ricoeur”.

Correo electrónico: carlos.roldan@upb.edu.co
ORCID: 0000-0003-0920-0108

² Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2004).

dividirse en dos grupos: las interpretaciones dogmáticas y las interpretaciones alegóricas. La cuestión más general que enmarca el trabajo ricoeuriano sobre el símbolo sería: ¿es posible una hermenéutica de los símbolos que supere la interpretación alegórica que toma al símbolo para otra cosa o la interpretación de corte dogmático que se concentra en la literalidad del símbolo? Además, podríamos añadir, ¿dicha hermenéutica puede ser vinculada a una filosofía reflexiva o “filosofía del punto de partida” que tenga como consecuencia la “comprensión” del sí mismo en la interpretación de los símbolos?

De este modo, nos ubicamos en una de estas revisiones hechas por Ricoeur de un tipo de hermenéutica reductiva que explota una de las características del símbolo en su dimensión figurativa o de sentido indirecto. A este modo de interpretación la denominamos alegórica y, en este caso particular, nos referimos al tratamiento que Freud hace de los símbolos, especialmente en su obra *La interpretación de los sueños*. Este análisis gira, particularmente, en torno a lo que sucede, según Ricoeur, con el símbolo cuando Freud anuncia una hermenéutica al usar la expresión *Traumdeutung*:

No es por azar que la gran obra de Freud fue intitulada *Traumdeutung*. Freud comenta de esta manera la expresión: me he propuesto demostrar que ellos [los sueños] son susceptibles de una interpretación [...] pues 'interpretar un sueño' significa indicar su 'sentido', sustituirlo por algo que se inserte como un eslabón en pleno derecho, con igual título que los demás, en el encadenamiento de nuestras acciones anímicas.³

La referencia al símbolo en el psicoanálisis freudiano, por ejemplo, muestra que la dificultad de la interpretación consiste en que este remite a un elemento arcaico, por un lado, y a la exploración de la experiencia actual y venidera, por el otro. En el caso de la experiencia actual, el símbolo es tratado allí como síntoma y el condicionante en el análisis es la finalidad

curativa. Aunque Ricoeur haya prestado más atención al aspecto metapsicológico, tiene claro que el mayor trabajo hecho por Freud es el de instaurar el psicoanálisis para efectos terapéuticos y no solo como un constructo teórico.

Pese a lo anterior, vale la pena considerar, en el marco de una hermenéutica de la cultura, la crítica analítica que Ricoeur hace a la hermenéutica esbozada en *La interpretación de los sueños*. El verdadero problema que reconocemos acá está contenido en la fractura que se hace del símbolo, o mejor, en el sometimiento interpretativo a una etiología ajena a la aparición onírica del símbolo. La relevancia de este asunto no está solo en lo que pasa con los símbolos soñados, sino también en el contenido interpretado que es devuelto o enviado a los símbolos en los relatos míticos, literarios, culturales, entre otros. El modelo edípico y la simbólica que lo compone es rastreable desde ese momento en distintas formas de la cultura. Este retorno interpretativo otorga también al trabajo de Freud el carácter de hermenéutica de la cultura, pero una que reduce y determina los objetos simbólicos a una estructura de patología sexual. La relación existente entre las producciones oníricas en términos de representaciones o de figuras con la significación narrativa de la experiencia del sueño ostenta, en el análisis freudiano, un salto que pervierte el carácter indestructible del símbolo, o mejor, la doble función dentro de la unidad simbólica.

La técnica interpretativa usada por Freud

Según Ricoeur, en Freud existe una técnica del mito en el que advierte el vaciamiento que se ha efectuado sobre los símbolos al explotar solamente su función alegórica o indirecta de significar otra cosa. Esta es una de las razones por las que denomina también a Freud como “maestro de la sospecha”. El objetivo de Ricoeur no es solo el de revisar lo que Freud denomina interpretación, sino el de advertir lo que sucede al sujeto que se atiene a un uso psicoanalítico de su simbólica onírica. Hablamos acá de hermenéutica freudiana para soslayar que Ricoeur no tiene sobre Freud la mirada del analista, sino la que le ha llegado por el horizonte abierto desde la *Simbólica del mal*, y que consiste en

³ Paul Ricoeur, *Escritos y conferencias* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009), 68.

un terreno de mediaciones simbólicas que marcan una distancia entre la posibilidad de una transparencia del yo cartesiano y las constituciones del sí mismo. Esto hace necesaria una hermenéutica de los símbolos que tiene, según Ricoeur, un notable desarrollo en la *Traumdeutung* prometida sobre los sueños por Freud.

Ricoeur ha identificado tres zonas de emergencia de las estructuras simbólicas: la cósmica, la poética y la onírica. La influencia de los trabajos de Mircea Eliade respecto a la zona cósmica le permiten identificar el terreno de la fenomenología e historia de las religiones como lugar para una criteriología del símbolo sagrado. En el caso de la segunda zona de emergencia de la expresión simbólica, la poética, es Gastón Bachelard el que le brinda a Ricoeur una amplia posibilidad de revisión de la génesis del símbolo poético y de la descripción fenomenológica del mismo. La zona de emergencia onírica, que encierra mayor complejidad gracias a la necesidad de ser reconstruida por un trabajo similar al de la rememoración y por el terreno de la narración de la experiencia onírica, representa para Ricoeur un reto superior y el encuentro con un horizonte hermenéutico implicado definitivamente en los dominios del lenguaje narrativo de la experiencia onírica y su interpretación psicoanalítica.

Tenemos entonces una mirada “profana” de Ricoeur a la obra de Freud. Una mirada filosófica. Tal y como existe una técnica del mito, hay una técnica de lo nocturno. Esta técnica implica la búsqueda del sentido de las formas del sueño, del sentido y no-sentido. Ricoeur se plantea en qué consiste esta técnica y por qué es una técnica en el sentido estricto. Para Freud, dicha técnica tiene las características del objetivo que se busca en la interpretación de lo onírico. Tal objetivo no es otra cosa que la superación del nivel informativo del analista y del analizado y redirigir sustitutivamente la interpretación hacia el nivel efectivo de la terapia. La cura es el objetivo. Pero la cura no es propiamente la interpretación del sentido de las representaciones dadas en el sueño.

Esta técnica de lo onírico es llamada “trabajo”. Este trabajo es llevado a cabo sobre representaciones que reclaman sentido, pero que tienen como rasgo el resistirse. Se trata entonces de un trabajo sobre “resistencias”, sobre formas insistentes que enmascaran un devenir del deseo imparables pero reprimidos a modo de simbolización. Dice Ricoeur: “¿Por qué el análisis es un

trabajo? La respuesta constante de Freud es la siguiente: porque es una lucha contra resistencias. Por lo tanto, la idea clave es: las resistencias que se oponen al análisis son las mismas que están en el origen de la neurosis”.⁴

Tenemos entonces que el sueño se comporta como marca que se resiste a ser interpretada, como significante que enigmáticamente enmascara su referencia. La referencia que es enmascarada en el sueño proviene del nivel inconsciente-consciente según la tónica freudiana, e implica un tipo de trabajo interpretativo que llevaría la ruta de las formas del devenir-consciente del inconsciente, bajo la lógica del enmascaramiento y la represión. La metapsicología desde esta perspectiva cumple la tarea explicativa, toda vez que trata sobre el devenir metafórico y los movimientos energéticos, es decir, metáforas energéticas, símbolos energéticos realizados oníricamente, pero reprimidos por el soñante en la vigilia. La categoría de “trabajo” no es solamente la razón por la que Ricoeur considera que existe una técnica de los sueños, sino además por aquello a lo que se enfrenta esta actividad en el análisis: tratar específicamente con resistencias, o mejor, contra las resistencias.

Sucede, entonces, que el análisis y la interpretación de los sueños operan sobre la base de unas fuerzas que se resisten al análisis mismo y a la operación consciente y hacen de la interpretación del sueño una suerte de lucha: “Esta idea de que el análisis es una lucha contra resistencias es tan importante que Freud le atribuye retrospectivamente la causa de su separación de Breuer. Si Freud renunció a toda forma de método catártico, tomando aún algunas cosas de la hipnosis, fue porque ese procedimiento pretende obtener una anamnesis sin trabajo”.⁵

La estructura narrativa que forma el soñante cuando relata la experiencia onírica es una forma de *anamnesis* que se caracteriza por una condición dialéctica de lucha intestina de resistencias simbólicas; es un esfuerzo del analizado por ocuparse del orden narrativo en el que patentiza el sueño. Es ocuparse de la resistencia misma como olvido inconsciente en un trabajo de devenir consciente.

⁴ Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones* (México D.F.: FCE, 2005), 166.

⁵ Ricoeur, *El conflicto...*, 166.

El trabajo del análisis pugna por circunscribir las resistencias y después destruirlas. Hasta acá podríamos definir la hermenéutica freudiana como arte, no técnica, de manejar la circunscripción y eliminación de las resistencias desde la perspectiva de una técnica narrativa del sueño. Pese a esto, y a propósito del éxito de esta pugna narrativa, Ricoeur afirma: “puede ser, efectivamente, que en la posición misma del deseo resida a la vez la posibilidad de *pasar* de la fuerza al lenguaje, pero también la imposibilidad de *reasumir* o *integrar* totalmente la fuerza en el lenguaje”.⁶

Este trabajo de consciencia en pugna, que intenta hacer devenir consciente lo que inconscientemente se encuentra oculto y que se enfrenta contra las resistencias del enmascaramiento, nos hace pensar que el análisis está determinado por la dinámica misma de las resistencias, es decir, que esta hermenéutica sobre el símbolo onírico, en su condición descriptiva, necesita ser ubicada en la estrategia que plantea cada resistencia. La naturaleza del símbolo visto desde el psicoanálisis, tal y como aparece en la experiencia onírica, según la opinión de Ricoeur, está circunscrita a la condición de resistencia. El símbolo allí es parte de la estrategia de encubrimiento donde su doble sentido, directo e indirecto, está representando la lucha entre deseo y represión.

El símbolo onírico es sospechoso, a modo nietzscheano, dado que obliga a suponer un tipo de *energeia* que explique la tendencia del devenir-dominación o del devenir verdad. Esta *energeia* en el caso nietzscheano obliga a una física, es decir, a una estrategia de las fuerzas activas y reactivas que componen o conforman el despliegue de la “voluntad de poder” en sus cualidades, cantidad e intensidad, para así lograr caracterizarlas. Este trabajo de sospecha nietzscheano, que nos permite también acercarnos a cierta lógica del psicoanálisis, consistiría, entonces, en una arqueología de las voluntades de poder que en el caso freudiano sería la de los destinos pulsionales que encuentran resistencia. Tal arqueología de las pulsiones se daría igualmente bajo el sobrentendido de su composición de fuerzas activas y reactivas que han sido simbolizadas en la experiencia onírica, en este caso, y que se expresan del mismo

modo en la simbólica del sueño, donde un tipo de relación parece enseñar una verdad y ocultar otra en la lógica de la dominación por enmascaramiento.

Soñar sería, entonces, dominar imaginativamente el destino del deseo que conscientemente ha sido reprimido. El motivo en el psicoanálisis es la patología manifiesta como neurosis y, en consecuencia, los símbolos oníricos son interpretados como resistencias enmascaradas que encubren lo reprimido. Por esto el mismo Freud, en *Sobre la iniciación del tratamiento*, conferencia citada por Ricoeur en *El conflicto de las interpretaciones*, señala que:

[...] el paciente debe tener el coraje de fijar su atención en sus manifestaciones mórbidas, debe no ya considerar su enfermedad como algo menospreciable, si no mirarla como a un adversario digno de estima, como una parte de sí mismo cuya presencia es motivada y de la cual convendrá extraer preciosos datos para su vida ulterior.⁷

Hemos llegado a la técnica del sueño tal como lo entiende Freud, que nos da la clave de la interpretación de los sueños para el psicoanálisis: la estrategia de la resistencia. Corresponde esta primera fase a una fenomenología del devenir consciencia o, mejor, de la toma de consciencia de cómo se produce el sueño o cómo opera según la dialéctica de la resistencia.

Aunque Ricoeur habla de una fenomenología del devenir consciencia en el análisis, como de una especie de suspensión de los símbolos energéticos, considera que existe algo que diferencia al psicoanálisis de toda fenomenología de la toma de consciencia y es lo que sucede en la construcción narrativa que el paciente hace del sueño. El análisis consiste propiamente en el manejo de la transferencia, es decir, en una de esas funciones que ya otorga la forma simbólica del sueño y que condiciona tanto su interpretación como su elaboración narrativa. Transferencia y trabajo narrativo se implican en la medida en que comprometen las fuerzas que se ponen en movimiento durante el tratamiento y que a su vez constituyeron la represión y la pulsión en el símbolo soñado.

⁶ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009), 62.

⁷ Ricoeur, *El conflicto...*, 168.

Ricoeur analiza cómo el psicoanalista, que para nuestro caso es lector y hermeneuta de lo onírico en el tratamiento del paciente, encausa su esfuerzo en el manejo de la transferencia, pero se encuentra también entre una dialéctica propia que motiva el análisis. Esta dialéctica es la que otorga el condicionante de las fuerzas “sufrimiento” y deseo de “cura”. Se trata, según Ricoeur, de encausar las energías de estas fuerzas, las más impotentes, para aniquilar las resistencias e indicar la vía para canalizar sus direcciones. Los símbolos expresados metafóricamente en el relato protegen al paciente al desviar el sufrimiento. Esto es lo específico de la metapsicología. El trabajo que opera entonces en la interpretación del sueño es la realización misma del deseo en la transferencia metafórica del paciente con la pretensión de aniquilamiento de las resistencias inconscientes. Según Ricoeur,

es la creciente comprensión del papel de la estrategia del análisis la que determina las rectificaciones ulteriores de la práctica analítica, producidas por los años 1905-1907. De tal manera, Freud escribe que el objetivo de la exploración analítica consiste menos en restituir el fondo pulsional y obtener el resurgimiento de lo abolido que en circunscribir las resistencias y liquidarlas.⁸

La circunscripción de las resistencias y la promesa de su aniquilación en el análisis es posible bajo dos tipos de convicciones con consecuencias hermenéuticas y que podríamos expresar así: 1) Para el analista las formas simbólicas del sueño transfieren energéticamente, o significativamente, el destino pulsional reprimido mediante la re-figuración metafórica. Y 2) en el relato del sueño el procedimiento de transferencia se repite solo metafóricamente y puede ser reconducido por el analista, para aniquilar las resistencias que generan el sufrimiento del paciente.

Podríamos decir que el analista sigue usando una técnica que se adecúa con la técnica misma del sueño y es la de la distorsión del sentido, que parece ser, en psicoanálisis, la característica definitiva de los símbolos. De ahí que Ricoeur advierta que el

símbolo comprendido así es reducido a una de sus funciones: la alegórica. Refiriéndose al rol del analista y del analizado, Ricoeur añade: “[...] el hombre se comporta como mecanismo para realizar, mediante la astucia, el proyecto de la *Wunscherfüllung*. De esta manera, la psiquis es una técnica ejercida sobre sí misma: técnica del disfraz, del desconocimiento”.⁹

La interpretación de los sueños, y el psicoanálisis en general, según este mecanismo de trabajo, toma a los símbolos comprometidos en la interpretación partiendo de una visión bastante precaria de las funciones y la formación simbólica. Desde la óptica del psicoanalista, el símbolo solo efectúa la función de ocultar, o mejor, de engañar el sentido trazado por el deseo, parodiando una realización del mismo. Esta concepción es justificable solo porque el objetivo del análisis para Freud está ceñido a la solicitud de cura del paciente, no porque intencionalmente quiera derivarse una teoría del símbolo. No obstante, sí es derivable del psicoanálisis una hermenéutica de la cultura, y no en vano este ha servido de herramienta para acercarse a las distintas formas y objetos que la componen. El mismo Freud ha hecho una extensión de su estructura explicativa y de la mecánica del deseo a los dominios de la cultura.

Según la lectura ricoeuriana, una consecuencia de que el psicoanálisis convierta el psiquismo en un trabajo sobre el distanciamiento y la distorsión del sentido, separando el discurso y deformando el sentido del que se resiste, hace que su búsqueda esté condicionada a la sustitución de un símbolo por otro. Este proceso no hace otra cosa que extender, por medio de esa relación sustitutiva, el desprestigio de la fuerza reveladora del símbolo en su zona de emergencia, sea el sueño, la poética o la religión.

Así, el símbolo se comporta más como fantasma que como manifestación auténtica, pero encuentra su originalidad no en aquello que dice indirectamente o por aquello por lo que puede ser sustituido, sino por ser experiencia del sujeto. Por esta razón, el psicoanálisis es la búsqueda de lo atemporal, de lo arcaico predeterminado y siempre reemplazado por formas significadas patológicamente. Ricoeur advierte que en esta operación el

⁸ Ricoeur, *El conflicto...*, 166.

⁹ *Ibid.*, 171.

reconocimiento de sí está completamente desfigurado; por eso habla de un desconocimiento de sí, un engaño de sí, una mecanización del sí mismo, un autoengaño, un trabajo inauténtico. El deseo se colma de manera disfrazada, por sustitución. Es una técnica de la distorsión:

[...] el alma de esta técnica es la búsqueda del objeto arcaico perdido, sin cesar desplazado y reemplazado por objetos sustituidos, fantasmáticos, ilusorios, delirantes o idealizados. En suma, ¿qué es el *trabajo* psíquico revelado en el sueño y la neurosis? Es la *técnica* por la cual el deseo se vuelve irreconocible. A su vez, esta técnica inmanente al deseo suscita la práctica que hemos situado bajo el título de técnica analítica.¹⁰

Freud traslada los valores significativos de las narrativas literarias y míticas, además de los objetos de la cultura, a la estructura fija del análisis en la interpretación de los sueños. Los valores significativos que son trasladados no son otra cosa que la manera en los que fueron interpretados por Freud desde la lógica del deseo y la represión y las consecuencias trágicas de la no resolución de lo deseado. También Freud deriva los arquetipos de las narrativas literarias dotados ya de una caracterización sexuada, para quedar petrificados como coberturas simbólicas y ser rastreados en cualquier análisis venidero. En adelante, Edipo será una patología oculta y fantasmal. Ricoeur agrega: “la relación con el fantasma, con un imaginario falsificante, es completamente porque tenemos ahí un aspecto virtualmente patológico de la función simbólica; aquí el símbolo en lugar de ‘dar que pensar’ y de dar a conocer, es fuente de ilusión y de mistificación”;¹¹ y así ha quedado desacreditada la autenticidad del símbolo a tenor de una de sus funciones, la de decir figurativamente, metafóricamente. Desmistificar la zona de emergencia de los símbolos psicoanalíticamente es trasladar, bajo la lógica sospechosa de lo reprimido, los sentidos sugeridos hacia lo arcaico y ajeno al sujeto.

¹⁰ Ricoeur, *El conflicto...*, 171.

¹¹ Ricoeur, *Escritos...*, 212.

El problema radica justamente en que ese traslado retorna convertido o re-significado hacia el mito y hacia otras formas culturales, narrativas o poéticas, con la carga de una etiología sexual. Este movimiento advierte que es necesario, dentro de la propuesta hermenéutica freudiana, atender los mecanismos de defensa, en especial el de la sublimación. Esta forma de defensa supone la posibilidad de explotar la función analógica, rastreable en la constitución tropológica de los símbolos en los que está privilegiada la configuración metafórica. Se puede inferir que para Freud la metáfora es la forma semántica de la sustitución ocurrida en la mecánica de los símbolos y que funciona, en el plano formal de la narración, a modo de sublimación. Pero, ¿es la sublimación metafórica la función simbólica? Desde la lectura que Ricoeur hace de Freud, sí.

La relación desentido en la interpretación respecto a los símbolos como referencia, y atendiendo a su mecánica de metáforas que subliman, obliga a correlacionar mediante las rutas de las metáforas a unos símbolos con otros símbolos. Pero tal interpretación da lugar al descubrimiento de un terreno que el psicoanálisis considerará en adelante como lugar del análisis: el lenguaje y, especialmente, el lenguaje narrativo. “*La interpretación de los sueños*, por ejemplo, introduce el concepto de censura, que expresa la acción represiva de una fuerza en el nivel de la producción de un texto, si bien un texto que primero se revela como borrado o desfigurado”.¹²

No obstante, el psicoanálisis debe introducir a este territorio la mecánica pre-lingüística pulsional y la lógica del deseo sublimado, como origen y condicionante de la formación narrativa. La pugna pulsional se tramita en el lenguaje metafóricamente ante la latencia del engaño ocurrido en la experiencia simbólica del sueño. Una hermenéutica psicoanalítica debe entonces asumir que el símbolo es fronterizo entre el deseo, la represión y el lenguaje. A este respecto, Ricoeur plantea que

[...] en el psicoanálisis la actividad simbólica es un fenómeno limítrofe ligado al límite entre el deseo y la cultura, que es en sí

¹² Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido*, (México D.F.: Siglo XXI editores, 2011), 71.

mismo una frontera entre las pulsiones y sus representantes delegados o afectivos. Éste es el límite entre la represión primaria –que afecta a los primeros testigos de nuestras pulsiones– y la represión secundaria, que es propiamente hablando la represión, aquella que ocurre después del hecho y que solamente permite ramificaciones derivativas, señales sustitutivas indefinidas o señales de signos por aparecer.¹³

Así, Ricoeur reconoce que el psicoanálisis deberá operar sobre la textualidad simbólica de modo tal que el texto sea tratado como una re-escritura del símbolo y este, a su vez, será tratado como representante del deseo censurado y enmascarado y “la narración del sueño entendida como una especie de palimpsesto, adivinanza o jeroglífico”¹⁴ que reclama una técnica interpretativa que “se resiste a cualquier reducción a procesos lingüísticos y, sin embargo, no pueden ser interpretado en ningún otro lugar fuera del sueño o del texto simbólico”.¹⁵

De este análisis del trabajo de Freud sobre el símbolo, el objetivo está en recuperar lo que Ricoeur considera como el carácter indestructible del símbolo. Este carácter indestructible no tiene que ver con una sobrevaloración del mismo, sino con la imposibilidad de ser reducido a cualquiera de las formas en las que puede ser interpretado. Esta característica que se reconoce en el símbolo tiene que ver con esta situación de indeterminación en la que se encuentra dentro de su zona de emergencia.

En la experiencia onírica y en la poética, los símbolos siempre están indeterminadamente planteados, es decir, conectados con la textualidad del sueño, del relato, del poema, pero a su vez sugiriendo algo más que está portando. Es por esto que no se puede recorrer solo la ruta metafórica del símbolo, dado que esta solo permite considerar un solo aspecto de la ubicación en su zona de emergencia. Ese “algo más” que da el símbolo es un excedente de sentido que hace que la interpretación que se dirige hacia donde están los símbolos nunca se satisface con la actividad

explicativa. Ricoeur explica esta situación de indeterminación del símbolo señalando que con la revisión del psicoanálisis se

[...] nos permite captar una razón por la cual el símbolo no se convierte en una metáfora. La metáfora ocurre en el universo ya purificado del *logos*, mientras que el símbolo duda entre la línea divisora del *bios* y el *logos*. Da testimonio del modo primordial en que se enraíza el Discurso en la Vida. Nace donde la fuerza y la forma coinciden.¹⁶

La hermenéutica teleológica del símbolo de Paul Ricoeur

Resulta entonces importante que una hermenéutica de los símbolos no implique su destrucción. Tampoco resultan efectivas respecto a lo que los símbolos pueden “dar de más”, a su excedente de sentido, las hermenéuticas que acuden a un modelo sustitutivo de la interpretación, como es el caso de la que se desarrolla la teoría freudiana.

La importancia de no destruir los símbolos en la interpretación también tiene que ver con lo que señala Andrés Ortiz-Osés cuando afirma que estas estructuras simbólicas, que son imaginarias, representan nuestros horizontes de sentido y cobijan lo que la cultura nos da para nuestro devenir en el mundo. De manera que también en estas hermenéuticas están implicados los sentidos vitales, según la conexión de los símbolos con sus posibles significados.¹⁷ Igualmente, Gilbert Durand en su proyecto de una teoría de la imaginación simbólica, critica al psicoanálisis señalándolo de ser una hermenéutica reductiva en tanto que en este “el símbolo sólo remite, en último análisis, a un episodio regional” y además en su forma de interpretar la experiencia en la que aparecen los símbolos, “siempre se niega la

¹³ Ricoeur, *Teoría...*, 71.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibid.*, 72.

¹⁶ Ricoeur, *Teoría...*, 72.

¹⁷ Cf. Andrés Ortiz-Osés, *Cuestiones fronteras: Una filosofía simbólica* (Barcelona: Anthropos, 1999).

trascendencia de lo simbolizado, en beneficio de una reducción al simbolizante explícito”.¹⁸

La hermenéutica psicoanalítica de los símbolos pretende remontarse desde la operación metafórica ocurrida en la narración hasta las formas arcaicas de ocultamiento simbólico y hasta las formas infantiles o represiones primarias, pero siempre desmantelando la “distorsión” del sentido, que es justamente la situación real del símbolo. Es un trabajo, el psicoanalítico, de una arqueología que procede por capas de sentido pero hacia lo remoto, mientras que Ricoeur ve mejor el mantener esa indeterminación de lo simbólico que es, justamente, la estrategia que lleva a la necesidad de la interpretación. Ricoeur atraviesa una visión hermenéutica que tiene como punto de partida la necesidad del sujeto de comprenderse con ocasión de la experiencia simbólica. En este sentido, Lorenzo Altieri anota que “a la lectura *arqueológica* de Freud, Ricoeur opuso una lectura *teleológica* del mito edípico: en lugar de ver allí el retorno de situaciones arcaicas, remontando a la infancia, leía allí una tragedia de la autoconciencia, del reconocimiento de sí mismo”.¹⁹

En esta hermenéutica teleológica de Ricoeur, se entienden los símbolos en su condición de doble sentido, que resguarda así esa condición irresoluta del sujeto, cuya tragedia consiste, no en estar condenado al autoengaño, sino en tener que ponerse en obra de autoconciencia, de ocuparse de sí mismo. De esta manera, aunque uno de esos sentidos que remite el símbolo lo conduce en el análisis a lo infantil, como suerte de arqueología del sí mismo, también este sentido ambiguo le trae la anticipación de su experiencia actual. Esta arqueología del sí mismo, posible en el psicoanálisis, supone un elemento arcaico personal y trágico: que se fue niño, que hubo un origen. Pero también en el nivel de las simbólicas míticas y ficcionales, esta remisión a lo arcaico permite reconocer una fundación de los sentidos en el mito y en la

¹⁸ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2007), 66.

¹⁹ Lorenzo Altieri, “Sí mismo con otro: al hilo de parcours de la reconnaissance de Paul Ricoeur”, en *Fenomenología por decir*, comp. Patricio Mena Malet (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006) 385.

narración literaria. Así, añade Altieri, “De la sangre, de los ruidos y del dolor de la primera tragedia no quedan más que débiles ecos, y todo el drama está como penetrado por un sentimiento de pacificación, de calma apaciguada; incluso la forma y el estilo reflejan este tono de conciliación, que determina el *tempo molto adagio* de la pieza”.²⁰

La crítica de Ricoeur al tratamiento hermenéutico de los símbolos oníricos en la *Traumdeutung* freudiana tiene que ver con la visión amplísima que tiene de los símbolos y que consiste justamente en creer que el símbolo es una mediación universal, anterior al habla y que permite la relación con el universo, el mundo, las cosas y el sí mismo. Este paradigma amplio trata de evitar que se considere que accedemos a la realidad directamente. El otro paradigma reduce el símbolo a su estructura designativa. Freud entiende inicialmente que los símbolos refieren directamente, que hay que considerarlos por su contenido designado, como signos petrificados, pero que están en lugar de otra cosa.

Dentro de estos dos paradigmas, Ricoeur entiende el símbolo como la región del lenguaje que significa complejamente, donde otro sentido se da y se oculta en un sentido inmediato. De este modo propone una hermenéutica del símbolo que supere el tratamiento dogmático del mismo o su consideración alegórica y que consistiría, en el caso de la interpretación de los sueños o del psicoanálisis en general, en mantener en el trabajo interpretativo esa doble condición de regresión-progresión. Serían inseparables y es precisamente lo que hace de los símbolos en cualquiera de sus zonas de emergencia, la ocasión para dar qué interpretar y para la autocomprensión.

El problema aparece cuando en Freud justamente este es el lugar del conflicto de las interpretaciones sobre lo simbólico. La dificultad de Freud consiste en reducir arqueológicamente las interpretaciones. De suerte que, según Ricoeur, escogió la relación de los símbolos con el mito y la narración literaria donde el sueño es el mito del durmiente. El problema central en esta relación es que, aunque el sueño sea el mito del durmiente que se relata y el analista detecta las formas simbólicas, este sustituye el relato por

²⁰ Altieri, “Sí mismo con...”, 385.

otra simbólica que supone el logos del deseo, es decir, fractura el símbolo en sus funciones, hace de su doble sentido ocultamiento del deseo, inversión de significaciones o destino pulsional.

Se puede ver así la intención de Ricoeur de considerar la univocidad en la multiplicidad del sentido del símbolo, pero sobre todo la continuidad en la relación entre lo arcaico y lo actual o progresión. Las cualidades referenciales de regresión-progresión representan el carácter paradójico del símbolo, el sentido de *Alétheia* contenido en la función de doble del símbolo. La relación hermenéutica que se les ha atribuido en el psicoanálisis separa sus funciones, destruye el símbolo, sacrificándolo a la conexión de sentidos antitéticos. La sublimación como clave de relación interpretativa sería su devenir como toma de consciencia por medio del símbolo interpretable que “*da qué pensar*” pero que puede devenir cambio o significar reparación, donde sublimar es curar pero inadecuadamente, engañosamente. Refiriéndose a esto, H.G. Gadamer escribe que la reflexión psicoanalítica

[...] libera de aquello que le domina a uno sin saberlo, sacándolo a la superficie. Se trata sin duda de una reflexión crítica en un sentido diferente al de la reflexión hermenéutica que, como yo describía, destruye la autocomprensión inadecuada y descubre la falta de rectitud metodológica. No es que la crítica orientada en el modelo del psicoanálisis esté en contradicción con la crítica hermenéutica (si bien, como mostraré, la crítica hermenéutica debe negarse a asumir este modelo). Pero no es suficiente.²¹

Algunas conclusiones

Hay en Ricoeur una apuesta por la libertad del “hombre capaz”, por esos movimientos de *anastrophé* y *ephistrophé*, de *convertio*, o mejor de poética, donde Ricoeur va preconizando “la metáfora viva” y, sobre todo, la función imaginativa que será el motor de las formas de innovación semántica que también serán las formas de reconocimiento del sí mismo ante la experiencia irresuelta de los

²¹ H.G. Gadamer, *Verdad y método II* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010), 251.

símbolos. Dice Ricoeur que “no hay simbólica antes del hombre que habla, aun si la fuerza del símbolo está arraigada más abajo, en la expresividad del cosmos, en el querer decir del deseo, en la variedad imaginativa de los sujetos. Pero en todo caso es el lenguaje donde el cosmos, el deseo, lo imaginario, llegan a la palabra”.²² La hermenéutica de los símbolos, preconizada en la crítica de Ricoeur a Freud, es una hermenéutica poética. Ya lo intuye en dicha revisión del psicoanálisis al encontrar al soñante encerrado en la cárcel laberíntica del deseo y pugnando por desenrollar el hilo de la narración de un discurso prohibido.

Afirmando que el trabajo de interpretación freudiano carece del rigor que el enigma de los simbólicos exige, Ricoeur parece estar privilegiando la lectura poético-fenomenológica que propone Gaston Bachelard y que ha tenido mucha influencia en su primera hermenéutica dedicada a los símbolos, aunque en la zona de emergencia poética. Ricoeur postula al poeta como quien verdaderamente patentiza el símbolo y donde su fuerza está en mostrar el símbolo en el momento en que “la poesía pone al lenguaje en estado de emergencia”.²³

Bachelard, separando la experiencia del sueño, en la que se experimenta la condición trágica de la ausencia de sentido, escribe que debe dejarse “al psicoanálisis el cuidado de curar las infancias maltratadas, y los pueriles sufrimientos de una *infancia indurada* que oprime la psiquis de tantos adultos”,²⁴ y postula lo que él denomina el “poético análisis”, que devuelve “los privilegios de la imaginación” que como en la propuesta ricoeuriana posterior, darán lugar a una hermenéutica reflexiva de la talla del enigma planteado por los símbolos en la complejidad de su condición ambigua que obligan siempre a la comprensión de sí mismo como un permanente y nuevo auto-reconocimiento poético.

Es quizás esto lo que quiere expresar Jean Grondin sobre los planteamientos de Ricoeur, aludiendo a su análisis de Freud o de una hermenéutica de la sospecha, señalando que es ahí donde el

²² Ricoeur, *Freud...*, 18.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Gastón Bachelard, *La poética de la ensoñación* (México D.F.: FEC, 2014) 151.

filósofo francés plantea un argumento, que define como conciliador, respecto a la destrucción del símbolo detectada en la interpretación psicoanalítica. Pero, al mismo tiempo, indica que “es preciso frecuentar la escuela de la sospecha si queremos destruir las ilusiones de la conciencia ingenua. Esta destrucción se muestra saludable a la conciencia, porque es la manera como llega a comprender mejor. Si el yo se pierde en la hermenéutica de la sospecha es únicamente para mejor reencontrarse, libre de sus ilusiones”.²⁵

Finalmente, también es argumento de Ricoeur, señalado por Grondin, dar un paso por la sospecha freudiana del símbolo para una *nueva y mejor* comprensión del sí mismo, donde las categorías ‘nueva y mejor’ remiten también a lo arcaico como reconocimiento de sí. Pero atendiendo a lo que el enigma del símbolo soñado da para pensar, aquello que también reconoce Mauricio Beuchot en su propuesta de una hermenéutica analógica cuando afirma sobre el símbolo que es en él, “entonces, solo entonces, cuando resplandece el universal, cuando surge de lo atemático e implícito, o potencial, y se vuelve actual, temático y explícito. Brinca en el límite donde se cruzan. Se encabalga, luciente, en las dos partes, creídas irreconciliables, que ahora reconcilia el símbolo con su movimiento unitivo”,²⁶ agregaríamos que ese movimiento unitivo será la hermenéutica reflexiva y poética que propondrá Paul Ricoeur.

Bibliografía

- Altieri, Lorenzo. “Sí mismo con otro: al hilo de parcours de la reconnaissance de Paul Ricoeur”. En *Fenomenología por decir*, comp. Patricio Mena Malet, 377-393. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006.
- Bachelard, Gastón. *La poética de la ensoñación*. México D.F.: Fondo de cultura económica, 2014. Impreso.
- Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, analogía y símbolo*. México D.F.: Editorial Herder, 2004.

- Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2007.
- Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Editorial Herder, 2008.
- Ortiz-Osés, Andrés. *Cuestiones fronterizas: Una filosofía simbólica*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2004.
- Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009.
- Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Ricoeur, Paul. *Escritos y conferencias*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009.
- Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido*. México D.F.: Siglo XXI editores, 2011.

²⁵ Jean Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?* (Barcelona: Editorial Herder, 2008), 114.

²⁶ Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo* (México D.F.: Editorial Herder, 2004), 170.

Metafórica de la narración: Diégesis y Apelación

Un acercamiento al problema de la metáfora desde Paul Ricoeur

Cristian Suárez-Giraldo¹

Introducción

LA METÁFORA COMO cuestión peculiar del lenguaje ha estado presente en numerosos trabajos a lo largo de la tradición filosófica. Ha sido evaluada desde diferentes dimensiones retóricas, poéticas, pragmáticas y cognitivas que dan cuenta de las profundas y actuales posibilidades de la significación que emerge en su producción lingüística. ¿Qué significan las metáforas? ¿Por qué hablamos con metáforas? ¿Es pertinente la enunciación metafórica? ¿Conceptos o metáforas? ¿Discurso literal o discurso metafórico? Este tipo de inquietudes revelan el difuso contorno epistemológico que ha rodeado un contexto de discusión tan amplio que, en palabras de Samuel Guttenplan, “la única respuesta razonable a la literatura filosófica sobre la metáfora es la desesperación”.²

De manera particular, el desarrollo teórico sobre la metáfora en Paul Ricoeur viene expuesto en varias de sus obras, donde se evidencia una preocupación constante por situar en un propósito de mayor envergadura el trabajo llevado a cabo por la metáfora y

¹ Magíster en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín). Docente de cátedra de los programas de Estudios Literarios y de la Licenciatura en Filosofía y Letras. Editor de la Escuela de derecho de la Universidad EAFIT.
Correo electrónico: cristian.suarez@upb.edu.co; suarezg106@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7130-3645

² Samuel Guttenplan, *Objects of Metaphor* (New York: Oxford University Press, 2005), 1. Trad. propia.

sus consecuencias para el lenguaje, tanto así que la posiciona en un lugar predilecto de la hermenéutica. “La metáfora y el problema central de la hermenéutica” –1972– es un ensayo fundamental para estudiar la manera en que Ricoeur comprenderá la función del enunciado metafórico como modelo del texto, el espacio más genuino de la interpretación. En *La metáfora viva* –1975– este asunto se verá ampliado ya que, tras desarrollar detalladamente sus características, dotará a la metáfora con un valor heurístico, a través del cual encontrará la pertinencia del texto literario como otra fuente de conocimiento válido. Y en *Teoría de la interpretación* –1976– ubica de manera más concreta la relación entre la metáfora y el símbolo, como dos operaciones de significación múltiple, en la que se sirven mutuamente “[...] para determinar el campo de amplitud de la teoría de la interpretación [...]”.³

Más detenidamente, podríamos señalar que el recorrido conceptual diseñado por este filósofo francés alberga una fecundidad peculiar no solo para la filosofía sino también para la literatura ya que, al componer un camino en el que contrasta diferentes visiones y corrientes, destruye la falsa concepción de la metáfora como un simple aderezo del lenguaje y la ubica en el terreno de la significación cognitiva.⁴ La hermenéutica se convierte aquí en la posibilidad de desentrañar las referencias extralingüísticas venidas de la operación de la lectura y que la composición metafórica aúna y al mismo

³ Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación* (México: Siglo XXI, 2011), 59.

⁴ Al respecto podemos considerar la opinión de Donald Davidson en su texto “Lo que significan las metáforas”, quien realiza una crítica directa a la consideración de la metáfora en estos términos: “[...] El error central que se comete con las metáforas se ataca más fácilmente cuando se toma la forma de una teoría del significado metafórico, pero detrás de esa teoría, y enunciable independientemente, está la tesis de que, asociado a una metáfora, hay un contenido cognitivo definido que su autor desea transmitir y que el intérprete debe captar si quiere enterarse del mensaje. Esta teoría es falsa como explicación completa de la metáfora, tanto si llamamos significado como si no, al pretendido contenido cognitivo”. Donald Davidson, “Lo que significan las metáforas”, en *La búsqueda del significado*, en comp. Luíís M. Valdés Villanueva (Madrid: Tecnos, 2005), 581. Sin embargo, luego veremos cómo la propuesta de Paul Ricoeur se aleja de esta apreciación.

tiempo detona a través de su forma predicativa. De esta manera, el texto literario, portador por antonomasia de la significación metafórica, emerge con unas condiciones de valoración posible que trascienden el mero análisis formal, la investigación semiótica y la crítica biográfica, historicista o ideológica.

Esta perspectiva de acción teórica y crítica literaria nos permite comprender mejor la intencionalidad de nuestro autor al instalar la metáfora como un eslabón más en el amplio campo de su propuesta filosófica. En el arco hermenéutico que Ricoeur define entre la explicación y la comprensión, la metáfora se ubica predilectamente como el campo tangible del trabajo sobre el lenguaje para acentuar la valía simbólica y significativa del objeto literario en el acontecer de todo sujeto.⁵ Por eso, la restauración dialéctica del sentido por el ejercicio de la lectura, la apropiación reconfigurante del lector, puede verse enriquecida por la operación del crítico.⁶

Precisar esta íntima relación entre filosofía y literatura en la propuesta ricoeuriana es importante para definir las líneas que se desarrollarán en este artículo ya que, así como nuestro autor se refiere constantemente a la obra literaria como un modo de “creación regulada”,⁷ nosotros nos permitiremos extender las

⁵ Específicamente, este detalle se vislumbra con claridad en el Estudio VIII de *La metáfora viva* donde Ricoeur se empeñará en establecer la implicación filosófica de su teoría sobre la metáfora: “¿Cómo responde el discurso especulativo, con sus propios recursos, a la intención semántica del discurso poético? Mediante una explicitación ontológica del postulado de la referencia [...] Esta explicitación no corresponde a la lingüística, sino a la filosofía. En efecto, la relación del lenguaje con la realidad concierne a las condiciones de posibilidad de la referencia en general; por tanto, a la significación del lenguaje en su conjunto”. Paul Ricoeur, *La metáfora viva* (México: Siglo XXI Editores, 2001), 409.

⁶ Para conocer mejor la concepción que tiene Paul Ricoeur sobre el papel del crítico literario y su papel en el campo de la disciplina literaria puede consultarse el artículo “Phenomenology and Theory of Literature: An Interview with Paul Ricoeur”. También puede consultarse “La vida: un relato en busca de narrador” donde el filósofo francés señala los alcances de su propuesta para la narratología; así como los límites de esta ciencia si no se le considera dentro de un campo epistemológico.

⁷ Cf. Paul Ricoeur, *Autobiografía intelectual* (Buenos Aires: Nueva visión, 2007), 47.

fronteras de su reflexión al intentar establecer un vínculo más directo entre la metáfora y la identidad narrativa, dando el rodeo por la narración. El propósito de llevar a cabo esta operación se soporta en dos evidencias.

En primer lugar, encontramos la estrecha conexión entre dos de sus trabajos más importantes, *La metáfora viva* y *Tiempo y narración* que, como se evidencia en el prólogo del primer tomo de este segundo texto, son dos obras gemelas, concebidas conjuntamente⁸. Dicho parentesco no solo se da por la cronología de sus respectivas publicaciones, pues, como lo atestigua François Dosse, en ellas Ricoeur “encuentra una de sus fuentes en la doble respuesta-réplica que opone al estructuralismo. Restituye la pertinencia de un afuera-del-texto, el referente, y de una enunciación, y por lo tanto, de un sujeto”.⁹

En segundo lugar, en *La metáfora viva* hay una declaración que creemos fundamental ampliar, ya que para Ricoeur pareciera quedar resuelta por la constitución del carácter heurístico de la redescipción de la ficción: “La metaforicidad no es sólo un rasgo de la *lexis*, sino del mismo *mythos*, y esta metaforicidad consiste, como la de los modelos, en describir un campo menos conocido –la realidad humana– en función de las relaciones de otro campo ficticio pero mejor conocido –la trama trágica– [...]”.¹⁰ Sin embargo, mostraremos que puede detallarse mejor cómo se plantea este enlace a través del carácter diegético de la narración.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, en el presente artículo desarrollaremos tres ideas centrales alrededor de la vinculación posible entre metáfora e identidad narrativa desde la propuesta de Paul Ricoeur. En primer lugar, expondremos una relectura de la propuesta de *La metáfora viva* con otras nociones sobre la metáfora, intentando dilucidar que la metáfora en sí misma conserva una idea de textualidad conceptual que contribuye a la reflexión filosófica sobre la literatura. Luego se explicitará cómo la noción de *diégesis* permitiría agregar a la noción de *mythos*

las posibilidades de la redescipción llevada a cabo por la obra literaria, conduciendo a la evidencia de la fuerza heurística de la metáfora como modelo de la ficción literaria. Finalmente, mostraremos cómo en la metáfora hay una instancia apelativa que permite convertir al sujeto en el foco de la referencia metafórica, implicando así una transición hermenéutica entre la metáfora, ya no entendida como figura, sino como reelaboración de Sí.

Textualidad conceptual de la metáfora: entre la filosofía y la literatura

Las posibilidades filosóficas de la metáfora, según Ricoeur, se encuentran distendidas en los diferentes campos en que se actualiza la virtualidad del lenguaje, ya que estas no establecen un puro juego de un lenguaje sin mundo que se celebra a sí mismo.¹¹ En otras palabras, el uso de la metáfora se convierte en una preocupación filosófica cuando también compone entramados discursivos, como la referencia indirecta o la redescipción llevada a cabo por la ficción, que *dan* qué pensar.

En esa dirección, la conjunción que Ricoeur establece entre las categorías de metáfora y discurso sugiere un paradigma fundamental para la hermenéutica misma,¹² en tanto que la expansión de la significación está íntimamente vinculada a la actualidad del Acontecimiento y a la posición del hablante que funda sentidos *desde* su propia experiencia. De ahí la importante relación que constantemente plantea entre filosofía y lenguaje:

¿Cuál es, respecto al lenguaje, la *responsabilidad* de la filosofía? La pregunta es considerable. Por ello, la precisaré del siguiente modo: ¿qué tiene que decir aún la filosofía después de la lingüística, la teoría de la comunicación, de la lógica, etc.?

⁸ Cf. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración Vol. I*. (México: Siglo XXI, 2001), 31.

⁹ François Dosse, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013), 512.

¹⁰ Ricoeur, *La metáfora...*, 329.

¹¹ Cf. Olivier Abel y Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur* (Paris: Ellipses, 2009), 81. Trad. propia.

¹² Cf. Jean Grondin, *Que sais-je? Paul Ricoeur* (Paris: Presses Universitaires de France, 2013), 91.

Por su propia forma, la pregunta implica que la filosofía tiene la tarea y, por tanto, la responsabilidad de preservar cierto espacio; no sólo de mantenerlo abierto, sino de abrirlo.¹³

Dicha conjunción es evidente en la enunciación teórica de Ricoeur, al punto que los diferentes tópicos, abordados en su acostumbrado estilo de arbitraje, generalmente encuentran su salida en las condiciones de posibilidad del posicionamiento del sujeto con relación al mundo. Así, temas como el texto, la narración y la metáfora, desembocan en una *apertura* que entraña el reconocimiento del sí a través de modelos lingüísticos que operan más allá de su dimensión estructural o semiótica. En ese sentido, consideramos que el lenguaje para Ricoeur es, a diferencia de Gadamer que lo asume como el *medium* de la comprensión, el *telos* de la comprensión, es decir, su acabamiento y realización.

El traspaso de la hermenéutica en nuestro filósofo como una teoría de la interpretación, y no meramente como una filosofía de la comprensión, viene demarcado por esta amplificación del sentido del lenguaje como *realización*. No es extraño, en esa dirección, que aluda a la filosofía anglosajona y al *Linguistic turn* para dialogar con su propia tradición. Es más, el hecho de vincular al lenguaje con la categoría de “trabajo”¹⁴ nos permite confirmar que el polo de anclaje de la interpretación está en el lenguaje como *acto*, o en sus mismas palabras, *en obra*.

La fuerte convicción ricoeuriana sobre el lugar central de la metáfora en la hermenéutica exige la superación de la retórica y de la poética como ambientes naturales para la incubación de un lenguaje que trasciende los horizontes de la referencia, activa los supuestos semánticos para dar operación explicativa a la actividad de la significación metafórica; pero sobre todo, posiciona la validación operativa de la metáfora como renovación permanente del lenguaje y sus funciones. En términos de Elizabeth Monasterios: “La aproximación teórico-filosófica de Ricoeur al estudio de la metáfora está basada en un principio de creatividad según el cual la metáfora, cuando está viva, tiene la capacidad de *inventar*, de

decir algo nuevo acerca de la realidad. De producir, en suma, una ganancia de sentido”.¹⁵

Ubicar la propuesta de *La Metáfora viva* en el amplio contexto de los modernos estudios sobre la metáfora evidencia tres aspectos principales: en primer lugar, la apuesta ricoeuriana se define por la concentración en las conversiones semánticas del enunciado metafórico. Esa particularidad responde positivamente a las consideraciones de las teorías que se concentran en comprender qué significan las metáforas, donde la oposición “sentido literal” y “sentido figurado o metafórico” marcan el panorama de una discusión planteada en torno a la relación lógica de las palabras con las cosas que usualmente denominan. En ese caso, el panorama ricoeuriano implica que el lenguaje no se reduce al plano de los automatismos lingüísticos ni a la expansión infinita de la significación discursiva.

En segundo lugar, el revestimiento de una función heurística de la metáfora por parte de Ricoeur, plantea un panorama filosófico en el que la verdad que concentran las metáforas puede equipararse a las posibilidades epistemológicas de los conceptos. El ámbito de los planteamientos filosóficos que se han centrado esencialmente en el uso del lenguaje metafórico, bien como un aspecto social del habla, bien como mecanismos de postulación científica, acuden a una consideración traslativa o analógica donde la metáfora permite la visualización de otros sentidos implicados pero siempre contextualizados. Así, la propuesta ricoeuriana apunta a la consolidación de una teoría hermenéutica que atribuye a la metáfora unas características cercanas a la pragmática y a la poética.

En esa dirección, se puede considerar que la propuesta del filósofo francés se aúna a un proyecto que tiene su aplicación más efectiva en el contexto de la literatura. Por eso, el tercer aspecto de su propuesta viene encausado en el orden de la metáfora como redescipción del mundo, donde el mundo de la obra se convierte en modelo a escala de la realidad¹⁶. Esta aplicación

¹³ Paul Ricoeur, *Historia y narratividad* (Barcelona: Paidós, 1999), 41.

¹⁴ Ricoeur, *Teoría...*, 13.

¹⁵ Elizabeth Monasterios, “Poesía y filosofía: el aporte de Paul Ricoeur al estudio de la metáfora”, en *Indagaciones hermenéuticas con Paul Ricoeur*, coord. Mario J. Valdés (Barcelona: Monte Ávila, 2000), 36.

¹⁶ En este sentido, Ricoeur va más allá de la propuesta de Max Black, de quien toma su modelo explicativo de la metáfora como modelo. Para el filósofo estadounidense, el *enfoque interactivo* de la metáfora

tiene su trascendencia en una teoría de la ficción literaria, en la que el campo semántico del lenguaje soporta el tratamiento de la creación de mundos posibles superando la herencia aristotélica que oponía ficción y realidad.¹⁷

Esta triada de caracteres que acabamos de describir permite comprender el interés ricoeuriano por revelar una teoría de la metáfora que amplifica sus linderos en un plan de mayor alcance. En ese sentido, podríamos decir que en Ricoeur se presenta una especie de *textualidad de la metáfora* que trasciende lo meramente topológico y alcanza los predios de la enunciación; no en vano prefiere hablar de “enunciado metafórico” que de metáfora llanamente. La ausencia de esta delimitación lingüística puede equipararse con algunas propuestas específicas que aluden a ese carácter amplificado.

Por ejemplo, en *Metáforas de la vida cotidiana*, Lakoff y Johnson expresan cómo la organización metafórica opera no solamente en la región del lenguaje, sino también en el pensamiento y la acción, organizando una red conceptual que conduce a pensar en

permite comprender su dinamismo de significación en tanto que se establece un sistema de implicaciones donde, y muy específicamente en la obra literaria, se establece un marco o una red donde los sentidos subsidiarios de las palabras explicitan los sentidos literales, no como analogía o sustitución, sino como una significación insólita (cf. Black, 560). Nuestro filósofo francés, al incluir la construcción metafórica como modelo, y por la influencia de la fenomenología, aborda esta construcción de mundo más ampliamente. “[...] Así es como la objetividad fenomenológica de lo que vulgarmente se llama emoción o sentimiento es inseparable de la estructura tensional de la verdad de los enunciados metafóricos que expresan la construcción del mundo por y con el sentimiento. La posibilidad de la realidad textural es correlativa de la posibilidad de la verdad metafórica de los esquemas poéticos; la posibilidad de una se establece al mismo tiempo que la de la otra” (*Metáfora*, 342).

¹⁷ Para ampliar este asunto se puede consultar el texto *Heterocósmica: ficción y mundos posibles* donde se desarrolla ampliamente esta implicación entre semántica y mimesis. A este respecto, la propuesta de Ricoeur puede contribuir un trasfondo Fenomenológico que dialogue con la Lógica modal, supuesto teórico de la propuesta de Doležel.

la metáfora como *concepto metafórico*.¹⁸ De esta manera, el valor heurístico que Ricoeur otorga a la literatura debe pensarse no solo desde su dimensión creativa sino también desde las condiciones en que dispone una topología de la existencia, en la que el lector imagina la operación conceptual especulativa llevada a cabo en la metafórica de la obra estética.

Por otro lado, en *Paradigmas para una metaforología*, Blumenberg expresa que “las metáforas no tienen necesidad alguna de manifestarse en la esfera de la expresión lingüística; pero un complejo de enunciados se fusionan de súbito en una unidad de sentido si es que, hipotéticamente, se puede descubrir la representación metafórica que les sirve de guía, y en la que esos enunciados puedan ser ‘leídos’”¹⁹. Con esto, el filósofo alemán se refiere a la posibilidad de contextualizar, bajo un “modelo implicatorio”²⁰, diferentes metáforas en un trasfondo histórico, cultural y discursivo más amplio, es decir, una *Metafórica*. La definición de verdad expresada por Ricoeur hacia el final de *La metáfora viva* puede ser alcanzada por esta postura si se piensa que el trasfondo referencial de la obra literaria siempre supone un trabajo imaginacional pendular entre la creación y la reflexión.

Así, la metáfora como una porción del lenguaje y de sus mediaciones permite, en términos de Johann Michel, contribuir a su proyecto general de hacer de “la filosofía algo más que una historia de su propia disciplina, abriéndola sinceramente a las ciencias humanas y sociales, [presentando sus obras como] epistemologías de las ciencias humanas y sociales”.²¹ En términos más concretos, el horizonte epistemológico en el que se ubica Ricoeur incluye a la metáfora como posibilidad productiva del discurso especulativo:

¹⁸ Cf. George Lakoff y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana* (Madrid: Cátedra, 1986), 39-42.

¹⁹ Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología* (Madrid: Trotta, 2003), 57.

²⁰ *Ibid.*, 56.

²¹ Johann Michel, *Ricoeur y sus contemporáneos* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2014), 142.

Ricoeur comprueba con la reflexión sobre el lugar de la metáfora en filosofía, cómo la metáfora interesa no solo a quienes se preocupan del discurso poético, sino también a los que investigan el modo de ser del discurso especulativo y el discurso de la metafísica. La metáfora ocupa un lugar preponderante en todos ellos y genera una suerte de intersección de las esferas de discurso muy beneficiosa para el discurso filosófico. La filosofía también estimula esta intersección de las esferas del discurso apoyándose en el elemento metafórico y da pie a una teoría general de sus interferencias.²²

Además, la incumbencia de esta preocupación epistemológica es evidente en toda su propuesta hermenéutica y determina, en distintas ocasiones (desde *El conflicto de las interpretaciones* hasta *Freud: una interpretación de la cultura*), que el acto de interpretar está en relación directa con una estructura,²³ bien sea simbólica²⁴ o metafórica, en tanto que la emergencia de sentido viene motivada por el intérprete. Esta interrelación convierte al ejercicio de la interpretación en una auténtica operación de la razón, cuyos resultados conducen a la producción de conocimiento; al mismo tiempo, supera en gran medida la comprensión de la hermenéutica decimonónica como una operación metodológica.

²² Marcelino Agís Villaverde, "El pensamiento hermenéutico de Paul Ricoeur". *Anthropos* 181.nov-dic (1998): 55.

²³ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura* (México: Siglo XXI, 2012), 19-20.

²⁴ En este trabajo no se detalla la relación íntima que Ricoeur establece entre Símbolo y Metáfora al definir el campo de las operaciones lingüísticas y no lingüísticas que comparten. Sin embargo, es necesario decir que una de las características fundamentales del tratamiento ricoeuriano viene expuesta por la implicación de una inteligencia hermenéutica, que no abandona el problema restringiendo el lenguaje simbólico y metafórico como porciones especiales o funciones peculiares del lenguaje.

Función heurística de la obra literaria: *diégesis* y redescrición

Los antecedentes presentados anteriormente nos dejan entrever tres cualidades peculiares en la propuesta de Ricoeur: la metáfora es conjunción, es decir, intercepta sobre sí formas discursivas tan variadas y heterogéneas que los estudios alrededor de sus usos y formas no eluden el problema de la significatividad filosófica. En este caso particular, encontramos en él un punto intermedio entre la posición radical de la impertinencia metafórica para la filosofía, como es el enfoque de Derrida en "La mitología blanca" y "La retirada de la metáfora", por ejemplo, y la posición radical de la absolutez metafórica de Nietzsche en "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral". Así, desde la hermenéutica, Ricoeur comprende que las metáforas significan siempre en el contexto de un sujeto que se ubica reflexivamente delante de una expresión disímil, pero que ha sido "enunciada", "dicha", por alguien.

Segundo, la metáfora es acción: ella *significa*, como el modo indicativo del verbo lo expresa. La retórica ha desdibujado la fuerza ilocutiva que encierra el enunciado metafórico al vincularlo con un sentido esotérico, oculto, tendiente siempre a su comprensión como algo posible, dudoso —esto es, que *signifique*, según el modo subjuntivo de usar el verbo—. En esa dirección, respecto de la metáfora Searle nos indica que "el principal problema de la metáfora es cómo el significado del hablante y el significado de la oración son diferentes y cómo están, a pesar de todo, relacionados".²⁵ Dicha unión expresada por el filósofo anglosajón hace evidente que la significación de las metáforas para la filosofía no solo está vinculada a las condiciones conceptuales de los términos, sino y sobre todo con los modos de acción que indican, performan y atraviesan la existencia misma. En Ricoeur, esta orientación pragmática se revela sobre todo en la transición a las construcciones simbólicas que dan qué pensar, pero además mueven a la acción, *refiguran*.

Finalmente, la metáfora es creación. Las lecturas habituales sobre la actividad creativa en el lenguaje, sobre la cual la metáfora

²⁵ John R. Searle, "Metáfora", en *La búsqueda del significado*, comp. Luís M. Valdés Villanueva (Madrid: Tecnos, 2005), 592.

funge como prototipo, revelan la importancia que el filósofo francés otorga a esta dimensión operativa de la creación verbal. Marie-France Begué, por ejemplo, señala que “para explorar las reservas que tiene la actividad imaginaria Ricoeur toma el modelo de la metáfora, porque considera que le permite entrar directamente en el corazón del *proceso creativo* y captar el dinamismo propio de la imaginación, *antes* que aparezca el momento perceptivo propiamente dicho”.²⁶ También, Marta Cecilia Betancur apunta cómo “lo que sucede en la metáfora cuando emerge el nuevo sentido es que hay creación de significado. Demostrar el papel de la imaginación en la creación de sentido que se realiza en la metáfora, evitando el subjetivismo y el relativismo, es una de las principales aportaciones de Ricoeur al estudio del papel cognoscitivo de la metáfora y del lenguaje”.²⁷

La íntima vinculación con la imaginación y con la producción de significados a través de la innovación semántica ha permitido constantes desarrollos en torno a la verdad del discurso poético desde coordenadas que pertenecen al plano del lenguaje figurado.²⁸ También, en el campo de la ficción se ha denotado cómo esta conciencia imaginacional, que se patentiza especialmente en la narración, es operación interpretativa de la realidad,²⁹ cuyo referente se construye paralelamente en el sentido que la estructuración lingüística instala en el mundo de la obra.

A partir de este perfil tripartito de la metáfora –conjunción, acción y creación– que acabamos de caracterizar, interpretar la función heurística de la ficción implica un campo más amplio que la

redescripción llevada a cabo a través de la fusión de una *mimesis* y de un *mythos* que agrupan y disgregan los polos de la ‘sedimentación’ y de la ‘innovación’ que opera en la configuración literaria.³⁰ Nuestra propuesta es adicionar una lectura desde el componente de la diégesis como un postulado experimental, que nos permita vincular directamente la operación de la metáfora desde la exposición del relato, y no solamente desde lo que ocurre en la estructuración de la trama, y desde una focalización del narrador, como posibilitador de esa referencialidad metafórica de la dicción poética.

La noción de diégesis es un recurso conceptual desarrollado desde la narratología que permite explicar lo presentacional³¹ en la obra artística. En términos de Étienne Souriau, “*La diégesis es el universo de la obra, el mundo establecido por una obra de arte*, de la cual representa una parte. La noción de diégesis no debe confundirse con la de realidad exterior [...] Tampoco hay que confundir la diégesis con el único contenido representacional de la obra, puesto que este contenido no constituye más que una parte de ella”.³² A este respecto, Genette también usa la noción para distinguirla de la enunciación narrativa o del acto mismo de narrar: “*diégesis* (relato puro), los diversos tipos de representación del discurso de personaje, los modos de presencia explícita o implícita del narrador y del lector en el relato”.³³

En esta perspectiva, la diégesis tiene que ver esencialmente con la cualidad proposicional del relato, ficticio o no, que va revelando, por la actividad narrativa, las notas peculiares sobre las que trabaja el narrador. La dimensión diegética es entonces

²⁶ Marie-France Begué, *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo* (Buenos Aires: Biblos, 2002), 61.

²⁷ Marta Cecilia Betancur G., *Metáfora y ver como. La creación de sentido de la metáfora* (Manizales: Editorial Universidad de Caldas, 2006), 224.

²⁸ Cf. Francisco Díez Fischer, “A la escucha de la libertad en el pensamiento de Paul Ricoeur”. Biblioteca digital de la Universidad Católica de Argentina. V Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. Septiembre, 2013. 14 jun. 2017 <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/escucha-libertad-pensamiento-ricoeur.pdf>, 8.

²⁹ Vicente Balaguer, *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur* (Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2002), 95.

³⁰ Cf. Ricoeur, *Tiempo...*, 136-139.

³¹ Recurrimos al uso de este neologismo para expresar que el carácter de la obra literaria o de cualquier narración no es una mera representación. El mismo Ricoeur nos ha evidenciado cómo entender la mimesis desde un ‘como-si’ obliga a cambiar el espectro desde cuál se ha entendido tradicionalmente las nociones de ficción e invención literaria. Además, el término de diégesis subraya que el relato no se debe entender solo desde una perspectiva fictiva, ya que casos como el de la novela histórica, el teatro o el auto-retrato, manifiestan una dualidad productiva entre descripción e invención.

³² Étienne Souriau, *Diccionario Akal de estética* (Madrid: Akal, 1998), 445.

³³ Gérard Genette, *Figuras III* (Barcelona: Lumen, 1989) 85.

el discurso organizado a través de la trama, que se explora continuamente en la mimesis y que se convierte en la posibilidad de la reconfiguración existencial. Bajo dicha premisa, el trabajo de la metáfora y sus postulados heurísticos en la literatura también pueden dividirse en tres partes: en primer lugar, la lectura que Ricoeur hace de Max Black al proponer la relación entre Metáfora y Modelo es productiva en tanto revela el carácter amplificado de la innovación semántica propuesta por la unión entre *Mimesis* y *Mythos*. La ‘cosa’ de la obra es ofrecida entonces como hipótesis de un mundo posible, que no requiere de su constatación referencial y por tanto lleva a eludir el problema de la denotación. Incluir aquí la noción de diégesis nos permite pensar cómo la ruptura de sentido no se constituye desde una métrica que revela la homologación de la metáfora, entendida como figura, a la ficción. La metáfora permitiría pensar una consideración *interdiegética* del discurso literario en el que los asuntos allí tratados suponen un trabajo sobre el lenguaje que reelabora estéticamente los modos de relación entre las palabras y el mundo.

En segundo lugar, pensar la metáfora *viva* desde la diégesis nos revela cómo las posibilidades de la interpretación vienen guiadas por la asimilación de aquello que se cuenta en la obra. En el capítulo “La triple mimesis”, de *Tiempo y narración I*, Ricoeur expone que la ‘comprensión práctica’ gestiona la ‘comprensión narrativa’ en tanto se vinculan en operaciones de ‘presuposición’ y ‘transformación’.³⁴ Parodiando este presupuesto, podríamos señalar que en el trabajo metafórico también operan estos recursos, donde el sujeto es testigo del desajuste provocado por la renovación semántica y se siente apelado sobre lo que le acontece en su propia biografía.

En tercer lugar, y refiriéndonos específicamente a la narración, la relación entre metáfora y diégesis nos lleva a pensar con mayor radicalidad el lugar del narrador, entendiendo que las instancias lingüísticas del relato posicionan a este ente narrativo *como* un sujeto que organiza *lo dicho* en el mismo. Sobre la perspectiva generada en esta ubicación predilecta, cabe la pregunta por el *quién* narra la acción y *lo* narrado como una especie de Acto

creativo de habla, incubado por y en el relato; es decir, el recurso metafórico en la narración estaría implicado en la construcción de una voz narrativa que, al igual que el hablante cuando emite un acto de habla, usa mecanismos de expresión para referir y/o referirse a sí mismo.

Aquí también hay un vínculo con lo expresado en “La triple mimesis” cuando Ricoeur expone los elementos que constituyen ‘la semántica de la acción’ que sirven de marco paradigmático para los diferentes relatos en los que la acción narrada actualiza la virtualidad de la acción posible³⁵. En la red conceptual que anuda dicha semántica aparece la pregunta por el quién de la acción, bien sea como agente o paciente de ella. Integrar a esta red conceptual la cuestión por el narrador implicaría la posibilidad de pensar cómo la focalización expresiva remite más ampliamente a las condiciones de la referencia desdoblada que permiten la aparición del “ser-como” en el escenario vital de la ficción narrativa.

De esta manera, relacionar la metáfora con la diégesis nos permite proponer que en la narración se presenta una *Metafórica* entendida como un entramado de relaciones lingüísticas que alimentan las condiciones estructurales de la acción narrada asociadas a la selección de los hechos narrados. Las operaciones semánticas del enunciado metafórico refieren esencialmente al dominio de las frases, de ahí que el *Mythos* del relato se constituya en un encadenamiento de frases de acción vinculadas por un contexto de referencia que se supone literario. Sin embargo, al pensar en la focalización del narrador y en su función organizativa del material sobre el que se narra, el relato debe pensarse en una dimensión dinámica donde la diégesis no se traduce en un parafraseo o recuento, sino que pone en funcionamiento actual al lenguaje mismo.

En ese sentido, la narración ofrece a la operación discursiva las notas para pensar el lenguaje como *sistema* y *acto* paralelamente, ya que en el ejercicio mismo de narrar está puesto en evidencia el rasgo paradigmático y sintagmático del lenguaje. En la narratividad se justifica estructuralmente los modos de habla orientados hacia su dimensión paradigmática, es decir, en la narración se compone una metafórica en tanto que el lenguaje no se dirige hacia su

³⁴ Cf. Ricoeur, *Tiempo...*, 115-118.

³⁵ *Ibid.*, 116.

dimensión ostensiva. El alcance de una *metafórica de la narración* consiste en pensar que las operaciones de selección y combinación están medidas por el uso intencional de los modos narrativos como si fueran auténticos actos [creativos] de habla.

Metáfora y Apelación: posibilidades hermenéuticas para pensar la Identidad narrativa

Como se evidenció en el apartado anterior, las condiciones de reflexión en torno a los puntos de fuga que la perspectiva metafórica organiza en y desde la narración, se pueden comprender si esta se considera como un marco lingüístico sobre el cual el mencionado *tropo* puede llegar a tener nuevas potencialidades discursivas. En este apartado intentaremos vincular el trabajo de la narración con respecto a la identidad. Por tal motivo, la experimentación que propondremos a continuación tiene su acicate en la experiencia fundamental que pueda llegar a tener la metáfora, no solo como un elemento retórico que construye los caracteres identitarios del sujeto que no encuentra las palabras concretas para referirse a sí mismo y de sí mismo, sino que además necesita del lenguaje metafórico para hacer su aparición en el escenario vital de la existencia.

Nuevamente Ricoeur nos ofrece un parámetro sobre el que apoyamos nuestra proposición: “en lugar de ser una denominación desviada, la metáfora es una predicción extraña, una atribución que destruye la coherencia o, como se ha dicho, la pertinencia semántica de la oración, instituida por los significados usuales, es decir, lexicalizados, de los términos en presencia”.³⁶ Nuestro punto de partida es la constatación de que la vinculación de la metáfora a la predicación, establecida por el mencionado autor, tiene sus alcances más hondos precisamente en la identidad narrativa; lo que se vislumbra aquí es, en otros términos, la posibilidad de rodear el interrogatorio ricoeuriano planteado en el texto *Sí mismo como otro* formulado en estos términos:

³⁶ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción* (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2000), 23.

[...] Daremos una forma interrogativa a esta perspectiva, introduciendo por la pregunta ¿quién? todas las aserciones relativas a la problemática del sí, dando así igual extensión a la pregunta ¿quién? y a la respuesta-sí. Cuatro subconjuntos [refiriéndose a los apartados que desarrollará en el mencionado texto] corresponden así a cuatro maneras de interrogar: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es el sujeto moral de imputación?³⁷

Nuestro acercamiento buscará establecer una relación que configure el trasfondo de la metáfora asociada a la narración, que de manera más original da respuesta a las preguntas ¿quién habla? y ¿quién se narra? Este recorrido conceptual pretende poner en evidencia cómo la identidad reviste a la metáfora con otro tipo de función, ya que, al hacer uso del recurso narrativo, la referencia del lenguaje viene a estar capturada por caracteres existenciales y no solamente lingüísticos. Pero además, al remitir la cuestión a la predicación, la metáfora en la narración adquiere otros alcances que la ficción no considera al concentrarse en la acción –o su correlativo frástico que es el verbo–. Teniendo en cuenta este panorama, caracterizaremos una función especial de la metáfora que llamaremos *ontonotativa*, para expresar los alcances de la metafórica de la narración sobre el concepto de Identidad narrativa.

Una de las proposiciones más importantes de la filosofía ricoeuriana con respecto a la metáfora consiste en revitalizarla a partir de la reconsideración de su función: “La metáfora, por lo tanto, es más la resolución de un enigma que una simple asociación basada en la semejanza; está constituida por la resolución de una disonancia semántica [...] Las metáforas vivas son metáforas de invención dentro de las cuales la respuesta a la discordancia en la oración se convierte en una nueva ampliación del sentido”.³⁸

Esta afirmación sirve de base para nuestra aproximación particular ya que impulsa una posibilidad reflexiva para ahondar en las funciones de las metáforas desde un horizonte más amplio que el de la pragmática discursiva. En la metáfora acontece un hecho

³⁷ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (México: Siglo XXI, 2011), XXIX.

³⁸ Ricoeur, *Teoría...*, 65.

referencial que solo puede encontrarse al margen de la tensión entre la denotación y la connotación, en la que la referencia puede quedar enfrascada en los niveles de la objetividad o la subjetividad lingüística. En la metáfora también permanecen como sedimento las posibilidades predicativas con que el hombre primigenio intentó señalar el mundo. En otras palabras, la presencia de esta fuerza evocadora ante lo desconocido resuena también en la metáfora.

En ese sentido, podemos afirmar que al establecer la relación entre la metáfora, como unidad de significación, y la identidad, como el proceso de develamiento del ser —o más específicamente del Sí mismo— a través de la narración, se hace explícita la necesidad de apelar a elementos que se desvanecen en la simple enunciación metafórica y que se encuentran en un trasfondo no siempre explícito en lo narrado. En la misma dirección, podemos asumir lo que Octavio Paz señala en su libro *El arco y la lira*, para intentar dilucidar el carácter siempre inacabado de la patencia lingüística de la metáfora que encuentra en el sujeto un correlato para completar su carga significativa:

La esencia del lenguaje es simbólica porque consiste en representar un elemento de la realidad por otro, según ocurre en las metáforas. El hombre es hombre gracias al lenguaje, gracias a la metáfora original que lo hizo ser otro y lo separó del mundo natural. El hombre es un ser que se ha creado a sí mismo al crear un lenguaje. Por la palabra, el hombre es una metáfora de sí mismo.³⁹

Invocar esta pertenencia del sujeto al lenguaje nos garantiza poder asegurar que detrás de la metáfora se encuentra una expresión mayor, que en términos de Gadamer se describe así: “El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*”.⁴⁰

³⁹ Octavio Paz, *El arco y la lira* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 34.

⁴⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I* (Salamanca: Sígueme, 1997), 531.

Esta lingüisticidad aparece en la metáfora como ejercicio de la percepción del sujeto, que antes de sentirse extrañado por la composición de los términos dispuestos en la construcción tropológica, se siente ajeno de sí mismo y del mundo que ha sido alterado por este recurso del lenguaje.

Lo expuesto por ahora nos debe llevar a aclarar que nuestra consideración de la metáfora no está restringida únicamente al espectro de la literatura, aunque varios teóricos consideren que la utilización de este tipo de recurso retórico contribuye a la puesta en evidencia de la desfamiliarización del lenguaje ocurrido por la forma artística. Nuestra investigación intenta mitigar dicha preeminencia del uso de la metáfora como un recurso estético meramente, para establecer que en ella se encuentra la potencialidad en la que el sujeto resuelve lingüísticamente lo no dicho, lo sugerido, lo inefable de su propia experiencia en el mundo.

En este punto se concentra la necesidad de inaugurar otro sendero que trasiegue la importancia del sujeto como foco de la referencia metafórica, en el que se hace audible la transferencia lingüística y se abren nuevos horizontes de significación. La pertinencia de esta ruta está vinculada al mismo ejercicio introspectivo con que muchos críticos han caracterizado el lenguaje literario, pero que aquí se intenta superar la barrera con que tantas veces se subestima la auto-referencia que edifica la obra estética.

Vocación apelativa de la metáfora

Las pautas de reflexión que nos han precedido hasta este momento dejan entrever cómo los linderos de la enunciación metafórica en torno a su referencia, impulsan otras visiones que pueden configurar a través de sí nuevas posibilidades de comprensión de los alcances lingüísticos y apelativos de la metáfora. En este apartado buscaremos hacer explícito el sentido de asumir una circunspección apelativa de la metáfora. Sin embargo, dos detalles de la filosofía ricoeuriana deben hacerse presentes para dejar claro hacia dónde pretendemos impulsar nuestro objetivo.

En primer lugar, es indispensable recordar que el proyecto de Ricoeur con respecto a la metáfora está vinculado al establecimiento de una teoría de la interpretación que funcionaría

como un paradigma de mediación hermenéutica. Este carácter de subordinación sobre el tropo nos muestra que Ricoeur se concentra en el excedente de sentido que la metáfora pueda prevernos; o, en otras palabras, el carácter modélico de la metáfora en el marco de la interpretación le permite a Ricoeur subrayar el acontecimiento de la comprensión desde ella misma.

La atención a este problema sugiere que los estudios llevados a cabo en *La metáfora viva* refieren al intento de una justificación donde la metáfora es salvada de una simple consideración retórica y puesta en el horizonte del discurso para acentuar su efectividad y pertinencia semántica en los órdenes del lenguaje. Prueba de ello es el último apartado de este texto, en el que establece los alcances entre discurso poético y discurso filosófico.

Además, es importante considerar la vinculación entre la metáfora y el símbolo como dos momentos de la ampliación de sentido que pueden configurarse en el tratamiento del discurso como acontecimiento:

[...] La metáfora es sólo el procedimiento lingüístico –esa extraña forma de predicación dentro del cual se deposita el poder simbólico-. El símbolo permanece como un fenómeno bidimensional en la medida en que la faceta semántica remite de nuevo a la no semántica. El símbolo está vinculado en un modo en que la metáfora no lo está. Los símbolos tienen raíces. Los símbolos nos hunden en la sombreada experiencia de lo que es poderoso. Las metáforas son sólo la superficie lingüística de los símbolos, y deben su poder de relacionar la superficie semántica con la presemántica que yace en las profundidades de la experiencia humana, a la estructura bidimensional del símbolo.⁴¹

Esta nueva subordinación demarca unas posibilidades sugerentes en la propuesta ricoeuriana con respecto a su proyecto hermenéutico. A través de la enunciación metafórica parece resolver el intrincado camino de ascenso que los símbolos reclaman para su posible aclaración en el campo de la subjetividad. Sin

embargo, pareciera evidente que el abordaje llevado a cabo por Ricoeur restringe las potencialidades de la metáfora por el interés superlativo de su teoría de la interpretación.

Puestos en esta coyuntura, creemos que experimentar una concepción sobre la metáfora que supere esta adhesión exclusiva a una teleología hermenéutica puede construir un referente teórico que se aúne a la visión ricoeuriana, es decir, ya que nuestra concentración en el uso de la metáfora, no solamente como elemento compositivo de la enunciación poética sino como referente de redescrición narrativa, nos autoriza a llevar a cabo un análisis en el que la metáfora esboza verdaderas condiciones de referencia vinculadas a su utilización con fines de posicionamiento del sujeto y su identidad, más que como mera mediación simbólica de autocomprensión y desvelamiento del ser.

Dado este rodeo, volvamos sobre la proposición que inauguró nuestra reflexión en este acápite. Como se hace evidente, Ricoeur conserva para la metáfora un feudo lingüístico que reúne en la semántica sus alcances más prolíferos: “Es así como la metáfora es una creación instantánea, una innovación semántica que no tiene reconocimiento en el lenguaje ya establecido, y que sólo existe debido a la atribución de un predicado inusual o inesperado. La metáfora, por lo tanto, es más la resolución de un enigma que una simple asociación basada en la semejanza; está constituida por la resolución de una disonancia semántica”⁴². Pero, ¿dónde resuena ese eco disonante en el que la metáfora pareciera resolver su producción de significado?

Esta inquietud nos hace pensar en un atributo apelativo de la metáfora, en la que su usuario se convierte en el tálamo donde se vierte con mayor eficacia la ampliación semántica. Es decir, aquí nos vemos enfrentados a la necesidad de ver en este tropo discursivo un mecanismo en el que los sujetos nos vemos implicados en una manifestación del lenguaje que no se rige por la practicidad del lenguaje ordinario y que aun así convoca a una comunicación reflexiva. Al respecto, podríamos usar la definición de Ramón Rodríguez sobre lo que acontece en la apelación, para así intentar vincularla con el decurso que queremos vindicar: “el

⁴¹ Ricoeur, *Teoría...*, 82.

⁴² *Ibíd.*, 65.

puro hecho de una alteridad que me alcanza, que me dice y con ello me ofrece algo sin necesidad de un contexto previo de sentido compartido, actitud pasiva de escucha, surgimiento del yo a partir del *me* (acusativo) que se reconoce señalado por la apelación”.⁴³

Una de las peculiaridades más específicas de la metáfora es que comúnmente la utilizamos como adjetivo para referirnos sobre algo que es ‘metafórico’. Es decir, pareciera establecerse un vínculo especial entre este tropo y determinados mecanismos de expresión en los que no se distingue necesariamente su uso puntual, pero que nos lleva a caracterizarlos como tal. Es en ese sentido donde encontramos pertinente pensar en el carácter apelativo de la metáfora, a través del cual el lector recurre a denominar algo como metafórico, en una especie de no familiaridad, pero que precisamente por su mediación se hace íntimo.

Además, la metáfora nos apela de una manera concreta ya que nos lleva a la imposibilidad de traducir visualmente la imagen que ella construye. Al juntarse dos términos que usualmente no se predicán entre sí, se provoca la innovación semántica que, según Ricoeur, es generadora de conocimiento y portadora de nuevas notas de la experiencia vital. Sin embargo, nosotros creemos que esta figura del discurso acarrea un sentido más profundo que la mera redescipción que realiza y que por tal motivo vincula al sujeto en su producción significativa.

Función Ontonotativa

El esbozo descrito hasta este momento nos lleva a fundar la intuición de una función que se le pueda atribuir a la metáfora y que acompañe sus posibilidades auténticas de denotación y connotación. En ella se debe hacer explícita la manera en que un tipo de experiencia perceptiva se desarrolla a través del uso metafórico de la enunciación discursiva. Por ello, en adelante intentaremos dilucidar cómo la metáfora no pertenece exclusivamente al campo de lo lingüístico, sino que también se hace patente en el hecho

⁴³ Ramón Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad* (Madrid: Trotta, 2010), 126.

existencial en que se resuelve el sujeto de la predicación; sin embargo, debemos tener un par de consideraciones previas.

La denominación que hacemos de esta función está motivada por la presencia del sujeto que se encuentra con la metáfora usada al interior de una inscripción narrativa y que además lo lleva a recrearse en sí mismo la construcción semántica operada allí. Por eso, entendemos que al llamar Ontonotativa la mencionada función, buscamos hacer una relación homóloga con el proceso que le acaece a este sujeto cuando, una vez aprehendido el significado de las palabras con que nombra el mundo, se ve abocado a usar otras maneras de significación del mismo. Esta Función nos instala como sujetos implicados en la innovación semántica de la metáfora.

Estructura binaria de la percepción metafórica

Como se dijo antes, la expresión metafórica usada en el discurso lleva a sus lectores a una experiencia perceptiva particular. Por medio de esa construcción lingüística, el sujeto que la enfrenta se encamina en un acontecimiento vital de desfase en el que se ve obligado a percibir una novedad en el lenguaje que ya estaba acostumbrado a utilizar. Por eso, Davidson señala que “la ocasión de la metáfora sería, por tanto, la ocasión para aprender [un] nuevo significado”.⁴⁴

A la descripción de esta característica podemos vincular el trabajo que realiza Cuesta Abad al intentar mostrar cómo la metáfora es al lenguaje lo que la aparición del fenómeno como apariencia es a la mostración del fenómeno como presencia o esencia en sí:⁴⁵ “La *intuición* metafórica, su *pro-ducción-ante-los-ojos*, es esa otra experiencia original suya que, fundida con el decir aún no dicho, actualiza lo inactual, presenta lo impresente: da origen a la *fenomeno-logía* como aparición comprensiva de ‘lo que hay’ [...]”.⁴⁶

⁴⁴ Davidson, “Lo que significan...”, 570.

⁴⁵ Cf. José Manuel Cuesta Abad, *La escritura del instante* (Madrid: Akal, 2001), 21.

⁴⁶ *Ibidem*.

Ahora bien, es interesante conciliar el pensamiento de estos autores expuestos asumiendo que el papel que acarrea el sujeto que se encuentra en esta situación es notoriamente activo, ya que la modificación referida en el tropo obliga una especie de indeterminación en él que lo moviliza a refigurarse en sí mismo aquel significado recién captado. Tanto en la condición productora de la metáfora en el uso de nuevos significados, como en esta presentación de lo impresente y lo no dicho, se nos ofrece la estructura binaria de la metáfora en la que se da una innovación semántica y un desfase lingüístico que expondremos a continuación.

Primer término del binomio: desplazamiento semántico

En la propuesta teórica de Ricoeur se nos presenta la dimensión del trabajo realizado por la metáfora entendida como desplazamiento semántico. En él, este ejercicio justifica la innovación discursiva que acarrea el mencionado tropo literario y que permite la crítica de su inclusión relativa a una retórica meramente estetizante; pero más importante aún es que favorece la realización heurística de la creación literaria, asunto capital y reiterativo en la propuesta del filósofo francés.

Para nosotros esta perspectiva es preponderante para comprender cómo en el primer polo de la percepción metafórica, la enunciación trópica está demarcada ya en un movimiento en el que el lenguaje sucumbe a un artificio traslativo de significación. En ese sentido, es necesario recordar cómo diferentes pensadores han criticado la consideración de la metáfora como un mecanismo que opera exclusivamente sobre la semejanza o la analogía, puesto que en ella es posible encontrar vinculaciones de diferentes órdenes o campos lexicales.

Ricoeur nos permite pensar cómo funciona este primer término del binomio metafórico a partir de la ampliación con que delimita el cerco de su expresión:

La metáfora atañe a la semántica de la oración antes que de que se relacione con la semántica de la palabra. Y ya que la metáfora sólo tiene sentido en una expresión, es un fenómeno predicativo, no denominativo [...] Así que realmente no deberíamos hablar

del empleo metafórico de una palabra, sino más bien de la expresión metafórica. La metáfora es el resultado de la tensión entre dos términos en una expresión metafórica.⁴⁷

El desplazamiento semántico en el que se inscriben los términos de la predicación dinamiza el significado de las palabras, poniéndolas en una propensión importante que vincula el desfase en el que entra el sujeto cuando la percibe. Entonces, el primer rasgo que distingue esta *función ontonotativa* es que la percepción se ve dirigida a un contexto metafórico que está intentando establecer rupturas en el lenguaje, ya no con un carácter estético o emotivo sino con un carácter metalingüístico.

Segundo término del binomio: desfase lingüístico

El punto anterior dejó entrever la total dependencia del sujeto como el segundo término del binomio metafórico. Para abordar este detalle debemos evidenciar con antelación que no estamos asumiendo que la metáfora esté precedida por un carácter emotivo, ya que la estaríamos dotando de una consideración eminentemente psicológica o intencional,⁴⁸ dejando como resultado la fijación de una explicación causal de la misma.

Tampoco consideraremos plenamente la explicación heurística a la que recurre Ricoeur para expresar el incremento cognitivo con que vincula el ejercicio de la metáfora. Aunque entendemos plenamente cómo la literatura ofrece otros mecanismos de comprensión de la realidad, aquí apelaremos a una visión estética que no necesite convertirse en una especie de apología frente al

⁴⁷ Ricoeur, *Teoría...*, 62-63.

⁴⁸ Al respecto es interesante revisar el trabajo de John R. Searle sobre la metáfora: "[...] Estrictamente siempre que hablamos sobre el significado metafórico de una palabra, una expresión o una oración, estamos hablando sobre lo que un hablante podría emitir para querer decir algo, de un modo que se separa de lo que la palabra, expresión u oración significa literalmente. Por tanto, estamos hablando sobre posibles intenciones del hablante [...] El significado metafórico es siempre el significado de la emisión del hablante". Searle, "Metáfora...", 584.

problema de la referencia entre la verdad metafórica y la verdad lógica o científica.

Como se enunció con antelación, pensamos que el perfil de este rasgo de la metáfora puede estar vinculada a una operación metalingüística en la que el sujeto intenta resolver el desfase lingüístico en el que se inserta a través de su uso. Partimos de la propuesta jakobsiana al definir la función metalingüística como un proceso de confirmación sobre el código comunicacional se está usando;⁴⁹ pero la empleamos de manera negativa al considerar que en la metáfora lo que se presenta no solo es la ruptura del marco referencial, sino que también la formulación de una disonancia en el lenguaje mismo que encuentra su eco en el sujeto que la percibe.

Dicha perspectiva nos permite señalar que la dificultad con la metáfora no se encuentra en el conflicto entre el sentido literal de la proposición metafórica con respecto al sentido construido a su través; la pérdida de metáforas con el desplazamiento diacrónico del lenguaje, la posibilidad de parafrasear o traducir el sentido que acarrea el trasfondo de la misma e inclusive la evidencia de que la metáfora puede ser una manera de expresión indirecta, nos dan la prueba de que el meollo de la resolución metafórica no se debe asociar exclusivamente a este terreno.

Por tal motivo, este término del binomio de la percepción metafórica funciona como una puesta en evidencia del proceso metalingüístico en el que el sujeto se ve interpelado no por el extrañamiento de la referencia producida al interior de la metáfora sino por el desacuerdo con la propia configuración que ha hecho del lenguaje y sus mecanismos de comunicación. Entonces, esta posibilidad nos hace pensar en una hondura siempre irresoluta del lenguaje y sus formas de expresión, que ve en la historicidad y sus aberturas temporales siempre abiertas, nuevos conductos de manifestación lingüística.

Así, la Identidad narrativa significaría, bajo esta consideración de la metáfora, que el sujeto que se narra constituye el principal foco de la referencia metafórica, evidenciando que el “ser-como” fundamenta el desdoblamiento del lenguaje en un esfuerzo por

mantenerse vivo. De tal manera que los rasgos que confiere la narratividad a la metáfora, y viceversa, suponen ese ejercicio diegético donde la metáfora ya no es figura sino reelaboración existencial, argumento vital y conciencia de Sí.

Conclusión

A partir de las ideas desarrolladas en este capítulo, se puede concluir que la reflexión de Paul Ricoeur sobre la metáfora sigue siendo vigente en el contexto de la discusión filosófica por varias razones: en primer lugar, nuestro filósofo demuestra en *La metáfora viva* una prolija lectura con diferentes autores alrededor del problema del lenguaje y la vinculación de este tropo respecto al problema de la referencia. Sin embargo, considerando que la preocupación de Ricoeur está íntimamente ligada a los trabajos hermenéuticos que empieza a formular en los años sesenta y que será una línea de pensamiento persistente en adelante, creemos que aún puede explorarse productivamente la apropiación que hace de la filosofía analítica, evidenciando sobre todo la importante influencia para el desarrollo de su teoría de la interpretación como una ciencia rigurosa que no elude la instalación de sentido.

Esta lectura también puede alimentar, desde el problema de la metáfora, cómo una hermenéutica fenomenológica no puede escaparse a los componentes pragmáticos que revisten las manifestaciones lingüísticas, ya sea en el habla o en las producciones textuales, puesto que la categoría de ‘metáfora viva’ recurre constantemente a las condiciones de producción y recepción en las que se enuncian.

En segundo lugar, la concepción cognitiva que atribuye Ricoeur a la metáfora implica una revisión con actuales trabajos en el campo de la ciencia y de la neurolingüística. Aunque es evidente que la noción heurística está ligada a una preocupación estética en nuestro autor, vinculada a la obra literaria, pensamos posible un aporte desde su consideración de la metáfora como ruptura semántica a la comprensión de los procesos de la composición de la memoria y de los recursos del lenguaje para nombrar asociados a la imaginación.

En tercer lugar, respecto a la reflexión de la crítica literaria y su vinculación con la cultura, el carácter semántico de dicho tropo supone

⁴⁹ Roman Jakobson, *Ensayos de lingüística general* (Barcelona: Seix Barral, 1981), 357.

una amplificación por las condiciones dadas en la redescipción que supone la literatura como instalación de Sentido y ruptura deliberada de la Referencia. Otra línea posible de análisis puede evidenciar que en el trasfondo de la noción de “Metáfora viva” hay una cercanía particular a la pragmática y no solo a la poética. Poner en evidencia esta mediación permitiría advertir cómo la redescipción llevada a cabo por la literatura no se justifica únicamente en la afirmación de la obra literaria como fenómeno estético, sino como un fenómeno cultural que hunde sus raíces en la renovación del significado de las palabras. Así, podría pensarse en los alcances de una hermenéutica centrada en los usos del lenguaje, en el que la literatura se convierte en un paradigma para la comprensión de la cultura como un tejido de transformaciones e implicaciones lingüísticas.

Estos alcances nos permiten además expresar cómo el desarrollo especulativo filosófico alcanza a la literatura para entablar un diálogo que amplifica los grados de la significatividad. La metáfora como intercepción de estos campos justifica lo que el mismo Ricoeur expresa sobre la potencialidad del ‘pensar más’ a través de la condición imaginacional ofrecida en la obra literaria. La interpretación se ubica entonces como un constitutivo de la propia identidad del intérprete, en quien se hace audible las disonancias semánticas de los enunciados metafóricos.

Por otro lado, el problema de la narratividad vinculado a la metáfora puede ampliar los canales de análisis respecto a los recursos lingüísticos usados con fines historiográficos. En ese sentido, el acercamiento propuesto a la diégesis podría justificar también una dimensión heurística del narrativismo usado como estrategia de la disciplina histórica. Rastrear esta ruta puede enriquecer el productivo trabajo de Ricoeur en la distinción del relato como operación tensional de las aporías del tiempo y sus soluciones poéticas, y el compromiso del relato como manifestación de la acción humana.

Bibliografía

- Abel, Olivier y Jérôme Porée. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris: Ellipses, 2009.
- Agís Villaverde, Marcelino. “El pensamiento hermenéutico de Paul Ricoeur”. *Anthropos* 181.nov-dic (1998): 49-58.

- Amalric, Jean-Luc. *Ricoeur, Derrida. El desafío de la metáfora*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Universidad El Bosque, Universidad del Valle, 2012.
- Balaguer, Vicente. *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2002.
- Benveniste, Émile. *Problemas de lingüística general II*. México: Siglo XXI, 2004.
- Begué, Marie-France. *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*. Buenos Aires: Biblos, 2002.
- Betancur G., Marta Cecilia. *Metáfora y ver como. La creación de sentido de la metáfora*. Manizales: Editorial Universidad de Caldas, 2006.
- Black, Max. “Metáfora”. *La búsqueda del significado*. Comp. Luis M. Valdés Villanueva, 545-563. Madrid: Tecnos, 2005.
- Blumenberg, Hans. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2003.
- Cuesta Abad, José María. *La escritura del instante*. Madrid: Akal, 2001.
- Davidson, Donald. “Lo que significan las metáforas”. *La búsqueda del significado*. Comp. Luis M. Valdés Villanueva, 564-582. Madrid: Tecnos, 2005.
- De Bustos, Eduardo. *La metáfora. Ensayos transdisciplinares*. Madrid: Fondo de cultura económica, 2000.
- De Bustos, Eduardo. *Metáfora y argumentación: teoría y práctica*. Madrid: Cátedra, 2014.
- De Bustos, Eduardo. “Metáfora”. *Compendio de lógica, argumentación y retórica*, 387-391. Madrid: Trotta, 2016.
- Derrida, Jacques. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Díez Fischer, Francisco. “A la escucha de la libertad en el pensamiento de Paul Ricoeur”. *Biblioteca digital de la Universidad Católica de Argentina. V Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología*. Septiembre, 2013. 14 jun. 2017 <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/escucha-libertad-pensamiento-ricoeur.pdf>>.
- Doležal, Lubomír. *Heterocósmica: ficción y mundos posibles*. Madrid: Arco libros, 1999.
- Dosse, François. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2013.
- Estebánez Calderón, Demetrio. *Breve diccionario de términos literarios*. Madrid: Alianza, 2015.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Genette, Gérard. *Figuras III*. Barcelona: Lumen, 1989.
- Grondin, Jean. *Que sais-je? Paul Ricoeur*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

- Guttenplan, Samuel. *Objects of Metaphor*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Jakobson, Roman. *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Seix Barral, 1981.
- Lakoff, George y Mark Johnson. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra, 1986.
- McGaughey, Douglas. "Ricoeur's Metaphor and Narrative theories as a Foundation for a Theory of Symbol". *Jstor*. 10 dic. 2016.
- Michel, Johann. *Ricoeur y sus contemporáneos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014.
- Monasterios, Elizabeth. "Poesía y filosofía: el aporte de Paul Ricoeur al estudio de la metáfora. *Indagaciones hermenéuticas con Paul Ricoeur*. Coord. Mario J. Valdés, 35-55. Barcelona: Monte Ávila, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral". *Obras completas I*. Trad. Joan B. Llinares Chover. Madrid: Gredos, 2011.
- Paz, Octavio. *El arco y la lira*. México: Fondo de cultura económica, 2008.
- Ricoeur, Paul. "La métaphore et le problème central de l'herméneutique". *Revue philosophique de Louvain* 70.5 (1972): 93-112.
- Ricoeur, Paul. *Historia y narrativa*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2000.
- Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*. México: Siglo XXI Editores, 2001.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración*. Vol. I. México: Siglo XXI, 2001.
- Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires. Fondo de cultura económica, 2003.
- Ricoeur, Paul. "La vida: un relato en busca de narrador". *Ágora – papeles de filosofía* – 25.2 (2006): 9-22.
- Ricoeur, Paul. *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva visión, 2007.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 2011.
- Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación*. México: Siglo XXI, 2011.
- Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 2012.
- Ricoeur, Paul. "La metáfora y el problema central de la hermenéutica". *Escritos y conferencias 2: Hermenéutica*. México: Siglo XXI, 2012.
- Rodríguez, Ramón. *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trotta, 2010. 67-89.
- Searle, John R. "Metáfora". *La búsqueda del significado*. Comp. Luis M. Valdés Villanueva, 564-582. Madrid: Tecnos, 2005.
- Souriau, Étienne. *Diccionario Akal de estética*. Madrid: Akal, 1998.
- Vega Reñón, Luis y Paula Olmos Gómez. *Compendio de lógica, argumentación y retórica*. Madrid: Trotta, 2016.

Equivalencia ficcional entre personajes y objetos en *Nadie encendía las lámparas* de Felisberto Hernández

Diana Montoya-Piñeros¹

ENTRE LOS ESCRITORES latinoamericanos del siglo XX, uno de los más importantes dentro de la tradición literaria del cono sur es Felisberto Hernández, escritor, pianista y compositor uruguayo nacido en 1902. En su obra se reconoce una especial complejidad, por lo que ha sido concebida por varios estudiosos como inclasificable, pues no parece encajar en las líneas estéticas que se desarrollan dentro del continente. No obstante, diversos escritores, entre los que se encuentran Julio Cortázar, Cepeda Samudio y Pablo Montoya, entre otros, admiran y reconocen en Felisberto Hernández un autor importante en las letras latinoamericanas.

A grandes rasgos, su obra se caracteriza por un tono subjetivo y de cierta tendencia autobiográfica. Principalmente escribe cuentos, aunque su *corpus* literario se compone de textos de mayor longitud que pueden considerarse novelas cortas. La colección *Nadie encendía las lámparas* es una de sus obras más conocidas, y resulta interesante porque él eligió los cuentos que la componen, aunque varios de ellos ya habían sido publicados con anterioridad en revistas. En esta colección pueden encontrarse diversos rasgos característicos de su obra: la memoria como motor de la narración, la música como tema recurrente al tener como narrador a un

¹ Profesional en Estudios Literarios de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín). Este capítulo hace parte del Trabajo de grado realizado para obtener el título de pregrado.
Correo electrónico: dianac.montoya@upb.edu.co
ORCID: 0000-0002-2595-6864

pianista, y una presencia importante de los objetos. Este último elemento es, quizá, uno de los más llamativos.

Si bien en la mayor parte de los cuentos no hay indicios claros de una ruptura con la realidad, los objetos son dotados de características humanas y tienen cierta agencia, aunque no parecen actuar de manera independiente. En contraste, los personajes parecen perder sus cualidades, actuando más como autómatas que como seres humanos autónomos. Lo anterior demuestra la necesidad de explorar cómo se presentan estos dos elementos en los cuentos y cómo se caracterizan.

Ahora bien, los objetos y los personajes no son elementos aislados de la obra, sino que hacen parte de un entramado discursivo que opera bajo una lógica semántica específica que puede ser estudiada a partir de sus términos extensionales.² Esto implica la necesidad de ver, por un lado, la imagen que se construye, y por otro, a través de qué mecanismos, lo cual permite comprender su figuración particular desde su estructura interna.

Diversos han sido los estudios que han abordado este problema en la obra de Felisberto Hernández, enfocados principalmente en una clasificación de la obra o en la identificación de un uso particular de sus mecanismos constructivos. Sin embargo, ambas tendencias han llevado a una lectura que, o bien reduce las posibilidades significativas de las figuras, o bien la limitan a una manifestación de una perspectiva del mundo. No obstante, no hay un consenso en torno a cómo calificar la obra ni sobre el lugar que ocupan los objetos y su relación con los personajes.

A su vez, dos formas de crítica literaria sobre el autor han dado cuenta de esta recepción de la obra: por un lado, se considera que la relación de los términos narrativos mencionados se da a manera de inversión, ubicando la discusión en el plano retórico; esta es la lectura de Chiaria D'Argenio, Barrenchea, Mario Eraso, Hernández Carmona y Varcárcel. De otro lado, se plantea que hay una visión de mundo específica que se elucida en el mundo

² Lubomír Doležel, *Heterocósmica. Ficción y mundos posibles* (Madrid: Arco/Libros, 1999), 189.

narrativo de los textos, es decir, en su nivel diegético; esta es la propuesta de Lameiro Tenreiro y García Rodríguez.³

Lo anterior demuestra no solo que estamos ante una escritura compleja sino que sus mecanismos compositivos no son claros y afectan, por tanto, la construcción ficcional. Por eso, se evidencia cómo las aproximaciones de la crítica han logrado identificar ciertos rasgos valiosos para comprender el fenómeno, pero lo han reducido a una inversión de los términos donde los objetos son personificados y los personajes son objetualizados o a una manera de percibir el mundo real. Estas lecturas, sin embargo, no alcanzan a explicar de manera completa este rasgo de la narrativa felisbertiana, pues obvian la construcción ficcional que se da a partir de este recurso. Debido a esto, cabe preguntarnos ¿cómo el tratamiento de la relación narrativa de las categorías narratológicas de personaje y objeto en *Nadie encendía las lámparas* de Felisberto Hernández se convierte en un mecanismo de figuración ficcional?

Es claro que detrás del tratamiento que se ha hecho de la obra, la personificación y la objetualización se han convertido en los parámetros de identificación en *Nadie encendía las lámparas*. Sin embargo, ambas visiones tienen ciertas limitaciones que proponemos revisar a través de la lectura de Lubomír Doležel sobre los mundos posibles, que nos permitirá vincular el nivel retórico y el nivel diegético, en un recorrido que parte de la imagen formada por la instancia discursiva a la producción de significación, es decir, a la estructura semántica de los cuentos dentro del campo de la ficcionalidad.

La semántica de la ficción: una posible salida

Doležel concibe los textos literarios como mundos independientes en sí mismos, que no responden necesariamente a las mismas condiciones de verdad que el mundo empírico,⁴ basándose en la idea que “[...] el universo del discurso no se limita al mundo

³ Más adelante se dialoga con estas posturas, intentando insertar nuestra posición en estas formas de recepción crítica.

⁴ Doležel, *Heterocósmica...*, 49.

real sino que se extiende sobre incontables mundos posibles”.⁵ En este sentido, resulta acertado afirmar que lo que hay en Felisberto Hernández es una visión de mundo particular, aunque no sea el mismo que habitamos. Esto nos abre las posibilidades de lectura, en tanto nos permite comprender la figuración de los objetos y personajes en relación con el entramado narrativo en que se encuentran inmersos y no con el mundo que consideramos real.

La teoría de los mundos posibles, marco en que se basa este planteamiento, no fue pensada originalmente para los textos literarios, siendo vinculado en principio a la lógica formal,⁶ que se fue ampliando para responder a los problemas de distintas áreas.⁷ Esto implicó concebir los mundos posibles, no como entes abstractos que pueden ser descubiertos, sino como construcciones humanas.⁸ Dentro del campo de los estudios literarios, siguiendo esta propuesta, los mundos ficcionales serían un tipo especial de mundo posible, en tanto que “[...] artefactos construidos, conservados y en circulación en el medio de los textos ficcionales”.⁹ Por tanto, la ruptura que los cuentos presentan con nuestra experiencia del mundo no es de importancia para nuestro análisis, de manera que no proponemos delimitar la obra en un género particular, pues estos suelen tener por base la adecuación o no del texto con el mundo empírico.

Los mundos posibles de ficción, al ser compuestos por sistemas semióticos, son por tanto objetos también semióticos.¹⁰ No se trata de un mundo metafísico que nos es presentado por medio del texto, sino que es un mundo precisamente textual. Esto nos lleva a la necesidad de reconocer la dimensión semántica de la construcción ficcional que puede analizarse desde su construcción lógica, donde la relación narrativa tiene una cierta gramática que aúna componentes de significación. En este sentido, no debemos dejar de lado el análisis de los recursos retóricos utilizados en la

⁵ *Ibid.*, 30.

⁶ *Ibidem.*

⁷ Allén, ctd. en Doležel, *Heterocósmica...*, 31.

⁸ Doležel, *Heterocósmica...*, 32.

⁹ *Ibid.*, 34.

¹⁰ *Ibid.*, 33.

obra, puesto que son estos los que constituyen el mundo ficcional al no designar nada exterior a sí mismos.

Ahora bien, la colección *Nadie encendía las lámparas* se compone de diez cuentos; todos, desde nuestra perspectiva, hacen parte de un mismo mundo posible, pues, siguiendo la hipótesis de Lameiro Tenreiro, puede considerarse como una unidad narrativa y no solo como una colección de cuentos,¹¹ de manera que es posible identificar similitudes y discordancias entre los distintos cuentos que nos lleven a pensar una manera singular de figuración a lo largo de toda la antología.

Este recorrido nos ha permitido identificar líneas de lecturas comunes de los cuentos de Felisberto Hernández. En el fondo de estas aproximaciones hay una visión mimética de la obra, pues se plantea una ruptura con la realidad o una visión del mundo de la cual los textos serían un reflejo. Esto lleva a una lectura reduccionista del fenómeno, pues o bien limita las posibilidades de significación de las figuras retóricas, o bien reduce la obra a ser el reflejo de una manera de percibir el mundo.

Una posible respuesta a estas lecturas nos la ofrece la teoría de los mundos posibles de Doležel, quien plantea el texto literario como un mundo independiente del mundo real, aunque estén relacionados. Esto nos lleva a concebir la obra como un entramado textual que responde a una semántica particular, de manera que es posible analizar su construcción lógica. Desde aquí, logramos comprender cómo se componen personajes y objetos dentro de los textos desde la estructura de los cuentos y no desde su relación con nuestra comprensión de la realidad. Para ello es necesario ver, entonces, la imagen que se nos presenta, bajo qué procedimientos retóricos se construyen y cómo estos pueden ser vistos como mecanismos de figuración ficcional.

Ahora bien, como enunciamos anteriormente, esto implica pensar cómo se presenta la imagen en el texto, pues es esto a lo que, de manera inmediata, accedemos al aproximarnos a la obra

¹¹ Joaquín Lameiro Tenreiro, “Sujeto, imagen e incertidumbre en la narrativa de Felisberto Hernández” (Universidad de Cartagena: Tesis, 2013), 105-106.

literaria,¹² así como revisar a través de que procedimientos estas imágenes se construyen sobre la definición de los objetos y de los personajes. Esto nos permitirá comprender el fenómeno sin recurrir a un marco de referencia distinto del mismo texto, en tanto que la imagen “no tiene pasado, que no tiene al menos un pasado próximo, remontándose al cual se podría seguir su preparación y su advenimiento”,¹³ es decir, la imagen es autorreferencial y no remite a nada anterior a sí misma, de manera que es en ella donde debemos buscar su proceso de significación.

Los objetos

Los objetos en Felisberto Hernández tienden a ser personificados, es decir, reciben características o cualidades humanas. Sin embargo, consideramos necesario revisar hasta qué punto se puede hablar del uso de este recurso en la colección y de qué manera se presenta.

De entrada, es necesario reconocer que la atribución de características humanas a los objetos, si bien es concebida como una constante en la narrativa felisbertiana, es más evidente en unos cuentos que en otros. Así, “El balcón” es quizá el texto donde es más explícito: “Entonces ella dijo que los objetos adquirirían alma a medida que entraban en relación con las personas. Algunos de ellos antes habían sido otros y habían tenido otra alma (algunos que ahora tenían patas, antes habían tenido ramas, las teclas habían sido colmillos), pero su balcón había tenido alma por primera vez cuando ella empezó a vivir en él”.¹⁴ Esta visión de mundo, si bien es manifestada por la muchacha, es compartida por el narrador, quien narra los distintos objetos que intervienen en la narración desde la misma óptica: una casa se pone triste,¹⁵

¹² Gastón Bachelard, *La poética del espacio* (Buenos Aires: Fondo de cultura Económica, 1957), 7.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Felisberto Hernández, *Narraciones incompletas* (Madrid: Siruela, 1990), 136.

¹⁵ *Ibid.*, 132.

los platos, cubiertos y vasos son seres que deben servir a otros,¹⁶ los objetos se acurrucan al terminarse el día,¹⁷ un piano protesta por ser tocado¹⁸ y otro se suicida.¹⁹

La concepción de los objetos con alma puede tomarse como clave de lectura para aproximarnos a los demás cuentos, donde vemos una figuración similar. Así, en “En nadie encendía las lámparas” tenemos un sol que se echa sobre las personas²⁰ y los árboles son amigos con los que se puede pasear o enemigos que nos entorpecen el camino;²¹ en “El acomodador” los cubiertos picotean;²² en “La mujer parecida a mí” la luna sigue al protagonista,²³ los árboles se acercan con dificultad²⁴ y una rama lucha contra las piedras de un río;²⁵ en “El comedor oscuro” las ventanas miran,²⁶ las puertas se burlan de las personas,²⁷ las botellas obedecen, aunque no sea inmediatamente²⁸ y los vasos cantan;²⁹ en “El corazón verde” un tren suspira³⁰ y los espejos ven mal;³¹ en “Las dos historias” la nariz puede oír y ver.³²

En este sentido, se trata de un procedimiento frecuente en la colección que estamos analizando. Sin embargo, al revisar los textos, notamos que no son únicamente los objetos físicos y concretos los que son personificados: también son es el caso de ciertas

¹⁶ *Ibid.*, 135-136.

¹⁷ *Ibid.*, 136.

¹⁸ *Ibid.*, 140.

¹⁹ *Ibid.*, 143.

²⁰ *Ibid.*, 127.

²¹ *Ibid.*, 130.

²² *Ibid.*, 146.

²³ *Ibid.*, 172.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibid.*, 181.

²⁶ *Ibid.*, 190.

²⁷ *Ibid.*, 196.

²⁸ *Ibid.*, 197.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibid.*, 205.

³¹ *Ibid.*, 206.

³² *Ibid.*, 218.

entidades abstractas, como los pensamientos, el silencio, la música, los recuerdos y las palabras:

El teatro donde yo daba conciertos también tenía poca gente y lo había invadido el silencio: yo lo veía agrandarse en la gran tapa negra del piano. Al silencio le gustaba escuchar la música; oía hasta la última resonancia y después se quedaba pensando en lo que había escuchado. Sus opiniones tardaban. Pero cuando el silencio era de confianza, intervenía en la música: pasaba entre los sonidos como un gato con su gran cola negra y los dejaba llenos de intenciones.³³

Dado que el tratamiento es igual al de los objetos tangibles, consideramos pertinente nombrar estas entidades como objetos abstractos. En algunos casos, como el anterior, estos adquieren características materiales que pueden estar asociados a algo concreto, como el gato, o simplemente volverse materiales en sí mismos: “Una vez un compañero me dijo: ‘¡Apúrate, hipopótamo!’ Aquella palabra cayó en mi pantano, se me quedó pegada, y empecé a hundirme”.³⁴ Así, encontramos también enfermedades que se sientan en sillas³⁵ e ideas que rozan a una persona³⁶ en “Menos Julia”; sombras que se estrechan contra los árboles³⁷ y sensaciones que luchan³⁸ en “La mujer parecida a mí”, pensamientos que obstaculizan el camino como pájaros³⁹ y miedo que persigue al protagonista⁴⁰ en “Mi primer concierto”; un silencio que obliga a trabajar al pensamiento⁴¹ en “El comedor oscuro”, pensamientos que son habitantes de un pueblo⁴² en “El corazón verde”; una

³³ *Ibid.*, 132.

³⁴ *Ibid.*, 147.

³⁵ *Ibid.*, 159.

³⁶ *Ibid.*, 165.

³⁷ *Ibid.*, 173.

³⁸ *Ibid.*, 181.

³⁹ *Ibid.*, 186.

⁴⁰ *Ibid.*, 187.

⁴¹ *Ibid.*, 189.

⁴² *Ibid.*, 203.

enfermedad que canta en “Muebles ‘El canario’”;⁴³ un espíritu que borra recuerdos y guía al narrador⁴⁴ y pensamientos que torturan y hacen gimnasia⁴⁵ en “Las dos historias”.

El caso de los pensamientos y los recuerdos resulta llamativo, pues se conciben como objetos separados del mismo personaje, como fuerzas externas que están fuera de su control: “[...] recibí de la memoria algunos acontecimientos de los días anteriores”,⁴⁶ dice en “El balcón”, o bien: “Mi pensamiento cruzaba con pasos inmensos y vagos las pocas manzanas que nos separaban del río”,⁴⁷ en “El acomodador”. Así, los pensamientos pueden torturar,⁴⁸ recuerdos comienzan a andar⁴⁹ u obstaculizan el camino⁵⁰.

Si bien es claro que la personificación es un recurso frecuente, la vitalidad que adquieren los objetos no es tan clara. Retomando “El balcón”, la vitalidad del balcón es puesta en duda por el mismo personaje que admite la existencia de objetos con alma:

—¿Vio cómo se nos fue?

—¡Pero, señorita! Un balcón que se cae...

—Él no se cayó. Él se tiró. [...]

—Pero, señorita, usted piensa demasiado en eso. Él ya estaba viejo. Hay cosas que caen por su propio peso.⁵¹

Un personaje que describe objetos actuando nos lleva a pensar que, si bien hablamos de una personificación a la hora de narrar los distintos objetos, estos no llegan realmente a actuar. Esto nos remite a la propuesta de D’Argenio de calificar la narrativa felisbertiana como fantasía moderna, en tanto la ruptura se da en el nivel semántico y no en el nivel diegético y la personificación se da a

⁴³ *Ibid.*, 209.

⁴⁴ *Ibid.*, 211.

⁴⁵ *Ibid.*, 214.

⁴⁶ *Ibid.*, 138-139.

⁴⁷ *Ibid.*, 147.

⁴⁸ *Ibid.*, 214.

⁴⁹ *Ibid.*, 172.

⁵⁰ *Ibid.*, 186.

⁵¹ *Ibid.*, 143.

través de una “manipulación verbal”.⁵² Sin embargo, el cuento no niega que el balcón se haya tirado, de la misma manera que no niega ninguna de las acciones que realizan otros objetos; más bien, se narran situaciones cotidianas que pueden ser explicadas por causas realistas, atribuyendo la acción al objeto y no a una causa externa. En este sentido, el uso de la personificación se torna problemático e implica la necesidad de preguntarnos cómo opera el uso de esta figura retórica en la construcción ficcional de los cuentos.

En este sentido, la propuesta de Mario Eraso, según la cual “los objetos en la narrativa de Felisberto Hernández de súbito adquieren autonomía”,⁵³ puede ponerse en duda. Si bien el narrador habla de objetos que no son completamente pasivos, tampoco parecen romper con las relaciones habituales entre sujeto y objeto, conservando cierta pasividad. Cabe resaltar que hay ciertas excepciones como el balcón y el piano en “El balcón”, casos excepcionales en los que el objeto protesta contra las personas. No obstante, no logran independizarse por completo y adquirir autonomía plena, pues se insinúan causas naturales a sus pactos de rebeldía: la herrumbre puede dañar el piano⁵⁴ y la vejez puede hacer que el balcón se caiga.⁵⁵

Por otra parte, la tesis de García Rodríguez según la cual “los personajes humanos pierden relevancia si se los compara con la ‘vida’ que algunos objetos adquieren”⁵⁶ también debe ser matizada; la presencia de los personajes es vital pues los objetos no actúan por sí mismos, de manera que no estamos ante una inversión entre el lugar que ocupan el objeto y el personaje: mientras que los primeros siguen siendo pasivos, los segundos son activos en el plano diegético. Esto implica que la personificación no es usada de manera tradicional: no se pretenden narrar objetos que actúan como humanos y se conserva cierto realismo en el mundo narrado.

⁵² María Chiara D'Argenio, “El estatuto de lo fantástico en Felisberto Hernández”, *Revista Iberoamericana* (2006): 401.

⁵³ Mario Eraso, “La redención de los objetos en Felisberto Hernández”, *Estudios Latinoamericanos* (2008): 106.

⁵⁴ Hernández, *Narraciones...*, 140.

⁵⁵ *Ibid.*, 143.

⁵⁶ Harold García Rodríguez, “Animismo y memoria: la crisis de identidad en la obra de Felisberto Hernández”. (Tesis. Pontificia Universidad Javeriana, 2009), 13.

Además, es necesario señalar que los objetos no siempre son personificados, aunque sí cuentan con una figuración que los hace destacar dentro de la obra. Uno de estos procedimientos es la concretización de los objetos abstractos. Así, por ejemplo, la música deja de ser sonora para ser física: “[...] metía las manos en la masa sonora y la moldeaba como si trabajara con una materia plástica y caliente; a veces me detenía modificando el tiempo de rigor y ensayaba dar otra forma a la masa; pero cuando veía que estaba a punto de enfriarse, apresuraba el movimiento y la volvía a encontrar caliente”.⁵⁷ En este sentido, el objeto tiene un lugar importante en la narración, pero no necesariamente adquiere características humanas y, por tanto, no podemos hablar de un mundo ficcional donde los objetos son siempre caracterizados como personas.

Este proceso de personificación y concretización de lo abstracto son centrales en dos cuentos: “Muebles ‘El Canario’” y “El corazón verde”. En el primero, un hombre es inyectado con una sustancia que le lleva a escuchar una transmisión radial en su cabeza, la cual describe como “[...] una enfermedad nueva; pero también había un matiz irónico; como si la enfermedad se sintiera contenta y se hubiera puesto a cantar”⁵⁸. Esta enfermedad, que además es sintiente, genera el conflicto central del personaje y moviliza la historia. Por otra parte, en “El corazón verde”, el narrador dice:

Todos estos recuerdos vivían en algún lugar de mi persona como en un pueblito perdido; él se bastaba a sí mismo y no tenía comunicación con el resto del mundo. Desde hacía muchos años allí no había nacido ninguno ni se había muerto nadie. Los fundadores habían sido recuerdos de la niñez. Después, a los muchos años, vinieron unos forasteros: eran recuerdos de la Argentina. Esta tarde tuve la sensación de haber ido a descansar a ese pueblito como si la miseria me hubiera dados unas vacaciones.⁵⁹

⁵⁷ Hernández, *Narraciones...*, 187.

⁵⁸ *Ibid.*, 209.

⁵⁹ *Ibid.*, 203.

Este descanso en el pueblo de sus recuerdos constituye la narración que sigue, de manera que asistimos al encuentro del narrador con los distintos habitantes de su pueblo, dotándolos así de cierto matiz de personaje, aunque no dejen de comportarse y narrarse como recuerdos.

Así, tenemos dos posibilidades de figuración de los objetos, pero en ninguno de los dos el objeto actúa efectivamente, o vemos lo abstracto vuelto material. Parece existir, entonces, una disociación entre el plano discursivo y el diegético: se narran los objetos utilizando como recurso retórico la personificación u objetualización de lo abstracto, pero no vemos esto traducido de manera efectiva en la diégesis.

Esta ambigüedad con respecto al objeto que queda a medio camino entre lo animado y lo inanimado, lo abstracto y lo concreto, nos lleva reconocer la importancia que toma en la narrativa felisbertiana. Lejos de ser un telón de fondo, estos modos particulares de figuración nos obligan a detenernos sobre la imagen de los objetos que, aunque no actúan propiamente, no son tampoco pasivos y afectan a quienes están a su alrededor.

Los personajes

Además de la personificación de los objetos, los personajes son objetualizados, es decir, pierden características humanas y adquieren características de objetos. En la mayor parte de los casos, este proceso se da a través del símil y afecta de manera concreta al cuerpo: “A mí me costaba sacar las palabras del cuerpo como de un instrumento de fuelles rotos”,⁶⁰ dice el narrador sobre sí mismo en *Nadie encendía las lámparas*; y sobre una mujer que ve: “[...] una mujer joven que había recostado la cabeza contra la pared; su melena ondulada estaba muy esparcida y yo pasaba los ojos por ella como si viera una planta que hubiera crecido contra el muro de una casa abandonada”.⁶¹ Así, encontramos a lo largo de

⁶⁰ *Ibid.*, 127.

⁶¹ *Ibid.*, 127.

la colección un hombre que parece un muñeco,⁶² un hombre cuya cabeza está servida en un plato de sopa,⁶³ una cabeza es como una nube,⁶⁴ una mujer parece una mesa,⁶⁵ las caras parecen cáscaras de huevo⁶⁶ y una mujer actúa como las lloviznas.⁶⁷

Lameiro Tenreiro identifica que en “El acomodador”, uno de los cuentos donde es más explícito este proceso de reificación de los personajes, el comedor y quienes participan en él se vuelven piezas de una máquina espectacular, funcionando como autómatas, de manera que “[...] el entorno en el cual se encuentra es maquinal e ilusorio y su propio cuerpo funciona como un autómata de esa máquina, entonces todo ha sido ocupado por los objetos y la sospecha acerca de la subjetividad del *yo* se vuelve una duda razonable”.⁶⁸ La pérdida de las cualidades humanas no se da, entonces, solamente en una relación de semejanza con los objetos, sino en una pérdida de autonomía y de voluntad. Sin embargo, el narrador muestra cierta capacidad de conservar su propia subjetividad al apropiarse de los objetos a través de su mirada: “Yo podía mirar a una cosa y hacerla mía teniéndola en mi luz un buen rato”,⁶⁹ conservando así la distinción entre él y lo otro.

Vemos, entonces, el mismo fenómeno, aunque inverso, que observamos en los objetos. Si las cosas eran personificadas en el nivel del discurso, pero no actuaban en el nivel de la historia, los personajes son objetualizados en la narración, pero conservan sus cualidades humanas en la diégesis. Esto implica una ruptura entre el discurso y la diégesis, en tanto lo que se enuncia en el primero no es explícito en el segundo, generando cierta ambigüedad respecto al estatuto de las dos categorías en los cuentos.

Otro procedimiento utilizado por Felisberto Hernández de manera frecuente es la disociación del cuerpo del personaje,

⁶² *Ibid.*, 152.

⁶³ *Ibid.*, 147.

⁶⁴ *Ibid.*, 160.

⁶⁵ *Ibid.*, 178.

⁶⁶ *Ibid.*, 186.

⁶⁷ *Ibid.*, 195.

⁶⁸ Lameiro Tenreiro, “Sujeto, imagen...”, 294.

⁶⁹ Hernández, *Narraciones...*, 151.

característica resaltada por Barrenchea⁷⁰ y Valcárcel.⁷¹ El narrador no concibe distintas partes del cuerpo como propias y las describe como entidades independientes:

Mi cuerpo no sólo se había vuelto pesado, sino que todas sus partes querían vivir una vida independiente y no realizar ningún esfuerzo; parecían sirvientes que estaban contra el dueño y hacían todo de mala gana. Cuando yo estaba echado y quería levantarme, tenía que convencer a cada una de las partes. Y a último momento siempre había protestas y quejas imprevistas.⁷²

Su cuerpo no le pertenece, y tampoco concibe que los cuerpos de los demás les pertenezcan: “Aquí hizo un silencio y su mano empezó a revolotear sin saber dónde posarse; pero su cara había hecho una sonrisa”.⁷³ Así, a lo largo de los cuentos, se independizan del personaje con frecuencia las manos, los ojos o el cuerpo en su totalidad, y, al hacerlo, se torna objeto: ya no hacen parte del personaje, sino que se conciben como algo externo a él con lo que interactúa y se relaciona.

En este sentido, la disociación del cuerpo se torna, en nuestro concepto, en el principal mecanismo de objetualización, puesto que, al concebir el cuerpo como objeto, se asume que parte del personaje es también objeto. Si concebimos que lo psíquico y lo físico hacen parte del personaje, el tratar el cuerpo como un objeto implica tratar el personaje como tal, aunque conserve cualidades humanas. Sin embargo, el cuerpo no es solo algo independiente al personaje, sino que también cuenta con una vida propia, con un alma propia, igual a los otros objetos que hemos descrito anteriormente. De esta manera, el cuerpo disociado implica

⁷⁰ Ana María Barrenchea, “Ex-centridad, Di-vergencias y Con-vergencias en Felisberto Hernández”, *MLN Hispanic Issue* (1976): 315.

⁷¹ Eva Varcacel, “La representación de la fábula surreal”, en *De Baudelaire a Lorca: acercamiento a la modernidad literaria*, coord. José Manuel Losada, Alfonso Rodríguez López-Vásquez y Kurt Reinchenberger (España: Reichenberger, 1996), 362.

⁷² Hernández, *Narraciones...*, 173-174.

⁷³ *Ibíd.*, 159.

objetualizar al personaje y personificar al sujeto de manera simultánea: en tanto independiente es objeto, y en tanto objeto puede tener alma propia dentro de la narración felisbertiana.

Esto subraya la ambigüedad que hemos destacado en el uso de estos procedimientos: la personificación y la objetualización no se comportan como una transmutación de uno en el otro, sino que pueden operar paralelamente, e incluso simultáneamente. En el caso del cuerpo fragmentado, es un proceso anclado de manera más evidente con el personaje; sin embargo, también puede encontrarse ligado al objeto, como es el caso de la estatua de *Nadie encendía las lámparas*:

[...] pensaba en la inocencia con que la estatua tenía que representar a un personaje que ella misma no comprendería. Tal vez se entendería mejor con las palomas: parecía consentir que ellas dieran vuelta en su cabeza y se posaran en el cilindro que el personaje tenía recostado al cuerpo. [...] Quise pensar en el personaje que la estatua representaba; pero no se me ocurría nada serio; tal vez el alma del personaje también habría perdido la seriedad que tuvo en vida y ahora andaría jugando con las palomas.⁷⁴

La estatua⁷⁵ que el narrador ve tiene que *representar* a un personaje, de manera que es posible hablar de una personificación en la cual la estatua puede actuar. Sin embargo, encontramos también que el alma del personaje pierde la seriedad y juega con las palomas. El personaje y la estatua no tendrían, en principio,

⁷⁴ *Ibíd.*, 128.

⁷⁵ Aquí resulta interesante retomar “El caballo perdido”, donde encontramos la siguiente descripción: “Al principio iba hacia una mujer de mármol y le pasaba los dedos por la garganta. [...] Se sobreentendía que el pelo no era de pelo sino de mármol [...] Al rato de tocar y mirar la mujer también se me producía como una memoria triste de saber cómo eran los pedazos de mármol que imitaban los pedazos de ella; y ya se habían deshecho bastante las confusiones entre lo que era ella y lo que sería una mujer real”. Hernández, *Narraciones...*, 96. Vemos de manera clara el anhelo del narrador por lo objetual y cómo ambas instancias no pueden ser separadas de manera tajante.

más relación que ser representación uno del otro. Sin embargo, esta descripción liga el alma del personaje con el alma de la estatua, de manera que podríamos considerar que, tras morir el personaje, este vuelve a encarnarse en una estatua que se entiende con las palomas, existiendo así un proceso de objetualización paralela a la personificación.

Si bien la personificación y la objetualización son estrategias frecuentes, estas figuras suelen estar acompañadas del símil y de la metáfora y, más que una atribución de las cualidades de una en la otra, se trata de un procedimiento que desautomatiza nuestra percepción de ambas categorías. Así, coincidimos con la crítica cuando afirma que la personificación y la objetualización son rasgos fundamentales en la estética felisbertiana y contribuyen a su construcción ficcional más allá de su clasificación genérica.

La equivalencia ficcional

Una de las principales características de *Nadie encendía las lámparas* es, entonces, la disociación entre el nivel diegético y el nivel discursivo que identificábamos en la figuración de los personajes y los objetos. Esto se debe a la atribución de características de objetos a los personajes y de características de personas a los objetos sin que esto se viera efectivo en la historia: los personajes no son inanimados, pues son quienes realizan las acciones en todos los casos, mientras que los objetos no actúan ni conversan, es decir, quedan en un punto donde no son del todo objetos ni del todo personajes.

Gérard Genette propone que las figuras fuertes, es decir, aquellas en las que opera un cambio de sentido, “contienen esa cuota de ficción que consiste en actuar (en hablar) como si efectivamente (literalmente) uno pudiera consumirse de amor, saciar la sed tragando un recipiente o [...] cruzar al más allá por efecto de una violenta hilaridad”.⁷⁶ Esto implica que el uso de estas figuras no son un juego del lenguaje, sino una figuración ficcional, no retórica. De esta manera, los objetos cobran vida y obedecen cuando Felisberto Hernández dice:

[...] la vista no alcanzaba a sincronizar el tiempo exacto en que él daba impulso a un objeto y el tiempo en que el objeto obedecía. Parecía que las botellas, los vasos, el hielo, y los coladores tuvieran vida y hubieran sido educaos en un régimen de libertad; no importaba que no obedecieran instantáneamente: ellos eran responsables y todo llegaría a su tiempo.⁷⁷

No obstante, la imagen que crea el texto es la de un barista haciendo cocteles, y no la de objetos moviéndose por cuenta propia. Este mismo recurso se da cuando los comensales en “El comedor oscuro” se encuentran en la dinámica de director y orquesta: “Venía levantando una mano para indicarnos que no debíamos pararnos; todas las caras se dirigían hacia él; pero no los ojos: ellos pertenecían a los pensamientos que en aquel instante habitaban las cabezas. El director hacía un saludo al sentarse, todos dirigían la cabeza hacia los platos y pulsaban sus instrumentos”;⁷⁸ escena en la cual, siguiendo la interpretación de Lameiro Tenreiro, los personajes se vuelven engranajes de una máquina.⁷⁹ De esta manera, los personajes son objetualizados al tiempo que continúan haciendo cosas propias de las personas como comer o recordar.

De este modo, la afirmación de Lameiro Tenreiro, según la cual en Felisberto Hernández la figuración de los objetos y los sujetos “no incide en una maniobra retórica de resemantización cruzada (lo que era sujeto pasa a ser objeto y viceversa) sino que, como indistinción, anula la oposición entre sujeto y objeto, y observa la condición de ser”,⁸⁰ resulta, a nuestro parecer, acertada. Si bien la postura de Lameiro Tenreiro se enfoca en la posición subjetiva del *yo* narrativo en los cuentos, su afirmación resalta la ambigüedad del fenómeno puesto que no es una transición de un lugar hacia el otro sino una manera de ser. Lo que él identifica como una condición ontológica, nosotros lo expresamos como una equivalencia ficcional entre ambas categorías; es decir, los

⁷⁶ Genette, *Figuras...*, 22.

⁷⁷ Hernández, *Narraciones...*, 197.

⁷⁸ *Ibíd.*, 146.

⁷⁹ Lameiro, “Sujeto, imagen...”, 293.

⁸⁰ *Ibíd.*, 121-122.

personajes y los objetos en los cuentos de Felisberto Hernández comparten el mismo estatuto y el mismo lugar dentro del mundo ficcional. En consecuencia, no hablamos de una oposición entre personaje y objeto como dos instancias que se invierten, sino que se ubican en un punto intermedio entre ambos: no son del todo lo uno ni lo otro.

Visto de esta manera, la objetualización y la personificación se convierten en mecanismos que expresan algo distinto a lo que la figura en sí misma propone: no se trata de personajes con cualidades de objetos y objetos con cualidades de personas, sino de una existencia particular de ambas categorías en la que no podemos diferenciar una de la otra. A nivel discursivo esto se expresa en términos de oposición, mediante figuras que proponen una inversión, pero utilizados de tal manera que a nivel diegético plantean una circunstancia diferente.

Así, la figuración de personajes y objetos en la colección son elementos centrales en la construcción ficcional, en tanto tienen una función central al interior de las obras. Más que ser elementos descriptivos de ciertos personajes o ciertos objetos, atraviesan la manera como el protagonista narra e interactúa con su mundo.

Ahora, si la figura puede ser concebida como una ficción, y, siguiendo a Doležel, la construcción ficcional implica una construcción de un mundo posible ficcional,⁸¹ es necesario pensar en las posibilidades de la figura para construir una visión de mundo. Hans Blumenberg, en su análisis de la historia de la filosofía a través de sus metáforas, afirma: “By providing a point of orientation, the content of absolute metaphors determines a particular attitude or conduct [*Verhalten*]; they give structure to a world, representing the nonexperienceable, nonapprehensible totality of the real”.⁸² En este sentido, la metáfora absoluta, concepto que hace referencia a aquellas que son intraducibles a un lenguaje lógico o a un concepto, permiten un punto de partida para experimentar y relacionarnos con el mundo. Si bien esta propuesta limita esta posibilidad a la metáfora, consideramos que

⁸¹ Doležel, *Heterocósmica...*, 30.

⁸² Hans Blumenberg, *Paradigms for a metaphorology* (New York: Cornell University Press, 2010), 14..

puede ser expandida a las figuras fuertes, pues comparten una fuerza expresiva que las lleva a operar como una construcción conceptual y ficcional.

Considerado de esta manera, los textos implican un sistema simbólico, en tanto las ficciones “hacen’ y ‘deshacen’ el mundo”.⁸³ Este sistema se vuelve autorreferencial porque la referencia de la metáfora proviene del mismo texto;⁸⁴ de allí que pueda afirmarse que “la estructura de la obra es su sentido; el mundo de la obra, su denotación”.⁸⁵ No obstante, es importante reconocer que este sistema semiótico no está desvinculado de lo que consideramos real, aunque se trate de un sistema autorreferencial; el mundo ficcional se relaciona con la realidad, aunque no pueda pensarse esta relación en términos de adecuación. De allí que Pao Sanmartín Ortí afirme que el arte “no mimetiza la realidad sino una determinada forma de percibir la realidad, un determinado efecto (desautomatizador) de ésta”.⁸⁶ En esta dirección, consideramos que las figuras fuertes no están imitando a la realidad sino la percepción de un mundo que no es el empírico, creando un mundo posible donde los objetos adquieren ciertas cualidades humanas y las personas cualidades de objetos.

En su mayoría, los espacios en los que transcurren los cuentos son domésticos, como la casa, o íntimos, como la mente del protagonista, lo cual nos permite hablar de una relación específica entre el narrador y los objetos. Esto es una constante, incluso cuando el espacio es público, como en “Mi primer concierto”, pues el protagonista establece una relación con los lugares y los objetos que allí se encuentran: “Sin embargo, al otro día me encerré desde muy temprano en un teatro vacío. Era más bien pequeño y la baranda de la tertulia estaba hecha de columnas de latón pintadas de blanco. Allí sería el concierto. Ya estaba en el escenario el piano; era viejo, negro y lo rodeaban papeles rojos y dorados: representaban

⁸³ Paul Ricoeur, *La metáfora viva* (México: Siglo XXI Editores, 2001), 305.

⁸⁴ *Ibid.*, 293-294.

⁸⁵ *Ibid.*, 291-292.

⁸⁶ Pao Sanmartín Ortí. *La finalidad poética en el formalismo ruso: el concepto de desautomatización* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2006), 113.

una sala”.⁸⁷ El personaje se apropia del espacio en que se encuentra y, al hacerlo, se vincula con él, permitiendo la figuración posterior que ya exploramos con más detalle.

Es indispensable reconocer la importancia una relación específica entre ambas, según vimos en “El balcón”, pues “los objetos adquirirían alma a medida que entraban en relación con las personas”.⁸⁸ Esta relación no puede leerse en términos de sujeto-objeto, pues esto implicaría una oposición, sino de una relación que solo puede establecerse en tanto se reconoce que no son dos instancias separadas. Siguiendo nuestra hipótesis de la existencia de una equivalencia ficcional entre objetos y personajes, es posible pensar que, en lugar de ser los personajes quienes dotan con alma a los objetos, al relacionarse entre ellos se revela la vitalidad de unos y la pasividad de los otros. De allí que los objetos con los que el narrador no establece relación no sean personificados, y la consecuente preeminencia de espacios domésticos e íntimos, pues son estos lugares donde es más probable que el narrador establezca la vinculación necesaria con el objeto para develarse la equivalencia entre ambas categorías.

El uso de la primera persona contribuye a generar este efecto pues implica necesariamente una mirada subjetiva del personaje que establece la relación, característica cuya importancia ya ha resaltado Lameiro Tenreiro. Este se construye en gran medida como un observador, como sucede en *Nadie encendía las lámparas*, donde “El relato se está produciendo ante un espectador, ante un contemplador que no solo explora las cosas y las personas del ámbito donde se encuentra, sino que contempla también el relato”;⁸⁹ en “El balcón”, donde el narrador observa a la muchacha y su padre; en “El acomodador”, que gira precisamente en torno a la lujuria de ver para apropiarse de los objetos; en “Menos Julia”, donde presencia el ritual de su amigo; en “El corredor oscuro”,

donde el protagonista siente la necesidad de entrar en casas de desconocidos para ver sus dramas; en “El corazón verde”, donde el narrador observa sus recuerdos; y en “Las dos historias”, donde el narrador observa las historia de alguien más. En este sentido, más que un protagonista que busca lograr algo, Felisberto Hernández tiende a narrar desde un observador más o menos externo.

Esto nos da una pauta interpretativa de *Nadie encendía las lámparas*. Según Barrencea, es constante en la obra de Felisberto Hernández “la focalización sobre un ente que no suele tener importancia en los órdenes descriptivos y narrativos convencionales”,⁹⁰ lo cual más que responder a una ruptura con la manera tradicional de narrar, nos puede hablar de una significación específica de la historia en tanto el protagonista establece una relación con ellos. Así, no tiene como función generar cierto extrañamiento, en cuyo caso se trataría de figuras meramente retóricas, sino que son partes constitutivas del entramado semántico ficcional de la obra.

A partir de lo anterior, vemos que la construcción ficcional no se deduce necesariamente de un análisis semántico de la figura o de las imágenes propuestas, puesto que se ignora la gramática ficcional que lo vuelve parte de un entramado significativo mayor. Es necesario vincular un análisis de los recursos lingüístico y un análisis diegético, para comprender la lógica semántica ficcional que compone el texto literario.

En el caso de los cuentos de Felisberto Hernández, el uso de la personificación y la reificación nos lleva a pesar en una equivalencia ficcional entre ambos términos, en tanto comparten un mismo estatuto y no se establecen diferencias claras entre unos y otros. Esta equivalencia está estrechamente ligada a la relación que se establece entre el personaje y el objeto, como inferimos de la preeminencia de objetos domésticos o íntimos y el uso constante de un narrador en primera persona caracterizado por ser un observador.

⁸⁷ Hernández, *Narraciones...*, 183.

⁸⁸ *Ibid.*, 136.

⁸⁹ Luis Hernández Carmona, “La representación de lo falso o los mecanismos de la ficción en dos cuentos de Felisberto Hernández”. *Voz y Escritura. Revista de Estudios Literarios* (2004), 124-125.

⁹⁰ Barrencea, “Ex-centridad...”, 314.

Bibliografía

- Bachelard, Gastón. *La poética del espacio*. Buenos Aires: Fondo de cultura Económica, 1957.
- Barrenchea, Ana María. «Ex-centridad, Di-vergencias y Con-vergencias en Felisberto Hernández.» *MLN Hispanic Issue* (1976): 311 - 336.
- Blumenberg, Hans. *Paradigms for a metaphorology*. New York: Cornell University Press, 2010.
- Chiaria D'Argenio, María. «El estatuto de lo fantástico en Felisberto Hernández.» *Revista Iberoamericana* (2006): 395 - 414.
- Doležel, Lubomír. *Heterocósmica: ficción y mundos posibles*. Madrid: Arco libros, 1999.
- Eraso, Mario. «La redención de los objetos en Felisberto Hernández.» *Estudios Latinoamericanos* (2008): 105-116.
- Genette, Gérard. *Metalepsis: De la figura a la ficción*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2004.
- Hernández, Felisberto. *Narraciones incompletas*. Madrid: Siruela, 1990.
- Hernández Carmona, Luis. «La representación de lo falso o los mecanismos de la ficción en dos cuentos de Felisberto Hernández». *Voz y Escritura. Revista de Estudios Literarios* (2004): 124-125.
- Lameiro Tenreiro, Joaquín. «Sujeto, imagen e incertidumbre en la narrativa de Felisberto Hernández». Universidad de Cartagena: Tesis, 2013.
- Ricoeur, Paul. «Metáfora y Referencia.» Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Trotta, 2001. 287-336.
- Sanmartín Ortí, Pau. *La finalidad poética en el formalismo ruso: el concepto de desautomatización*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2006.

Hermenéutica existencial del mito y experiencia religiosa en *Ontologia della libertà* de Luigi Pareyson

Edward A. Posada G.¹

Preámbulo

LA FILOSOFÍA SIEMPRE ha retornado al mito (si es que alguna vez lo ha abandonado). Este postulado atraviesa toda la historia de la filosofía, la misma que nace en la antigua Grecia, paradójicamente, como superación del mito. En esa constatación histórica se esconde el mérito que tiene el mito para ser redescubierto perennemente como recurso filosófico.

El presente capítulo quiere contribuir a esa tarea de redescubrir el mito desde la contribución del filósofo italiano Luigi Pareyson en su obra *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Esta obra, aún desconocida en lengua española,² permite no solo plantear de nuevo la discusión en torno al mito, sino que también aporta un avance en la reflexión individuando algunas de las cuestiones cruciales según el filósofo italiano.

El trabajo se desarrollará en dos momentos. El primero de ellos presentará un breve recorrido del mito por la historia de la filosofía, en la cual se insertan los aportes de Pareyson. En el segundo se desarrollará propiamente la reflexión del autor en torno al tema.

¹ Doctor en filosofía. Magíster en teología. Coordinador del pregrado Estudios Literarios y docente de la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro del grupo de investigación *Epimeleia*. Correo electrónico: edward.posada@upb.edu.co
ORCID: 0000-0002-4939-7331

² La traducción de las citas del italiano es son del autor.

El mito en la historia de la filosofía

El mito siempre ha estado vivo en la historia de la filosofía, a tal punto que sería más conveniente la pregunta no del por qué el mito retorna en la reflexión de la filosofía contemporánea, sino por qué en algunos momentos ha sido descuidado. Parecería más evidente la conjunción mito-*logos* que su disyunción. En este breve recorrido se presenta un ligero panorama de la cuestión. Entiéndase bien que no es una “historia del mito”, sino proponer un contexto en el cual insertar e interpretar el aporte de Pareyson, de modo que sea también posible descubrir la continuidad y/o discontinuidad de su propuesta.

Una definición incompleta

Metodológicamente conviene partir de una noción de mito con la cual discutir. Existen tantas definiciones de mito cuantos pensadores. Esto le da positivamente vida y vigencia a la cuestión; negativamente, densifica la discusión llenándola de matices que a veces hacen inviable una única definición. Por eso se habla de una definición *incompleta*.

G. Kittel propone un acercamiento etimológico. Según él, la palabra mito deriva de *Myo* “cerrar los ojos” o también de *Myeo* (como en el caso de *misterión*) que equivale a “iniciar en los misterios”. En lugar de una definición precisa, propone las etapas principales de la evolución del concepto. Así, el mito puede ser “un pensamiento original como fuente de significados”; pero también puede ser un “pensamiento inexpressivo”; puede ser también “palabra” (paralela a *logos*) o “historia, cuento”.³

Como todas las etimologías, esta del mito también revela y esconde algo. Al fin y al cabo, la vida de las palabras no depende solo de su origen etimológico o de su función gramatical, sino que viene cargada de un sentido social, del uso práctico. Para iniciar, es interesante ver la conexión del mito con lo *misterioso* y lo *mistérico*.

³ Cf. Gerhard Kittel (Ed.), *Theological dictionary of the new testament*. Vol. IV, V. (Michigan: Eerdmans publishing, 1967), 764-767.

Tal vez este sentido permanece, con ligeras precisiones, a lo largo de la historia.

En el campo de las definiciones, hay una primera que se refiere al mito como “Relato de algo fabuloso que se supone acontecido en un pasado remoto y casi siempre impreciso”.⁴ Esta definición escueta introduce la cuestión problemática de lo *fabuloso*, lo cual implica una manera de comprensión que pone en juego una manera de captar la verdad, salvo si el adjetivo subraya la primacía de la imaginación humana frente a grandes cuestiones humanas y no venga entendido como visión fantástica-*falseada* de ellas.

Otra definición refiere tres grados en el mito: a) narración, leyenda de tiempos antiguos (mitos de los dioses y héroes); b) imagen o alegoría que traduce relaciones existentes en el universo o en la vida (como los mitos platónicos); y, por último, c) es el influjo intuitivo gráfico en la concepción del universo y de la vida, generalmente personificada en la que lo plástico no es mera alegoría, sino que forma con ello una indivisa unidad originaria, vivida especialmente por el hombre primitivo como si fuera la misma realidad”.⁵ Esta definición gradual es interesante, sobre todo por su modo de arribar a la tercera etapa en la cual se señala, entre otras cosas, dos elementos muy significativos: la visión gráfica del universo-vida y la unidad originaria entre lo plástico y lo real. Este elemento será subrayado en la concepción de Pareyson.

En una definición un poco más elaborada el mito sería “una formación cognitivo expresiva de lo que un grupo (o la especie entera) supone actuar en el trasfondo de las manifestaciones paradójicas de su entorno natural o social, en calidad de causas, condiciones o determinantes, como poderes metahumanos de naturaleza psíquica”.⁶ En esta presentación del mito, aparecen ya diversos elementos conjugados; aparecen factores sociológicos, epistemológicos y psicológicos amalgamados en un solo discurso.

Basta citar estos ejemplos como muestra de la complejidad de la cuestión y la tentativa “imposibilidad” de llegar a una única

⁴ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* (Barcelona: Ariel, 2004), 2422.

⁵ Walter Brugger, *Diccionario de filosofía* (Barcelona: Herder, 1983), 371.

⁶ Luis Cencillo, *Los mitos, sus mundos y su verdad* (Madrid: BAC, 1998), 11.

definición de mito. Pero estas mismas definiciones han marcado el inicio de un itinerario. Ahora se pasa a constatar momentos claves en la comprensión del mito en los típicos periodos de la filosofía.

El mito en la filosofía antigua y la edad media

La filosofía antigua es decisiva en el tratamiento del mito. Dos momentos en ella son de particular importancia. El primero alude al tradicional paso del mito al *logos*. En esta coyuntura se suele poner el inicio de la filosofía occidental. Aquí juegan un papel importante los presocráticos. En ellos, el mito ha sido abordado de modo ambivalente: por un lado son ellos quienes quieren superar las explicaciones fantásticas y tradicionales consideradas en cierto caso arbitrarias (mitos)⁷ para pasar a explicaciones racionales y lógicas (*logos*). Pero, por otro lado, ellos hacen crecer este *logos* en el contexto del mito. De ahí que lo más común haya sido entrelazar los dos, cuanto menos, en el lenguaje.⁸ No obstante, esta época es caracterizada fundamentalmente por la *superación del mito*. Este es el inicio de la filosofía. Las explicaciones míticas no son filosóficas.

El segundo momento importante de esta época replanteará la cuestión. Siendo uno de los pilares metafísicos de la antigüedad, Platón (427-347 a.C.) retorna al mito,⁹ vuelve a él problemáticamente. Al principio Platón fue fiel a su maestro Sócrates, quien propugnaba la superación del mito por el *logos*. Pero a partir del *Gorgias* comenzó a dar gran valor al mito hasta tal

⁷ Para conocer material de este mundo fantástico de la mitología griega, ver: Pierre Grimal, P. GRIMAL, *La mitología greca* (Roma: Grandi tascabili economici Newton, 2008).

⁸ Ferrater Mora, *Diccionario...*, 2422.

⁹ Entre los principales mitos de Platón se destacan el *Mito de Er* (*República*, X, 614b-621d) en el cual se aborda la cuestión de la supervivencia del alma después de la muerte, el sufrimiento, las verdades últimas y la diferencia entre vida justa e injusta. Y el famoso mito del *carro alado* (*Fedro*, 246d-248d) en el cual se radicaliza el dualismo antropológico marcando el inicio de la vida humana con la caída del alma en un cuerpo por accidente. Cf. Enrico Berti, *In principio era la meraviglia* (Roma: Laterza, 2008), 141-148.

punto que termina utilizándolo reiterativamente. Este hecho que algunos juzgan como involución (escuela hegeliana) es explicado y valorado positivamente por la escuela heideggeriana, quien afirma que el *logos* capta el ser, pero no la vida, y por eso el mito viene a ayudar en la explicación de la vida. Este regreso al mito está también influenciado por la valorización que del mundo religioso-órfico tiene Platón. De hecho, en él, mito y fenómeno religioso están emparentados; incluso en algunos de sus diálogos como el *Gorgias* la filosofía parece una fe razonada, es decir, una teología. Apenas inicia el problema de la “pugna” entre mito y *logos*, de la superación del mito por el *logos*, ya Platón está regresando al mito para expresar una gran verdad: el mito necesita del *logos* para esclarecerse y el *logos* necesita del mito como su complemento. Una vez que el *logos* ha llegado a los límites de sus posibilidades, Platón toma el mito para que él supere intuitivamente estos límites.¹⁰ No obstante, aclaran G. Reale y D. Antiseri, este “retorno” al mito no es un regreso sin más, pues el mito al cual acude Platón no es el mismo pre-filosófico que aún no conocía el *logos*. El mito al cual acude no está subordinado a sí mismo, sino que alimenta el *logos* y lo estimula. De ahí que ya no sea un mito arbitrario; por el contrario, el *logos* le quita los elementos fantásticos en aras de que conserve exclusivamente su poder de alusión e intuición.¹¹

En la edad media se prestó particular atención al contenido mismo de los mitos y a su poder explicativo. Pero aquí hay dos movimientos para tener en cuenta.

El primer momento es la aparición del cristianismo, que trae consigo respuestas a las grandes cuestiones que también responde el mito: el origen del mundo y del alma, el destino el hombre, la existencia del mal y el sufrimiento, entre otras. Los relatos bíblicos asumen la función que antes tenían los relatos míticos o, como se admite hoy, ellos mismos son mito. En su momento, no era pensable que relatos bíblicos y relatos míticos estuvieran moldeados en los mismos moldes ni que tuvieran la misma finalidad. El carácter revelado e inerrante de la Escritura daba por sentado que

¹⁰ Cf. Giovanni Reale y Darío Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico* (Barcelona: Herder, 1998), 124.

¹¹ *Ibid.*, 125.

el cristianismo había superado inexorablemente el mito y había respondido definitivamente a las cuestiones humanas. La filosofía cristiana, apoyada en el *logos*, ahora encarnado, había resuelto los grandes temas de la humanidad.

Pese a este abordaje del cristianismo, sumamente difundido en la Edad Media, en un segundo momento el mito emerge espontáneo como necesidad de la vida humana, abriéndose espacio con nuevas formas. La Edad Media aparece como un período fecundo donde nacieron numerosas leyendas, devociones populares, trovadores y juglares en la sinuosa frontera que se traza entre el amor y el arte.¹² Hasta aquí va siendo claro el movimiento fluctuante del mito: del abandono al retorno.

El mito en la filosofía moderna y contemporánea

Dos autores modernos dieron gran importancia al mito: Vico y Schelling. Vico (1688-1744) fundamentó epistemológicamente que el mito es una verdad histórica con características propias que condicionan, o por lo menos expresan, ciertas formas básicas de vida humana. De hecho, llegó a identificar el modo de pensar mítico con el modo de pensar poético.¹³

En el último Schelling (1775-1854) se constata el paso de la filosofía *negativa* a la filosofía *positiva*.¹⁴ Con la primera denota su período de especulación sobre la esencia de las cosas; con la segunda, la existencia real de ellas. Esta distinción no pretende excluir ninguna de las dos, sino integrarlas substancialmente. La primera se construye absolutamente sobre la razón; la segunda, en

¹² Cf. Mauro E. Lombardi, *Grandes mitos de la edad media* (Madrid: Edimal libros, 2008). Jacques Le Goff, *L'uomo medievale* (Roma: Laterza, 1997).

¹³ Cf. G.B. Vico, *Le opere* (Milano: Mondadori, 1956). Ferrater Mora, *Diccionario...*, 2423.

¹⁴ Schelling cambia sus ideas fundamentales, rompe gradualmente con el idealismo y abre su pensamiento al problema de la libertad y un nuevo punto de vista filosófico – teológico. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Freiheit und der Weltalter*, ed. de H. G. Sandkühler y otros (Hamburg: Felix Meiner, 1994).

cambio, además de la razón, se apoya en la religión y la revelación (en su caso, el cristianismo, pero abierto a todas las experiencias religiosas, especialmente a las politeístas), es decir, en el pensamiento mitológico. Su esfuerzo responde al afán de mediar entre razón y libertad, finalidad y necesidad. Los dos conocimientos responden a dos aspectos diversos de la realidad que se manifiestan mediante la alternancia de momentos libres y momentos necesarios.¹⁵

Este último Schelling ha ejercido una influencia considerable en el pensamiento de Pareyson; de hecho, ha dedicado un capítulo de su obra *Ontologia della libertà* para tratar este paso de la filosofía negativa a la filosofía positiva con el sugestivo título: *Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere*. He aquí algunas líneas de su modo de presentar el tratamiento del mito en Schelling:

La razón, para aprehender el ser real, debe salir de sí misma; si ella se pone fuera de sí y deviene estática, lo hace para alcanzar el ser fuera del pensamiento [...] Es este el momento del estupor, del cual la razón se puede recuperar solo en la medida que emprenda otro camino con total inversión de marcha, que la conduzca por los fructíferos senderos de la filosofía positiva: solo así ella se familiarizará con el puro existente y tal punto de poder darle un nombre y de reconocer el ser mismo, o mejor aún, reconocer la existencia o el soporte existencial del ser necesario y del señor del ser.¹⁶

De este modo, Schelling valoró el pensamiento mítico como una forma de pensamiento que representa uno de los modos como se revela el absoluto en el proceso histórico: el mito es por tanto, revelación divina.¹⁷

En la época contemporánea, estos son algunos de los nombres más relevantes y sus aportes. Cassirer (1874-1945) propone el mito como un supuesto cultural. No importa que el mito sea fabricado y que su contenido sea “falso”, es decir que no corresponda a algo sucedido efectivamente, pues al fin y al cabo, históricamente

¹⁵ Cf. Reale y Antiseri, *Historia...*, 93.

¹⁶ Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà* (Torino: Einaudi, 1995), 390-391.

¹⁷ Ferrater Mora, *Diccionario...*, 2423.

hablando, es “real” todo lo que contribuye a entender las estructuras sociales y culturales de la comunidad humana. Por ello los mitos son “reales” en tanto “históricamente reales”.¹⁸

Merece una mención el arduo trabajo de Lévi-Strauss (1908-2009), quien en sus cuatro obras *Mythologiques* aborda la cuestión desde el estructuralismo. Este autor sostiene que existen estructuras psicológicas profundas, estructuras elementales de pensamiento, las cuales poseen una lógica que, en un estado “salvaje”, revela una cierta racionalidad en el ordenamiento de la naturaleza. Por ello, los mitos tienen una lógica estructural. Afirma Lévi-Strauss que el mito “constituye una estructura lógico-formal que da lugar a narraciones mediante las cuales la mente humana ordena, clasifica y da sentido a los fenómenos”.¹⁹

Gadamer (1900-2002) también afrontó la cuestión del mito. Su obra *Mito y razón*²⁰ es el testimonio de ello. El texto recopila algunos de los artículos más importantes referentes al mito y en ellos se destaca el hecho de que a pesar de asistir al “imperialismo” de la razón, lo religioso, poético y mítico tienen más fuerza que nunca. No obstante su importancia, el mito debe estar siempre en diálogo con la razón, no se puede desprender de ella, ya que perdería su rumbo. En esos justos límites podrá desplegar toda su riqueza y credibilidad, gracias a los cuales se reposiciona como una tarea eminentemente filosófica. Para hacerlo, lo mítico y lo ritual exigen hoy una nueva manera de comprender la palabra y el lenguaje. Este discípulo de Heidegger intenta posicionar lo mítico sin abandonar el *logos*: si es cierto, como sostiene enfáticamente, que no hay cultura sin horizonte mítico, es necesario situar al mito en la época de la ciencia, porque sin el mito resulta imposible comprender la complejidad del mundo contemporáneo.

¹⁸ Una de sus obras más significativas en cuanto al mito es: Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* (Darmstadt: WBG, 1925) (*Lenguaje y mito. Contribución al problema sobre los nombres de Dios*). Ernst, Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (Darmstadt: WBG, 1994) (*Esencia y efecto del concepto de símbolo*).

¹⁹ Cf. Reale y Antiseri, *Hitoria...*, 829.

²⁰ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón* (Barcelona: Paidós, 1997).

Por último, merece la pena una alusión a la definición de Paul Ricoeur (1913-2005) sobre el mito:

El mito es una explicación del mundo, de la historia, y del destino; expresa, en términos de mundo, ver de otro modo o de un segundo modo, la comprensión que el hombre capta de él mismo en referencia al fundamento y al límite de su existencia. [...] Expresa en un lenguaje objetivo el sentido que el hombre capta de su dependencia a la vista de aquello que se refiere al límite y al origen del mundo.²¹

El mito y la hermenéutica existencial en Luigi Pareyson

Luigi Pareyson nació el 4 de febrero de 1918 en Piasco (Italia). Se doctoró en la universidad de Turín en 1939 con la tesis “*Karl Jaspers y la filosofía de la existencia*”. Murió el 18 de septiembre de 1991. Se ubica dentro de la filosofía existencialista y son conocidos sus discípulos Umberto Eco y Gianni Vattimo. Pareyson manifiesta su fundamentación filosófica en el pensamiento de Schelling y Plotino y se hace más explícito cuando desarrolla la evolución del Schelling de la filosofía positiva a la filosofía negativa.²² Su obra está impregnada de un pensamiento contestatario al espíritu imperante en la modernidad: la filosofía de Kierkegaard y la literatura de Dostoievski.²³ Son, además, numerosas las citas de Pascal, con quien parece congeniar de modo admirable.

Según el Pareyson historiador del existencialismo, el idealismo hegeliano se caracterizaría por la absolutización de la razón, la radical separación entre finito e infinito, la declaración de la condicionalidad histórica de la filosofía y la promoción de un cristianismo secularizado. Por el contrario, el existencialismo se presenta como la crisis del racionalismo y del idealismo: el antihegelianismo de los existencialistas busca una filosofía personal e histórica (no absoluta ni objetiva) que no renuncie a la verdad,

²¹ Paul Ricoeur, *Le conflit des interpretations*, (Paris: Seuil, 1969), 383.

²² Cf. Pareyson, *Ontologia...*, 385.

²³ Cf. *Ibid.*, 156-157.

a la vez que vuelve a proponer la cuestión del cristianismo. De hecho, es esta actitud la que él quiere rebatir con el recurso al mito:

Recurrir al mito no implica renunciar a la filosofía pues es en el mito y sobre el mito donde la reflexión filosófica debe intervenir. Naturalmente dicha reflexión debe abandonar el carácter *oggettivante* de la conceptualización racionalista y la presunta capacidad de extender el conocimiento mediante la demostración. Si la razón demostrativa tiende a este carácter productivo mediante el conocimiento racional, el pensamiento hermenéutico es una reflexión sobre la experiencia [...] su objeto no es el ser, sino la relación del hombre con el ser.²⁴

De este modo, Pareyson irá haciendo poco a poco una interpretación crítica del existencialismo. Después de estos existencialismos de los primeros treinta años del siglo, Pareyson propondrá un nuevo o segundo existencialismo, en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, con el que intenta rectificar los errores del primero o por lo menos cubrir sus lagunas. De este modo, el balance que Pareyson hace del existencialismo es que plantea problemas que no resuelve de un modo totalmente satisfactorio. Por eso, añade, este tendrá un carácter “inestable y problemático”. Será entonces cuando teoriza un existencialismo renovado que llama “personalismo ontológico”. Sin embargo, y a pesar de esta crítica, Pareyson se confesará siempre existencialista, aun cuando el existencialismo haya pasado de moda.²⁵

La obra *Ontologia della libertà*

Esta obra póstuma contiene escritos que, en la intención original del autor, deberían ser dos libros distintos: *Ontologia della libertà* y *Il male e la sofferenza*. Sin embargo, el editor ha buscado respetar dicha intencionalidad arriesgándose a unir sus últimos años de

²⁴ *Ibid.*, 158-159.

²⁵ Francesco Tomatis, “Luigi Pareyson filosofo della libertà”, *Cuneo: provincia granda 2* (2000): 16-20.

trabajo en una única obra. Estos escritos son el fiel reflejo de las reflexiones maduras y decantadas de un filósofo existencialista formado en el idealismo alemán. El libro tiene tres partes:

1. Il camino verso la libertà (Cuatro lecciones en Nápoles)
2. La libertà originaria
 - L'esperienza religiosa e la filosofia
 - La filosofia e il problema del male
 - Un discorso temerario: il male in Dio
 - Frammenti sull'escatologia
3. La libertà e il nulla
 - La “domanda fondamentale”
 - Stupore della ragione e angoscia di fronte al essere
 - Il nulla e la libertà come inizio
 - Filosofia della libertà

La primera parte constituye una gran introducción a la vez que una gran síntesis del libro.²⁶ En dichas lecciones el autor desarrolla las ideas generales que expondrá con más detalle en las páginas siguientes. La segunda parte del libro es la más compacta, y bien podría ser un libro autónomo puesto que desarrolla con más detalle y elucubración filosófica algunos aspectos de su pensamiento, entre ellos el mito, cuya esencia vendrá desarrollada en torno a la experiencia religiosa y la experiencia del mal fundamentalmente. La tercera parte recoge diversas conferencias o lecciones en las que afronta cruciales problemas de la filosofía como la nada, la libertad o la angustia.

El mito y la hermenéutica existencial en *Ontologia della libertà*

Presupuestos

Dada la complejidad del término “mito” debida a las múltiples definiciones que ha recibido a lo largo de la historia, recordemos de entrada cuál es la concepción de Pareyson:

²⁶ Cf. Pareyson, *Ontologia...*, 7-81.

Por mito entiendo aquel nivel profundo de relación ontológica, aquella interpretación originaria de la verdad, aquel contacto con *l'inoggettivabile*, lo cual no debe considerarse como opuesto a la **realidad**, porque el mito es él mismo una experiencia existencial de la realidad; no es opuesto a la **historia** porque él mismo es una narración, una historia de las etapas de la eternidad, de los períodos de la historia humana, de la historia temporal; tampoco es opuesto a la **verdad** porque él mismo es la verdad en cuanto interpretada y poseída; tampoco es opuesto a **razón** porque él contiene un pensamiento, bien sea este un pensamiento originario o bien sea no conceptual, pero siempre real y expresado en una conciencia real, en una conciencia muda, y mucho menos se opone a **revelación**, porque él mismo no solo es invención, expresión, fábula o mitopoiesis, sino que él mismo es revelación.²⁷

Con este juego de binomios se introduce la problemática en el autor, sobre el cual también se comprende en conjunto su manera de interpretar la cuestión. Con estas afirmaciones abre su aporte, al mismo tiempo que lo concluye y sintetiza. Esto es importante en la medida en que circunscribe el problema a un ámbito cada vez más específico, sobre todo cuando el retorno al mito está determinado por su opción filosófica (existencialismo) y su opción de fe (el cristianismo). De este modo el problema abandona otros ámbitos y se inserta en una tradición de pensamiento bien definida.

El tipo de filosofía propuesto en estas páginas es aquel que se basa en el pensamiento hermenéutico. La investigación se concentra en una hermenéutica del mito, más precisamente, del mito religioso. Como hermenéutica no es metafísica óptica y objetiva, sino ontología existencial. Como investigación dedicada al mito religioso, no es ni teología, ni filosofía de la religión, ni filosofía religiosa, sino interpretación filosófica de la experiencia religiosa o conciencia religiosa. En concreto,

²⁷ *Ibid.*, 25.

se presenta como un modo de repensar filosóficamente el cristianismo.²⁸

En Pareyson, la delimitación del problema sobre el mito vendrá siendo tratado en el contexto de una hermenéutica filosófica de la experiencia religiosa en el cristianismo. No obstante su opción, es bien llamativo que su hermenéutica no es necesariamente dogmática ni confesional, pues su modo de leer un hecho particular es preludeo de cualquier otro modo de hermenéutica religiosa y más aún, puede interpelar incluso a quien no sea creyente, pues este también debe interrogarse filosóficamente qué significa Dios para quien cree: “[...] solo la mediación filosófica puede explicar al no creyente, y así a todos, el significado de las ideas religiosas para el creyente y lo que pueden significar para el hombre en general”.²⁹ Así pues, estamos ante un diálogo bien concreto: filosofía-experiencia religiosa.

Las grandes cuestiones humanas

Sitúa Pareyson la problemática elegida en un contexto amplio de las grandes cuestiones humanas. En una parte de su obra cita cuatro importantes cuestiones: la naturaleza, el pasado, el deber moral y el inconsciente.³⁰ Según afirma, estas realidades se imponen al hombre, suscitando en él respeto, consternación, angustia e invitándolo a la humildad como quien se descubre sorprendido por una realidad que le supera infinitamente. Pero en el conjunto de su obra serán dos cuestiones humanas las que reclamarán con mayor fuerza el recurso del mito: Dios y el mal.

Estos aspectos vitales tienen una nota en común: todos ellos reclaman la trascendencia, pues, como ya se afirmó, escapan al dominio del hombre y reclaman en contrapartida obediencia y respeto. Afrontar estas realidades sin trascendencia equivale a violentar su misma naturaleza. Así, por ejemplo, la experiencia de

²⁸ *Ibid.*, 161-162.

²⁹ *Ibid.*, 162.

³⁰ *Ibid.*, 90.

la naturaleza sin trascendencia produce enfermedad para el hombre y desequilibrios ecológicos. La experiencia del deber moral sin trascendencia degenera en culpa o libertinaje. La experiencia del pasado sin trascendencia equivale a una esclavitud del tiempo ya no existente. Y el inconsciente sin trascendencia equivale a represión o racionalización que, en lugar de exorcizar el *demonismo psíquico*, lo fortalecerá. Gracias a la intrínseca necesidad de trascendencia presente en estas experiencias humanas, la hermenéutica religiosa ve en ellas posibles “sedes de Dios”:

En virtud de su misma naturaleza, estos y otros ejemplos de trascendencia son para la experiencia religiosa posibles sedes de Dios, es decir, lugares en los cuales y desde los cuales puede venir la trascendencia divina a través de una compleja dialéctica de ocultamiento y manifestación. [...] Dios habita en la trascendencia de la naturaleza, del deber, de la historia y del inconsciente. De todo aquello que depende menos del hombre y donde él no puede hacer lo que quiere.³¹

Según su afirmación, cada trascendencia es para la experiencia religiosa una posible morada de Dios. Pero afirma también seguidamente que Dios ama manifestarse en el ocultamiento y es justo eso lo que en el fondo el hombre no alcanza a comprender. Es así como la experiencia religiosa es siempre una experiencia de trascendencia, y cada experiencia originaria de trascendencia tiene por sí una apertura religiosa. En este encuentro entre trascendencia y experiencia religiosa, emergen aquellas dos cuestiones esenciales ya referidas, en las cuales se podrían sintetizar las demás: Dios y el mal.

Ahora bien, aquí comienza un punto coyuntural interesante. En este contexto de hermenéutica existencial, estas dos cuestiones humanas que reclaman la trascendencia apelan con mayor propiedad a la experiencia religiosa, y a su vez, esta reclamará la presencia del mito. ¿Por qué es necesario este paso? Aquí responde Pareyson aludiendo a la insuficiencia de la filosofía para

³¹ *Ibid.*, 97. De nuevo, el catecismo el holandés habla de “algo” podría no salvar, pero sí un “alguien”.

responder a estas grandes cuestiones humanas. Precisemos cuál es su impresión al respecto.

Primero en cuanto a la cuestión “Dios”, comienza Pareyson sentando la diferencia entre el Dios de los filósofos y el Dios de la experiencia religiosa. El Dios de la experiencia religiosa no es el Dios de la metafísica en la cual se le denomina como causa o sustancia; el Dios de la experiencia religiosa es otra cosa: “es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios viviente y vivificante, un Dios al cual se le trata de tú y se ora”.³² Y añade una punzante pregunta más adelante: “me pregunto, además, en concreto, quién quiere interesarse hoy en un Dios puramente filosófico”.³³ De hecho, constata sabiamente Pareyson que la filosofía se interesa por Dios solo en la medida en que ha sido ante todo una experiencia religiosa; si no, ¿qué sentido tendría tratarle? Fuera de ese ámbito Dios pierde todo su sentido. Dios es Dios siempre en el contexto religioso. Desafortunadamente esto no ha sido siempre claro en la historia de la filosofía, ya que el Dios de los filósofos ha sido punto de encuentro para desarrollar algunas de las otras cuestiones importantes en la historia del pensamiento. Es así donde conceptos tales como “causa”, “sustancia”, “principio”, “persona”, emergen no tanto para referir el Dios de la experiencia religiosa, cuanto como fruto de reflexiones inicialmente epistemológicas, lógicas o antropológicas.

Este lenguaje filosófico, especialmente lógico-metafísico, no puede menos que debilitar el Dios de la experiencia religiosa retornándolo a la contingencia. Con ello queda claro que el lenguaje filosófico ha demostrado su incompetencia y su frustración para afrontar definitivamente el problema de Dios.

Segundo, en cuanto al problema del “mal”, la filosofía no ha corrido con mejor suerte. Al contrario, ha sido pobre e insuficiente para afrontar tan crucial realidad humana. Especialmente porque ha tenido una marcada tendencia a reducir el problema o a eludirlo. Pareyson llama la atención sobre un hecho impactante: justo en el tiempo de la posguerra, en un contexto de dolor y desencanto, escenario de mal y sufrimiento, la filosofía se ha ocupado de problemas “técnicos de extrema abstracción y sutilezas como el

³² *Ibid.*, 85.

³³ *Ibidem.*

positivismo lógico y la filosofía analítica, formas de pensamiento insensibles a la problemática del mal y en general poco interesadas en los problemas del hombre y su destino”.³⁴ Añade además que la frustración de la filosofía frente al mal deriva de una reflexión perezosa que no comprueba nada o de una pretensiosa que pretende comprobar todo.

Estas reflexiones conducen al filósofo italiano a su tajante conclusión: es el momento justo para apelar a un nuevo lenguaje, a una nueva representación, a un nuevo imaginario. Luigi Pareyson afirma la necesidad del mito: arte y religión.

El mito como recurso filosófico

Mientras al discurso filosófico se le escapa el Dios de la experiencia religiosa y en él también desaparecen el dolor y el sufrimiento, en el mito son protagonistas. Por ello, si la filosofía quiere afrontarles como problemas *filosóficos*, debe ir a buscarlas en el mito.

El mismo Pareyson aclara a qué se refiere con mito: “mito, en el sentido profundo e intenso del término, es el arte y la religión”.³⁵ Cuando se refiere a la religión, alude a una “fuerte y viril, no una elegía sensiblera”, y, en cuanto al arte, afirma que debe ser “robusto y potente”³⁶ como las tragedias de Esquilo, Sófocles o, en la modernidad, Dostoievski. Pareyson recurre al mito para el tratamiento de las dos grandes cuestiones enumeradas: Dios y el mal. Descubramos cómo en su propuesta el mito responde a cada una de ellas.

³⁴ *Ibid.*, 156.

Pese a la atinada observación de Pareyson, hoy podría dialogarse mucho más este aspecto. Especialmente cuando se redescubre en las raíces mismas de la filosofía analítica, como en el caso del Wittergenstein del *Tractatus*, un hálito de mística que justamente pone límites al lenguaje precisando que hay cosas que solo se pueden *mostrar* y no *decir*. Este solo aspecto ya tendría mucho que aportarle a la propuesta de Pareyson. Para tal efecto vale la pena ver Pierre Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage* (Paris : J. Vrin, 2004).

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibid.*, 157.

El mito y el Dios de la experiencia religiosa

Como ya se afirmó, si las grandes cuestiones humanas, tales como la naturaleza, el pasado, el deber y el inconsciente reclaman la trascendencia, entonces concluimos que necesariamente el *pensamiento filosófico* y la *experiencia religiosa* tienen que encontrarse. Pero el Dios de la experiencia religiosa no será aquel del discurso filosófico: “El problema de la experiencia religiosa no es el problema metafísico de Dios, como supone quien todavía se pregunta si Dios deba o no concebirse como sustancia o causa o como cualquier otra cosa”.³⁷ Además,

el Dios de los filósofos es el Dios de la filosofía *oggettivante*, resultado de un pensamiento directo. Este Dios propiamente no existe, es un puro nombre que el filósofo llama en vano, un concepto vacío que no corresponde a la realidad³⁸ [...] El Dios auténtico de la experiencia religiosa no es alcanzado por los conceptos estrictamente filosóficos sobre Dios pero puede nacer el proyecto de buscarlo y de hallarlo en una zona más profunda y originaria del pensamiento donde los conceptos filosóficos aparecen adecuados y significativos: los símbolos de la poesía y las figuras antropomórficas del mito.³⁹

Con estas expresiones, Pareyson ubica la cuestión: superada la incapacidad de hallar al Dios de los filósofos, se deben recorrer los senderos más profundos y originarios del pensamiento: el Dios de los filósofos que tiene un concepto vacío, necesita recibir un contenido, “cosa que se puede hacer solo recurriendo al mito, a la experiencia religiosa, a la fe”.⁴⁰ En este contexto, el lenguaje es mucho más vivo y expresivo, respetando lo inconmensurable de la trascendencia. Por eso es un lenguaje que abre mayor espacio a lo figurativo sin miedo alguno, ya que en el mito, en lugar de ser

³⁷ *Ibid.*, 85.

³⁸ *Ibid.*, 146.

³⁹ *Ibid.*, 100.

⁴⁰ *Ibid.*, 146.

desconcertantes, las figuras tienen una vigorosa eficacia tal como ocurre en las grandes teofanías del Antiguo Testamento.

A propósito de las figuras en el mito, la experiencia religiosa pronto tiene que enfrentar la presencia de antropomorfismos. En ellos halla el medio preciso y apto para “decir cosas que no se pueden decir sino en esa manera y representar cosas que no se podrían representar de otro modo”.⁴¹ Hay dos tipos de antropomorfismo: uno *conceptual*, aquel de la explicitación objetiva, y uno *simbólico*, el declarado e inagotable. El primero ha sido presa de la metafísica y el discurso filosófico sobre Dios. Ese antropomorfismo no es el de la experiencia religiosa. Es al segundo al que aquí se hace alusión.

El lenguaje simbólico, mítico, antropomórfico, no puede ser dilucidado, desmitificado. Su eficacia revelativa se juega en su capacidad de permanecer mítico y, por tanto, trascendente. De ahí que cualquier otro lenguaje simplemente arruine la trascendencia divina que se esconde y se muestra simultáneamente.

Entre las grandezas del mito aparece su carácter *tautegórico*, y en esto tal vez sigue al último Schelling quien también afirmaba que el mito no es una alegoría, no es un duplicado, no es un espejo, no es un vestido. En el símbolo, en el mito, está la *cosa misma*. El mito no representan una cosa, sino que la manifiesta; el símbolo no señala una cosa, sino que lo *es*: “[...] la imagen sensible del símbolo no es tanto una imagen reflejada cuanto una imagen revelativa; no es un signo arbitrario y sustituible cuanto la cosa misma en su presencia visible [...]”.⁴² El símbolo es la realidad presente y viva, y es a esta unidad-identidad que se denomina tautegórica.

Esta unidad hace referencia al símbolo y a la divinidad. El lenguaje simbólico es el canal perfecto de la trascendencia, pues él es capaz de revelar y preservar al mismo tiempo la divinidad. De ahí que la trascendencia se entregue con gusto al símbolo y huya del concepto y de su presunta voluntad de explicitación. Pues ante el lenguaje simbólico queda claro que la abstracción no aumenta la “adecuación” como se piensa en la epistemología tradicional, sino que, por el contrario, aumenta el riesgo de la *oggettivazione*. Por eso una vez más, es el símbolo el canal de la trascendencia.

⁴¹ *Ibid.*, 103.

⁴² *Ibid.*, 104.

Cuando se habla de símbolo-divinidad, se alude también a otro díptico subyacente: inmanencia (*ficisità*) y trascendencia; ambos términos unidos por una relación dialéctica. En ese movimiento, el símbolo viene mediado por la imagen con la cual intenta emparentar distancia e identidad. De aquí surge la diferencia entre símbolo y metáfora: mientras en la metáfora la distancia de identidad entre mundo físico y trascendencia se va reduciendo cada vez más a través de la imagen, dado que en ella se busca el sentido escondido, en el símbolo la distancia está a la par con la identidad, ya que el sentido escondido es ya patente y hablante con una irradiación de significados. En consecuencia, la metáfora, más que la identidad simbólica, busca la alusión o el reenvío. De tal manera que la metáfora o llega a ser símbolo o pasa a ser alegoría.

En este juego de identidades, el símbolo sigue respetando la inefabilidad divina. Así, con el mito se llega al corazón de la realidad y solo con el símbolo se puede dar una representación o figura. En el símbolo, la relación entre significado y significante es vago como en la poesía, ya que no es *oggettivante* sino revelativo en tanto que no *significa*, sino que *es* la realidad misma, como ya se ha afirmado antes. Para que esto confluya es necesaria la cooperación entre fantasía y profundidad del pensamiento. Gracias a ella, la divinidad escapa al concepto filosófico y se posiciona como centro de la experiencia religiosa tal como debe ser.

En conclusión, la reflexión filosófica sobre la experiencia religiosa no es otra cosa que la interpretación del mito, el cual a su vez es ya interpretación de la verdad. Pareyson se preocupa por sentar algunas condiciones con las cuales esta hermenéutica del mito pueda arrojar resultados válidos para el discurso filosófico:

- No desmitificación. Interpretar el mito no significa purificarlo del lenguaje simbólico, pues es justamente lo que lo hace elocuente, sino que se deben profundizar los significados en él propuestos. La filosofía debe respetar el mito, debe escucharlo, dejarlo hablar y, posteriormente, interpretarlo.⁴³

⁴³ En este aspecto Pareyson contrasta con la propuesta de R. Bultmann quien justamente proponía el camino contrario: desmitificar el lenguaje evangélico para captar la verdad que esconde. Su aporte

- No es transliteración. La hermenéutica del mito no equivale a vaciar la experiencia religiosa en términos filosóficos como si fuera un problema de traducción. La cuestión clave no es cuidar solo el lenguaje con el cual se transmite un contenido, sino la realidad misma que por su carácter peculiar suele revelarse escondiéndose.
- No *oggettivante*. La hermenéutica filosófica del mito cuidará de no retornar al lenguaje especulativo *oggettivante*. Será necesario que la reflexión filosófica se ejercite en un “superior empirismo” que sea capaz de rendir cuentas de la realidad sin que por ello la deforme.
- No será filosofía de la religión. Por ello esta hermenéutica no será ni filosofía de la religión, ni teología, teosofía o apologética. Será una reflexión filosófica sobre la experiencia religiosa. Es descubrir el significado filosófico de temas religiosos.

Con estas importantes condiciones concluye Pareyson su exposición en torno a la necesidad de recurrir al mito para situar la experiencia religiosa y en general el problema de Dios, en el ámbito filosófico. Veamos ahora su abordaje de la otra cuestión fundamental.

El mito y la experiencia del mal

Pareyson abre su reflexión con una escueta constatación: la filosofía no ha sabido afrontar el problema del mal. Se ha mostrado, a este respecto, “insuficiente y pobre”.⁴⁴ Esto se debe a su tendencia a reducir el problema. Lo ha hecho de tres modos concretos:

El primero de ellos es delimitar el problema del mal al plano ético. Ámbito completamente posible para el tratamiento del problema, pero también estrecho para un tema de tal magnitud.

ha marcado un hito en la reflexión en torno al mito en el s. XX. Cf. Rudolf Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione* (Brescia: Queriniana, 1990).

⁴⁴ Pareyson, *Ontología...*, 151.

Sobre todo, porque el problema del mal hunde sus raíces en la oscura profundidad de la naturaleza donde el hombre se topa con lo trascendente. Por ello, más que del mal moral, la hermenéutica religiosa se remonta al momento originario, y en lugar de hablar de culpa, habla de pecado y, en especial, de pecado original. Solo desde allí la religión aborda el problema del mal, del sufrimiento y de la negatividad en general.

En un segundo momento, la filosofía ha sido insuficiente en el abordaje del mal porque ha caído en la trampa del conceptualismo o del sentimentalismo. Y dado que esta compleja realidad escapa al hombre mismo, por ende a su completa comprensión, en lugar de afrontarla, la ha anulado y suprimido.⁴⁵

De ahí que, por último, la filosofía haya llegado a descubrir que lo único que sabe con certeza sobre el mal es su “incomprensibilidad”. Pero como la filosofía no se conforma con esto, y dado que “la comprensión de la realidad del negativo constituye dos términos de una alternativa en la cual es necesario elegir, la filosofía tiende a sacrificar la realidad de la negatividad a favor de su comprensibilidad”.⁴⁶ Dicha comprensión exige por su misma naturaleza un lenguaje objetivo y racional en el cual se busca un “sentido” al mal en el concierto de la vida humana, donde, en consecuencia, se terminará haciendo de la experiencia negativa una fuente fértil del pensamiento trágico, una fortaleza estable de optimismo.

Llegado a este punto, al igual que con el Dios de los filósofos y el de la experiencia religiosa, Pareyson descubre la necesidad del mito para abordar esta cuestión trascendental. He aquí sus importantes precisiones sobre el uso del mito en el contexto del mal, algunas de ellas ya presentes en el apartado anterior sobre Dios-mito.

Recurrir al mito no equivale a dejar atrás la filosofía sino que, una vez más, es un mecanismo para dejar atrás el lenguaje racionalista. Se pasa a la hermenéutica del mito, inaugurando un nuevo método de hacer filosofía. El mito presupone un saber preexistente al cual hay que aclararle significados. El pensamiento

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, 152.

⁴⁶ *Ibid.*, 154.

hermenéutico tiene un carácter profundamente existencial. Su objeto no es el ser en sí, sino el hombre en relación al ser. Así, mientras la filosofía racional trabaja con postulados lógicos que se conectan sistemáticamente entre ellos, el pensamiento hermenéutico, que también es racional, se mantiene en el campo de la experiencia para interpretarla y universalizarla. En este contexto, *existencial* no quiere decir irracional o fideísta.

El mito, además, centra su reflexión en un pensamiento *original y originario*. En este punto confluyen elementos poéticos, prácticos y religiosos con los cuales se reviste la verdad. Por eso, aunque en el mito aparecen categorías teológicas o religiosas, todas ellas permanecen siempre en el ámbito de la fenomenología religiosa. Gracias a ella la filosofía puede hablar de Dios, pecado y mal. Es claro que el mito no es ni fábula ni leyenda. Sino que es el modo concreto de decir las verdades que no se dejan decir de otra manera. Por el mito es que pueden vivir juntas en la misma casa razón y verdad. Ellas son inseparables. El mito tiene su propia racionalidad, la cual es penetrar, ahondar y evidenciar la verdad, pero lo hace de modo diverso: no con conceptos o demostraciones, sino con interpretación. El mito tiene conocimiento, pero no por vía demostrativa sino por experiencia directa, vivida. En pocas palabras, remite siempre a una convicción existencial. Con estas reflexiones cierra Pareyson su reflexión sobre mito y mal.

A modo de cierre

Recogiendo en frases el papel del mito en la filosofía, según Pareyson, estos serían sus principales aportes:

- La filosofía necesita del mito para afrontar las cuestiones trascendentales de la vida humana (pasado, deber, Dios, mal, etc.)
- Estas cuestiones trascendentales son particularmente sensibles a la experiencia religiosa.
- De ahí que la experiencia religiosa sea el punto de encuentro con la filosofía, aunque ambas difieran en cuanto al modo de afrontarlas y el lenguaje con el cual revelarlas.
- El recurso del mito, el arte, la religión, la poesía, el símbolo, permite superar dicha diferencia.

- Gracias al mito el lenguaje *oggettivante* de la filosofía es superado por una hermenéutica existencial, más fiel al carácter inefable de la trascendencia, pues le permite revelarse escondiéndose.
- Por este lenguaje mítico la experiencia religiosa no abandona nunca la filosofía, ya que permanece en el contexto de sus grandes cuestiones. A su vez, la filosofía encuentra en la experiencia religiosa el modo de llegar al corazón de la realidad sin violentarle, sino dejándole ser.
- De hecho, la grandeza del mito radica en esta capacidad de *dejar ser* la realidad. Ya que el mito no *significa*, sino que *es* la realidad misma.
- Gracias al mito pueden vivir en la misma casa *verdad y razón*. La verdad revelada a una nueva manera de razonar. Con el mito se “inaugura” un nuevo modo de hacer filosofía. Y ello mediado por la experiencia religiosa.
- El mito deja por sentado una verdad evidente: ante las grandes cuestiones de la vida humana, solo él puede revelar algo con sentido.
- Piénsese en el mal para ejemplificar y concluir: cuando esta experiencia negativa lacera la vida humana con su fuerza devastadora, muchas veces inexplicable, inocente, sin causa clara, *conmoverá y consolará* el corazón humano, más que pensar en Dios como *sustancia* o *causa* primera, creer en el Dios sensible del paraíso, en el amigo que se pasea por el jardín a la hora de la brisa y que siente el suave aroma de los sacrificios.

Bibliografía

- Bermejo Barrera, J.C. “Mitología clásica y antropología”, *Habis*, 29 (1998): 335-347.
- Berti, Enrico. *In principio era la meraviglia*. Roma: Laterza, 2008.
- Brugger, Walter. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder, 1983.
- Bultmann, Rudolf. *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*. Brescia: Queriniana, 1990.
- Carretero Pasin, A.E. “La persistencia del mito y lo imaginario en la cultura contemporánea”. *Política y sociedad*, 2 (2006): 107-126.

- Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas. II. El pensamiento mítico*. México, FCE, 1959.
- Cassirer, Ernst. *Mito y lenguaje*. Buenos Aires: FCE, 1959.
- Cassirer, Ernst. *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*. Darmstadt: WBG, 1925.
- Cassirer, Ernst. *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt: WBG, 1994.
- Cencillo, Luis. *Los mitos, sus mundos y su verdad*. Madrid: BAC, 1998.
- Chavit Sapere, G. “Mito y autobiografía en la sociedad mediática”. *Análisi*, 24 (2000): 107-119.
- Freud, Sigmund. *Totem y tabú*. Madrid: Alianza Editorial, 1966.
- Gadamer, Hans-Georg. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Girardet, Raoul. *Mythes et mythologies politiques*. Paris: Editions du Seuil, 1986.
- Grimal, Pierre. *La mitología greca*. Roma: Grandi tascabali economici Newton, 2008.
- Hadot, Pierre. *Wittgenstein et les limites du langage*. Paris : J. Vrin, 2004.
- Hocart, Arthur. *Mito, ritual y costumbre*. Madrid: Siglo XXI, 1975.
- Jaeger, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge: Harvard University Press, 1961.
- Kerbs, R. “El enfoque multimetodológico del mito en Paul Ricoeur: una interpretación a partir de la fórmula “kantismo post-hegeliano””. *Revista de filosofía*, 24 (2000): 99-138.
- Kittel, Gerhard (Ed.). *Theological dictionary of the new testament*. Vol. IV, V. Michigan: Eerdmans publishing, 1967.
- Le Goff, Jacques. *L'uomo medievale*. Roma: Laterza, 1997.
- Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale deux*. París: Plon, 1972.
- Lombardi, Mauro E. *Grandes mitos de la edad media*. Madrid: Edimal libros, 2008.
- Luque, E. “Mitos viejos y nuevos”. *Reis*, 93 (2001): 9-25.
- Pareyson, Luigi. *Ontologia della libertà*. Torino: Einaudi, 1995.
- Ricoeur, Paul. *Le conflit des interpretations*. Paris: Seuil, 1969.
- Saenz Alonso, R. “El conocimiento científico y el conocimiento mítico asumidos en el método pedagógico”. *Revista complutense de educación*, 2 (1991): 277-296.
- Tomatis, Franceso. “Luigi Pareyson filosofo della libertà”. *Cuneo: provincia granda* 2 (2000): 16-20.
- Vico, G.B. *Le opere*. Milano: Mondadori, 1956.

Poéticas de la lectura en la obra de ficción: Imposturas de Enrique Vila-Matas

Juan Fernando García Castro¹

Una referencia obligatoria cuando tomamos la obra literaria como objeto de estudio, y las diversas lecturas que puede suscitar un texto y los múltiples intertextos tejidos en la lectura, es la historia de *Don Quijote*. En los primeros capítulos de su obra, Cervantes nos entrega un semblante de este personaje legendario:

Es pues de saber que este sobredicho hidalgo, los ratos que estaba ocioso –que eran los más del año–, se daba a leer libros de caballerías, con tanta afición y gusto, que olvidó casi de todo punto el ejercicio de la caza y aun la administración de su hacienda; y llegó a tanto su curiosidad y desatino en esto, que vendió muchas fanegas de tierra de sembradura para comprar libros de caballerías en que leer, y, así, llegó a su casa todos cuanto pudo haber de ellos [...] En resolución, él se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaba las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio; y así, del poco dormir y del mucho leer, se le secó el cerebro de

¹ Candidato a *PhD*. en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Magíster en Humanidades de la Universidad Católica de Oriente (UCO) y Licenciado en Educación Básica con énfasis en Humanidades y Lengua Castellana de la Universidad de Antioquia (UdeA). Integrante del grupo de investigación *Epimeleia* de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades (ETFH) de la UPB y docente-investigador de la Facultad de Filosofía de la ETFH. Contacto: juanf.garcia@upb.edu.co
ORCID: 0000-0002-2823-5923

manera que vino a perder el juicio. Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de encantamientos como de pendencias, batallas, desafíos, heridas, requiebros, amores, tormentas y disparates imposibles; y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas soñadas invenciones que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo.²

A propósito de esta obra, Estanislao Zuleta (2009) identificaba en el Quijote una pasión fundamental: “hacer entrar los libros en la vida o, dicho al contrario, traducir todo lo que le pasa a los términos de los libros; imponer un texto a toda su experiencia”.³ Estamos de cara a un texto que somete a todos los textos; la vida y todas sus vicisitudes responden a una prescripción del texto: cualquier evento, sea afortunado o desafortunado, corrobora su texto.

La experiencia de lectura del Quijote refiere una manera de apropiación de lo escrito que va hasta el punto en el que el texto hace parte fundamental de la vida. Este tipo de lectura funge como rasgo fundamental de la interpretación de la obra, una línea de sentido que no puede perderse de vista. Don Quijote busca en la vida real la aparición del texto que a él lo habita; busca reconocer un texto en cada una de sus vivencias: todos los acontecimientos que vivirá en la novela debe atravesarlos en términos de la novela de caballería y debe encontrar antecedentes por todas partes.

Aquello que se nos presenta en la obra no puede reducirse, simplemente, a las dicotomías de la fantasía y de la realidad, de la vigilia y del sueño, de la razón y la imaginación. Lo que la obra pone en juego, nos dirá Zuleta, es un problema sobre la *interpretación*:

La realidad que se opone al texto de *El Quijote* es siempre el texto de otros, como ya lo veremos en su primer encuentro; no es la confrontación entre un personaje que traduce todo a

² Miguel de Cervantes, *El Quijote de la Mancha* (Madrid: Alfaguara, 2004), 29-30.

³ Estanislao Zuleta, *El Quijote, un nuevo sentido de la aventura* (Medellín: Hombre Nuevo Editores, 2008), 15.

sus libros de caballería y otro que no traduce nada a nada sino que está ante los hechos mismos. Por el contrario, se trata siempre de gentes que traducen. Don Quijote lo traduce todo a las novelas de caballería y se encuentra, por ejemplo, con un cura que lo traduce todo a la Biblia. La malicia del libro consiste en que pone en juego diferentes intérpretes.⁴

Esta referencia a la experiencia de lectura del Quijote responde a la intención de poner en un primer plano la pregunta por el lector, una cuestión vital en la presente reflexión: “¿Qué es un lector?” es la búsqueda definitiva de la literatura –dice Piglia⁵–, y su respuesta es siempre un relato que sobresale por lo inquietante, singular y distinto; escenas de lectura que esconden tras de sí los elementos esenciales que nos permitirán ahondar en el carácter de quien está llevando a cabo el acto de la lectura, en las condiciones dadas para que ocurra este acto, en las posturas adoptadas para permitir que los ojos recorran las páginas y la imaginación continúe con su proceso creativo.

Esta pregunta por el lector también ha sido abordada desde un punto de vista histórico por Cavallo y Chartier, quienes presentan en su libro *La historia de la lectura en el mundo occidental* un interesante inventario de lectores anudados a diversas prácticas: la lectura silenciosa de la Grecia clásica y arcaica; la lectura en voz alta asociada a los códices y pergaminos; la lectura en el mundo romano; la lectura en la Alta Edad Media; la lectura humanista. Se trata de múltiples miradas del acto de leer presentadas bajo un propósito: argumentar que la lectura no está previamente inscrita en el texto, de ahí que exista un *distanciamiento* entre el sentido que transmite un texto, luego de adquirida una forma definida (impresa, digital, multimodal...) y lo que potencialmente son capaces de realizar los lectores cuando se encuentran ante la experiencia de la lectura. En este sentido, el texto existe en la medida en que hay un lector. Cavallo y Chartier amplían este propósito al inicio de su trabajo:

⁴ Zuleta, *El Quijote...*, 16.

⁵ Cf. Ricardo Piglia, *El último lector* (Barcelona: Anagrama, 2005).

Una historia de largo alcance de las lecturas y los lectores ha de ser la de la historicidad de los modos de utilización, de comprensión y de apropiación de los textos. Considera al “mundo del texto” como un mundo de objetos, formas y ritos cuyas convenciones y disposiciones sirven de soporte y obligan a la construcción del sentido. Por otro lado, considera asimismo que “el mundo del lector” está constituido por “comunidades de interpretación” (según la expresión de Stanley y Fish), a las que pertenecen los lectores/as singulares. Cada una de estas comunidades comparte, en relación con lo escrito, un mismo conjunto de competencias, uso, códigos e intereses.⁶

En consonancia con lo anterior, el presente capítulo toma como punto de partida las respuestas ofrecidas por la obra de ficción a la pregunta por el lector. La atención se centra en el lector que configura la obra, el *Lector Ideal* nombrado por Eco⁷ en su trabajo sobre la fábula, el lector situado al interior del texto literario y que surge como respuesta a las estrategias que plantea la obra.

Este acercamiento se realiza a partir de escenas especiales de lectura, momentos que nos ofrece la literatura para reconstruir y configurar una concepción de la lectura, una teoría de la lectura tejida con apuntes que aporta la ficción y el lugar que ocupa el lector en ella. ¿Qué dice la obra literaria acerca de la lectura? y ¿de qué modo está representada la lectura en la literatura?, son las cuestiones fundamentales del ejercicio de análisis e interpretación de las obras que se presentan a continuación.

El rastreo del modo como está representada la lectura en la literatura supone un trabajo con casos específicos e historias particulares que se cristalizan en redes de sentido y mundos posibles. En este sentido, las escenas de la lectura estudiadas en el presente trabajo constituyen un tesoro de posibilidades de interpretación que no se agotan en este ejercicio de análisis e interpretación. El foco de atención está centrado en las personificaciones del lector,

⁶ Guglielmo Cavallo y Rogier Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental* (Madrid: Taurus, 1997), 5.

⁷ Cf. Umberto Eco, *Lector in fabula* (España: Grupo Editorial Lumen, 1981).

tejidas en el mismo acto de la lectura y donde se deja entrever una función, un fundamento y un sentido de la lectura. Este trabajo va tras las configuraciones del lector en la literatura, tras la manera como la ficción representa el arte de leer.

Algunas representaciones que nos ofrece la literatura las refiere Piglia: “El lector adicto, el que no puede dejar de leer, y el lector insomne, el que está siempre despierto, son representaciones extremas de lo que significa leer un texto, personificaciones narrativas de la compleja presencia del lector en la literatura”.⁸

La ruta que seguimos para tejer la historia del lector desde la ficción, la describe Piglia en su texto: “seguir el registro imaginario de la práctica misma y sus efectos, una suerte de historia invisible de los modos de leer, con sus ruinas y su huellas, su economía y sus condiciones materiales”.⁹ Se trata de la historia invisible que pone su acento en los efectos que genera la lectura. Este aspecto justifica que transitemos por el terreno de la *hermenéutica*.

Partimos de un acercamiento a la hermenéutica y en ese trabajo es necesario referir cuál es la manera de operar de esta disciplina y cuál es su propósito; cuál es la tarea que enfrenta en relación con el texto y, de manera especial, en relación con la literatura. A partir de esta delimitación, planteamos la manera como en esta reflexión la hermenéutica sirve como referente para el estudio de las escenas de la lectura en la obra de ficción.

Para los alcances del presente texto, la atención está centrada en el puente tendido por Paul Ricoeur, en la medida que este pensador se remonta a problemas clásicos de la interpretación, donde toma como objeto el texto –o cualquier objeto de la cultura que responda a las características del texto– y desemboca en una comprensión de sí mismo.

||

En el contexto de las Ciencias sociales y humanas, la manera de encarar el problema de la lectura y de la interpretación del texto ha

⁸ Piglia, *El último...*, 21.

⁹ *Ibíd.*, 24.

tomado tres direcciones: la perspectiva del *autor*, la del *texto* y la del *lector*. Tres maneras diferenciadas de entender el acto de la lectura, que han estado asociadas a desarrollos cruciales en el campo de la lingüística, la pragmática, la semiótica y la teoría de la recepción.

La primera manera de comprender el acto de leer vincula lo que podríamos nombrar en términos de *detrás del texto*, esto es, el sentido de aquello que el autor quiso expresar. Es una perspectiva de corte psicológico puesto que su interés está puesto en las intenciones, en el material prelingüístico que sustenta al texto. Este modelo de lectura se relaciona con preguntas del tipo: ¿cuál es la intención del autor?, ¿qué quiso decir el autor cuando afirmó tal cosa?, ¿cuáles son los rasgos característicos de la personalidad del autor que provocaron el texto?, preguntas que quieren encontrar al artífice detrás del texto.

Por su parte, una perspectiva centrada en el texto toma como referente la estructura del texto y el aparato formal que configura su sentido y sus relaciones. Interpretar, desde esta perspectiva, consiste primero en el ejercicio de decodificar un conjunto de signos propios de la obra presentados de manera lógica y estructurada. Desde esta perspectiva, las preguntas que uno podría plantear para la lectura son: ¿qué tipo de unidades léxicas configuran el sentido del texto?, ¿en qué medida el lenguaje utilizado en la obra condiciona el ejercicio interpretativo que propone el texto?

En ambas perspectivas está ausente el *mundo del lector*, aquello que está *delante del texto*, dispuesto para el ejercicio de la recepción y de la transformación que genera el texto. El acto de la lectura que toma como punto de partida este polo tiene que preguntarse, necesariamente, por los fenómenos que ocurren en ese instante en el que se encuentran dos horizontes: el del texto y el del lector. En este sentido, es un acercamiento que pasa por la fenomenología. Además, es un problema que ha interesado a la hermenéutica y, en especial, a la desarrollada por Paul Ricoeur, la cual centra su atención en el ejercicio de la interpretación, el de la afectación y del impacto que genera el texto en el lector.

Ricoeur ha desarrollado de manera enfática esta perspectiva hermenéutica de la lectura. La hermenéutica, en su sentido moderno, debe entenderse entonces como una disciplina en la que la interpretación y la comprensión son los elementos relevantes. Desde su punto de vista, es posible entender la interpretación

como manifestación de la sospecha o como restauración plena de sentido y junto a la hermenéutica de la sospecha, en la que se develan significados ocultos, debe realizarse una hermenéutica de la escucha que sea capaz de captar plenamente el sentido. En este punto es donde hace aparición la figura del lector, planteada en términos de la recepción, de la escucha y de la posibilidad de completar el sentido que está dado solo por el texto. Se abre para la interpretación el mundo del lector.

El punto más importante de esta teoría de la interpretación toca con el concepto de *apropiación*: “la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse”.¹⁰ Lo anterior indica un cambio sustancial en las dinámicas del texto: de una estructura semiológica que descansa en las relaciones del texto, se pasa a una relación semántica: el texto ya no solo tiene sentido sino también significado.

La pregunta central de la teoría hermenéutica del filósofo francés es la siguiente: ¿qué significa interpretar un texto? Para responderla, Ricoeur sigue la misma ruta cuando había estudiado las características del lenguaje como discurso: cuando se dice que en un discurso algo sucede, incluso fuera del discurso, se supera el puro análisis estructuralista, que no sale de los límites del discurso. Y esto porque el discurso es un acontecimiento: se realiza temporalmente en el *presente*, remite a un *sujeto* y siempre versa sobre *algo*. Por consiguiente, si todo discurso se efectúa como un acontecimiento, todo discurso es entendido como significación.

Ahora bien, el discurso se puede convertir en obra cuando tenemos una secuencia más larga que la frase, es decir, cuando se da una composición sometida a una codificación (a un género literario) y a una configuración individual (el estilo). El hecho de que la obra sea una composición supone un trabajo artesanal, una organización y una estructura del discurso y, por tanto, admite un análisis estructural o semiótico. Pero este no es el final de la interpretación.

Para intentar una superación del puro análisis inmanente y estructuralista del texto, Ricoeur analiza lo que sucede cuando el

¹⁰ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 141.

discurso se convierte en escritura. En este caso, el texto se hace autónomo respecto a la intención del autor, produciéndose un primer distanciamiento (entre autor y texto). Gracias a la escritura, el texto se “descontextualiza” de su autor (mundo psicológico) y de su medio (mundo sociológico). Lo que se ofrece ahora es el mundo del texto, que se abre al mundo del lector en un nuevo distanciamiento.

El acto de leer consistirá, entonces, en conectar el mundo del texto y el mundo del lector, estableciendo una nueva “contextualización” (la “fusión de horizontes” de Gadamer). Por consiguiente, la hermenéutica no consistirá tanto en conocer el detrás del texto sino su delante: interpretar sería algo como explicitar el modo de *ser-en-el-mundo* desplegado delante del texto. En último término, interpretar es apropiarse de una proposición sobre el mundo que está delante del texto, como aquello que la obra despliega, descubre, revela. Y comprender es comprenderse delante del texto: exponerse a él y recibir de él un sí mismo más amplio, una propuesta de existencia adecuada a la propuesta que me hace el mundo del texto.

Más allá de la psicología del autor y la estructura de la obra, como objetivos de la hermenéutica romántica y estructural, Ricoeur propone el *mundo del texto*. El concepto se refiere a la manera como el discurso se refiere, expresa y relaciona con el mundo. En el discurso escrito la referencia deja de ser ostensiva como ocurre en la oralidad del diálogo. Ya no hay situación cara a cara que permita la mostración y la referencia puede suprimirse como ocurre en la literatura, como ocurre también en el poema.

Otro vínculo con el mundo sugerido por el texto lírico que revela aspectos de la realidad que no corresponden a los de la percepción ordinaria. Aparece entonces aquello que Ricoeur llama una referencia segunda, más profunda, que se vincula al mundo en el nivel que Husserl denominaba *Lebenswelt* y Heidegger *ser-en-el-mundo*. De esta forma “interpretar es explicitar el tipo de ser-en-el-mundo desplegado ante el texto”.¹¹ Opera, entonces, un distanciamiento de lo real mediante la ruptura del referente abriendo nuevas posibilidades de ser en el mundo.

¹¹ Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación* (México: Siglo XXI - Universidad Iberoamericana, 2006), 107.

En el ámbito literario, lo que hace posible el fenómeno de la literatura es, de acuerdo con el autor francés, la anulación de la referencia a la realidad, y la apertura, a partir de dicha anulación, de una segunda referencia. No hay discurso tan ficticio –afirma el autor– que no se conecte con la realidad, pero en otro nivel, más fundamental que el que logra el discurso descriptivo, objetivo, didáctico, que llamamos lenguaje ordinario.

En pos de esta referencia de segundo nivel gira la pregunta problemática del presente texto. El interés recae en el *ser-en-el-mundo* que se despliega en cada obra literaria. El punto que interesa tratar aquí es el de la interpretación literaria. Los movimientos descritos para un texto, desde el punto de vista de Ricoeur, aplican para esa tipología de producciones que nombramos como literatura. Este acercamiento se realiza a partir del análisis de un corpus de escenas especiales de lectura, momentos que nos ofrece la literatura para reconstruir y configurar una concepción de la lectura, una teoría de la lectura tejida con apuntes que aporta la ficción y el lugar que ocupa el lector en ella. De aquí que las preguntas que nos orientan en este trasegar son las siguientes: *¿qué dice la obra literaria acerca de la lectura?* y *¿de qué modo está representada la lectura y sus tejidos en la literatura?*, interrogantes que ponen su acento en las configuraciones del lector en la literatura, en la manera como la ficción representa el arte de leer, en las categorías de la lectura que se tejen en cada una de las escenas que nos ofrece la literatura.

III

El punto en el que desemboca este acercamiento teórico es un ejercicio de interpretación aplicado a un conjunto de escenas de lectura rastreadas en la literatura universal. A partir de estas escenas de lectura, se abordan los motivos de la lectura que se configuran al interior de cada texto. Es un ejercicio de individualización al modo de Piglia:

De hecho, al fijar las escenas de lectura, la literatura individualiza y designa al que lee, lo hace ver en un contexto preciso, lo nombra. Y el nombre propio es un acontecimiento porque el lector tiende a ser anónimo e invisible. Por de pronto,

el nombre asociado a la lectura remite a la cita, a la traducción, a la copia, a los distintos modos de escribir una lectura, de hacer visible que se ha leído (el crítico sería, en este sentido, la figura oficial de este tipo de lector, pero por supuesto no el único ni el más interesante). Se trata de un tráfico paralelo al de las citas: una figura aparece nombrada, o mejor, es citada. Se hace ver una situación de lectura, con sus relaciones de propiedad y sus modos de apropiación.¹²

Al rastrear las situaciones de lectura en la obra de ficción se busca individualizar cada caso para explorar en él los elementos que presenta en términos de la *apropiación del texto*.

La atención se centra en el análisis de un corpus de escenas de lectura, extraído de una obra literaria: *Imposturas*, de Enrique Vila-Matas. Se propone, desde la obra de ficción, una mirada a las preguntas fundamentales del presente texto: ¿qué dice la obra literaria acerca de la lectura?, ¿de qué modo está representada la lectura en la literatura?

El interés de rastrear la experiencia de la lectura en las obras literarias está sustentado en la búsqueda de una respuesta a la cuestión sobre aquello que el texto literario plantea sobre ese ejercicio que está en la base de todo proceso de aprendizaje: la lectura. ¿Qué significan estas escenas de lectura –nos preguntamos con Piglia–, escenas secundarias y casi irrelevantes para la trama novelesca, pero en las que asoma su maquinaria escondida, su sistema secreto?

En ese sentido, interesa tomar aquellas escenas de lectura, entenderlas en el contexto de la obra de arte, de la trama del género literario en cuestión y luego aislarlas para aplicar el ejercicio de la interpretación y el análisis.

Como lo plantea Proust en su obra cumbre, *En busca del tiempo perdido*, la obra de arte es el lente para observar la realidad. En este caso, *Imposturas*, de Enrique Vila-Matas acude al encuentro para la interpretación. La idea del libro como un lente para observar la vida lo encontramos también en Piglia, quien plantea en *El último lector* dos cuestiones fundamentales a propósito de la

lectura: “Primera cuestión: la lectura es un arte de la microscopía, de la perspectiva y del espacio (no solo los pintores se ocupan de esas cosas). Segunda cuestión: la lectura es una asunto de óptica, de luz, una dimensión de la física”.¹³ Responder a las preguntas del lector en el texto literario supone estudiar casos específicos, relatos particulares de la literatura que cristalizan redes de sentido alrededor de la lectura y del lector.

Imposturas, del escritor argentino Vila-Matas, relata la historia del anónimo enfermo mental (a quien nombran como el 2007 porque no tiene nombre), a quien encuentran robando vasos funerarios en un cementerio de Barcelona. Dice no recordar nada. La historia se teje alrededor de las consecuencias de la propuesta realizada por Barnaola de publicar su fotografía en las páginas del periódico *La Vanguardia*, con el propósito de que fuera identificado. A los pocos días, aparece una primera persona que dice reconocerlo: la señora Bruch, quien aparece en el hospital reclamando que quien está en la fotografía es su marido, el ilustre escritor falangista Ramón Brunch, desaparecido en plena campaña de la División Azul en Rusia. Al tiempo, entra en escena otra mujer: Lola Negret, quien aduce que el desmemoriado es el tipógrafo Claudio Nart, su marido, antiguo anarquista y extorsionador. A partir de este equívoco, el desmemoriado establecerá una serie de ardides que implicarán al lector con la complicidad del narrador. Un relato que pone en un primer plano el tema de la identidad imposible y en la que confluye la lectura como una posibilidad para la empresa de recuperar la memoria perdida.

En estas escenas encontramos al lector nombrado como un caso excepcional, y su lectura, como un extremo que conlleva consecuencias nefastas: “Se trata siempre del relato de una excepción, de un caso límite. En la literatura el que lee está lejos de ser una figura normalizada y pacífica (de lo contrario no se narraría); aparece más bien como un lector extremo, siempre apasionado y compulsivo”.¹⁴

En cada uno de estos casos se refleja la categoría del lector presentado con nombre propio, individualizado; aparece en la

¹² Piglia, *El último...*, 24.

¹³ *Ibid.*, 20.

¹⁴ *Ibid.*, 21.

obra de ficción como un caso excepcional, como una experiencia de límites y excesos, y la lectura, como un ejercicio fatal, en algunos casos, que conlleva consecuencias nefastas. Veremos que los lectores presentados en las obras literarias elegidas se alejan de la concepción normalizada y pacífica del lector y, por el contrario, se nos narra a un lector extremo, apasionado y compulsivo.

IV

“Todas las tardes el mismo trayecto en tranvía en dirección a La Luna, que era su café favorito. Tanto el doctor Vigil como su secretario envejecían en ese monótono recorrido, hablando siempre de lo mismo”.¹⁵ Este comienzo de *Imposturas* plantea el ambiente en el que se moverá la novela; es un anuncio de un contexto que se amplía líneas más adelante, y que genera la sensación de historia plana. La ausencia de un elemento extraordinario, de sucesos que rompan con la cotidianidad es apenas evidente: “Todos los días, a la salida del trabajo del manicomio, comentaban la falta de genialidad de los locos”.¹⁶ El primer punto de quiebre ocurre en el café donde se encuentran, como es costumbre, al finalizar cada día. Barnaola, el secretario del doctor Vigil, se encuentra preso de un estado de somnolencia y embriaguez y plantea el detonante de la historia de la novela:

“Podríamos publicar la foto del desmemoriado en *La Vanguardia*. Quizás alguien le reconozca y así nos libramos de él. Una boca menos en el hospital ayudaría a nuestra economía. ¿No le parece, doctor?”.¹⁷

Unos cuantos días después de la conversación en el café se publica la noticia en un periódico de la localidad, *La vanguardia*. Los siguientes capítulos de la obra se tejen alrededor de las personas que acudirán al hospital para reclamar a ese desconocido como suyo,

¹⁵ Enrique Vila-Matas, *Impostura* (Barcelona: Anagrama, 1984), 13.

¹⁶ *Ibid.*, 13.

¹⁷ *Ibid.*, 15.

familias de toda España, con la esperanza de reencontrar a sus seres queridos. La novela se concentra en dos particulares personajes: la señora Brunch y Lola Negro. Quien primero aparecerá en el despacho del doctor Vigil es el notario Juan Brunch, un antiguo compañero de colegio e ilustre profesional admirado por el doctor. Se presenta ante Vigil porque reconoció en la fotografía a su hermano, Ramón Brunch, el “escritor desaparecido a orillas del Volga, en el curso de un encarnizado combate de la División Azul”.¹⁸

El *desmemoriado*, como se nombra en la novela constantemente, se presenta en la obra como un personaje que teje una red de acciones para hacer coincidir su historia, olvidada, con aquella que narran quienes van a reclamarlo como su familiar. Así pues, por medio de una extensa carta dirigida a su supuesto hermano, el desmemoriado quiere hacer notar cierta afinidad con los rasgos de Ramón Brunch: su amor a la música, la vinculación con el mundo de las letras, la necesidad de leer y pensar, la religiosidad...

Esta carta será el indicio para que la señora Brunch reconozca en la caligrafía a su esposo:

“-Es su letra, qué duda cabe. Y es su espíritu. El espíritu de la letra es inconfundible. Es una carta de Ramón, mi Ramón”.¹⁹

Una serie de acciones comienzan a sugerir rasgos de manipulación por parte del desmemoriado: “interrogado brevemente por el doctor, el desmemoriado dijo que sufría mucho ya que no podría reconocer a la señora, pero que, nada más verla, había sentido una extraordinaria emoción, algo que le venía de muy lejos y de lo más profundo de su ser, una sensación indescriptible”.²⁰

Esta entrada de la historia parece que transcurre sin ningún giro especial. Hasta este punto es la historia de un reencuentro. Sin embargo, lo especial y paradójico del relato se aparece en la escena que se impone y provoca un cambio en la historia. Llega al despacho del doctor Vigil una carta anónima:

¹⁸ *Ibid.*, 27.

¹⁹ *Ibid.*, 31.

²⁰ *Ibid.*, 33.

Han sido ustedes víctimas de un engaño. Ese profesor Brunch se llama en realidad Claudio Nart. Fue tipógrafo en su juventud y extorsionador y ladrón de vasos funerarios en los últimos tiempos. Consulten huellas digitales en poder de la policía. Como es un canalla prefiero ni verte, pero sepan que se ha burlado de ustedes como un día se burló de mí. Lo digo plenamente convencida, pues da la casualidad de que es mi marido.²¹

Quien escribe es Lola Negro, la esposa de Claudio Nart. El resto de la novela se desarrolla alrededor de esta coincidencia y es en la trama de las vicisitudes por las que pasan la señora Brunch y Lola Negro, que el relato pone en un primer plano el tema de la identidad imposible, en la que confluye la lectura como una posibilidad para la empresa de recuperar la memoria perdida. Dos escenas de lectura se presentan a continuación.

V

Un episodio de la lectura en el texto de ficción sale al encuentro en el punto en el que la señora Brunch se presenta en el Hospital para justificar que su esposo es aquel que aparece en la fotografía del periódico. Desde el punto de vista de la mujer, no hay duda de que es su cónyuge y está dispuesta a realizar lo necesario para tenerlo de vuelta en casa. A partir de este momento, la señora Brunch es artífice de un conjunto de estrategias con las que buscará que el desmemoriado se apropie, de nuevo, de su identidad, y así poder reclamarlo para sí con toda propiedad.

En la escena donde se presenta la lectura, el desmemoriado se encuentra en la celda del Hospital leyendo los libros que escribiera el profesor Brunch, pues se prepara para una serie de juicios a los que deberá responder para que las autoridades confirmen si es, o no, la identidad del Profesor. A Jeremías –uno de los únicos enfermos mentales del hospital, a quien se le permitía pasearse por las instalaciones sin ninguna restricción– le encargan vigilar

el comportamiento del desmemoriado y es él quien presencia la escena. Barnola, inquieto por aquello que ha podido espiar Jeremías, lo interroga.

Barnola mandó llamar a Jeremías por si entretanto había averiguado algo, y ése se presentó ante él riendo y diciendo que todavía reía, ya despierto, de un sueño que había tenido durante la noche. Barnola le suplicó que no le contara el sueño y fuera directamente al grano.

–Ya –dijo Jeremías con su sonrisa más inteligente, y pasó a explicarle que el desconocido dedicaba muchas horas a la lectura de los libros que había escrito el profesor Bruch. Eso era todo cuanto podía decirle...²²

En la historia, esta es la primera alusión a la lectura como un puente para recuperar la identidad perdida. Aquí queda al descubierto una función esencial de la lectura: *el desmemoriado acude a ella para apropiarse de una identidad, de un autor del texto*. Quiere apropiarse de un sentido que está detrás de los libros, como si la palabra escrita fuera un mediador entre el lector, sin memoria, un autor ausente.

Este ejercicio de indentificación aparece referido en Ricoeur bajo el concepto de “identificación-con”.²³ Es un término que aparece nombrado en como un efecto estético cuyo rasgo característico es que “un lector encuentra un conjunto de valores que forman su carácter y que lo llevan a ficcionalizar su vida y a ‘historizar’ la ficción”.²⁴

Unas páginas más adelante nos damos cuenta de que este ejercicio *arqueológico* es insuficiente para la responsabilidad que tiene el supuesto señor Brunch. La *identidad imposible* queda al descubierto en este punto, cuando se interroga al desmemoriado sobre los libros escritos por el señor Brunch.

²¹ *Ibid.*, 35.

²² *Ibid.*, 69.

²³ Cf. Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (México: Siglo XXI, 2011).

²⁴ M.A. Prada, “Lectura, memoria e identidad en un texto de ficción: La misteriosa llama de la reina Loana” *Folios*, (2006): 45-52.

Se inició entonces un extenso interrogatorio en torno a los libros que el profesor había escrito. Y el desconocido se lució hablando del ideario político de Falange Española, pero nada convincente se mostró a la hora de hablar de santo Tomás o de Pascal. Muy brillante, en cambio, cuando le tocó el turno a Peguy y fatal (un naufragio absoluto) cuando al hablar de Guillermo de Ockham lo confundió con el beato Marcelino Chmapagnat.²⁵

Este interrogatorio está inscrito en el contexto del alcance que tuvo la disputa por encontrar la identidad precisa para una u otra mujer. Según la obra, se trata de un *juicio cultural* alrededor de la producción del profesor Brunch.

Unas páginas atrás estaba el desmemoriado en la búsqueda de un autor de carne y hueso tras las líneas de los textos escritos. Sin embargo, ahora se revela el fracaso de la empresa y la pregunta por aquello que fue escrito por el *verdadero* profesor Brunch es el punto álgido de la situación. Pese a esta situación, la persistencia de la señora Brunch es relevante por el cúmulo de acciones creadas para contribuir a la recuperación de la memoria.

Es esta una lectura basada en la búsqueda de algo o alguien que está detrás del texto. Es una suerte de pesca de un artífice, de un autor de carne y hueso, del creador de las líneas que son leídas. Este tipo de lectura se refiere en la lectura psicológica.

En relación con la empresa de recuperar la memoria a partir del texto, es posible confirmar que el ejercicio de la lectura no funciona para la apropiación de un Otro, en términos de Otro de carne y hueso. El ejercicio de apropiación que se plantea en la lectura, podríamos decirlo con Ricoeur, trasciende al autor de carne y hueso para establecer un encuentro de mundos.

Vemos en este punto cómo la perspectiva de lectura que ofrece la novela compagina con la oposición de Ricoeur a la necesidad, decimonónica, de rastrear al autor detrás del texto. Esta es una perspectiva psicologista de la interpretación, donde la hermenéutica cumplía el propósito de captar una vida ajena a partir del texto:

²⁵ Vila-Matas, *Impostura*, 71.

La identificación de comprensión e interpretación ha conducido, cree, a imponer el modelo del diálogo sobre la hermenéutica y a centrar la tarea de ésta en el famoso lema de comprender al autor mejor de lo que él mismo se entendió. Lo que ve como psicologismos. Pero "en una teoría de los signos que desenfaticase la diferencia entre hablar y escribir, y sobre todo que no acentúe la dialéctica entre evento y significado, se puede esperar que la interpretación aparezca sólo como una provincia del imperio de la comprensión".²⁶

Esta manera de representar la lectura toca elementos que nombra Prada Londoño, a propósito de la novela *La misteriosa llama de la reina Loana*, de Umberto Eco (2005): "[la lectura] como lugar de identificación, de variación imaginativa del yo –aun del ‘nosotros’–, cantera de la que surgen maneras diversas de ser; pero, al tiempo, lugar de escape, de renuncia al compromiso consigo mismo y con el otro que reclama de mí la construcción de un mundo compartido".²⁷

VI

Barnaola, el secretario del doctor Vigil, es un personaje que en la historia tiene un cariz interesante. Su personalidad marca un giro fundamental en la narración. El Secretario se nos presenta como un personaje movido por un deseo: "su máxima aspiración era ser servidor doméstico pues, para él, no había pasión comparable a la de servir, sobre todo si a quien se servía era a un señor y no a un mugriento y piojoso doctor".²⁸

En la novela, tendrá una oportunidad para confesar esta aspiración. El confidente será el desmemoriado, con quien conversa luego de haber vivido en su compañía una de las noches más inolvidables en Barcelona.

²⁶ Ricoeur, *Teoría...*, 73.

²⁷ Prada, "Lectura, memoria...", 51.

²⁸ Vila-Matas, *Impostura*, 45.

El contacto con el desmemoriado será un suceso trascendental en la vida de Barnaola. Le toma aprecio e, incluso, genera en él una influencia profunda que, al final de la novela, se verá reflejada en el cumplimiento de ese deseo. Luego de un paseo por las calles de Barcelona, Barnaola no vuelve a ser el mismo. Es una transformación tan profunda que acaba por integrar la lista de enfermos mentales del Hospital.

La descripción del estado en el que desembocó, se nos presenta al final de la novela en los siguientes términos:

Comenzó a entrar en contacto con otro mundo. De los días del pasado sólo quería recordar una noche en la que había sido feliz paseando con un desconocido por las polvorientas calles de una fantasmal Barcelona. Era tan sórdido el paisaje civil de aquellos años y tan repugnante la atmósfera moral de la época, que Barnaola, queriendo huir de aquel mundo gris viscoso, prefería recordar únicamente aquellos momentos excepcionales vividos en compañía del desconocido: instantes de una intensidad desacostumbrada, que ahora evocaba como surgido de una parada fantasmal del tranvía de la monotonía.²⁹

Este contacto lo sume en una enfermedad, en una patología donde aparece la lectura como un rasgo característico. Su afición a la lectura, entendida como una patología, es una enfermedad cuyos síntomas son la apropiación de un mundo del texto, en términos literales. El lector de las historias está en una situación de apropiación extrema: acoge un personaje y asume cada uno de sus rasgos y actitudes. El contexto del pasaje se presenta a continuación:

[Barnaola] Se aficionó a la lectura. Muchas noches, después de la cena, subía a la azotea para leer allí como un perfecto hipócrita. Si con el estómago bien lleno leía, por ejemplo, el relato de un viaje al Polo Norte, comía, al mismo tiempo, un trozo de pan seco que mojaba en un vaso de agua. Sólo así sentía que participaba plenamente en la miseria y penalidades de sus héroes. Si leía las memorias de un pirata, se colocaba un parche

²⁹ *Ibid.*, 96.

en el ojo, mientras imaginaba que en su mente llevaba, bordada en un pabellón de seda negra, la más feroz de las calaveras.

Allí, entre sillas cojas, cocinas de carbón y colchones olvidados empezó a vivir esa vida ficticia que tienen los seres literarios y que, muchas veces, sobrepasa en energía la vida que anima a las personas que nos rodean. Allí, entre escobas sin paja y maceteros rotos, creyó descubrir, un día, que los escritores inician sus novelas con el único y exclusivo propósito de fundar, en un secreto fragmento de la obra, un reino para su personaje más desvalido.

Y también creyó descubrir que en todas las novelas el narrador siempre es un impostor, un indeseable que se hace pasar por el autor y que sólo es desenmascarado por los lectores más perspicaces, que suelen ser también los más amargados. Barnaola se situaba entre éstos y se veía a sí mismo como un hombre rabioso y eternamente enojado, protegido por una jauría de perros, cuyos ladridos le aislaban del resto del mundo y le alejaban de la estupidez humana. Sabía, pues, que formaba parte de ese grupo de lúcidos lectores de la vida, habitantes de un sórdido hospital del que nadie puede escapar y donde, a lo sumo, puede cambiarse de cama y probar otra enfermedad.³⁰

Los síntomas de la enfermedad son reveladores: Barnaola se aficiona a la lectura. Esta actitud ante el texto lo lanza a la realización de acciones cuyo fin es apropiarse de un texto y tener una experiencia profunda de la lectura. El pasaje refiere la expresión “participar plenamente”. El sentido de la plenitud, de la completitud, aparece en este pasaje y, en ese sentido, podría establecerse un intertexto con el lector del Quijote, quien también se aficiona a la lectura de los libros de caballería hasta el punto de apropiarse de la identidad de los personajes que está leyendo. A propósito de esta enfermedad, Piglia afirma que

muchas veces los textos han convertido al lector en un héroe trágico (y la tragedia tiene mucho que ver con leer mal), un empecinado que pierde la razón porque no quiere capitular en

³⁰ *Ibid.*, 99.

su intento de encontrar el sentido. Hay una larga relación entre drogas y escritura, pero pocos rastros de una posible relación entre droga y lectura, salvo en ciertas novelas (de Proust, de Arlt, de Flaubert) donde la lectura se convierte en una adicción que distorsiona la realidad, una enfermedad y un mal.³¹

La enfermedad toca su punto más alto cuando el lector “empieza a vivir esa vida ficticia que tienen los seres literarios y que, muchas veces, sobrepasa en energía la vida que anima a las personas que nos rodean”.³²

La enfermedad está determinada por la imposibilidad de establecer una relación con el texto a partir de la impronta que deja en uno mismo. Estas enfermedades aparecen descritas como un efecto de la negación de que el texto genere consecuencias en la “vida espiritual” de cada lector:

Si consideramos qué es lo que tiene en común las tres formas de “insania lectora” [*se refiere, citando a Proust, a las bibliopatologías “respeto fetichista por los libros”, la pedantería y el dogmático*], podemos observar que, en todas ellas, la lectura consiste en una relación de apropiación de algo que está en el texto. El fetichista se apodera de sus elementos exteriores, el pedante de sus elementos anecdóticos, el dogmático, por último, se apropia de “su verdad”. En los tres casos el objetivo de la relación con el texto consiste en tomar algo del texto pero sin ponerlo en una relación interior con uno mismo. En todos ellos, además, la lectura es una relación con el texto que no produce nada: el lector adquiere algo que había en el texto de una forma puramente exterior, pero a él y a su propia “vida espiritual” nada le ocurre.³³

Sobresale la idea de que son enfermedades derivadas de una relación literal con el texto, que no pasa por una comprensión de

³¹ Pigllia, *El último...*, 21.

³² Vila-Matas, *Impostura*, 99.

³³ Jorge Larrosa, *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 248-249.

sí mismo ni por las posibilidades que ofrece la experiencia. Así mismo, encontramos en el fondo de esta cuestión que la lectura tiene un efecto estético en el lector: todos los textos deben causar en el lector un efecto inesperado. No puede salir incólume del texto.

El contexto en el que ocurre la lectura sugiere un olvido de sí; un abandono de la preocupación por el cuidado de sí. La lectura arroja al lector a un mundo profundo, en el que está ausente el principio de realidad que es indispensable para sobrevivir.



La novela cierra con el cumplimiento de su deseo más profundo: “Así pues, aquella noche, sabiendo que iba a convertirse en el sirviente del profesor y que iba a dar voluntariamente un mal paso en la vida, no pudo dormir de contento, mientras pensaba que tal vez la felicidad consista en esto, en ser al menos conscientes de que podemos aportar nuestro grano de arena a la hora de acabar, como todo el mundo, mal”.³⁴

Bibliografía

- Cavallo, Guglielmo y Rogier Chartier. *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus, 1997.
- De Cervantes, Miguel. *El Quijote de la Mancha*. Madrid: Alfaguara, 2004.
- Eco, Umberto. *Lector in fabula*. España: Grupo Editorial Lumen, 1981.
- Eco, Umberto. *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen, 1992.
- Larrosa, Jorge. *La experiencia de la lectura. Estudios sobre literatura y formación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Pigllia, Ricardo. *El último lector*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- Prada, M.A. “Lectura, memoria e identidad en un texto de ficción: La misteriosa llama de la reina Loana”. *Folios*, (2006): 45-52.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación*. México: Siglo XXI-Universidad Iberoamericana, 2006.
- Vila-Matas. *Impostura*. Barcelona: Anagrama, 1984.
- Zuleta, Estanislao. *El Quijote, un nuevo sentido de la aventura*. Medellín: Hombre Nuevo Editores, 2008.

³⁴ Vila-Matas, *Impostura*, 103.



 Universidad Pontificia Bolivariana	SU OPINIÓN	
<p>Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos. Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía e-mail a editorial@upb.edu.co Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, e-mail y número telefónico.</p>		

El largo rodeo por la cultura es una hermenéutica del doble esfuerzo: no se detiene en explicaciones historicistas totalizantes, sino que deambula sobre las formas significativas que entraman la cultura. Por eso, partimos de las funciones simbólicas y metafóricas del lenguaje entendidas en este libro como funciones culturales y de interpretación; rodeamos el terreno objetivo del mito y de la narración de ficción para comparecer ante su complejidad; y nos quedamos en las intercesiones de la experiencia para leer la condición humana implicada en la cultura. La comprensión es, de punta a punta, el hilo conductor de este doble esfuerzo cuando se busca alcanzar el momento hermenéutico de la “aplicación”, es decir, actuar críticamente en nuestro mundo.

Esta obra se publicó
en archivo digital en el mes
de abril de 2019.



ISBN: 978-958-764-649-8
<https://repository.upb.edu.co/>