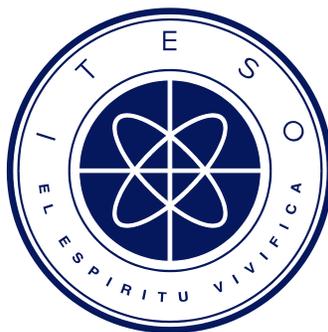


INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018,
publicado en el Diario Oficial de la Federación el 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES



“HERMENÉUTICA HISTÓRICA DE LA FORMACIÓN DEL INDIVIDUO”.

Tesis que para obtener el grado de

MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Presentan: ÁLVARO MIGUEL RODRÍGUEZ JÁUREGUI.

Asesor: DR. PEDRO ANTONIO REYES LINARES.

San Pedro Tlaquepaque, Jalisco. Septiembre de 2017.

“A la pregunta que no he podido responder...”

Resumen:

La hermenéutica histórica de Gadamer ha aportado elementos para la comprensión-interpretación de la situación desde la que se ven en horizonte los hilos de la tradición. El presente trabajo pretende aportar precisamente una interpretación de la formación epocal del individuo, la situación histórica en que estamos y que se ha visto frecuentemente como consecuencia inmediata de la descomposición de la época moderna. Pretendemos describir la tradición que nos ha traído a la posibilidad de ser ahora individuos, a través de un ducto histórico que es el relato.

En esta propuesta se intenta describir las tres formaciones epocales en que han devenido los relatos de la tradición cristiana. Los relatos son el medio a través del cual pretendemos estudiar la formación de cada época, asumiendo que hay una analogía entre la forma general de la época y la forma dramática del relato que está legitimado en esa misma época.

Así, también asumimos que estas formas producen una institución a la que tienden los sentidos y es desde esa institución desde la que legitiman los relatos. En la reubicación formal de la institución, se rehacen los sentidos para nuevas formaciones epocales donde se posibilitan las formas de ser y hacer para una época. Buscamos el relato que legitima al individuo en esta formación epocal que nos sitúa en la historia como individuos.

En la *transformación* de las épocas proponemos la formación epocal del individuo como punta y fin de las *transformaciones* de los relatos de la tradición cristiana que han quedado sin fuerza, sin posibilidades suficientes para la *reforma* epocal.

Palabras Claves:

Formación, relato, individuo, hermenéutica, sentido.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN:	01
El lenguaje y la representación de mundo.	01
El sentido invertido del mundo en la historia	02
El individuo en sustitución de la nominación Sujeto.	04
La institución y los relatos.	09
La declaratoria posmoderna: el fin de los metarrelatos.	14
Los momentos para la hermenéutica histórica.	16
CAPÍTULO UNO:	
EL CONCEPTO DE FORMACIÓN Y LOS RELATOS.	21
1.1 ¿Qué es la Formación?	23
1.1.1 La Formación en el Espíritu humano de Cassirer y la formación histórica.	25
1.1.2 El juego y la particularización de la formación.	30
1.2 La formación y el relato.	35
1.3 Delimitación y precisión del término forma y formación.	41
CAPÍTULO DOS:	
DESCRIPCIÓN DEL SENTIDO GENERAL DEL INDIVIDUO EN EL USO DE LAS COSAS.	50
2.1 La forma-sentido desde el uso de las cosas en el individuo.	52
2.1.1 El uso del cuerpo.	55
2.1.2 El uso de las cosas.	61
2.1.3 El uso del saber.	65
2.2 En el vértice del individuo.	68
2.3 El relato del sí mismo del individuo y su forma general.	71
2.4 La <i>pretendencia</i> a lo individual.	76
2.4.1 La <i>pretención</i> en los dichos de la vida y la felicidad.	78
2.4.2 La <i>pretención</i> en las relaciones humanas.	80
2.4.3 La <i>pretención</i> en instituciones.	81
2.4.4 La <i>pretención</i> en actividades económicas e intelectuales.	83
2.4.5 La <i>pretención</i> en los objetos.	88
2.5 El individuo ensimismado.	92
2.6 La hermenéutica del individuo ensimismado y la pre-tención individual.	93
CAPÍTULO TRES:	
HERMENÉUTICA HISTÓRICA DE LA FORMACIÓN DEL INDIVIDUO DESDE LA TRANSFORMACIÓN DE LOS RELATOS.	95
3.1 La hermenéutica de Gadamer y las posibilidades de interpretación a través del relato.	98

3.1.1 La historia efectual punto de partida de la comprensión hermenéutica.	101
3.1.2 La tradición y la historia efectual.	104
3.1.3 La situación hermenéutica y el horizonte, predeterminación de sentidos.	105
3.1.4 El horizonte y la tradición, coincidencia de sentidos.	106
3.2 La constitución del sentido en el relato.	108
3.2.1 La información de la cosa en el relato.	109
3.3 El elemento de transformación en el relato.	111
3.3.1 La institución y la forma del sentido en la trama del relato.	112
3.3.2 Los elementos de la interpretación formal para las transformaciones epocales.	115
3.4 Concepto de Era y Formación epocal.	116
3.4.1 Formaciones epocales y el horizonte de la tradición.	121
3.5 Hermenéutica histórica de la formación del individuo.	123
3.5.1 El relato en la formación de los tiempos míticos.	123
3.5.2 La nueva era: la llegada del cristianismo.	127
3.5.2.1 Primera transformación: la ubicación de la in-stitución Dios en los relatos cristianos.	131
3.5.2.2 Segunda transformación: la reubicación institucional en los relatos del modernismo.	134
3.5.3 Tercera transformación: la in-stitución del individuo.	138
3.6 El relato del individuo ensimismado.	140
3.6.1 El ubi de la in-stitución en la formación del individuo: el cuerpo.	144
CONCLUSIÓN.	146
BIBLIOGRÁFÍA.	153

INTRODUCCIÓN.

El lenguaje y la re-presentación del mundo.

Pareciera que a través del estudio del lenguaje, la filosofía ha venido planteándose un problema ahora fundamental: el del sentido. El lenguaje fue y sigue siendo el acceso a diversos temas que se problematizan y en ocasiones se justifican desde él, como si fuese una plataforma de lanzamiento o un espacio del que se sirven para legitimar los temas que se aborden. Pareciera que el lenguaje es el correlato de todos esos temas, incluso el del sentido. La amplitud que tiene la plataforma del lenguaje como puerta de estudio a todos los temas en filosofía se entiende bien si pensamos en Gadamer cuando sostiene que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”,¹ como si para Gadamer hubiese sido esto un punto de partida, el señuelo en su investigación y su conclusión universal.

Los estudios en la hermenéutica moderna han apuntalado sus objetos desde el lenguaje por la relación tan estrecha con la constitución del mundo: “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*... No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre”.² En el lenguaje se *juega* el mundo, tanto que en la articulación lingüística de la comprensión se está representando una veracidad de mundo.

La manera en que cada época habla (lengua) y se entiende (lenguaje) está fundada en una red de implicaciones en las que se representa el mundo para esa época y en esta representación toma sentido el modo de hablar: como se *enuncia* (hablar) se *anuncia* el mundo representado. Para cada época hay un sentido en el que todo el mundo se implica de modo generalizado y posibilita el entendimiento de quienes están enmarcados en ella, porque en ese sentido se habla del mundo, en el mismo lenguaje se representó el sentido

¹ Hans-Georg Gadamer, “Verdad y Método”, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 567.

² *Ibid*, p. 531.

del mundo en el que se entienden, pues “el que vive en un lenguaje está penetrado de la insuperable adecuación de las palabras que usa para las cosas a las que se refiere”.³

Nos parece que la representación del mundo a que se refiere Gadamer, entendiendo la representación del mundo como re-presentación de mundo en el lenguaje, comparten ambos lados (mundo/lenguaje) un *símil estructural*, una estructura que como símil se comparte y que en esa similitud uno queda representado en el otro; es decir, en ambos lados de la representación cruza una estructura análoga en la que se re-presentan mutuamente. Esta estructura análoga en la que se hace presente el mundo en el lenguaje es el relato. Creemos que en el relato se articula esta representación, en la forma de la trama del relato se in-forma el sentido del mundo, en esa forma de relatar el mundo está la verdad del mundo representado.

La forma del relato tiene un sentido en el que se entran las cosas que se relatan, pues el relato tiene como forma la trama en la que se unen las cosas en una dirección, en un sentido, de modo que su narración (lengua) hace representarse el mundo al que se refiere el relato (lenguaje), de modo que sólo relatando el mundo lo entendemos. Adelantando la tesis del presente trabajo y ampliando la idea de la estrecha relación de lenguaje y mundo, podemos afirmar lo que en lo sucesivo argumentaremos de fondo: hay un medio para la comprensión hermenéutica-histórica del *mundo* y es el relato que representa ese *mundo*.

El sentido invertido del mundo en la historia.

En la Antigüedad el relato mítico representó el mundo para quienes vivieron esa época y ese relato tenía a la divinidad como el punto hacia el que se entran las cosas. La divinidad era el sentido implicador universal, los dioses constituían el mundo haciendo sentido hacia sí, haciendo el sentido en el que se implicaba el mundo; el relato mítico contenía la similitud en la que lingüísticamente se representaba el mundo. Un sentido

³ *Ibid*, p. 482.

uránico unía cielos y tierra: “el cielo *simboliza* la trascendencia, la fuerza, la inmutabilidad, por su simple existencia. *Existe* porque es *elevado, infinito, inmutable, poderoso...* es un hecho comprobado que las divinidades celestes han sido desde un principio divinidades supremas”.⁴ Y el relato mítico fue la plataforma lingüística para la representación del mundo constituido en un sentido uránico, un sentido hacia el *cielo*. En el mito se asumía el mundo implicado desde y para la divinidad.

Luego de los siglos que nos median entre la Antigüedad y la Postmodernidad, los mitos han quedado como representación de un mundo que ya no tenemos, el sentido uránico a dejado de tener sentido para la época en que nos situamos, y queremos afirmar con Ortiz-Osés que ese sentido se ha fragmentado de modo que ya no se une a lo divino, es un sentido roto en múltiples sentidos que se direcciona ahora a otra cosa que no son los dioses. “Ahora el sentido es *ctónico*: su fragmentación postmoderna no tendría por qué ser interpretada cual pérdida de sentido (o sin sentido), aunque así suela experimentarse en nuestra sociedad, sino en los mejores casos como deconstrucción o reconstrucción de un sentido ahora encarnado, padecido y reapropiado. El ‘*troceamiento*’ lo es respecto a un Todo racional impositivo, frente al que busca enraizamiento telúrico y resimolización arquetípica: la fragmentación es una rectificación del ‘*mapa*’ en nombre del ‘*territorio*’, así como del propio ‘*territorio*’ en nombre de la ‘*tierra*’: entonces el fragmento no alude ya a una metáfora *pars pro toto* sino a un simbólico *totum pro parte*... una cultura del fragmento, aunque suene paradójicamente, sólo es posible tras la caída del logos clásico omniabarcante y su paulatina suplantación por un Pos-Logos...”⁵

En los siglos que median la Antigüedad y la Postmodernidad, ¿cómo fue el proceso de esa caída del sentido de los *cielos* a la *tierra*? En este sentido *ctónico* el relato mítico cayó en descrédito, ¿cuál es el relato en el que se representa el mundo en la postmodernidad en la que nos situamos?

⁴ Mircea Eliade, “Tratado de Historia de las Religiones: *Morfología y dialéctica de lo sagrado*”, Ediciones Cristiandad, 3ª edición, Madrid, 2000, pp.114-115.

⁵ Andrés Ortiz-Osés, “Metafísica del Sentido”, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989, p.14.

En el comparativo de las dos épocas desde la constitución del mundo en un sentido implicador, uno uránico y otro ctónico, este sentido implicador tiene una dirección inversa: en la Antigüedad el sentido implicó las cosas tendiendo del mundo hacia el *cielo*, en la postmodernidad se reivindica la *tierra*⁶ como punto al que convergen los sentidos del mundo y el *cielo* tiene sentido desde la tierra ¿Cómo sucedió en la historia esta inversión? El medio por el que puede estudiarse esto es el símil estructural del relato para el lenguaje y el mundo de las épocas que se aborden.

Aceptemos por un momento que la inversión del sentido es así y al mismo tiempo preguntémonos también ¿cómo fue posible la fragmentación de la razón universal de la Modernidad e incluso el logos omniabarcante al que alude Ortiz-Osés?, ¿cómo se puso en crisis a las instituciones sólida que a lo largo de la historia de la humanidad se construyeron a precio de sudor o sangre?, ¿cómo se fragmentó el sentido universal del mundo, sentido universal del que hablar de él, ahora, a los individuos contemporáneos les viene como un discurso anacrónico? y ¿cómo fue que el sentido que implicó la época moderna, hoy pareciera un sinsentido o tal vez es mejor decir: un sentido *fuera de tiempo*?

El individuo en sustitución de la nominación Sujeto.

Queremos colocar otro supuesto con el que nos introduciremos al presente trabajo. Consideremos lo siguiente propósito de la relación representativa lenguaje-mundo. Decíamos que en lo que se enuncia se *anuncia* el mundo; o dicho en otras palabras: el sentido en el que se nombran las cosas está el sentido del mundo al que representan. Entonces cuando en la historia occidental cada época nombra lo humano lo hace del modo que le posibilita la época misma, su representación epocal de mundo, como si en

⁶ Ortiz-Osés sostiene que en el *cielo* es el padre, la fuerza, lo racional, lo universal, la forma, lo que se constituye y da sentido a la *mater*/materia; el *cielo* es lo que engendra a la tierra, la madre, en la inversión, en la reivindicación del sentido *ctónico*, es la exaltación de la madre la que sobrepasa la fuerza, lo racional, destruyendo lo universal, la forma; imponiéndose lo débil sobre lo fuerte, lo emocionante sobre lo racional, la imagen sobre el argumento, el caos sobre el cosmos y los paralelos similares; *Cfr. op.cit.*, pp.41-60.

cada época hubiese paradigmas que legitiman ese nombramiento y le imposibilitan para otro; como si la época tuviera una visión de mundo, una construcción desde la que se ve el mundo; como si en ese modo de nombrar lo humano desde una visión epocal trajera implícita la estructura de la misma época que legitima el nombramiento; como si ese nombramiento estuviera implicado estructuralmente y como si tuviera sentido de modo más significativo en la época que se nombra.

En la nómina occidental de lo humano pueden destacarse algunos nombres según la época: por ejemplo, nombrar como sujeto al humano en el Medioevo es chocante en el sentido de que no hay elementos que le posibiliten siquiera pensar al sujeto o por lo menos como lo es en la Modernidad. El sujeto es un nombramiento moderno, una nominación sustituta del modo medieval de nombrar eso humano, pues “bajo la figura del sujeto –categoría filosófica- el pensamiento ha intentado problematizar la función que los individuos cumplirían en el proceso de la Modernidad, ya sea como parte del presente o actores del mismo, [o como constructores de la historia]... En la relación con la ontología de nosotros mismos, pretende reelaborar una teoría del sujeto que escape del humanismo anterior”,⁷ de modo que el proceso de modernización del mundo se inicia con un renacimiento *humanista* y termina con un *sujeto* del que se pretende se sujete el nuevo orden del *mundo*.

Luego de la nominación *sujeto*, gozne del mundo en la última parte de la Modernidad, viene una nueva nominación, nueva no en el término sino en su connotación: el individuo; un individuo que no es ya sujeto ni sujetado, porque “desde que el ser determinó a la conciencia y no a la inversa, hasta la sujeción del sujeto a todo tipo de aparatos ideológicos, represivos, semióticos, técnicos, existenciales, etc.; desde que dejamos de hablar la lengua para comenzar a ser hablados por ella; desde que la conciencia no es más que un epifenómeno de las fuerzas ocultas del inconsciente, la teoría del sujeto se ha convertido en una teoría cuya función consiste en encontrar y plantear las razones

⁷ Ana María Martínez de la Escalera, “La reelaboración de una teoría del sujeto” en Mariflor Aguilar (ed.), “Crítica del Sujeto”, UNAM, Cd. de México, 1990; p.105-106.

necesarias y suficientes según las cuales se justifican su disolución o su descentramiento”⁸ para que ese centro lo ocupara el individuo como individual, desconectado, sin referente, ensimismado.

Nos parece que el sujeto no representa el mundo en que nos situamos, el sujeto se esfumó luego de que dejó de sujetar y se convirtió en sujetado. Ya lo anunció Touraine: “Actualmente el concepto de [pos⁹]Modernidad está más relacionado con la liberación de los deseos y con la satisfacción de las demandas que con el reinado de la razón. Este rechazo de las coacciones colectivas, de las restricciones y prohibiciones religiosas, políticas o familiares, la libertad de movimiento y la libertad de opinión y de expresión son exigencias fundamentales que repudian todas las formas de organización social y cultura que traban la libertad de elegir y de conducirse”.¹⁰ Este rechazo nos habla de una transformación, tal vez de otra época, una nueva época donde la nominación sujeto tiene cada vez menos posibilidades y hace plausible la nominación *individuo* en su connotación de indivisible, lo atómico, sin referencias, sin sujeciones, solo, único, ensimismado.

El sujeto ha terminado su función, en medio de la descomposición o ese rechazo, hay que estudiar ahora al individuo, un individuo suelto ya de lo que lo sujetaba en la Modernidad y que se empodera ahora como gozne en una nueva visión del mundo.

Hay muchos pensadores que han abordado el tema, pues el estudio del individualismo es amplio. Pero lo han hecho en tres tendencias: a) una tendencia hedonista que profesa un culto extraordinario al *yo*: Lasch y Sennett; b) un proceso de personalización con menoscabo de lo colectivo: Lipovetsky; c) una tercera tendencia que critica la metodología de explicar macro-estructuras con elementos de la conducta individual: Elster.¹¹ Se ha

⁸ Mariflor Aguilar, “De la Crítica al replanteamiento del sujeto”, en “Crítica del Sujeto”, *op.cit.* p. 97.

⁹ Touraine dice Modernidad pero la manera en que describe la hiperModernidad nos hace suponer que habla de una posmodernidad.

¹⁰ Alain Touraine, “Crítica de la Modernidad”, FCE, México, 2000, p. 254.

¹¹ Osvaldo Iazzetta, en Sonia Bengoechea (Comp.), “El Mundo Moderno”, Homo Sapiens, Rosario, 2000, pp. 94-95.

estudiado el individualismo como algo dado y no cómo se dieron las condiciones para su aparición. Además, la metodología de este estudio ha intentado explicar al individuo como consecuencia inmediata de la descomposición moderna. Y no dudamos que lo sea, pero la metodología de la explicación y la descripción tienen un momento previo: la comprensión.

A la manera en que se ha abordado el tema del individuo y el individualismo le está faltando clarificar un momento antes de explicarle y describirle: este momento es comprenderle. La comprensión tiene su materia en el sentido, por lo que comprensión e interpretación se juntan. Y “es tarea de la hermenéutica elucidar el milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas, sino la participación de un significado común”,¹² dice Gadamer, por lo que nos parece importante proponer una hermenéutica de tipo histórica que nos clarifique el proceso que ha situado a la historia misma en este momento, logrando la comprensión del sentido que tiene hablar de *individuo*.

No queremos decir que quienes han abordado el tema del individuo y el individualismo no le han comprendido, pues la explicación y la descripción que hacen sólo son posibles si le han comprendido de algún modo, sólo si han comprendido desde una manera el tema. Lo que queremos decir es que necesitamos comprender el sentido del proceso que nos trajo a la posibilidad de la nominación *individuo*, comprender el sentido de la descomposición del logos clásico omniabarcante que decíamos. No se ha hecho un estudio sobre las transformaciones del sentido de las épocas que median entre la Antigüedad y la Postmodernidad en el recorrido de la historia occidental que nos haya colocado aquí y así: en la condición de *individuos*. Creemos que en clarificar este proceso histórico se gana la comprensión del sentido de la situación en la que se ubica el individuo, que se ha explicado y descrito como resultado de la descomposición moderna.

¹² Hans-Georg Gadamer, *op.cit.* p. 361.

Se han hecho analogías interesantes de la condición en la que el individuo se encuentra en nuestros días y sus orígenes. Louis Dumont, por ejemplo, sostiene que “algún aspecto del individualismo moderno [o posmoderno] se encuentra ya presente en los primeros cristianos y en el mundo que los rodea, pero no es exactamente el individualismo que nos resulta familiar”.¹³ Pero, ¿cómo es que Dumont puede identificar elementos análogos o incluso diferencias entre el individualismo moderno y el cristianismo primitivo? ¿Cuál es la tradición que hace del individuo primitivo y el moderno algo parecido? Además, ¿qué de esa tradición se ha conservado hasta nuestros días de modo que es posible esta analogía? Incluso, ¿cómo se pueden ver las diferencias entre estos dos individuos? Dumont continúa: “En realidad, la antigua forma [de individualismo] y la nueva aparecen separadas por una transformación tan radical y compleja que fueron necesarios nada menos que diecisiete siglos de historia cristiana para completarla, y quizás todavía prosigue en nuestros días. La religión ha sido el fermento principal, primero en la generación de la fórmula y después en su evolución. Dentro de nuestros límites cronológicos, la genealogía del individualismo moderno es, por así decirlo, doble: un origen o accesión de cierta especie y una lenta transformación en otra especie distinta”.¹⁴

Asumiendo que Dumont tiene razón, ¿cómo es el proceso de esa transformación tan radical y compleja que ha derivado en el individuo que hoy tenemos? Y todavía más: ¿cómo es que la religión ha formado al individuo en este largo periodo histórico de occidente? ¿Cómo ha sido el proceso de evolución al que se refiere Dumont y a través de qué podemos identificarlo como evolución?

Las descripciones que se han hecho, sin pretender restarles importancia, tienen como presupuesto ese proceso de transformación y se asume obviándolo, sin describirlo. Nuestro trabajo intenta describir el proceso que se asume en las descripciones que se hacen del individuo de esta situación histórica. Creemos que en ese proceso la comprensión histórica de la transformación o evolución, no se ha descrito y pretendemos

¹³ Louis Dumont, “Ensayos sobre el individualismo”, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 36.

¹⁴ *Idem.*

hacerlo desde una comprensión hermenéutica; es decir, describir al individualismo como producto implica un proceso de comprensión, pero no se describe la forma de la comprensión histórica desde la que se explica o describe a ese individuo, no se describe el proceso histórico que produjo al individuo sino sólo al producto *individuo*. Por eso, la pregunta que nos ocupa como prioritaria en este trabajo es: ¿cuál es el proceso de transformación en la historia que ha traído a la posibilidad del individuo?

Dicho de otro modo, intentamos hacer una hermenéutica histórica de ese proceso de transformación que ha confluído y concluido en este punto de llegada que es el individuo, proceso de una tradición cristiana que ha devenido en transformaciones epocales y que ahora se ha quedado sin fuerzas; como si todo el proceso fuese una degradación para llegar a la posibilidad del individuo, un individuo empoderado, asumiendo que “el individuo ya no es quien persigue racionalmente su interés en el mercado ni es el jugador de ajedrez, personajes que parecen muy impersonales y que algún día serán reemplazados por los sistemas expertos, sino que es el ser afectivo, centrado en sí mismo, preocupado por realizarse (*self-fulfillment*, dice Giddens)”.¹⁵ Nos preguntamos por la posibilidad de este individuo; es decir, cómo es que llegamos al individuo empoderado, ensimismado, suelto, sin referencias más allá de él.

La institución y los relatos.

Si queremos estudiar el proceso de transformaciones históricas que nos arrojó a este punto donde lo humano es ahora *individuo*, es necesario un medio que sea ducto en ese recorrido. El relato es pieza importante, porque en él se condensan los sentidos; suponemos que en el sentido de la trama del relato se representa el sentido mundo o la época. Nuestro estudio tiene la hipótesis de que si detectamos los cambios de sentido en los relatos de una época, entonces podremos comprender las transformaciones que ha habido en las épocas que se han formado en la historia occidental de tradición cristiana y que han derivado en la situación del *individuo*.

¹⁵ Alain Touraine, *op.cit.* p. 259.

Así que sobre la idea de que “todo relato consiste en un discurso que integra una sucesión de acontecimientos de interés humano en la unidad de una misma acción”,¹⁶ el relato será el ducto para el estudio de esas transformaciones, pues en el relato se legitiman las acciones instituidas de una sociedad en determinada época.

Los relatos están presentes en toda la vida de los humanos. El arte produce y reproduce relatos; la política se sostiene por relatos legitimados y legitimadores; la sociedad se funda en relatos comunes que le dan identidad; la misma cultura de una sociedad contiene en sí relatos que tejen y auspician formas de ser, hacer, sentir y pensar. Los relatos nos orientan en nuestro actuar, de hecho el relato es siempre un actuar modélico.¹⁷ El mismo Lyotard sostiene que “lo que se transmite con los relatos es el grupo de reglas pragmáticas que constituye el lazo social”.¹⁸ Por eso el relato es legitimador de acciones; pero por otro lado, el relato, debió ser legitimado por el que lo narra, por la institución que lo instituyó, para que sea legitimador.

Al mismo tiempo que el relato es instituido, él mismo instituye. El relato es legitimado por una institución y a su vez la institución¹⁹ se mantiene como tal con la reproducción de los relatos en los que se sostiene; los relatos deben seguir narrándose con su estructura y contenido. Esto hace que el relato sea fundador. Las sociedades o comunidades se reúnen en torno a los relatos que les identifican, y por tanto, unifican.

¹⁶ Claude Bremond, “La lógica de los posibles narrativos” en AA. VV., “Análisis estructural del relato”, Premia Editora, México, 1982, p. 104.

¹⁷ Cfr. Paul Ricoeur, “Del Texto a la Acción” FCE, Buenos Aires, 2000: “La ficción narrativa, dijimos, *imita* la acción humana pues contribuye a remodelar sus estructuras y dimensiones según la configuración imaginaria de la intriga. La ficción tiene este poder de *rehacer* la realidad y, más precisamente, en el marco de la ficción narrativa, la realidad práctica, ya que el texto aspira intencionalmente a un horizonte de la realidad nueva que hemos llamado mundo. Este mundo del texto interviene en el mundo de la acción para darle nuevas formas o, si se quiere, para transfigurarlos” (p. 26).

¹⁸ Jean-François Lyotard, “La condición postmoderna: informe sobre el saber”, Cátedra, Madrid, 2006, p. 48.

¹⁹ Entiéndase institución en el sentido amplio: el *status* de un modelo fijo de acción legítima que auspicia su reproducción en una comunidad. Institución también la relacionamos con autoridad por esta razón.

Relatos e instituciones se hacen uno a otro. Los relatos tienen una estructura y un contenido legitimado por las instituciones; un relato no es relato legitimador por haber sido narrado por cualquiera, sino que se constituye como tal cuando es narrado por una institución social; no es el pueblo quien produce relatos, más bien los reproduce, los mantiene, los perpetúa, porque en ello se juega su unidad; dicho de otra manera, se continúan narrando para el mantenimiento de la identidad de quienes reúne el o los relatos y la institución vigila las reproducciones, cuida de la fidelidad en su estructura y contenido; y con ello cuida, también, su permanencia como autoridad legítima.

El relato no se convierte en relato por ser narrado por cualquiera, sino por quien está legitimado como autoridad institucional para ello, y es por ésta que es legitimado. Pero hay que decir, también, que esta autoridad no podría relatar si no está legitimada por un relato, por ello el relato es legitimador de las instituciones y con ello de acciones, porque las instituciones sociales son acciones que han quedado como modelos auspiciados; el matrimonio como institución tiene su relato legitimador: en la Antigüedad, los mitos narraban la unión de los dioses, por ejemplo, y con ello quedaba auspiciado no sólo la posibilidad de casarse entre los humanos, sino el rito para concretarlo.

Tomemos otro ejemplo que sirva para clarificar la relación relato-institución en la legitimación de autoridades. La autoridad mosaica que nace y se sostiene por el relato nacido de una hierofanía o cratofanía,²⁰ se instituye y mantiene por los relatos nacidos de ahí, y luego reproduce los relatos que la mantienen como tal.

Por ejemplo, la experiencia del pueblo hebreo en el éxodo de la mano de Moisés, le instituye a éste como unidad y autoridad sobre todas las tribus: “dijo Yahveh a Aarón: «Vete al desierto al encuentro de Moisés.» Partió, pues, y le encontró en el monte de Dios y le besó. Moisés contó a Aarón todas las palabras que Yahveh le había encomendado y

²⁰ Mircea Eliade usa hierofanía para hablar de una manifestación divina en objetos que se sacralizan (una piedra, un animal, un astro, etcétera) y cratofanía para la fuerza de la naturaleza (erupción volcánica, terremoto, etc.) que se sacraliza también como acción de uno o varios dioses. Ambas son una manifestación divina en objetos naturales o eventos de la naturaleza.

todas las señales que le había mandado hacer. Fueron, pues, Moisés y Aarón y reunieron a todos los ancianos de los israelitas. Aarón refirió todas las palabras que Yahveh había dicho a Moisés, el cual hizo las señales delante del pueblo. El pueblo creyó, y al oír que Yahveh había visitado a los israelitas y había visto su aflicción, se postraron y adoraron”.²¹ Este relato le legitima a Moisés como autoridad, pero al mismo tiempo le hace legitimador de relatos: “dijo Yahveh a Moisés: Así dirás a los israelitas: Vosotros mismos habéis visto que os he hablado desde el cielo. No haréis junto a mí dioses de plata, ni os haréis dioses de oro”;²² “tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo, que respondió: «Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahveh.».²³ La ley de Moisés también es un ejemplo de que como autoridad instituida, ahora es legitimadora de relatos.²⁴ Además, los relatos posteriores funcionan como sostenedores de la institución y son reproducidos y dichos para la unidad del pueblo: “Yahveh hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo”.²⁵

Así, pues, tanto relato como institución, en el sentido de instituido, tienen una relación mutuamente constitutiva y hacedora de unidad.

Hay que decir también que en el relato, la función legitimadora se articula como dadora de sentidos para los modos de saberes. “Pero con el término saber no se comprende solamente, ni mucho menos, un conjunto de enunciados denotativos, se mezclan en él las ideas de saber-hacer, de saber-vivir, de saber-oír, etcétera... El consenso que permite circunscribir tal saber y diferenciar al que sabe del que no sabe (el extraño, el niño) es lo que constituye la cultura de un pueblo...”.²⁶

²¹ Ex 4,27-31. Las citas bíblicas tienen su referencia en “Biblia de Jerusalén Latinoamericana” Desclée De Brouwer, Bilbao, 2003.

²² Ex 20,22-23.

²³ Ex 24,7.

²⁴ Cfr. Ex 20,1-17.

²⁵ Ex 33,11.

²⁶ Jean-François Lyotard, *op. cit.* pp. 44-45.

Los que saben hacer, decir, sentir, pensar, etcétera, están determinados por los mismos relatos legitimados. Los que no saben son los extranjeros, los niños, a los que hay que educar contándoles los mismos relatos. En ello asumen la cultura, en ello asumen las instituciones que hacen ser a esa sociedad o comunidad, lo que es; en ello se entienden los sentidos en que se dice, se hace, se siente, se piensa. Y en este sentido, el relato se vuelve parte importante en la identidad de un pueblo, como parte fundamental de los lazos sociales, observa Lyotard.²⁷

Por ejemplo, para nosotros mexicanos, el *grito* tiene su sentido en relatos que se han contado y siguen contándose. El *grito* es liberación o tiene el sentido de la liberación. Para los mexicanos nuestra independencia inició y se celebra con un grito: el *grito de Dolores*. Éste, tiene su relato que dota de sentido al *grito* como liberación en sentido amplio, de modo que llega a coincidir con el *grito* en la música mexicana, como la del mariachi, por decir alguno; *grito* en el que los mexicanos nos sentimos unidos, es en un *grito* en donde la unidad o solidaridad tiene un cierto sentido. Las leyendas contienen también ese sentido, como en el caso de la *Llorona*, que se lamenta constantemente por una pérdida irreversible, un *grito* que tiene nuevamente el sentido de no quedarse con algo dentro. El *grito* es lamento y tiene un cierto sentido de liberación de un dolor común en el que nos solidarizamos en el bullicio de una fiesta. “Cada año, el 15 de septiembre a las once de la noche, en todas las plazas de México celebramos la Fiesta del Grito; y una multitud enardecida efectivamente grita por espacio de una hora, quizá para callar mejor el resto del año”,²⁸ como si se esperase esa noche para liberar con un *grito* el dolor de soporta todos los días. Y nos parece que en este mismo sentido se disfruta el *grito* en la música, donde el dolor de la vida nos hace gritar en la fiesta donde nos emborrachamos y compartimos ese mismo dolor.

“En esas ceremonias —nacionales, locales, gremiales o familiares— el mexicano se abre al exterior... Durante esos días el silencioso mexicano silba, grita, canta, arroja petardos,

²⁷ *Ibid*, p. 36-37.

²⁸ Octavio Paz, “El laberinto de la soledad”, FCE, México, 1994, p. 51.

descarga su pistola en el aire. Descarga su alma. Y su grito, como los cohetes que tanto nos gustan, sube hasta el cielo, estalla en una explosión verde, roja, azul y blanca y cae vertiginoso dejando una cauda de chispas doradas. Esa noche los amigos, que durante meses no pronunciaron más palabras que las prescritas por la indispensable cortesía, se emborrachan juntos, se hacen confidencias, lloran las mismas penas, se descubren hermanos y a veces, para probarse, se matan entre sí. La noche se puebla de canciones y aullidos... Nadie habla en voz baja. Se arrojan los sombreros al aire. Las malas palabras y los chistes caen como cascadas de pesos fuertes. Brotan las guitarras... Las almas estallan como los colores, las voces, los sentimientos".²⁹

Ese *grito* tiene sentido en los relatos de dolor que se ha legitimado desde *nuestra conquista*,³⁰ porque nos entendemos desde los conquistados, no desde los conquistadores, pese a que somos raza mestiza. No hemos podido librarnos del dolor de sabernos *chingados*, abusados, hijos del abusador que *chingó* a la india, nuestra madre.

Los relatos, pues, se articulan en sentidos de hacer, sentir, pensar, de quienes los asumen y en torno a ellos se entiende el hacer, sentir y pensar de la misma sociedad en la que se encuentran.

La declaratoria posmoderna: el fin de los metarrelatos.

La variedad de relatos se reúne en sentidos más amplios, se reúne en grandes relatos; grandes relatos de donde aquellos derivaron su sentido: los metarrelatos. Los metarrelatos son estructuras paradigmáticas más grandes que posibilitan y reúnen en un mismo sentido una multitud de relatos legitimadores; de hecho en ellos se funda lo social propiamente y los relatos toman sentido en un metarrelato. Por ejemplo, el metarrelato de la libertad natural del humano que muchos pensadores de inicios de la Modernidad reprodujeron, se articuló en relatos que dieron derechos y posibilitaron acciones. Piénsese si sin este metarrelato hubiera sido posible la Revolución Francesa o la democratización del poder en la misma Modernidad.

²⁹ *Ibid*, p. 53.

³⁰ Permítasenos la expresión *nuestra conquista* aun sabiendo que es un relato nacido de la caída de Tenochtitlán, aun sin saber si esa conquista es nuestra, aunque se ha relatado como nuestra.

En la Modernidad del siglo XX, la posibilidad que tenían los relatos de conglomerar individuos en torno a ideologías, nacionalismos, revoluciones, etcétera, nos parece clarificada por la propuesta de los metarrelatos como sostenedores de una variedad de relatos que tienen en común el mismo sentido dado por ese metarrelato que los determina y posibilita. Las mismas ideologías y nacionalismos del siglo pasado nos muestran relatos legitimadores de acciones e instituciones en forma de gobiernos totalitaristas; totalitarismos que a nombre de la nación pudieron hacer actos atroces que hoy la historia occidental recuerda aun con sorpresa. Si lo dicho aquí es así y si aceptamos la declaratoria posmoderna del “fin de los metarrelatos”, nos trae consecuencias importantes para la situación en la que vemos la actualidad temporal del flujo que lleva nuestra historia occidental.

Si los metarrelatos han caducado, con ellos caducan también los sentidos uniformadores, las instituciones hegemónicas a las que respaldaban, las acciones de validez unívoca y las sociedades homogeneizadas. Ya lo dijo Lyotard, que “de esta descomposición de los grandes relatos se sigue eso que algunos analizan como la disolución del lazo social y el paso de las colectividades sociales al estado de una masa compuesta de átomos individuales”.³¹ Si aceptamos esta declaratoria del fin de los metarrelatos, ¿en qué condiciones coloca el sentido de los relatos, considerando que en ellos se legitiman instituciones y acciones?

En esta situación histórica o condición postmoderna en la que nos ubicamos ¿podemos hablar de un sentido general uniformador para los individuos?; ¿qué autoridades institucionales son hegemónicas entre otras instituciones y entre los individuos?; ¿qué acciones tienen univalidez en un sentido unívoco de bien, verdad o justicia?; ¿cuáles son las identidades unificadoras para nuestras sociedades? Más aún, ¿qué nos trajo hasta esta situación histórica? ¿Qué relatos fundan y legitiman esta sociedad de individuos en la que

³¹ Jean-François Lyotard, *Op.cit.*, p. 36.

nos situamos? ¿Cómo fue el proceso de transformaciones que dieron fin a los metarrelatos y debilitó los relatos modernos, que nos colocan ahora en esto que llamamos posmodernidad? ¿Qué sentidos y relatos legitiman ahora al individuo?

Los momentos para la hermenéutica histórica.

Nos parece que merece la pena definir las características del individuo posmoderno en medio de esta descomposición a que aludimos, para estudiar cómo se llegó o cómo se posibilitó esta condición. Dicho en una pregunta, ¿cómo es posible ahora el individuo en las condiciones de nuestra situación histórica? Para responder a ello necesitamos un método que nos ayude a describir las características del individuo posmoderno en algún modo; y además, que nos ayude a comprender e interpretar el recorrido en el flujo histórico que nos trajo hasta esta situación. Por ello nos valdremos de la hermenéutica gadameriana que, a nuestro juicio, nos da mayores posibilidades de estudio de las tradiciones horizontales que nos ubican ahora como individuos. Creemos que con una descripción del individuo y su tradición horizontal se responderá a esta pregunta por la posibilidad del individuo logrando una visión de cómo es y desde dónde se le puede comprender históricamente. O dicho de otra manera, elaboraremos una respuesta haciendo una hermenéutica histórica desde Gadamer; propondremos una respuesta de cómo se arribó a la formación del individuo.

Ya tenemos muchas respuestas, pero el proceder ha sido, en general, responder desde la Modernidad a la posmodernidad, describen a ésta como resultado de la descomposición de aquella, se pretende explicar al individuo posmoderno como efecto de una descomposición moderna. Esta explicación se auxilia de conceptos modernos en comparación con lo posmoderno. Y no es que no sea válido e interesante hacerlo, pero la comprensión en la hermenéutica histórica tiene más claridad si la distancia en el tiempo desde la que se hace es mayor. Hay que “reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender”,³² afirma Gadamer. “La posibilidad de

³² Hans-Georg Gadamer, *op.cit.*, p. 367.

adquirir una cierta panorámica sobre un proceso histórico en virtud de su carácter relativamente cerrado sobre sí, de su lejanía respecto a las opiniones objetivas que dominan en el presente, todo esto son hasta cierto punto condiciones positivas de la comprensión histórica... La distancia es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas".³³

No nos valdremos de conceptos que funcionen como categorías, sino que siguiendo a Gadamer, plantearemos una *situación* en la que nos ubicaremos y describiremos al individuo; esta situación nos dará una visión y al mismo tiempo nos abrirá horizontes que serán el hilo que nos conduzca en medio de una tradición occidental; retrospectivamente seguiremos ese hilo en medio de la tradición histórica hasta algún inicio que nos indique el origen del proceso individualizador que nos ha traído hasta donde nos encontramos como individuos.

Hacer esto parece de mucha dificultad y, en efecto, es una empresa enorme si se piensa en hacer un recorrido histórico describiendo los eventos de nuestra historia para que el punto de llegada sea la *situación* del individuo que hayamos descrito. Sin embargo, esa dificultad y el tamaño de la empresa disminuyen si lo que hacemos no es ese recorrido describiendo los eventos históricos; la empresa disminuye en su dificultad si en lugar de eventos describimos *épocas* en su composición a partir de la *formación* de las instituciones y los relatos legitimados y legitimadores.

La *forma* de la época la estudiaremos a partir de la estructura que legitiman los relatos más representativos de la época misma y los relatos más representativos los buscaremos en las instituciones instaladas en la época. Haremos, pues, una hermenéutica histórica de la formación del individuo y nuestro hilo histórico serán las transformaciones de los relatos epocales que construyen una forma propia para ese tiempo y ubicación en la historia, para nuestro caso, occidental. En esta descripción buscamos comprender el

³³ *Ibid*, p. 368.

punto de llegada y la formación que legitiman y posibilitan ahora al individuo; en esta descripción mostraremos los cambios de épocas en las *transformaciones*³⁴ que nos han traído a este punto en la historia.

Suponemos que la llegada a la condición posmoderna, si lo que hemos dicho de los relatos es cierto, se dio por una transformación de los relatos mismos, ya que por ellos se fundan y refundan sociedades e instituciones, se legitiman sentidos y acciones. Si el recorrido histórico, o por lo menos la manera en que lo entendemos, se mueve al ritmo de las transformaciones de relatos, nuestro ejercicio hermenéutico deberá describir esas transformaciones; deberá darnos una visión general y clara de los momentos en las que las transformaciones han fundado y legitimado nuevas sociedades de modo que llegaremos a situarnos en esta sociedad de individuos o en esta condición posmoderna. Así nos interesa responder por la posibilidad del individuo posmoderno: con una hermenéutica de las transformaciones de los relatos que nos han colocado frente a un individualismo maduro e instituido, sobre el supuesto de que lo está.

Debemos precisar que no nos interesa el relato o los relatos legitimadores, no haremos un análisis de los relatos. Esto nos colocaría metodológicamente en la lingüística. Nuestro objeto son los cambios de la *forma* de los relatos, las *transformaciones*. Éste es otro supuesto del que debemos hablar: los relatos tienen una *forma-sentido*, y en las transformaciones lo que cambiará es esa forma que genera nuevos sentidos refundando y legitimando instituciones y acciones que dan un carácter nuevo a la manera de vivir inaugurando épocas; sentidos nuevos en los que se reconstruyen momentos históricos nuevos. Por ahora sólo queremos dejar insinuado este elemento; llegado el momento tendremos que aclararlo y describirlo según los fines que nos ocupan.

Habiendo dicho todo lo anterior, es oportuno y necesario señalar los tres momentos de este trabajo.

³⁴ Entiéndase esto como el paso de una formación a otra; entiéndase como sustantivo, como aquello que se transforma una época en otra.

En el primer capítulo describiremos el concepto formación y los juegos de posibilidades formales para el accionar del individuo y cómo en ese marco accional se enmarca también una posibilidad de sentidos que le dan forma.

En el segundo capítulo intentamos detectar y describir el sentido general de la formación en la que nos situamos. Si los metarrelatos han caducado como suponemos, y siendo éstos un medio para la descripción de los sentidos que se desprendían de allí, nos parece que el uso de las cosas puede sustituir al metarrelato como medio para obtener la forma o el sentido en el que los individuos actúan. Las formas en que hoy se usan las cosas nos darán los sentidos legitimadores de las acciones del individuo para luego abordar el problema de las transformaciones que derivaron en las formas y sentidos en que usamos las cosas.

Los relatos son acciones modélicas, decíamos, por lo que creemos que debemos explorar las acciones de los individuos para describir un sentido generalizado en la situación del mismo individuo. Porque si frente a nosotros hay acciones generalizadas, si hay un uso frecuente y generalizado de cosas, debe haber en ellas un sentido general homogéneo que circunscriba a los individuos que actúan y usan en esa misma forma las cosas. Con esto estaremos en posibilidad de describir la *situación* del individuo que vemos.

Descrito el individuo en el sentido en el que usan las cosas, el tercer capítulo consistirá en describir este recorrido histórico que nos ha traído a esta *situación* de la formación epocal en la que ubicamos al individuo que estudiamos. El recorrido histórico mostrará una degradación desde las instituciones divinas míticas que formaron aquella época teniendo dos degradaciones: la del cristianismo y la del modernismo que se formaron luego del descrédito de aquellas instituciones de las que partiremos, para llegar al átomo, a la institución que es ahora indivisible: al individuo. Con esto creemos conseguir una comprensión histórica del proceso que posibilitó la formación de este átomo, de este

indivisible, de este individuo. El logro o fracaso de este trabajo, queremos dejarlos al juicio de nuestros lectores, que siempre tienen un agregado interesante a la visión intencionada de quien escribe.

Álvaro Miguel Rodríguez Jáuregui.

Agosto de 2017.

CAPÍTULO UNO:
El concepto de formación y los relatos.

Cada época histórica que puede identificarse en el recorrido de occidente tiene características propias y una identidad en torno a instituciones propias desde las que podemos relacionar construcciones, vestidos, autoridades, objetos, costumbres, todas ellas en torno a una imagen que coincide con la forma de la época; porque cada época se constituye respecto a instituciones que auspician formas propias de la época, formas propias de hacer, saber, pensar y sentir para los individuos que se enmarcan en ella. Alguien puede identificar un castillo en una época no sólo porque tenga el año de la construcción en la puerta principal, sino porque estas construcciones son propias de una época; o nadie construiría una pirámide para dar culto a un dios hoy día, pues la forma de vida no corresponde a la forma de vida que auspiciaba la construcción de la pirámide.

Cassirer plantea una pregunta por demás interesante para el problema de la unidad a que referimos: “Cabe, en efecto, preguntarse: ¿existe, en realidad, una determinada *consistencia*³⁵ del lenguaje, el arte, del mito, de la religión, o se reduce todo lo que conocemos por estos nombres a una serie de actos sueltos, en que los hombres hablan, crean y gozan formas artísticas, exteriorizan su fe mítica o sus creencias religiosas?”³⁶ Si esto tiene una respuesta afirmativa, la buscaremos en el presente capítulo.

Analizar cómo se constituyen estas formaciones epocales que modelan la manera de ser propia de la misma época, nos ayuda a comprender la formación epocal en la que nos ubicamos y cómo se constituye ésta, aunque “la cultura no aparece como ser o sustancia, sino como estancia o relación: relatar sus avatares fundamentales en un esquematismo simbólico es nuestro deseo, el cual sólo es posible relativamente, así pues, electiva y selectivamente, tratando de nuclear sus articulaciones más significativas, siquiera de un modo transversal y limitado”³⁷ es lo que intentaremos; por lo que es importante abrir el presente trabajo entendiendo primero lo que es la formación, distinguiendo lo que es la

³⁵ En el sentido de *con-sistere*, como co-existiendo.

³⁶ Ernst Cassirer, “Las ciencias de la Cultura”, FCE, México, 1951, p. 103.

³⁷ Andrés Ortiz-Osés, “Surgimiento y evolución de las culturas” en “Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: Filosofía de la cultura”, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1998, p. 75.

formación del individuo como formación epocal de lo que es la formación individual, en el sentido de la formación propia para cada individuo.

1.1 ¿Qué es la Formación?

Nos parece que existen dos acepciones de *formación*. Por un lado la formación es un proceso de adquirir forma: cuando un escultor tiene de frente una piedra de mármol y empieza a cincelar, podemos hablar de un proceso de formación, o podemos decir que la escultura está en formación. En la tradición filosófica, esta acepción la desarrolló Herder.³⁸

Herder, sobre una visión creacionista y con perspectiva fisiológica, expone cómo el humano es resultado de un proceso donde fue adquiriendo la forma espiritual en la que se le tenía planeado: “la naturaleza formó al hombre para el lenguaje; para ello está erguido y su levantado pecho instalado junto a una columna erecta. Los seres humanos que se criaron entre animales, no sólo perdieron el habla misma, sino en parte también la facultad de hablar, prueba clara de que su garganta se deformó y de que sólo en la marcha erecta es posible la verdadera habla humana”,³⁹ sostiene. Y argumenta así, no sólo para el habla, sino para la libertad, la religión, las ideas y otros tópicos.

Herder afirma, por ejemplo, que “la figura bella y erecta del hombre lo formó para la decencia, pues ésta es la bella sirviente y amiga de la verdad y equidad. La decencia del cuerpo consiste en que éste esté como debe, como Dios lo hizo; la verdadera belleza no es más que la forma agradable de la interior perfección y salud”.⁴⁰ En esta afirmación vemos una coincidencia formal en el sentido de entender la verdad como rectitud y la erección formal del cuerpo humano. En la forma humana erecta, para sostenerse erecto, el humano requiere un equilibrio y en ese sentido entiende la equidad.

³⁸ Johann G. Herder, “Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad”, Losada, Buenos Aires, 1959.

³⁹ *Ibid*, p. 109.

⁴⁰ *Idem*.

Si podemos observar en el crecimiento de un feto, en efecto, su crecimiento lleva un proceso natural hacia una forma humana. El feto está en formación. Y podemos decir lo mismo para los niños que llegarán a ser adultos. O incluso podemos verlo en los procesos de crecimiento de cualquier ser vivo. La formación, así, es un proceso hacia una forma previamente colocada; es un proceso de configuración a esa forma que desde el fin del proceso da sentido a todo el proceso mismo.

Herder explica detalladamente la formación fisiológica como proceso de configuración a las verdades antropológicas del humano; es decir, el cuerpo humano se organizó fisiológicamente hacia la libertad, la inmortalidad, la verdad, etcétera. La formación en Herder es, pues, un proceso de adquisición de una forma. De hecho esta acepción está presente también en la manera en que en castellano entendemos la formación, como en el caso del escultor que cincela el mármol sin perder de vista la forma que espera lograr al final del proceso; como cuando vemos un paisaje rocoso con formas caprichosas y decimos que la naturaleza lo fue formando por las filtraciones de agua, por ejemplo. Aunque en este caso no exista una forma sobre la que se va configurando, aunque el proceso sea caprichoso, decimos que es formación. La formación tiene, pues, esta primera parte de su concepto: proceso de adquisición de una forma.

La otra acepción de la palabra *formación* es precisamente la forma a la que el proceso tiende. La forma final que se adquiere después del proceso también es llamada formación. Ya sea como proceso o como constructo al final del proceso, aparece una forma como señuelo en el proceso o aparece como producto al final del proceso.

Y pensando la formación en estos dos aspectos podemos entender que la forma hace sentido: la forma hacia la que se configura en el proceso de formación se convierte en una especie de señuelo, dando sentido al proceso que con-figura a la figura de la forma; el sentido depende de la forma que modela el mismo proceso, como una señal por la que debe continuar modelándose o con-figurándose. Por esto, pues, podemos decir que hay

una mutua penetración de la forma y el sentido. Desarrollaremos la importancia de la forma-sentido en el capítulo siguiente.

La formación es, así, el *complex*⁴¹ de posibilidades formales y de sentidos. Cuando decimos formación del individuo, no nos referiremos a la formación individual, sino a ese *complex* que enmarca la posibilidad del individuo, a la formación que legitima al individuo y le da los sentidos en los que actúa, los sentidos en los que se entienden éstos, el marco formal en el que se posibilita el individuo mismo. Formación del individuo no es el *Bildung*, sino el marco de posibilidades accionales que comparten los individuos para sus formas de ser, pensar, actuar, sentir, etcétera; formación del individuo es la época que hace posible al individuo. Detallemos este concepto que es fundamental para el desarrollo del presente trabajo.

1.1.1 La Formación del Espíritu humano de Cassirer y la formación histórica.

Es Cassirer quien nos facilita cosas para abordar de inicio el tema de la formación. La pregunta por las formas y la formación no es una pregunta nueva, pero es en Cassirer donde cobra un dinamismo histórico que hace entender el espíritu humano en formación, pues es Cassirer quien “sustituye el estatismo sustancialista por la concepción dinámica del ser del hombre. Este dinamismo es lo que explicaría, en primera instancia, la historicidad de sus productos. Este aporte es importante, pues nos permite comprender que ahora el hombre no se define por el ser, sino por lo que hace”,⁴² por esa función simbolizante con la que puede construir o formar la realidad de lo real. Hay en Cassirer, para la formación, una clara consideración histórica en el sentido de proceso configurador; pero también en el sentido de formas simbólicas dinámicas, formas acabadas que aun se mueven al ritmo del correr histórico humano. En Cassirer se ven las dos acepciones de la formación: el proceso y el constructo. El humano, para Cassirer, va a

⁴¹ “La formación es, así, un *complex*”: quiere decir que la formación es un complejo como conjunto de las posibilidades formales de sentidos de un proceso que se configura a una *forma* que hace una finalidad; un complejo como nudo en el que unen todas las posibilidades en un sentido que las entrama.

⁴² Roberto Andrés González, “El Hombre como símbolo del hombre: una aproximación al pensamiento de Cassirer, Jung y Eliade”, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2011, p. 65.

definirse en su ser por el hacer configurador de las formas simbólicas; su ser se moldea en el hacer que tiene como referencia a las formas simbólicas que a lo largo de la historia humana se han cuajado como formas dinámicas que le dan sentido a lo real.

Bajo la influencia de su tiempo, Cassirer ha asumido el problema del conocimiento que abordó Kant en su *Crítica de la Razón Pura*. Entre los datos sensibles y su configuración existe un mediador que auxilia en el entendimiento de los datos, que son mudos sin el auxilio del símbolo; “es decir, el comercio que se entabla entre el *logos* y las cosas se encuentra mediado por eso que el autor denomina símbolo”.⁴³ El hombre no tiene acceso a lo real, es incapaz de leer los datos sensibles si no es a través de las Formas simbólicas.

Las formas simbólicas (el lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia) han sido formadas en un proceso histórico paulatino. Este proceso ha iniciado con la fijación de ciertas formas básicas: el lenguaje, según Cassirer, es la primera forma con la que inicia el proceso. En medio del caos de los datos sensibles, el signo lingüístico le da orden y prepara para la articulación espiritual. Es por ello que “...el fonema no sólo designa en ellos, sino precisamente les presta una determinada cualidad eidética en virtud de la cual sobrepasan la mera inmediatez de las así llamadas cualidades sensibles. De este modo, el lenguaje se convierte en el instrumento espiritual fundamental en virtud del cual progresamos pasando del mundo de las meras sensaciones al mundo de la intuición y la representación. El lenguaje entraña ya en germen aquella labor intelectual que se manifiesta ulteriormente en la formación del concepto como concepto científico, como unidad formal lógicamente determinada”.⁴⁴

Sin dejar su influencia kantiana, Cassirer propone los primeros constructos formales que soportarían el resto de las Formas: el espacio, el tiempo y la unidad espacial y temporal en su “forma del *enlace objetivo*”.⁴⁵ Estas formas específicas abren al hombre a la

⁴³ *Ibid*, p. 32.

⁴⁴ Ernst Cassirer, “Filosofía de las Formas simbólicas”, Tomo I, FCE, 2ª edición, México, 2003, p. 29.

⁴⁵ *Ibid*, pp. 36-48.

representación y al concepto. Por ejemplo: “la función del tiempo mismo no puede estar ‘dada’ para nosotros sino representándonos la serie temporal hacia adelante y hacia atrás”,⁴⁶ hacia el futuro o el pasado, representándose así, también, el presente; o dicho de otro modo, luego de una imagen espacial de nuestro cuerpo, el adelante y atrás se convierten en posibilitadores temporales de un pasado, un presente y un futuro. Por ello, estas formas espacio, tiempo y enlace objetivo son de importancia fundamental y en ellas se integra el ser en una unidad libre de lo sensible. “Los signos simbólicos que hallamos en el lenguaje, en el mito, en el arte, no están primero para alcanzar después más allá de este ser una significación determinada, sino con ello surge todo ser sólo a partir de la significación. Su contenido se disuelve pura y totalmente en la función de significar”.⁴⁷

“El signo no es el reflejo de un estado fijo de la conciencia, sino la dirección de ese movimiento”,⁴⁸ el signo se convierte en señuelo, en el sentido hacia el que se forma el ser individual⁴⁹ en la totalidad de la conciencia. “Así pues, la palabra del lenguaje, en cuanto a su sustancia fija, es un mero soplo de aire; pero en este soplo campea una fuerza extraordinaria para la dinámica de la representación y el pensamiento”.⁵⁰ Y habiéndose conformado el lenguaje como estructura fundamental, se sientan las bases para la configuración de las otras formas simbólicas en un proceso de menor a mayor abstracción y complejidad.

Cada forma simbólica tiene en sí toda una estructura para ver el mundo, ninguna mejor que la otra, son formas diferentes de entender el mundo, formas diferentes de configurar el mundo. El mito abrió paso a lo religioso y lo religioso a lo científico en una evolución cada vez más abstracta y compleja de representar lo real como realidad. Pues “el hombre

⁴⁶ *Ibid*, p. 43.

⁴⁷ *Ibid*, p. 51.

⁴⁸ *Ibid*, p. 55.

⁴⁹ “El ser individual” no se refiere a nuestro objeto de estudio: el individuo. En Cassirer la integración del ser se da en una distinción de esta integración individual en relación a la totalidad de la conciencia.

⁵⁰ Ernst Cassirer, *op.cit.*, p. 55.

no vive en un universo físico, sino en un universo simbólico. Esto quiere decir que el hombre a cada momento de su vida confiere significado a lo que le rodea”⁵¹.

El problema a que se enfrenta Cassirer con sus formas simbólicas constituye una fenomenología del conocimiento para resolver una cuestión antropológica. Para Cassirer las formas simbólicas son autónomas, son creación, desarrollo y condensación de un símbolo por el que el humano puede habérselas con las cosas; una forma simbólica es una objetivación de lo sensible en un símbolo por el que se ve el mundo; es la dirección por la que el espíritu opta ver ese mundo. Una forma simbólica es una forma del mundo. Todas las formas simbólicas constituyen sistemáticamente la formación humana que se ha concentrado a lo largo de su proceso histórico como constructo simbólico desde el que lo real sensible se hace realidad humana, pues cada forma simbólica vive “en mundos de imágenes peculiares, en los cuales no se refleja simplemente algo dado empíricamente sino que más bien se le crea con arreglo a un principio autónomo”⁵² que contiene la forma misma.

Con todo esto, Cassirer proporciona una plataforma general para entender la formación en el espíritu humano. Su propuesta da un giro a la concepción del hombre como animal racional: el hombre ahora es un animal simbólico. Pero, ¿cómo entender la formación en el flujo de la historia occidental?, ¿cómo entender las épocas que han marcado de modo muy propio los momentos de nuestra historia? La propuesta de Cassirer nos da la posibilidad de entender en términos generales la formación del espíritu humano, aunque no permite entender al humano en un recorrido histórico; es decir, Cassirer tiene como objeto de estudio el espíritu humano, pero en nuestro trabajo lo que nos interesa son las formaciones que a modos de épocas han enmarcado las maneras de ver incluso al mismo humano.

⁵¹ Andrés González, *op.cit.*, p. 58.

⁵² Ernst Cassirer, *op.cit.* p. 18.

Aunque el concepto de lo humano es algo que permanece en nuestra tradición occidental, cada época tiene una predominante concepción de lo humano según la época misma. Por ejemplo, nos parece que lo humano sobresale en el Medioevo como un tema muy diferente al de la Modernidad, pues “sin negar la substancia humanista presente en la teología y en el pensamiento medieval, claramente se puede decir que el punto de partida del cual se piensa, se hace ciencia, se hace teología no es el hombre, sino Dios... En ningún momento el hombre es el punto de partida o llegada, fundamento o meta, sino tan sólo un paso, una mediación, ciertamente decisiva y de alguna manera meta del gran movimiento del ser que va desde Dios de retorno hacia Dios llevándose el hombre como criatura salvada, movimiento hecho para reconciliar al hombre. El hombre recibe cierta valoración de fin, pero dentro de todo un sistema que lo sobrepasa con creces y que ni comienza y ni acaba en él”.⁵³ Por el contrario, humano para la Modernidad se empodera sobre el mundo y la historia, lo humano se piensa como sujeto; la manera de hacer ciencia, incluso teología en la última parte de esta época, centra lo humano como punto de partida y de llegada, cerrando el círculo en él como lo cerró el pensamiento medieval en Dios.

Las formaciones simbólicas que aborda Cassirer nos abren espacio en una tradición para el tratamiento de la formación del espíritu humano en dinamismo histórico. Este dinamismo histórico empata paradigmáticamente con la concepción historizada del mundo⁵⁴ en la que la reflexión filosófica aun estudia sus problemas.

El concepto de formación nos sirve para hablar en el tercer capítulo de formación epocal como la unidad que integra armónicamente en un *sentido general* las totalidades formales en una época. La formación epocal es la continua interconfiguración en un *sentido generalizado* de todos los relatos que se enmarcan en una época. Si el sentido y la forma de la formación se compenetran, el sentido se vuelve un medio importante para

⁵³ Gabriel Amengual, “Modernidad y Crisis del sujeto”, Caparrós Editores, colección Esprit, Madrid, 1998, p. 35.

⁵⁴ Cfr. Martín Heidegger, “Concepto de tiempo en la ciencia histórica” (1915), en “Tiempo e Historia”, Trotta, Madrid, 2009.

interpretar la forma hacia la que la formación epocal se configura o direcciona. La formación es la configuración de todas las posibilidades formales de acción de una época que se integran en un sentido generalizado, sentido que hace entenderse a quienes se enmarcan en determinada formación; la formación son las posibilidades formales para los individuos, para jugar desde ellas. La formación es el juego que todos jugamos y en el que entendemos nuestros movimientos y los roles que nos toca jugar, según el tiempo en el que nos ubicamos.

Las formas simbólicas de Cassirer son cerradas y autónomas, por tener, dijimos, otro objeto para su estudio. El sentido parece ser la oportunidad para describir la unidad formal que integra la totalidad de las formas en las que los individuos se entienden. Y antes de buscar esa forma que hace sentido en la formación, debemos enfrentar el problema de la individuación en la formación: ¿cómo se delimita el marco accional del individuo que se forma?, ¿cuál es el medio de formación que le hace informarse en ese marco accional en el que las acciones pueden ser entendidas por los otros, en el que las acciones se hacen significativas?, ¿cómo se articula la formación en formación individual?

1.1.2 El juego y la particularización de la Formación.

Para responder al planteamiento con que acabamos de cerrar, nos apoyaremos en la noción de juego que usa Gadamer.⁵⁵ Tenemos claro que él usa la noción de juego para fines distintos de los que guían el presente trabajo. Sin embargo, con el constructo, con la forma que autónomamente gobierna un juego haremos una analogía para lo que pretendemos en la particularización de la formación en el individuo.

El juego, comenta Gadamer, tiene una seriedad propia determinada por sus objetivos. Todo juego se ordena a objetivos, y cada pieza o parte involucrada en el juego se mueve en virtud de las reglas que ordenan hacia esos objetivos del juego en cuestión. El juego

⁵⁵ Hans-Georg Gadamer, *op.cit.*, Cap. IV.

tiene un movimiento espontáneo pero delimitado por las reglas que se ordenan a la consecución del o los objetivos.

Gadamer se pregunta por la esencia del juego, misma que le ayudará a responder a la pregunta por la experiencia del arte. Esta esencia no puede buscarse en el jugador porque el jugador es tomado por el juego; el jugador se mete al juego dejándose mover por él mismo. El juego hace moverse a los jugadores en el límite de sus reglas. Entonces, afirma Gadamer, la esencia del juego no podemos buscarla en la subjetividad del jugador.⁵⁶ “El sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación”.⁵⁷ La esencia del juego, pues, tiene una cierta autonomía respecto del jugador, tiene sus movimientos propios que se manifiestan a través de quienes juegan; el juego se materializa en el jugador, pero nunca el juego se hace en los jugadores. De ser así, el juego sería una invención nueva cada vez que se juega. El juego está libre del jugador, al grado que puede jugarlo cualquiera y el juego será el mismo por sus reglas y objetivos, por la forma de jugarlo.

El juego tiene un armazón fijo, una forma, un marco desde el que se juega y se hace legítimo, o no, un movimiento. El juego, en este sentido, es autónomo, tiene una esencia formal a la que siempre se refieren los jugadores; de lo contrario, el juego deja de jugarse; el juego absorbe al jugador en sus límites. El juego tiene una formación: por un lado como forma de un proceso que se desarrolla hacia algo y, por otro, como forma en la que se desarrolla el juego o a la que tiende el desarrollo del juego.

Valiéndose del uso lingüístico del juego, Gadamer observa que el juego es movimiento espontáneo, un vaivén del objeto de juego o de los jugadores en una forma de desarrollo. La espontaneidad de los movimientos tiene marcado su límite en la forma que tiene el juego mismo, por eso las reglas del juego nunca deben obstruir esta espontaneidad pero sí delimitarla. “El movimiento del juego como tal carece en realidad de sustrato. Es el

⁵⁶ *Ibid*, p. 145.

⁵⁷ *Idem*.

juego el que se juega o desarrolla; no se retiene aquí ningún sujeto que sea el que juegue. Es juego la pura realización del movimiento”⁵⁸. El juego es el sujeto mismo del juego: “jugar es ser jugado”,⁵⁹ afirma Gadamer.

El juego en el sentido de *Spiel*, palabra alemana con que Gadamer está hablando de juego, tiene otra dimensión que es la representación. El juego es una representación en el sentido de que se concreta para alguien.⁶⁰ En el juego (*Spiel*) la representación tiene un espectador. La representación de una obra de teatro es un juego que se representa para alguien; es decir, trae ante alguien algo, presenta ante el espectador un algo: la *forma* del *Spiel*. Por eso Gadamer afirma que el juego es una manifestación a través de los jugadores, donde el espectador está también absorbido por la forma de los movimientos del juego o la representación que hace el actor, donde el actor juega en la forma del *Spiel*. El juego “son formas en las que los jugadores representan una totalidad de sentido para los espectadores”.⁶¹ La referencia del que juega es esa forma del juego que enmarca sus movimientos en los que el espectador se recrea. “El juego mismo es el conjunto de actores y espectadores”,⁶² el juego es la forma en la que se mueven jugadores y espectadores, las posibilidades de movimientos que el juego da a quienes están metidos en él. El juego así, tiene una dimensión común, no sólo individual para el jugador: tanto jugador como espectador entienden el sentido de cada movimiento, porque *en-tienden*⁶³ en la trama de la representación.

Así, podemos decir que el juego es un constructo figurado en una forma y el jugar, una configuración a esa forma. El término alemán que utiliza Gadamer para ello es *Gebilde*, que tiene la misma raíz etimológica de *Bildung*. El juego, podemos afirmar, pues, es una

⁵⁸ *Ibid*, p. 146.

⁵⁹ *Ibid*, p. 149.

⁶⁰ *Ibid*, p. 152.

⁶¹ *Ibid*, p. 153.

⁶² *Idem*.

⁶³ La intención de presentar la palabra entender separada en *en-tender* es aludir al sentido en el que entran jugador y espectador; es decir, queremos aludir a la forma del sentido en el que entran ambos para entenderse, pues es en el sentido de la forma del juego donde pueden tender jugador y espectador, siendo el juego la forma del sentido en que se tienden ambos: se *en-tienden*, se *tienden en* un mismo sentido.

formación hecha y configuradora de proceso o movimientos. El mismo Gadamer aborda esta analogía⁶⁴ y afirma que el juego como formación se convierte así en un mundo cerrado en el que se posibilitan y modelan los sentidos en los que se juega.

“El juego es una construcción [formación]; esta tesis quiere decir que a pesar de su referencia a que se lo represente se trata de un todo significativo, que como tal puede ser representado repetidamente y ser entendido en su sentido”.⁶⁵ Queda esta construcción, pues, como una forma autónoma que hace jugar en el sentido que ella misma contiene y que por ese sentido pueden entenderse los que juegan en ella.

Con Gadamer podemos ya afirmar que el juego tiene la misma estructura de la formación y es una forma de movimiento que, aun sin jugador, puede jugarse cuando algo se mueve delimitado en sus movimientos espontáneos o intencionados hacia objetivos. El juego de las olas, el juego de colores, el juego de las manos en una danza, cuando afirmamos que en una situación algo está en juego, etcétera, son expresiones que nos hacen entender al juego como movimiento autónomo (formado o formándose) en el que algo entra a moverse bajo una forma que delimita, que da sentido a los movimientos.

Así, pues, la formación es una forma que marca la posibilidad de sentidos, de movimientos; posibilidades que delimitan un marco de sentido para los que están formados en la forma que se trate. Forma y sentido vuelven a aparecer en la oportunidad de unirlos como forma-sentido; y podemos aprovechar desde ahora para decir otra vez que la forma da un sentido y que el sentido es una forma. El juego es el vaivén de algo que está en juego y que un jugador juega; así, también, la forma-sentido, es la posibilidad de movimientos que permiten jugar a un individuo que está formado según la forma-sentido que se trate. La forma-sentido delimita o enmarca las acciones que el individuo puede legítimamente ejecutar y que los demás entenderán porque están bajo la misma formación o jugando el mismo juego. La forma-sentido es la partícula formal que al

⁶⁴ Cfr. Hans-Georg Gadamer pp. 154-166.

⁶⁵ *Ibid*, p. 161.

individuo le delimita un marco accional. Las formas-sentido enmarcan también un tipo de individuo por su formación y le posibilitan un *quantum* de acciones que son configuraciones de la misma forma-sentido que las delinea.

La forma-sentido, como el juego, es autónoma y las situaciones en las que el individuo se encuentre le hacen jugar (moverse) según las posibilidades de movimientos que le delimite su formación. Y es así como esta formación delinea o modela las acciones, decíamos; es así como se da una forma similar de pensar, sentir, hablar, moverse, a quienes comparten la misma formación. Los movimientos de cada uno serán propios y espontáneos si se quiere, pero siempre sometidos al sentido de la formación que se comparte, como los jugadores de un juego que no tienen ningún movimiento parecido, pero todos están hechos en la misma forma del juego, en el marco que le da espacio al juego, en los límites de lo que les está permitido jugar.

La formación es el proceso en el que se va adquiriendo la forma final que está como meta del proceso mismo. Aunque con forma final no se debe entender el fin del proceso, como si se detuviera; es difícil hablar de la formación como algo estático. Dicho así, podemos entender a Ortiz-Osés⁶⁶ cuando afirma que el sentido nos implica, el sentido es implicación, el proceso de formación nos va implicando en el sentido de la forma que se busca asumir: formar es implicar en un sentido que da la forma final que se espera. En esta implicación se asume el sentido de la forma común, el sentido en el que todos los que asumen esta forma se implican, aun en la particularidad que cada uno pueda manifestarla, todos estarán implicados, delimitados, por la misma formación.

El individuo se forma en la formación cultural que se conserva a modo de tradición; estas formas se fijan en relatos que se cuentan para todos y que cada uno particulariza en la *simulación* (similar) de las formas-sentido del relato en la *formulación* accional, *formulación* que configuraron también los relatos que asume para sí. Comunidad e

⁶⁶ Andrés Ortiz-Osés, "Metafísica del Sentido: una filosofía de la implicación" *op.cit.*

individuo quedan así configurados en este símil de forma que es el sentido en el que podrán entenderse. La formación individual es, pues, el marco modélico de referencia del individuo en su habérsela con las cosas; la formación individual es el símil formal que le permite *formular* su actuar entre otros formados bajo la misma forma.

1.2 La formación y el relato.

La formación o la forma, el constructo en el que juegan los individuos no tiene una expresión única. Ya Cassirer nos hizo ver que cada formación aborda desde sus principios la realidad. La manera en la que la poesía y la ciencia abordan o construyen la realidad, son expresiones diferentes por la forma de sus principios, porque cada formación se expresa de modo propio. Sin embargo, si hablamos no de Formas simbólicas, sino de formación de una época hay un sentido general en el que se implican todos los sentidos, el sentido en el que se implican todas las formas y este sentido general es la oportunidad para acceder a la forma de la formación epocal en la que ahora nos movemos o jugamos. Esta oportunidad de acceder a la forma de la formación la tenemos en el relato que tiene en sí la forma-sentido de la época.

Si la forma-sentido está impresa en los relatos que se cuentan, entonces el relato se vuelve el medio concreto para acceder al sentido y a la forma. Los relatos aparece en cualquiera de las formaciones y tienen una constitución formal similar a la formación cultural que se trate; la formación manifiesta su forma y sentido en el relato. El relato es expresión de la impresión del sentido que contiene la formación. La forma de la formación está impresa en el relato; es decir, la forma-sentido de una formación está impresa en el relato y el relato expresa esa forma-sentido que le posibilitó ser considerado legítimo para ser contado y asumido en la comunidad. Los relatos tiene un sentido en el que se desarrolla su narración, tiene una formación que les posibilita ser narrados como verosímiles.

El relato es una forma-sentido narratizada, una configuración narrada de una forma hecha y legitimada en la formación. Esta formación general, es decir, para todos, se estructura en los relatos que, como en el juego, marcan las líneas accionales para quienes están implicados en ellos: los relatos conservan y transmiten las formas y los sentidos en los que puede accionar el individuo.

Los relatos contienen el sentido impreso y lo han modelado de modo que el marco accional se delinea en el relato formado en la simulación de la forma de la formación. Lo que tenemos a la mano son los relatos. Es por eso que el relato, impreso e implicado en la forma-sentido de la formación general, puede ser modélico. Los mismos mitos, se ha afirmado, son modelos legitimados; los relatos que legitiman la autoridad de una institución, lo hacen porque implica a los individuos que asumen la autoridad de la institución en el sentido que a ellos mismos implica.

Así, las acciones del individuo están armadas en los sentidos legitimados en formas modélicas que están fijadas en relatos legitimadores y legitimados por instituciones. Estas formas modélicas de sentidos de acciones están manifiestas en la acción concreta como cuando el jugador hace patente el juego; pero todas las acciones semejantes o todas las acciones en su forma similar están soportadas por una forma-sentido impresa; por decirlo así, una forma-sentido se reproduce en formas particulares de acciones modeladas, donde todas las acciones semejantes tienen una misma forma-sentido. La formación individual es una unidad formal de formas-sentido que auspicia formas particulares de habérselas con las cosas.

Las acciones tienen una forma-sentido, una forma que las delinea, porque llevan la impronta de un sentido en el que pueden entenderse en una situación y responder a ella; una manera formal de comprender en un sentido la acción intencional que puede ser entendida por otro. Pensamos acción como los actos secuenciados que se intencionan en

un sentido en el que es posible en-tenderlos, por lo que la acción tiene una forma en sus movimientos y es la forma la que entendemos.

La separación que hacemos de la palabra *en-tender* tiene la idea, ya decíamos, de decirla como *tender* (como ir hacia) *en* (metido): ir *en* el mismo sentido o estar metido en un mismo *ir hacia*. Dicho de otra manera, que los actos están secuenciados hacia algo, intencionados en una forma hacia algo; que van *en* un sentido de modo que el otro también los *en-tiende* en el sentido en que se tendió el orden de actos, en el sentido en el que se in-tencionaron o in-tendieron. Por esto es posible aceptar que las acciones tienen también una forma-sentido, pues de no tenerla no se entenderían los actos que *forman* la secuencia y no podríamos hablar tampoco de intención. Alguien puede decir que con una acción busco *agradecer*, porque los actos están ordenados hacia la intención de *agradecer*; porque la forma de los actos en la secuencia se *en-tiende* en el mismo sentido de agradecer puesto en mi acción, porque la *forma* de orden o secuencia de los actos se *entiende* hacia *agradecer*.

La forma-sentido en los relatos puede ser objeto de estudio si se le identifica fijada en relatos legitimados para una comunidad. Haciendo una conclusión, apresurada si se quiere, la formación epocal del individuo como formación general en la que se sitúan estos tiempos que vivimos, puede analizarse en los relatos que lo han formado, porque el relato, ya decíamos, es una cristalización de la formación general; así, la formación general puede comprenderse a través de la forma de los relatos que relatan.

Para ejemplificar, podemos pensar en el mito. Se dice que “la epifanía de lo sagrado es una creación en su sentido auténtico, es decir, una producción del ser, una adveniencia del no-ser al ser, tal acto es considerado un modelo a seguir en la *creación* y *acción*, así como de toda dotación de sentido a las cosas”.⁶⁷ El relato mítico, como todo relato, contiene una forma fijada por una institución legitimada, como señalamos en la

⁶⁷ Mariano Rodríguez en Roberto Andrés González, *op.cit.*, p. 281.

introducción a este trabajo. Más aun, Mircea Eliade sostiene que “el mito no es, en sí mismo, una garantía de *bondad* ni de moral. Su *función es revelar modelos*, proporcionar así una *significación* al mundo y a la existencia. Por ello su papel en la construcción del hombre es inmenso... Gracias al mito, el hombre no deja de aprehender un cosmos perfectamente *articulado, inteligible, significativo*”.⁶⁸ Los relatos son, pues, expresiones de la formación general en la que puede estudiarse el sentido a modo de forma (forma-sentido).

Pongamos más ejemplos de esta relación forma general y su particular expresión accional. Octavio Paz en *El Laberinto de la Soledad*, en el capítulo “Los Hijos de la Malinche”, describe el carácter del mexicano a partir de hechos históricos que han sido causa de nuestro mismo carácter, que es efecto de ellas. “¿Quién es la Chingada?”, pregunta, en la expresión *hijos de la chingada*, “ante todo, es la Madre. No una madre de carne y hueso, sino una figura mítica. La Chingada es una de las representaciones mexicanas de la Maternidad, como la Llorona o *la sufrida madre mexicana* que festejamos el diez de mayo. La Chingada es la madre que ha sufrido, metafórica o realmente, la acción corrosiva e infamante implícita en el verbo que le da nombre”.⁶⁹ Acto seguido, hace un recorrido por varios de los significados que tiene el verbo chingar en el mexicano, para ir a parar en la forma del relato histórico de los orígenes de nuestra fundación: “si la chingada es una representación de la Madre violada, no me parece forzado asociarla a la conquista, que fue también una violación, no solamente en el sentido histórico, sino en la carne misma de las indias. El símbolo de la entrega es la Malinche, la amante de Cortés... Ella encarna lo abierto, lo chingado, frente a nuestros indios, estoicos, impasibles y cerrados”.⁷⁰

Lo que pretendemos mostrar en esta cita de Paz, en su interpretación de la chingada, es que si Paz puede hacer el comparativo de la figura de la madre mexicana, la madre abnegada, abusada; si Paz puede encontrar la similitud formal de lo que encarna la

⁶⁸ Mircea Eliade, “Aspectos del Mito”, Paidós, Barcelona, 2000, p. 127.

⁶⁹ Paz, *op.cit.*, p. 83.

⁷⁰ *Ibid*, p. 94.

Malinche y la figura de la madre mexicana es porque la forma fijada en el relato de la Malinche es la misma que la que modela las acciones de la madre abnegada y sufrida, madre que es dominada por el macho. En este relato, en la forma legitimada por este relato, caben bien expresiones que para nosotros mexicanos tienen mucho sentido: “te voy a chingar” o “me lo chingué”, tienen su sentido en el mismo sentido de esta forma fijada en el relato que referimos.

De esta manera, el mexicano convierte la forma de la chingada en un código de conducta donde se juega: el mexicano busca chingar, pero nunca ser chingado; burlar la autoridad, estafar, ganar una pelea, entender que vivimos de la chingada y hacer fiesta que nos haga olvidarlo un poco; el grito del mariachi, lo mismo el grito de Dolores en su independencia, le reiteran que somos hijos de la chingada, hijos del abusador que chinga a la madre. Todo esto, que son formas particulares de concretar la forma general, cobran sentido en esta forma general fijada en un relato como el de la Madre Chingada. La forma general de acción que se cristalizó en este relato posibilitó las formas particulares de accionarla.

Lo que hace Paz, entonces, es posible por esta fijación de formas en relatos que se han instituido para una sociedad que los reproduce en su actuar y los relata constantemente. Los relatos, así, se pueden convertir en objeto de estudio para la comprensión histórica de un grupo humano; los relatos, así, se convierten en constituyentes de la formación de un individuo que ha adoptado los relatos de su grupo, relatos que se vuelven el marco referencial de acción.

La formación individual está organizada en relatos que contienen variedad de formas-sentido que le auspician acciones, modos de creer, de hablar, de sentir y pensar. La forma-sentido colocada en la expresión de la Virgen María en el *Nican mopohua*, “¿no estoy yo aquí que soy tu madre?”, es parte de una forma general que detona formas particulares de acción muy diversas a las de la forma general del relato de la Malinche o la Madre Chingada. La madre aquí es cobijo, auxilio, socorro; la madre es sagrada y se le respeta

como sagrada; la madre, en este relato, pasa a ser la chingona, no la chingada, pues el macho se le arrodilla para venerarla. Por eso el mexicano puede decir que “está a toda madre”, porque aquí la madre es sagrada, digna, regia, no es la chingada. En esta representación de la madre no se le ofende, porque no es la abusada; ella es digna de toda honra, le debemos agradecimiento por sus auxilios. Si alguien ofende al mexicano en la madre, con expresiones como “chinga tu madre”, es capaz de golpear a quien lo hizo hasta que “se lo lleve la chingada”. En la forma general del relato de la Madre Chingada cabe la expresión “valió madre” cuando algo no sirve o viene una desgracia; pero en la forma general del relato de la guadalupana la madre tiene un sentido inverso, pues “a toda madre” significa que algo es muy bueno o que se tiene un cierto bienestar. Como se ve, cada forma general contiene formas-sentido que posibilitan maneras diferentes de particularizarse en acciones. La formación de un individuo se hace patente en sus acciones y en los relatos que relata.

Retomemos nuestro propósito en este apartado. Los ejemplos de las formas-sentido que se fijan en relatos, nos facilitan responder a la pregunta por la formación individual para los fines de este trabajo. Por formación entendemos, pues, el armazón de relatos que contienen las formas-sentido legitimadas y legitimadoras de formas particulares de actuar, pensar, hablar, sentir para el individuo en una comunidad. Decimos armazón por la idea de *armar*, pues las formaciones individuales podrán compartir relatos, pero éstos no se estructuran para los individuos en la misma jerarquía, ni con la misma cantidad ni cualidad de ellos. El circulante de relatos tiene variantes que son determinantes en la formación individual, como el jugador que con creatividad juega sobre sus prioridades, pero en la misma forma del juego.

La formación puede entenderse como el proceso de ir tomando las formas en o de los relatos. La formación es un hacer, un dar forma, un proceso que corre hacia y hasta adquirir una forma. La formación tiene que ver con el ir moldeando lo que ya se tiene hacia la forma que se debe: si el humano tiene por naturaleza la facultad de razonar, se

debe dar forma a esa facultad para que razone como lo hace la forma racional del grupo social donde se sitúe. Si el espíritu humano se encuentra en *estado natural* debe progresar moldeándose en él una forma. Esto tiene dos problemas ligados de modo inmediato: el primero, la forma a la que se le debe formar y, segundo, el contexto sociocultural de la forma que se busca para ello. Por lo que junto con Gadamer, creemos que el concepto de formación tiene un vasto espacio para la historia: “formación es un concepto genuinamente histórico, y precisamente de este carácter histórico de la conservación [o tradición] es de lo que se trata en la comprensión de las ciencias del espíritu”.⁷¹

1.3 Delimitación y precisión del término forma y formación.

Los términos que hemos utilizado y utilizaremos respecto a la formación debemos jerarquizarlos para clarificarlos. Hemos distinguido ya dos: la formación del individuo como la formación de la época en que nos situamos y de la que nos interesa hacer hermenéutica, es una formación que es parte del movimiento histórico para nuestra tradición; ésta se distinguió de formación individual que es la participación formal del individuo en el juego de esas posibilidades accionales que le da la formación epocal en que se ubique. El individuo acciona entre las posibilidades formales en juego que le da su formación y los relatos, que deben estar *formulados* en la misma forma que la formación epocal que lo auspicio. Los relatos, decíamos, tienen una forma-sentido que coincide con la forma general de la formación de la época, por lo que el individuo queda determinado en sus posibilidades formales de acción, porque los relatos tienen la forma de la formación general; y para nuestra hermenéutica estudiaremos la forma general que tiene la formación del individuo (formación epocal en la que nos situamos) a través de un relato que reproduce esa forma general.

La formación del individuo tiene una forma general que determina todos los espacios de la época y debemos buscarla, porque si la describimos, describiremos el meollo desde el que se *formulan* las posibilidades de la formación en que nos situamos y proceder así con

⁷¹ Hans-Georg Gadamer, *op.cit.*, p. 40.

facilidad a hacer la hermenéutica histórica que pretendemos. Pero antes vale la pena que contestemos por qué es para nosotros importante el término forma. Hay que distinguir, ahora, forma en la tradición filosófica con la intención de precisarla.

Gadamer se apoya en la palabra alemana *Bildung* para hablar de formación por tener, además de este carácter de proceso del espíritu humano hacia un *Bild*, el carácter del *Bild* mismo: “realmente la victoria de la palabra *Bildung* sobre la de *Form* no es casual, pues en *Bildung* está contenido *imagen (Bild)*. El concepto de *forma* retrocede frente a la misteriosa duplicidad con la que *Bild* acoge simultáneamente *imagen imitada y modelo por imitar (Nachbild y Vorbild)*”.⁷² Distinguíamos arriba que formación del individuo no es formación individual, no es *Bildung*. La formación del individuo está más cercana al constructo cultural que engloba las posibilidades enmarcadas de formas de ser, actuar, sentir, pensar, etcétera, para todos los individuos formados en estas posibilidades; la formación del individuo es la formación epocal en la que se posibilita al individuo, al *Bildung*. Ya en el apartado anterior intentamos dejar claro que los individuos por sí solos juegan las reglas de la formación en que se ubiquen, juegan en la forma de la formación; esta manera en que juegan de modo individual con las posibilidades formales de una formación epocal es la formación individual (*Bildung*).

Las traducciones siempre traen peligros para entender el sentido y significado de una palabra, por lo que es necesario aclarar y distinguir a lo que nos referimos en nuestro estudio. Nosotros entendemos que el término *forma* no es el delineado de una *imagen*, *forma* no es una *figura*, sino aquello que figura a la imagen; la *forma* supera la idea de *imagen* en el sentido de que la imagen implica un contenido, y ese contenido está *envasado* en una forma. Usamos el término envasado para poder ejemplificar esta diferencia. Un líquido puede tener muchas formas, no es que no tenga una, siempre la tiene y depende todo el tiempo de lo que lo contenga. La forma contiene. Aquello que está contenido toma la forma de la contención y es la forma la que soporta una imagen y

⁷² *Idem.*

determina un modelo; la imagen es un abstracto de la forma: la imagen de agua congelada sacada de un vaso y puesta sobre una mesa mantendrá la forma del contenedor y la imagen que se tome de ello es posterior a la formación del mismo. Por eso decimos que es un abstracto.

Un relato tiene una forma y un sentido, esa forma-sentido está conteniendo imágenes que en el juego formal del sentido se convierten en modelos. La forma es el compresor que da juego a las imágenes que evolucionan en la misma forma del relato narrado.

Ciertamente la palabra *Bild* en la filosofía alemana ha jugado un papel importantísimo. Sin embargo, el mismo Kant usa el término *Form* en el sentido de contención sobre el *Bild*. Hay que decir primero que en Kant los conceptos puros tienen, por encima de lo sensible, una importancia prioritaria y que los *conceptos puros*, que son los que en una intuición logran contener la diversidad de lo sensible en ella para hacerla inteligible, “son meras formas del pensamiento”,⁷³ la *Form* contiene el *concepto*. A diferencia de la *Form*, “la imaginación (*Einbildungskraft*) es la facultad de representar en la intuición un objeto aun sin la presencia de él. Ahora bien, como toda nuestra intuición es sensible, la imaginación, en virtud de la condición subjetiva sólo bajo la cual ella puede darles a los conceptos del entendimiento una intuición correspondiente, pertenece a la sensibilidad; pero en la medida en que la síntesis de ella, empero, es un ejercicio de la espontaneidad, la cual es determinante (y no, como el sentido, meramente determinable), y puede, por tanto, determinar *a priori* al sentido, en lo que concierne a la forma de él, de acuerdo con la unidad de la apercepción, en esa medida la imaginación es una facultad de determinar *a priori* la sensibilidad, y su síntesis de las intuiciones, *de acuerdo con las categorías*, debe ser la síntesis trascendental de la imaginación; lo que es un efecto del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicación de él (y a la vez, el fundamento de todas las restantes) a objetos de la intuición posible para nosotros”.⁷⁴

⁷³ Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, FCE/UAM/UNAM, Cd. de México, 2009, p. 176.

⁷⁴ *Ibid*, p. 177.

En Kant, pues, *Form* tiene una importancia fundamental en la apercepción, donde ésta somete lo sensible bajo la forma de los conceptos puros y la forma del sentido interno; y “el sentido interno tiene la mera forma de la intuición...”.⁷⁵ Nos parece, pues, importante destacar que para fines de este trabajo, el término forma o formación, como lo distinguimos ya antes, es una estructura global de un proceso y un término o fin/finalidad de proceso; que una forma-sentido, es una forma que da sentido a un proceso; que la contención del *Bild* en un sentido es contenida por una *Form* y que orienta todo el proceso de formación de ese *Bild*. Por esto en los relatos hablamos no de formación en el sentido de *Bild*, sino de forma-sentido que posibilita un *Bildung*.

El término forma tiene una cierta autonomía en la fijación de ella en los relatos. José Palti,⁷⁶ interpretando el trabajo de Foucault en *Las palabras y las cosas*, afirma que “las diversas epistemes son formaciones históricas particulares, pero ellas mismas no son verdaderamente históricas; en tanto *formas*, son perfectamente autocontenidas y autorreguladas; la temporalidad (el cambio) es, en definitiva, algo que les viene desde fuera”. La episteme, como el general de los conocimientos de un tiempo en la historia para una sociedad tiene su formación en relatos que se particularizan para ese tiempo y para ese espacio social.

Lo mismo en los relatos, una forma es la que hace al relato, es en esa forma en la que arman las combinaciones de lo que narra, el sentido en el que se ordenan estos; esa forma se puede trasladar en varios aspectos de la vida de quienes están formados bajo ésta; una forma-sentido determina a quienes han asumido el relato como verdadero y legítimo; y esa forma-sentido es la misma forma que la forma general en la época. Por ejemplo, la forma de justificar o relatar el poder en la Antigüedad y el Medioevo pendía de la analogía formal de relatar el poder divino: la monarquía se formó por el monoteísmo o por la jerarquización de los dioses donde uno tenía poder sobre todos los demás. Esta forma-

⁷⁵ *Ibid*, p.178.

⁷⁶ José Pañti, “El Retorno del Sujeto: subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno” en Manuel Cruz y Daniel Brauer, “La comprensión del pasado”, Herder, Barcelona 2005, p. 294.

sentido de los relatos del poder divino dio forma y sentido a los relatos del poder político. Ambos tipos de relato tienen la misma forma-sentido para la legitimización de un dios sobre otros o de un rey sobre otros.

La imagen es siempre una coimagen, existe un paralelo, un *alter* de quien se hace imagen; en cambio, la forma es una fijación que si se transforma pasa a ser algo nuevo, la forma no tiene paralelo, no tiene un alter, es la forma lo que hace ser a las cosas lo que son;⁷⁷ la forma determina, la imagen es determinada.

Gadamer, para hablar de formación, se apoya en la idea hegeliana de ascenso a la generalidad.⁷⁸ Gadamer interpreta, apoyado en Hegel, que en la formación “cada individuo que asciende desde su ser natural hacia lo espiritual encuentra en el idioma, costumbres e instituciones de su pueblo una sustancia dada que debe hacer suya de un modo análogo a como adquiere el lenguaje. En este sentido el individuo se encuentra constantemente en el camino de la formación y de la superación de su naturalidad, ya que el mundo en el que va entrando está conformado humanamente en el lenguaje y costumbres”,⁷⁹ o si se nos permite, el mundo está *conformado* con los relatos donde se articulan lenguaje y costumbres.

Gadamer refiere el concepto de formación con la intención justificar la universalidad del problema hermenéutico desde el lenguaje; usa el concepto para fines distintos a los nuestros, por lo que no considera que el individuo no recibe su formación en lenguaje puro, sino en un lenguaje armado; recibe su formación en relatos que son el mismo lenguaje hecho narración. Gadamer reconoce al lenguaje como formulado cuando afirma que “el lenguaje que vive en el hablar, que comprende toda comprensión, incluida la del intérprete de los textos, está tan involucrado en la realización del pensar y del interpretar que verdaderamente nos quedaríamos con muy poco si apartáramos la vista del

⁷⁷ Y hay mucho que decir aquí en la tradición aristotélica.

⁷⁸ Cfr. Hans-Georg Gadamer, *op.cit.*, p. 40.

⁷⁹ *Ibid*, p. 43.

contenido que nos transmiten las lenguas y quisiéramos pensar éstas sólo como forma”;⁸⁰ esta es la forma en la que el contenido se entiende, pues es por la forma en la que se contiene que el lenguaje tiene sentido.

La formación es la estructura de sentido que da una forma a la que hay que configurarse, como hemos dicho. Pero este proceso de configuración se da a través de relatos que llegan a los que se forman en un espacio socio-cultural. En el asumir estos relatos están puestas las formas-sentido desde las que asumiré el mundo; la forma general de la formación de la época en la que se configura el mundo. El relato, en relación con la formación y determinado en su fondo por la forma-sentido de su narración, se convierte en una *fórmula* de ello. El relato es la *fórmula* de la forma que da sentido al hacer, pensar, creer, etcétera, de un individuo enmarcado en una formación socio-cultural.

Los relatos son *formulas* de lenguaje. Y el lenguaje es “la *formulación* de palabras, por tanto, no es producto de la reflexión, sino de la experiencia. No es una expresión del espíritu o de la mente, sino de la situación y del ser: el pensamiento que busca una expresión no se está relacionando con la mente, sino con el hecho, el asunto”.⁸¹ El lenguaje está armado como sistema de significados porque en los relatos están los acontecimientos *formulados* que hacen que las cosas signifiquen para la comunidad lingüística. Es en el relato donde cristaliza el lenguaje, donde se fijan los sentidos y los significados. “Las palabras no son algo que pertenece al hombre, sino a la situación. Uno busca palabras, las palabras que pertenecen a la situación... El proceso de aprender el lenguaje vino sólo gradualmente, a través de la inmersión en la corriente del legado. No hizo una palabra y la dotó de significado”,⁸² el significado lo tomó de los relatos *formulados* desde las experiencias que han marcado a esa comunidad lingüística.

⁸⁰ *Ibid*, pp. 485-486.

⁸¹ Richard Palmer, “¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer”, Editorial Arco/Libros, Madrid, 2002, p. 252

⁸² *Idem*.

La formación es, pues, un proceso constante de ordenamiento de las formas contenidas en los relatos que se han asumido como legítimos o verdaderos, que a su vez legitima formas particulares para un pensar, sentir, actuar, creer particular. La formación tiene siempre un problema sociocultural porque los relatos en los que se *informa* es una entrega (tradicición) que le hacen y que le posibilita, a la vez que le limita, su modo de ver y habérselas con el mundo. Todos los sentidos con que se ha articulado su mundo le han sido entregados y los reproduce confirmando que el mundo es así como se lo han relatado.

Si la formación es un almacén de formas-sentido desde la que se formulan relatos particulares que le son dados al individuo, ¿cuál es la situación (*situs*) de la formación desde la que se posibilitan las formas en las que juega hoy día el individuo? ¿Cómo describir la forma de la formación en la que nos situamos y qué nos trajo a ella? ¿Cuál fue el recorrido histórico para situarnos en una formación que le da forma al individuo? Estas preguntas son las que nos ocupan y en lo siguiente se intenta responder haciendo la ya referida hermenéutica histórica. Pero antes de responder necesitamos extraer dos formas de juego de esta formación del individuo que nos parecen hegemónicas y que nos darán pista para exponer estas respuestas que buscamos.

El concepto de formación es para nosotros fundamental para el recorrido de formaciones en la historia. Suponemos que la situación histórica en que se posibilita al individuo es resultado de formaciones que se han constituido en las épocas históricas y junto a este supuesto está el que cada formación se constituye por una tradición que ha venido perdiendo fuerza. Argumentaremos esto en el tercer capítulo, pero consideramos que es prudente decirlo ahora para distinguir que, como lo hemos ya señalado, con formación individual nos referimos al marco accional propio del individuo, pero con formación del individuo nos referimos a esta última formación epocal histórica que creemos es resultado de una tradición que se degrada en fuerza y que ahora nos coloca históricamente en una formación que nos posibilita a entendernos como individuos. El análisis de la formación

individual se nos presenta como necesario porque en ese marco accional, en cómo usa las cosas, está implícita la forma de la formación epocal en la que ubica su actuar el individuo. La formación individual será el medio para llegar a la forma-sentido del relato que le legitima y a la formación epocal que le posibilita.

Buscar la forma-sentido en la que el individuo juega hoy día, nos enfrenta a una dificultad considerable. Los relatos congregan en torno a instituciones a quienes asumen la verdad contenida en ellos. En la situación posmoderna, decíamos, no podemos hablar ya de hegemonías institucionales. No es que se hayan acabado las instituciones legitimadas por una estructura de verdad tejida en relatos, sino que al no tener un sentido desde un metarrelato, no hay una única institución; lo que ha sucedido es que se han multiplicado las autoridades institucionales que legitiman las acciones de los individuos y tenemos ahora una gran variedad de aquellas legitimando una diversidad de acciones, lo cual dificulta nuestro objetivo de describir al individuo. “El capitalismo liviano, amistoso con los consumidores, no abolió las autoridades creadoras de leyes, ni las hizo innecesarias... [sino que] dio existencia y permitió que coexistieran una cantidad tan numerosas de autoridades que ninguna de ellas puede conservar su potestad durante mucho tiempo, y menos aún calificarse de exclusiva... Cuando las autoridades son muchas, tienden a cancelarse entre sí, y la única autoridad efectiva ya no manda, sino que intenta congraciarse con los electores por medio de la tentación y la seducción”,⁸³ observa Bauman.

Nuestro propósito siguiente es describir en un sentido generalizado al individuo para obtener dos formas-sentido en el actuar del individuo y al mismo tiempo definir la formación en la que se ubica. No buscaremos una descripción exhaustiva, sino una que nos dé el elemento que será la punta del hilo con que rastrearemos el inicio del horizonte en la tradición que nos trajo aquí para tejer con esto una comprensión hermenéutica como respuesta a la pregunta por la posibilidad del individuo. Pero, ¿cómo hacer una

⁸³ Zygmunt Bauman, “Modernidad Líquida”, FCE, México, 2002, p. 70.

descripción de un individuo tan diversificado?, o ¿por medio de qué puede ser descrito éste?, ¿cuál es el elemento por el que podemos describirle? La multiplicación de los relatos nos hace difícil la respuesta a esta pregunta, porque si tuviéramos un metarrelato como en otras épocas, el medio de la descripción sería ese mismo metarrelato por ser un universo homogéneo para los grupos y sociedades. Sin embargo, no tenemos sino una gran variedad de relatos, todos ellos legitimados y circulando como válidos para el relator mismo: el individuo. Pero debe haber un elemento que congregue y a la vez diferencie a esta masa de átomos en choque constante por moverse cada quien en diversos sentidos: describiremos al individuo en la forma-sentido del uso de las cosas, pues en el uso de las cosas está impresa la forma-sentido legitimada por un relato en el que se enmarca un grueso de los individuos que usan las cosas en una misma forma y/o sentido.

CAPÍTULO DOS:
Descripción del sentido general del individuo en el uso de las cosas.

Después de lo anterior puede cuestionárenos por qué no hacer un análisis social del individuo que pretendemos describir. Puede sugerírse nos que se haga un análisis social y evitar con ello el proceder descrito antes, facilitando así el punto de llegada: el tipo de individuo del que queremos hacer la hermenéutica.

Haber hecho un análisis social ciertamente nos habría facilitado las cosas: pensar en unos conceptos generales o una estructura conceptual que nos ayude a ver la totalidad social y exhibirla en particularidades de la totalidad que los conceptos nos ayudan a ver, reconstruyendo, así, al individuo que es objeto de ese análisis.⁸⁴ O se pudo haber tomado categorías que nos den horizontes de visibilidad y deconstruir la totalidad social a partir de unidades de análisis. Dicho en pocas palabras, habría sido un camino más corto el explicar la generalidad del individuo que pretendemos definir a partir de las particularidades de éste; o bien, partir de un supuesto general conceptual y reconstruir el tipo de individuo que buscamos, pero no nos habría abierto horizontes, porque los conceptos que ingeniosamente pudieran pensarse son un punto de llegada artificioso para describir la situación y buscamos la descripción de la situación para que nos abran horizontes.

Ya hay quienes han procedido con conceptos ingeniosos y que describen bien la situación de hoy, Zygmunt Bauman, por ejemplo, utiliza dos categorías que son precisamente lo duro y lo blando o lo pesado y lo liviano.⁸⁵ Nuestro objetivo no es la situación que se describe, sino que ésta es el medio para abrir retrospectivamente el horizonte histórico para la comprensión hermenéutica de la formación del individuo. Haber procedido con conceptos o análisis social, nos limitaría en nuestro objetivo principal que es responder hermenéuticamente a la pregunta por la posibilidad del individuo; al ser los conceptos o categorías ya un punto de llegada de alguna tradición no tendríamos una hermenéutica del individuo en el rastreo de las tradiciones que nos colocan aquí y ahora en estas condiciones sino la descripción del momento último en que esta tradición ha parado.

⁸⁴ La manera de proceder de este análisis social lo sugiere Jaime Osorio, "Fundamentos del análisis social", FCE/UAM, México, 2001.

⁸⁵ Cfr. Zygmunt Bauman, "Modernidad Líquida", *op.cit.*, ver prólogo.

Procedamos, ahora pues, con la búsqueda de ese sentido que segmentará y definirá al individuo que nos sitúa y que será el punto de retropartida de la respuesta a la pregunta por lo que posibilitó a éste mismo.

2.1 La forma-sentido desde el uso de las cosas en el individuo.

Encontrar y describir la forma-sentido generalizada con que el individuo usa las cosas nos abre las posibilidades para la hermenéutica que buscamos. Las formas de uso y las de hacer del individuo nos descubren esta forma-sentido general de la formación que lo enmarca y nos da la situación desde la que partiremos para la hermenéutica de esta misma formación en la que el individuo se enmarca.

Hay que decir también que en este apartado, la descripción no pretende ser una descripción exhaustiva, sino una mostración de la formalidad que tiene el uso de las cosas; es decir, no se trata de describir todos los modos de uso de las cosas, sino a partir de algunos, suponer el tratamiento formal generalizado; una especie de mostración de un modo de ver, de un modo heurístico que nos ayude a ver otros usos con la misma formalidad o sentido que el que describiremos; modo de ver que nos justifica en cierto sentido la generalización de uso de las cosas, la generalización de la formalidad del sentido con que se usan esas cosas.

Tenemos dos presupuestos de sentidos desde los que vemos el uso de las cosas. El primero es una búsqueda prioritaria y mayoritaria de disfrute como proyecto del individuo. La formalidad de este sentido que colocamos por ahora como prejuicio debemos mostrarla en los usos de las cosas. La formalidad del sentido general sería, entonces, la de *conseguir-el-mayor-disfrute*. El uso de las cosas se *in-forma* en ese sentido.

Esta forma-sentido, *conseguir-el-mayor-disfrute*, es la formalidad que hay en el pretender disfrutar durante la consecución y el logro de algo. Esta formalidad da a luz diferentes modos. Estos modos son la misma forma: lo fácil, lo cómodo, lo emocionante o excitante,

la forma del disfrute y otras análogas en la que se disponen las cosas para su uso; la forma del *pasarla bien*, del *estar bien*, que no tiene nunca un contenido fijo pero sí una misma forma; o aun sin importar el contenido de ese *pasarla bien*, la forma de *pasarla bien* es lo que se busca conseguir en cualquier contenido. A eso nos referimos cuando decimos la formalidad de la forma *conseguir-el-mayor-disfrute*; nos referimos a la figura pragmática del uso que busca *conseguir-el-mayor-disfrute*, a la ruta que se dibuja para los movimientos accionales.

Esta formalidad del *conseguir-el-mayor-disfrute* no tiene en sí el conseguir el *mejor-disfrute*, sino el *mayor-disfrute*, pues en efecto se trata de un *quantum* de fruición sin definición, sin la consideración de *qualitas*. El uso de las cosas del individuo nos parece estar armado más en búsqueda de un *quantum* de disfrute, que en la consideración de la cualidad de ello: las cosas se disponen para conseguir más disfrute y no el mejor de ellos y el individuo las juzga desde ese *el-mayor-*, sin consideración significativa de *el-mejor-*.

El segundo presupuesto que hay que mostrar en el uso de las cosas o el otro prejuicio que es forma-sentido para que las cosas se dispongan es el *tiempo-abreviado*. El tiempo empequeñecido es otra parte de la formalidad en la que las cosas son *in-*formadas. En el uso de las cosas el individuo busca reducir al mínimo la duración. En esto también hay un *quantum*: el menor tiempo. Esta formalidad como *tiempo-abreviado*, da a luz diferentes modos con la misma forma en todos ellos: lo rápido, lo acelerado, lo instantáneo, lo inmediato, lo veloz, *vivir el momento*. Esto último también sin importar el contenido, sino la forma reducida del momento que pasa.

El individuo tiene un sentido general *temporal-abreviado* en el que comprende, usa y actúa en su mundo. No se trata, como lo han propuesto algunos, de un tiempo desconectado, un tiempo *puntillista*, instantes o momentos sin conexión entre ellos. Ya lo sostuvo Bauman apoyándose en Maffesoli: “Según lo viven sus miembros, el tiempo en la moderna sociedad líquida de consumidores no es cíclico ni lineal, como solía ser para los

hombres y mujeres de otras sociedades conocidas. Usando la metáfora de Michel Maffesoli, diremos que es tiempo *puntillista*... un tiempo que está más marcado por la profusión de *rupturas y discontinuidades*, por los intervalos que separan los sucesivos bloques y establecen los vínculos entre ellos, que por el contenido específico de los bloques en sí... El tiempo puntillista está roto, o más bien pulverizado, en una multitud de *instantes eternos*".⁸⁶

En el uso y el hacer de las cosas, el individuo no las comprende desconectadas, sino abreviadas; el individuo no busca desconectar momentos de otros, sino abreviarlos en su duración. En ese hacer del uso de las cosas el individuo busca, aun si se desconectarán, acelerarlas, busca lo rápido, lo instantáneo.

Decimos que aun cuando se desconectarán, porque no es el sentido con que se disponen las cosas, no es el objetivo desconectar los momentos, sino acelerarlos, abreviar el tiempo. La desconexión de los momentos puede ser el efecto de la abreviación del tiempo, aunque no nos interesa ello, la discusión de la desconexión de los momentos no interesa ahora. Pero, reiteramos, el sentido con que se usan las cosas no es buscar su desconexión, sino la abreviatura del tiempo en el uso y en el hacer de ese uso.

Así, la formalidad general del individuo que vamos a describir se vertebra en dos sentidos generalizados: *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*, entendidos como formas-sentido que determinan el hacer del individuo; dos sentidos generalizados desde donde usa el individuo las cosas, dos sentidos donde sus acciones se articulan; una formalidad de dos lados que hacen un vértice, vértice en donde el individuo se ubica. La formalidad del individuo que buscamos tiene dos brazos: *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*. Toca, ahora, exhibir ese modo de ver heurístico para el lector; toca, ahora, mostrar esta forma-sentido en el uso generalizado de las cosas; mostrar la formalidad en la que se ubica el individuo partiendo desde el uso de este mismo individuo sobre las

⁸⁶ Zygmunt Bauman, "Vida de Consumo", FCE, Cd. de México, 2007, pp. 51-52.

cosas y su hacer con ellas. Este es el vértice de ubicación del individuo; este es el individuo que describiremos: un individuo en un vértice como punto cerrado.

Para la descripción que venimos anunciando tomaremos sólo tres áreas de uso. Como hemos dicho, se trata de describir el uso de las cosas de manera que explicita un modo de ver desde donde el lector pueda también ver generalizando ese binomio formal, generalizando la forma-sentido que hemos postulado. De las tres áreas de ese uso en las cosas resalta el uso de una de ellas: el cuerpo. La descripción parte del cuerpo del individuo y va luego al resto de las cosas. Nos parece que el uso de las cosas está dispuesto para un centro; y creemos que ese centro es el cuerpo, un cuerpo que se ubica en el vértice formal de los sentidos de uso. Las cosas se disponen, en gran parte, para el cuerpo en el horizonte desde el que vemos. Describiremos el uso de las cosas partiendo del uso del cuerpo como uso preponderante, como uso destacado. Luego en la misma formalidad de ese uso preponderante, describiremos el uso de las demás cosas.

Por último, por implicar el hacer modos de saber (saber hacer), o dicho de otra manera, por implicar los usos de las cosas un cierto saber usarlas, describiremos la *información* del saber en el sentido *conseguir-el-mayor-disfrute y tiempo-abreviado*. Serán, pues, tres aspectos en los que se muestra la formalidad del sentido general: el uso del cuerpo, el uso de las cosas en general y finalmente en el uso del saber por su relación con el saber usar.

2.1.1 El uso del cuerpo.

Hoy día los individuos usan su cuerpo haciendo ejercicio. Existen muchos lugares a la redonda de nuestros respectivos domicilios donde se puede ejercitar los músculos: los gimnasios. Aun más, son lugares para exhibirlos y construirlos; con puertas grandes o cristales que dejen verlos. Los individuos usan aparatos para aumentar el volumen de sus músculos, aunque ellos no representen fuerza en la misma proporción. Nos parece que la importancia de hacer músculos no es la fuerza que puedan dar, sino la estética corporal para exhibirlos como un logro muy personal. El cuerpo se usa para exhibirlo, y la

exhibición de una figura corporal estética provoca una satisfacción gozosa al individuo, una sensación de satisfacción o de placidez.

Para el individuo al que nos referimos el ejercicio no es sólo la construcción de músculo, sino la hechura de un cuerpo apetecible. Ronda entre los individuos una figura homogénea a la que todos buscan parecerse. Conseguir ese cuerpo es el sueño más taquillero hoy día. En la consecución de ese cuerpo cobra sentido el sacrificio. Tener el cuerpo estereotipado puede motivar los más grandes e inimaginables sacrificios del individuo de hoy. Porque el cuerpo lo vale todo.

El cuerpo se dispone así para la búsqueda de placer. Uno de ellos es el sexual. El sexo es un uso del cuerpo que tiene de fondo la formalidad *conseguir-el-mayor-disfrute*. De hecho hay una abundante industria del sexo que ofrece juguetes, pastillas, aparatos, disfraces, etcétera; todo ello para aumentar el placer en la forma *conseguir-el-mayor-disfrute*, un placer intenso. La intensidad de placer se relaciona con la forma *tiempo-abreviado*, porque la intensidad implica un *quantum* de disfrute contenido en el menor tiempo. De hecho, los músculos se construyen también buscando hacerlo rápido, se busca la reducción de tiempo: se toman pastillas para acelerar el crecimiento y formación de músculos específicos que puedan dar la figura del estereotipo.

El individuo del que hablamos se desvive por contrarrestar la grasa que le desfigure y está en boca de todos que lo gordo es el *pecado* a vencer. Una figura como la que desea el individuo es una figura cotizada y que tiene una relación directa en la constitución de la autoestima. En esto está la sensación de *estar bien consigo mismo*, como otra modalidad de disfrute. El rechazo y la aceptación social se juegan en mucho sobre esta figura corporal con o sin grasa. De hecho ha llegado a considerarse la obesidad como un problema de salud pública, un problema al que hay que enfrentar incluso desde la fuerza del Estado.

Hacer ejercicio, entonces, es también un asunto de salud. Este uso, el cuerpo sano en la búsqueda del *estar bien*, ha generado un interés generalizado por los nutrientes de los alimentos. Y podría pensarse como paradójico el otro lado del uso de los alimentos chatarra, pero no lo es. El uso de los alimentos con bajo contenido nutricional tiene también la forma-sentido de *conseguir-el-mayor-disfrute*: comerlos no por nutritivos sino por sabrosos, por deliciosos, por la intensidad de *x* y *n* sensaciones para el que los consume; se consumen en la consecución de un mayor disfrute.

El gusto por lo esbelto tiene el rechazo de lo gordo, lo grueso. Lo delgado es manejable, es cómodo para manipularse o llevarse. El uso de las cosas se dispone como portátil, pequeño y/o delgado. Los grandes aparatos están en desuso. Nadie compra ahora algo que es pesado⁸⁷ o difícil de llevar. Este sentido generalizado del uso de las cosas ha empequeñecido las cosas mismas que se usan.

El cuerpo sano es un instrumento que da satisfacciones personales y estar enfermo es incomodo. Hasta la gripe hay que cortarla rápido y fácil. La formalidad del sentido general está presente en lo rápido como abreviación del tiempo y como fácil por su comodidad. Hasta para adelgazar se toman pastillas que aceleran el proceso y dan la satisfacción de un cuerpo hermoso, apresuran la sensación de *bienestar*.

El ejercitar el cuerpo tiene un tiempo hecho rutina, no es un ejercicio corporal de desgaste sino de recreación, y en ello aparece otra vez la formalidad de *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*: hacer ejercicio relaja, se dice; hacer ejercicio hace más músculos, se cree. Pero las rutinas no deben ser muy largas, no deben durar mucho tiempo. Existe un tiempo implícito en el que debe hacerse el ejercicio rutinario; si ese tiempo se excede se pierde el gusto, de hecho se vuelve cansado. El ejercicio no debe ser cansado ni agotador, eso es *dañino* para el cuerpo y al cuerpo hay que cuidarlo, pues para eso se hace ejercicio.

⁸⁷ Es en este sentido general en el que Bauman hace un discurso de la Modernidad líquida que ha dejado lo pesado; pero no exhibe nunca el sentido sino una especie de categorías licuadas, un paso de lo pesado a lo líquido; nunca pone el sentido en el que la Modernidad pesada se hizo líquida. Véase Zygmunt Bauman, "Modernidad líquida", *op. cit.*

Así que no se debe exigirle más de lo que el tiempo de la rutina te indique, porque así no se disfruta. La formalidad del *tiempo-abreviado* delimita el hacer ejercicio porque las rutinas deben ser breves. Se puede pasar mucho tiempo en el gimnasio, pero ninguna rutina debe ser larga, más bien variadas y breves, aunque muchas.

Hay también una industria de aparatos para embellecer el cuerpo que ha logrado grandes cantidades de dinero. Pero sólo se venden los aparatos que lo hacen en el menor tiempo. Si sale al mercado un aparato que levanta la ceja, tendrá éxito si logra hacerlo en poco tiempo, o por lo menos que no implique estar mucho tiempo en el aparato para levantarla o que ese tiempo que se le dedica sea cómodo. O un aparato para quemar grasa no debe implicar incomodidad, debe dar la facilidad de quemar esa grasa con poco esfuerzo. Y entiéndase que lo cómodo, lo fácil y el poco esfuerzo, son todos ellos parte de la variedad de modalidades de la misma forma-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute*.

Para Baudrillard, el derecho al goce de la mujer en este derrumbe de la falocracia ha acabado con la seducción como el juego del deseo y no con el deseo en sí o el sexo como función. Por ello se iguala la mujer a lo masculino y tiene el derecho al goce matando la seducción al exaltar el disfrute. “En adelante la mujer gozará y sabrá por qué. Toda feminidad se hará visible –mujer emblema del goce, goce emblema de la sexualidad. No más incertidumbre, no más secreto. Empieza la obscenidad radical”,⁸⁸ comienza la era del placer. El uso del cuerpo, como dijimos, está dispuesto también en la forma-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute*, en el uso sexual. La disponibilidad y uso de la pornografía es un signo de ello.

La forma-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute* ha informado, en su disponibilidad y uso, las relaciones humanas, al grado que se ha creído que las relaciones de una pareja dependen de su actividad sexual. Hay medicamentos para recuperar la actividad sexual porque aparece el temor de que habiéndola perdido, pueda *romperse el amor*.

⁸⁸ Jean Baudrillard, “De la Seducción”, Ediciones Cátedra, Madrid, 1998, p. 26.

Hoy los jóvenes tienen *amigas o amigos con derecho*, tienen su *free*. Hay lugares web y puntos de reunión para entablar relaciones de *amistad* que faciliten llegar a tener sexo por el mero entretenimiento. El cuerpo en el sexo se usa también como entretenimiento. De hecho ha perdido fuerza la disposición del sexo como procreación, porque tener y criar hijos es muy difícil, es nada cómodo y resta libertad. Para disfrutar, hay una cierta preferencia por mantenerse solteros, porque es más cómodo vivir así.

El sexo tiene un valor importante entre los individuos de hoy, por esto un cuerpo joven tiene un valor sobresaliente sobre los viejos, pues lo juvenil está directamente relacionado con ese logro del *quantum* de placer. Los individuos que describimos luchan por aparentar ser joven. El tiempo no debe dejar marcas corporales que le hagan ver viejo. Y se han lanzado cantidad indecible de cremas y otras cosas que retienen la aparición de arrugas o todo lo que tenga que ver con esa horrible apariencia de lo viejo. Cuando alguien cumple años, se juega con la edad o se oculta a modo de broma y más aun es una ofensa decirle a alguien que se ve viejo.

La exhibición del cuerpo musculoso o bien formado, tiene importancia entre los individuos como el triunfo de un héroe que ha logrado vencer el *pecado* que acecha a los individuos de estos tiempos: ser gordo. Causa admiración el hecho de que alguien logre bajar veinte kilogramos y se mantenga. Pero es causa de mofa quien ha acumulado notoriamente unos pocos kilos que lo hagan lucir gordo. Y si se propone bajarlos, buscará que sea rápido.

Además de estos usos del cuerpo, está presente el uso de éste en lo emocionante. Lo emocionante lo colocamos en el uso del cuerpo porque se refiere a una sensación corporal: el cuerpo debe excitarse, sentir la adrenalina; no se habla de excitación espiritual en la meditación sino de emociones intensas, y lo intenso tienen la forma-sentido *tiempo-abreviado*, como dijimos. Las meditaciones de técnicas orientales se usan no en el sentido de conexión con lo divino, sino en el uso de lo desestresante, la

tranquilidad para lo frenético de la vida del individuo; y con esto se le entiende, al yoga por ejemplo, en el uso de una modalidad de la forma-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute*. El lugar que se busca en una vida estresada es el disfrute, como el descanso de lo vertiginoso o de una vida acelerada, veloz, rápida. Así tiene sentido el hecho de que hoy existan lugares especializados para ello: el *spa*.

El cuerpo se usa para esta excitación emotiva. El uso de drogas, por ejemplo, tiene en mucho este sentido, el sentido de excitar al cuerpo; o por ejemplo, el consumo de bebidas energizantes busca acelerar el cuerpo, excitarlo para poder hacer las cosas rápido. Y esto, como hemos venido diciendo, como parte de la forma-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute* y en el menor tiempo, en una forma de *tiempo-abreviado*.

Lo racional, que era una parte importante del individuo hasta hace pocas décadas, hoy pierde peso en lo social; se ha levantado la emoción como algo de suma importancia. Las cosas que no hagan *sentir* emoción, no tienen tanto valor como las que sí. Los deportes extremos hoy día, son signo de ello. Las carreras o arrancones con carros potentes es un entretenimiento valioso para una parte de los jóvenes y tienen de fondo la forma-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute* por la sensación emocionante y la forma de la velocidad que es el *tiempo-abreviado*. Lo aburrido es desechado *a priori*, y para que sea emocionante es importante que sea breve. Cualquier cosa que dure mucho tiempo pierde intensidad emotiva y queda fuera de juego.

La intensidad, que tiene que ver con esta parte *emocionista* del individuo, es algo atractivo en sus actividades. Cuando no es sedentario, deja de serlo por buscar emociones intensas. Hasta la comida, ya dijimos, es valiosa por el sabor intenso, sin considerar lo nutritivo que pueda ser. La comida nutritiva tiene mucho valor en el cuidado del cuerpo, pero tiene un valor paralelo y puede bien *sacrificarse* esto por lo delicioso de un platillo, por el disfrute de comer.

Puede parecer paradójico, también, el individuo sedentario que tiene mínima movilidad en el uso de su cuerpo con el uso del cuerpo en el ejercicio. Pero la preferencia del individuo por lo sedentario tiene la forma-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute* en el mínimo esfuerzo, en la búsqueda de lo cómodo. Aunque de apariencia paradójica, el ejercicio constante y la sedentariedad tienen la misma formalidad en el sentido de uso del cuerpo.

2.1.2 El uso de las cosas.

El uso de las cosas tiene, como dijimos ya, también, un sentido generalizado en las formas de *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*. Las aspiraciones del individuo están orientadas para vivir cómodamente y el espacio de su hogar se ha convertido en un espacio para el descanso, no tanto para la convivencia familiar. Por ello la casa debe y está planeada para lo cómodo. Los individuos tienen otros espacios de convivencia familiar fuera de casa y éstos deben ser divertidos o emocionantes.

Las cosas se hacen y se usan para la diversión sin esfuerzo o cómoda. En este sentido los juegos de video son muy apreciados por ello. Lo mismo el cine que se dispone como lo cómodo, fácil y emocionante; o el uso de los carros personales por ser más cómodo y rápido trasladarse.

La vida del individuo y sus esfuerzos están en buena parte orientados a conseguir un buen empleo y bien remunerado; y esto para vivir *bien*, dicen. Las profesiones tienen este sentido y las universidades ofrecen las carreras que puedan darle al individuo un empleo que le consiga la vida *bien* que busca. Y la oferta de las carreras en las universidades debe centrarse en las que se estudian en poco tiempo y hasta desde la comodidad de su casa, como las carreras en línea. De cinco años que se requerían no hace mucho para estudiar una licenciatura, han pasado a tres.

El estrés que padece gran cantidad de individuos hoy día, en mucho es efecto de esta forma *tiempo-abreviado* de la que venimos hablando. Podrá pensarse que se debe a las muchas cosas que hay que hacer y el poco tiempo para ello. Pero nos parece que no es así, porque aun siendo una sola actividad, se busca hacerla en el menor tiempo, lo más rápido posible. Esta rapidez con que se busca hacer las cosas estresa, esa búsqueda de abreviar el tiempo de una o muchas actividades es la forma *tiempo-abreviado*. Las cosas deben ser y hacerse rápidamente. El uso de las cosas es un uso en lo veloz, lo ágil, lo instantáneo.

Si una cosa es lenta se dice que no funciona bien. Por ejemplo, en el uso del internet es bueno si es veloz; los dispositivos móviles como laptops, tablets y smartphones tienden a ofrecer todo de manera rápida, deben ser veloces para poder decir que son buenos y además deben facilitar el uso y el hacer de las tareas que hay que realizar en el día; estos mismos se disponen en su uso para ofrecer de modo instantáneo buena cantidad de aplicaciones que de modo fácil pueden usarse desde estos dispositivos. Además, un dispositivo puede ser grande, pero por ningún motivo grueso. Lo delgado aparece nuevamente en ellos.

En el hogar, desde los platos, tenedores, cucharas, vasos desechables hasta el horno de microondas tienen la disposición desde esta forma *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado* que estamos mostrando. Es más fácil y rápido usar desechables que nos evitan lavar mucho, y lo mismo el horno.

La comida se dispone para su uso, también en esta formalidad de *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*. La preocupación y la preferencia por lo delgado, el no engordar, por el cuidado del cuerpo, tiene relación directa con el gusto por lo natural, lo no grasoso, los vegetales, lo *light*, etcétera. La comida debe ser ligera y nutritiva. Además, la comida debe ser controlada si no se quiere estropear el cuerpo; las dietas son los ritos más recurrentes entre los individuos ya sea para mantener la *figura* o para cuidar la *salud*.

También esto tiene relación con el gusto por la comida sabrosa que es otro modo de disfrute, como se dijo arriba. Tal importancia ha cobrado la comida que de hecho se ha elevado hoy día a estudios universitarios: ser *Chef* es ya toda una profesión, una actividad para la que debe formarse a las nuevas generaciones y su formación debe ser cuidada por los expertos de la educación; el *gourmet* es un arte, el arte es también culinario.

La comida tiene también una relación con una forma de *tiempo-abreviado*. Hoy la comida debe ser rápida y si no es rápida entonces es placentera, no sólo por lo sabroso que puede ser ella, sino porque se tiene tiempo para saborearla. La extensión del tiempo en el comer aumenta el placer de comer. Pero además, hoy día la comida puede ser instantánea, que no implique mucho esfuerzo elaborarla, que sea rápida y cómoda al hacerse. Y así vuelven a aparecer en relación directa con la forma *tiempo-abreviado* (la rapidez) y la de *conseguir-el-mayor-disfrute* (lo cómodo).

El consumismo puede entenderse, también, en este sentido general de la formalidad de *tiempo-abreviado* que estamos mostrando porque lo que el individuo posea debe durar poco tiempo. Lo nuevo tiene mayor importancia sobre lo duradero. “En la escala de valores heredada, el síndrome consumista ha degradado la duración y jerarquizado la transitoriedad y ha elevado lo novedoso por encima de lo perdurable”.⁸⁹

Las cosas *viejas* deben cambiarse aun cuando funcionen, porque su uso debe ser breve. Lo viejo ha perdido valor incluso en las personas. Los individuos luchan por no parecer viejos, dijimos, y se consume todo lo que haga aparecer como joven.

El consumo de los individuos hoy está ordenado por el uso rápido de las cosas. Las cosas se desechan pronto hoy día. También la atención de una tienda en la compra de algo debe ser rápida y cómoda. Y no sólo eso: deben dar todas las comodidades para pagar. El

⁸⁹ Zygmunt Bauman, “Vida de Consumo”, *op.cit.*, p. 119.

crédito debe dar facilidades para pagarlo, incluso el trámite debe ser rápido y fácil. “El consumismo no asocia tanto la felicidad con la *gratificación* de los deseos sino con un *aumento permanente del volumen y la intensidad* de los deseos, lo que a su vez desencadena el reemplazo inmediato de los objetos pensados para satisfacerlos y de los que se espera satisfacción”.⁹⁰

Lo instantáneo *informa* los empaques de productos que son también desechables. Los empaques o botellas *retornables*, han perdido valor y las cosas en general han cobrado una cualidad de portátil, por ser más cómodo; los alimentos son empacados para consumirse rápido y fácil; se empacan de modo que implique menos tiempo que el detenerse a consumirlos o para consumirse en el camino. El paquete debe usarse y desecharse.

Si se observa el uso del vestir nos percatamos de que la moda tiene que ver con lo que se ha dicho hasta ahora: el vestir de los individuos debe ser algo que no oculte al cuerpo sino que lo exhiba; el vestir debe ser ajustado al cuerpo y en ocasiones tan ajustada que ayude a lucir más delgado o delgada. Hasta fajas para sumir el abdomen son muy usadas para ello. La moda en el vestir debe hacer ver al individuo, un hombre o una mujer, *sexy*; la moda en el vestir debe ser un *slimfit*. Además es curioso observar en las calles muchas personas que se visten como deportistas, aunque en ese momento ni siquiera estén empleando su tiempo para el ejercicio, pero el lucir así, los proyecta en la imagen de aceptación generalizada del estar saludable y en el *fitness*. Esto sin considerar que además favorece la exhibición del cuerpo.

Hoy los individuos no compran sólo por necesidad, de hecho nos atrevemos a decir que es la necesidad el menor de los detonantes de una compra. Comprar tiene la forma *conseguir-el-mayor-disfrute*, la compra puede ser hoy día un placer: ir de compras es relajante para los individuos. Los individuos hoy día están dispuestos a pagar más caro un

⁹⁰ *Ibid*, p. 50.

producto si lo compran más cómodo y les ahorra tiempo. La infraestructura de las tiendas se ha remodelado para ofrecer servicios y productos más rápido y cómodo, que ni siquiera implique bajarse del vehículo en el que viajan. Los servicios pueden darse incluso a domicilio.

2.1.3 El uso del saber.

El uso del saber se ha visto también dispuesto en estas formas-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*. La información debe facilitarse rápidamente. La tecnología de la comunicación es usada para ello, para dar y manejar más fácil y rápido la información, los datos.

En las instituciones educativas se facilitan las cosas para que quien ingrese termine una carrera de modo rápido y fácil. Han surgido carreras que tiene que ver con estas formas de *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*: carreras como gastronomía, nutrición, dijimos, se ofertan como reflejo de las necesidades sociales que nos reiteran esta formalidad que estamos mostrando.

Se ha desarrollado incluso un área del saber llamada sexología, en la que la razón que antaño fue sierva de la teología, ahora es sierva de la sexualidad al servicio del placer. De hecho la razón ha perdido hegemonía y es más común verla al servicio de la tecnología para hacer la vida más cómoda, fácil, rápida. “La crisis de la imagen racionalista de la Modernidad, de la razón objetiva, hace que se manifiesten las cuatro fuerzas opuestas cuya combinación caracteriza la sociedad contemporánea: la sexualidad, la necesidad de bienes, la empresa y la nación”,⁹¹ de modo que el individuo se siente realizado fuera de lo racional e identificado consigo mismo en sus deseos liberados del mismo control racional, expone Touraine; es decir, encuentra en el sentirse bien (forma de *conseguir-el-mayor-disfrute*) un fuerte ideal de realización de su persona. Los deseos se imponen a la razón, el sentido de la vida misma ya no se busca con la razón, sino que se ha reducido al tiempo

⁹¹ Alain Touraine, *op.cit.* p. 264.

que dura una emocionante experiencia, una experiencia excitante: los individuos buscan experiencias excitantes y emociones que les hagan sentirse, no reflexiones que le hagan explicarse. Y en ese sentirse toma sentido su existencia. Lo racional está al servicio de los deseos placenteros del individuo en los instantáneos deseos que afloran en el momento.

Para los individuos de hoy el pasado y el futuro han perdido fuerza y es muy difícil y poco atractivo hacer planes largos. El individuo de hoy vive el presente y pone, lo que entiende por felicidad aquí y ahora en el mayor *disfrute del momento*. Y en la expresión del *disfrute del momento* se juntan placer a modo de disfrute y tiempo a modo de momento. Es frecuente escuchar que la felicidad es lo que *te haga sentir bien a ti* o que la felicidad es *disfrutar la vida*. Hay una huida al dolor, en esta formalidad de *conseguir-el-mayor-disfrute*, que hasta una jaqueca debe combatirse rápido y fácil con una pastilla.

El saber rápido es otro aspecto surgido desde la formalidad que estamos describiendo, pues el instante para los individuos de hoy no debe estar ausente en lo que hace, piensa y siente. La información que aparezca en la pantalla de la televisión o el dispositivo x, debe ser parca, de fácil lectura; los individuos de hoy buscan saber poco y sentir mucho. Los instructivos de uso de un objeto también deben ser rápidos y fáciles de leerse.

Un pensamiento largo, o una meditación, son impensables para los individuos que estamos describiendo; más bien prefieren la solución de problemas, donde la habilidad de pensamiento tiene una aplicación rápida. De aquí la idea de ser eficientes. La educación básica en nuestro país parece tener la intención de formar individuos eficientes y eficaces, más que pensantes.

El hacer las cosas rápido es un acto valorado pero sin motivos explícitos o claros, sólo porque hay que hacerlas rápido; lo mismo los sentimientos, no deben ser largos, y con esto tiene sentido que para el individuo sean más recurrentes en sus adentros las emociones que los sentimientos: el amor es imposible pensarlo eterno, el amor llega en

un fin de semana y acaba ahí; el amor acaba cuando ya *no se sintió a gusto* (forma de *conseguir-el-mayor-disfrute*). En el amor se ha perdido el gusto por el *toda la vida*, el amor ahora dura lo que la emoción dura. Han entendido que la vida dura un instante y por eso, dicen, *hay que disfrutarla*. Lo que puede saberse sobre el amor pasa por lo que se siente.

Otro signo del instante como uso del saber es que los individuos no ven más allá de su acto, no logran ver consecuencias. La secuencia de los actos que efectúan no logran verla consecutiva; reiteramos, difícilmente actúan pensando en consecuencias, por la determinación de una forma *tiempo-abreviado* que cierra el acto en el instante en que se abrevia éste. Por ello mismo, hablar de proyecto de vida es incomprendible para muchos, este proyecto está amalgamado con la actuación productiva. Es difícil, así, saber hacia dónde se dirigen, pues el instante es el molde con que se hacen los planes a corto plazo.

La modalidad de inconsecuencia de los actos hace difícil la comprensión de la historia, aun tratándose de la personal. Con esto el pasado tiene dificultades serias para asociarse a la corriente de la vida como flujo unitario y causal del futuro.

En este sentido de lo instantáneo, de la vida del presente, lo viejo ha sufrido un desplazamiento de las consideraciones de los individuos, que todo por ser viejo hay que hacerlo a un lado. Usar cosas nuevas, estrenar relaciones amorosas nuevas o buscar apariencia de siempre nuevo o joven, es muy valorado para los individuos, como ya mencionamos arriba. Lo juvenil se ha convertido en la figura emblemática de la plenitud de la vida, cuando antes el anciano era el venerado por su larga experiencia y un saber probado y no por experiencias nuevas inciertas o aventuras; pero lo juvenil es importante ahora porque es donde puede lograrse el disfrute de la vida misma, por ser una etapa ágil, de experiencias veloces e intensas. Los individuos temen llegar a ser ancianos un día y luchan por mantener vivo el instante de la juventud.

Ésta es la descripción del individuo que estudiamos y éste es el individuo encerrado en el vértice de estas dos formas *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*; ésta es la descripción del individuo que nos dará la situación posmoderna por su formación. De modo que habiendo obtenido la formalidad del sentido general con que el individuo usa las cosas, buscaremos ahora la situación que será la retropartida en busca del inicio de las transformaciones que nos sitúan aquí y ahora en este flujo de la historia. No es una descripción de pretensiones exhaustivas para todos los individuos, sino que es el individuo de nuestro interés en medio de esta variedad enloquecida de individuos; la formalidad de *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado* es el medio, como dijimos, para la situación de arranque que responderá hermenéuticamente por lo que posibilitó de este modo a este individuo.

2.2 En el vértice del individuo.

Hemos dicho que, según se extrajo en las formas de uso, hay dos formas-sentido que determinan un marco de acción para el individuo, y al mismo tiempo lo definen, lo delimitan: *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*. El individuo del que nos interesa hacer hermenéutica es aquel al que se le pueda incluir en este marco accional que posibilitan estas dos formas que vectorizan el punto que se hace vértice ¿En qué consiste este vértice? ¿Por qué esta imagen de dos vectores desde un vértice llamado individuo?

Las formas-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado* no se implican, porque en su forma abreviada estresa, apresura, acelera y sólo puede haber disfrute sin prisas; un individuo *la pasa bien* si no tiene presiones de tiempo. Estar relajado es *tomarse tiempo* para algo, es dejar que el tiempo se alargue un tanto. Pero el disfrute no debe alargarse por mucho tiempo; debe delimitarse por un cierto tiempo, porque si el disfrute es muy largo fastidia, aburre; el tiempo largo destruye lo placentero: un placer por mucho tiempo deja de ser placer para el individuo. Por ello el concepto de intensidad tiene gran aprecio, porque implica, como dijimos, un cierto disfrute en poco tiempo. Las dos formas-sentido

aunque no se implican, sí coinciden en la determinación de las formas de uso, en el hacer, pensar, sentir de los individuos.

Cuando el servicio de una empresa se ofrece y se da con todas las facilidades y rápidamente, entonces se afirma que es un buen servicio. Los aparatos que hoy usamos deben tener estos dos elementos para decir que son *buenos*: que sean fáciles de manejar y que sean rápidos o veloces. Es incómodo trabajar en una computadora lenta y además que el internet sea también lento. Decimos que *no sirven*. Hay una coincidencia en estos dos sentidos, no una mezcla de ellos; mutuamente se delimitan y son dos brazos que hacen jugar las cosas a que juegan los individuos que estudiamos.

Las actividades de los individuos son actividades que deben hacerse rápido aun cuando no haya motivos para ello. Se tiene la prisa como constante referencia, como una referencia que debe considerarse siempre; esperar es lo peor que le puede pasar a alguien, no sólo porque tenga muchas cosas que hacer, aun cuando no se tenga nada más que hacer, esperar es insoportable. El individuo ya no espera sino desespera si las cosas no se mueven. Antes se creía que la vida es corta en comparación con la eternidad que nos esperaba, ahora se cree que la vida es corta porque no alcanza para hacer muchas cosas que *se deben hacer*, y sin valorar la importancia de éstas, se deben hacer de prisa. El disfrute y el tiempo, en la forma que hemos dicho, no se mezclan, se tocan; son dos brazos de un sentido general y unitario que debe estar fijado en un relato. Nos queda ahora buscar el relato que tiene impresa esa forma-sentido que auspicia las formas-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*.

Las formas-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado* son dos brazos con los que se juega, con los que se combinan las piezas; ambos son formas importantes, ambos cohabitan en un relato con que se comprende el mundo. Cada uno juega su lado y aun cuando puedan coincidir no implica una mezcla, se repelen; aun cuando aparezcan ambos, cada uno juega de modo independiente; aun cuando necesiten mutuamente delimitarse

no son la misma cosa. Las formas-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado* son cada uno un sentido que se requiere y toma su parte en el relato que ahora buscamos.

El disfrutar, en la forma *conseguir-el-mayor-disfrute*, sin los límites de lo breve se *deforma*, se desparrama para todos lados y de lo que se trata es de conseguir la mayor cantidad, de que se haga intensamente. Viceversa, el tiempo se *deforma* cuando no se disfruta; buena parte de los individuos disfruta hacer muchas actividades en poco tiempo, estar estresado o estresada por hacer todos los días muchas actividades, se disfruta; el hacer muchas cosas en poco tiempo les hace experimentar fruición, se *sienten bien* por lograr hacerlo rápido. Si una actividad se retrasa por alguna falla, se malhumoran; pero cuando no, se sienten vivos y excitados.

Así pues, *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*, ambos, han cobrado una notoria importancia en la vida de este individuo al que nos referimos. El axioma *fácil-rápido* se vuelve la *ley* para el juicio in-mediato con el que se valora el mundo. Todas las cosas tienden a juzgarse prontamente con el *fácil* y *rápido*: lo que cumpla con ello cobra bondad. Inclusive el juicio moral, sin juzgar mediáticamente, puede resolverse *fácil* y *rápido*. La racionalidad del acto con algún imperativo, la regulación racional del acto ha dado paso a las *ganancias*: *si a él le gusta, está bien; si eso lo hace feliz, está bien*. Para divorciarse no merece la pena una reflexión: *si ya no funciona, si ya no se llevan bien, etcétera*, es común que se decida una separación pensando en que cada uno tiene derecho a ser feliz, aunque este derecho no considere el derecho del niño de tener a sus padres juntos.

Un medicamento cobra valor si alivia en los sentidos *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado* (fácil y rápido); los aparatos, las relaciones amorosas, los estudios, las meditaciones, etcétera, han sido cruzadas por estos dos vectores, han sido colocadas ante

el tribunal del disfrute y la prisa, en estas dos formas-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*.

Esta visión no engloba a todos los individuos, sino sólo a la parte de la generalidad social que son determinados en sus acciones y usos por las formas-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*. Sabemos que hay otros conglomerados de individuos donde otros horizontes tejen también otras perspectivas de lectura, pero sí sostenemos que esta que estamos haciendo tiene una relevancia social que la hace digna de estudiarse.

Con estos dos brazos, *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*, tenemos ahora que buscar la forma general de algún relato que las ha auspiciado ¿Cuál es el relato que contiene esta forma general?, y más aún, ¿cuál es la forma general contenida en ese relato? ¿Cuál es el relato que legitima estas dos formas-sentido?

2.3 El relato del sí mismo del individuo y su forma general.

El presupuesto que constituye, a nuestro modo de ver, el toque de *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado* como formas-sentido de una forma general de la formación epocal del individuo en que nos situamos, es la expresión más significativa de la forma general del *sí mismo*: el individuo tiene en su formación una forma general que podemos escribir como *sí-mismo*. El *sí-mismo* tiene una hegemonía sobre lo social o comunitario, de modo que lo dicho antes cobra suelo en el *sí mismo*, en el individuo y desde el individuo mismo. En la formación epocal del individuo está impresa la forma general del *sí mismo*.

“Ya no podemos concebir al individuo como alienado en el sentido clásico marxista, porque estar alienado supone un sentido del propio ser coherente y no fragmentado, del que está alienado. Es sólo en función de este sentido centrado [en *sí-mismo*] de identidad personal como los individuos pueden realizar proyectos en el tiempo, o pensar en forma convincente la producción de un futuro que sea significativamente mejor que el tiempo

presente y el tiempo pasado”;⁹² el ideal progresista del modernismo se ha reducido al proyecto personal a corto plazo *para vivir mejor*: en la Modernidad lo social predominaba sobre lo individual por su carácter universalista, pero hoy el predominio lo ha concentrado el individuo por esta formación del *sí-mismo*, forma general de las formas-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*, forma del vértice en el que se cierra el sentido del mundo, forma del vértice que hace al individuo.

La forma del *sí mismo* es una forma cerrada o disminuida, centrada en sí y para sí; en las formas-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*, coincide la forma general de *sí mismo*, son formas análogas por esa coincidencia;⁹³ porque *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado* requieren de una perspectiva en *sí-mismo*; las experiencias placenteras en todas las modalidades para el individuo que describimos, tiene como supuesto una *plataforma* cerrada, centrada en el individuo en sí; es el individuo exclusivamente quien puede experimentar disfrute, y además, según hemos dicho, esas modalidades de disfrute las busca para sí y en su cuerpo; la forma general del *sí-mismo* es análoga o coincidente con la forma-sentido del *tiempo-abreviado* como lo hemos descrito porque esta forma de tiempo está también empequeñecida, reducida, un tiempo que se puede decir *mi tiempo*, un tiempo cerrado como instante, como mero momento desconectado de un flujo. Los individuos tienen expresiones como: *no me quites mi tiempo, me haces perder mi tiempo*. El tiempo es del individuo, el individuo no existe en el tiempo porque la forma-sentido con que el individuo lo percibe se reduce incluso a su existencia, de su nacimiento a su muerte, muerte que ya no conecta con lo eterno, tiempo que acaba cuando el individuo acaba; un tiempo hecho brevedad, porque cada quien tiene su tiempo e intenta aprovecharlo para *sí mismo*.

⁹² David Harvey, “La Condición de la Posmodernidad: investigación sobre los orígenes del camino cultural”, Amorrortu, Buenos Aires, 2004, p. 72.

⁹³ Con esto nos referimos a que si la forma-sentido tiene una forma determinada es por la incidencia de una forma general, y viceversa, si la forma general tiene esa forma es porque incide en ella la forma-sentido en la que se relata el mundo y en el uso de las cosas de ese mundo con-formado; co-incidencia es una incidencia bilateral.

En esa perspectiva de la forma del *sí-mismo* es entendible que los discursos que priorizan lo social no tienen el mismo nivel de credibilidad que aquellos que priorizan lo individual. Ya decíamos que conceptos como la felicidad han cobrado la forma del *sí mismo* en sus dos formas-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*. Los individuos de hoy creen firmemente que la felicidad depende de ellos mismos y se publican discursos convincentes de que el trabajo individual es el que te da la felicidad sin consideración de los demás. La felicidad es *pasarla bien (conseguir-el-mayor-disfrute)* y la consigues aquí y ahora (*tiempo-abreviado*). Otro concepto como el bien común ha sufrido también esta transformación, en la que el bien para *sí mismo* se prioriza sobre el común y hace difícil un proyecto que favorezca a las mayorías. Los discursos de las mayorías ha perdido fuerza y las minorías se han impuesto, descomponiendo lo que en la perspectiva universalista de la Modernidad se había hecho pesado para el *sí mismo*; y la descomposición de lo moderno la han visto algunos como causa inmediata de este individuo en *sí mismo* que se impone sobre lo social. El bien común es ahora la suma del bien de las partes.

En la forma del *sí-mismo*, el individuo de hoy difícilmente se identifica con algo más allá de él mismo y los proyectos que pueda realizar deben ser de acuerdo con lo que *le gusta a él* y sin intención de complacer a nada ni a nadie; proyectos que, hay que decirlo otra vez, no son nunca a largo plazo, proyectos que se traducen a *tienes derecho a hacer lo que te guste*. Y no hay planes más allá de la muerte; todos los proyectos del individuo han quedado reducidos a *sí mismo*, en los que Dios no tiene ya lugar por estar más allá del tiempo individual. Es por este presupuesto formal del *sí-mismo* que el disfrute tiene un carácter experiencial marcadamente corporal; el placer que vale la pena es ése que se puede sentir aquí (en mí) y ahora (sin esperar): un placer cerrado. Discursos que tengan que ver con la esperanza, y sobre todo aquellos de la esperanza de una vida después de la muerte, tienen muy poca fuerza porque no están colocados en el marco de las posibilidades formales de la experiencia del individuo cerrado en sí; además, implican esperar, y esperar algo incierto.

Los grandes sistemas que eran referencias para los individuos en la Modernidad fueron sustituidos por la referencia reducida de la experiencia propia: lo bueno y lo malo ahora se explican sin lo social, sin una moral general, como se podía ver en la Modernidad en grupos conservadores, en ideologías, racionalidades rígidas, que abarcaron el grueso de la sociedad, con movimientos de lucha por ideales o ídolos que luego forjaron gobiernos totalitaristas; más bien para el individuo en *sí mismo*, algo puede ser bueno o malo si al mismo individuo le beneficia o no, si se siente bien o no; o como generalmente se escucha: *cada quien dice lo que es bueno y malo*. La bondad y la verdad son ahora relativas al individuo: *es bueno para ti o es verdad para ti*, se dice.

El vértice de *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado* es el individuo en *sí mismo*, en la experiencia propia *cerrada*; el vértice donde se juntan *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado* hacen ese *sí mismo* del individuo, y viceversa, desde el individuo en *sí mismo* es solamente posible el sentido de las formas *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*, como lo hemos descrito; desde el vértice del individuo en la forma general del *sí-mismo* lo social se entenderá como la mera suma de las partes (individuos), no como el proyecto común que se extiende desde un ideal para todos como lo hacía la Modernidad.

Esta forma del *sí-mismo* condiciona de modo general, al grado de que las cosas deben reproducir esta misma forma: lo cerrado y lo pequeño tendiendo a reducir las cosas en tamaño y peso, reducirlas hacia *sí-mismas*. En esto coinciden los dos lados: el individuo sobre las cosas y las cosas sobre el individuo. Por ejemplo, los discos LP's que antes se usaban para escuchar música, incluso los aparatos para ello, han venido transformándose en una perspectiva de reducción o disminución de tamaño al grado que hoy se han hecho tan pequeñas que están en línea o en la *nube*: el LP pasó al cassette o al formato 32 revoluciones, seguido del disco compacto (CD), dejándolo en desuso el MP3 que puede guardarse en la memoria USB; pero ahora se puede pagar por la música y disfrutar de ella sin necesidad de tenerla en casa; es posible usarla en línea. Vemos una tendencia en la

forma general del *sí-mismo* que determina la evolución de la cosa, coincidente con la forma que estamos hablando: la forma del *sí-mismo* que se reproduce en las cosas y en el individuo.

Los conceptos de velocidad, intensidad, ligero, etcétera, de los que ya se habló, tienen que ver con esta forma general del *sí mismo*, tienen que ver con una formalidad análoga: velocidad es reducción, un achicamiento de tiempo en movimientos, un tiempo que es breve; lo ligero es una disminución de lo pesado, que se reduce para ser portátil o ligero. Vemos, pues, en estos ejemplos una coincidencia formal de los dos lados, una coincidencia de las cosas sobre el individuo y del individuo hacia las cosas. El vértice es la forma general del *sí-mismo* que tiene sus vectores como formas *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado* que determinan el modo de ver el *mundo*. El *sí-mismo* y *conseguir-el-mayor-disfrute/tiempo-abreviado* como formación, se conforman en una *plataforma* que tiene el tamaño de la experiencia individual, que juega un papel de constante referencia en el saber, sentir, pensar, hablar, que es el marco accional de la formación epocal que nos sitúa.

Pero debemos preguntarnos, ¿cómo es que este individuo se ha formado así?, ¿qué hizo tender la formación hasta esta forma general del *sí-mismo*, hacia el individuo ensimismado? O dicho en otras palabras ¿cómo se ha posibilitado esta formación del individuo en Occidente? De esto hablaremos en el tercer capítulo que se avecina.

Hay que decir que la forma general del *sí-mismo* determina una *conformación* de lo individual y lo social, determina un proceso de individualización de lo social; es decir, que lo general se ha ido individualizando, lo social ha tendido a lo individual. Describiremos ahora lo social en esta tendencia o en esta *conformación* individualizadora. Pero esta descripción del proceso individualizador de lo social, simplemente tiene la intención de confirmar lo que hemos venido diciendo: en esta tendencia a la forma general del *sí-*

mismo lo social se ha ido *conformando* a lo individual (no al individuo, porque el individuo es resultado también de este proceso).

2.4 La pretendencia a lo individual.

Lo social se ha tendido a lo individual, lo social se ha *conformado* con lo individual en la forma general del *sí-mismo*. La individualización no es la mera liberación de las redes o losas de la Modernidad pesada; no es la liberación de la ética pesada, o de la hegemonía de grupos e ideologías; no es el sacudirse la tradición y la religión única y fría, sino la maduración de un proceso paulatino que apuntó todo el tiempo hacia la soledad del uno mismo. Y es por esto que debemos buscar lo que ha provocado esta tendencia a lo individual, aquello que *pretendió* la historia a lo individual, a la formación del *sí-mismo*. Si este proceso individualizador es parte de otro proceso que tendió todo el tiempo a este punto, no sólo debemos buscar causas en la Modernidad, sino más allá de ella. Parece más claro decir ahora que nuestro trabajo busca comprender este punto de llegada, al individuo como *sí-mismo* en un recorrido histórico; ¿cómo es posible este individuo o cuáles han sido las transformaciones que nos han traído a este punto de la historia?

En la Modernidad del siglo XX se puede identificar al individuo tendido a lo social, es decir, el individuo es un individuo sujeto por lo social; pero nos parece ahora que el individuo ya no es ese sujeto, sino que el individuo posmoderno está tendiendo lo social hacia él. Las narrativas, las estructuras, las instituciones, los objetos, los servicios, etcétera, se *pretenden*⁹⁴ a lo individual, están transformadas o transformándose hacia lo individual. Nos

⁹⁴ Con este término queremos decir que existe una *tendencia* previa en la que lo social se *en-tiende* hacia lo individual, o hacia lo individual se *pre-ferens* las cosas. La idea del tender es un *ir hacia* en un proceso de *con-formación*; piénsese en la palabra *tender* como estar *apuntando* o *volcado hacia*, *yendo hacia algo*, su lexema nos servirá en lo sucesivo para referirnos a la *pretención* como un tener movimiento de impulso previo hacia, en este caso, se *pretende* en la forma general del *sí-mismo*, hacia lo individual; es decir, lo social ya desde antes apuntaba a lo individual; si hoy tenemos lo individual es porque en la historia se *pretendió* hacia aquí, hacia este punto. El individuo no es un resultado aleatorio, sino resultado *pretendido* desde un cierto inicio que buscaremos en el tercer capítulo. Debemos aclarar también que escribimos *pretención* y no *pretensión* para diferenciar el tender de la tensión.

parece, como ya han destacado otros,⁹⁵ que estamos en un tiempo de esta historia occidental donde lo individual se ha venido convirtiendo en el gozne; en el punto en torno al cual giran los vientos y en los vientos las cosas; el individuo se ha convertido en el centro inamovible a cuyo alrededor giran las cosas como hacen en un torbellino; el individuo se ha convertido en el vértice que hacen los vectores sociales apuntando a entenderse todos en él. Con *pretención* individual no nos referiremos a una tendencia al individuo; sino al *pretender* del *mundo*, a la tendencia del *mundo* a lo individual, al empequeñecimiento, a lo compacto, a la parte que no es divisible (*individual* en el sentido de indivisible, por cerrado y empequeñecido); tendencia de la que, repetimos, el mismo individuo es resultado.

Toca, ahora, mostrar esta pretendencia a lo individual; debemos poner en claro esta *pretención* social hacia lo individual. Para ello tomaremos algunos elementos institucionales que vemos *pretendidos* hacia lo individual. Parte de nuestro análisis está realizado en los juegos de lenguaje, porque en ellos se manifiesta la estructura de esa constitución social: Como ya lo expuso Lyotard: “La cuestión del lazo social, en tanto que cuestión, es un juego del lenguaje, el de la interrogación, que sitúa inmediatamente a aquél que la plantea, a aquél a quien se dirige, y al referente que interroga: esta cuestión ya es, pues, el lazo social”.⁹⁶

Asúmase el presupuesto de no tener intenciones de posicionamiento moral respecto de cada elemento, sino intenciones mostrativas, exclusivamente; y asúmase también que no tenemos intenciones de discutir si son o no todos los elementos constitutivos de lo social, ni tampoco que son todos ellos y ningún otro más. Esto que haremos tiene una única intención: mostrar la *pretención* que estamos tratando como individualización determinada por la *conformación* al *sí-mismo*.

⁹⁵ Por ejemplo Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, “La Individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas”, Paidós, Barcelona, 2003.

⁹⁶ Jean-François Lyotard, *op.cit.*, p. 38.

2.4.1 La pretención en los dichos de la vida y la felicidad.

En los relatos que son contados en una sociedad y en los dichos de la gente se muestran axiomas que nos ayudarán a ver esta *pretención* de la que venimos hablando. Lo que debemos hacer para ello es mostrar la forma que han tomado en esos dichos algunos axiomas importantes para los individuos.

Lo que se diga de la vida y la felicidad es importante porque son conceptos emparejados, lo que se piense de la vida se cree axiomáticamente de la felicidad. La vida es, de los dos conceptos, el que fundamenta el sentido común, dice Gadamer citando a Oetinger: "...el verdadero fundamento del sentido común es el concepto de la *vita*, de la vida".⁹⁷ Y el sentido común determina en mucho lo que se pueda decir de la generalidad de los juegos de lenguaje. Pero debemos reconocer las limitaciones que tendrán estas menciones: los dichos de la gente seleccionados son inciertos en su metodología de selección e interpretación; los pocos dichos que colocamos en esta sección no garantizan nada, sólo clarifican la *pretención* de individualización y podrían hacerlo otros muchos. Todo lo que viene a continuación son meras ejemplificaciones que pueden, o no, coincidir con la manera de ver del lector; tómese como esto solamente, ejemplificación del proceso individualizador.

El sacerdote era el relator de las historias donde los santos, con sacrificios heroicos, confirmaban y mantenían la promesa y la esperanza en *el gozo de la vida eterna para todos*; ahora los suplen actores, artistas, futbolistas, empresarios, y relatan con dichos o modos de vivir, que esta vida es la única que se tiene y hay que disfrutarla. Pero no porque ellos vayan configurando esta visión de la vida, sino que ellos mismos son reflejo de la ya transformada manera de ver la vida. Existe algo que ha venido transformando los relatos y dichos, de los que estos personajes son pregoneros.

⁹⁷ Hans-Georg Gadamer, *op.cit.*, p. 59.

Los héroes que en la Modernidad entregaban su vida por la libertad de todos y que son ahora ornamento nominal de nuestras calles en las ciudades, perdieron valor; ahora los relatos épicos que dieron identidad a pueblos, han pasado a ser historia que un gueto científico conoce y lee. El héroe de la propia libertad es el individuo mismo que defiende con *uñas y dientes* su propio *derecho a hacer lo que le gusta*, dicen.

Esta vida de disfrutes depende de ti, dicen, *la vida eterna* no, pues es un Dios el que juzga. El individuo hoy se ha convertido en el propio juez de su vida: el individuo dice lo bueno y lo malo, la moral carece ahora de peso para juzgarlo, pues *si a él le gusta, está bien*. Esto último es un dicho frecuente entre la gente, incluso para juzgar los actos del otro. Irónicamente, la ética ha pasado a ser *ética desde lo irracional* o *ética desde el antojo*.

La *pretención* de lo social hacia lo individual lo queremos mostrar en el cambio que hay en un modo social de la vida que congregaba a la humanidad entera en torno a Dios, a héroes, ideales que orientaban la vida individual y el paso ahora al individuo como gozne de su propia vida; la *pretención* individual justifica ahora el cambio o paso a que la vida depende de sí mismo, donde la vida no va a ningún lado, y el único ideal es el individuo mismo. El amor a la patria, otro ejemplo, se ha reducido o individualizado al amor a sí mismo. La autoestima es el concepto terapéutico más taquillero.

La idea de la felicidad también ha sufrido transformaciones con *pretenciones* de lo social hacia lo individual. La felicidad depende del individuo, también, y es común escuchar que la felicidad es *hacer lo que te gusta* o *sentirse bien consigo mismo*, aunque esto nunca se defina con exactitud, pues el *hacer lo que te gusta* tiene en el *momento* su vigencia y varía según ese *momento* en el que aparece el gusto. No se puede ser feliz complaciendo a los demás, dicen; de hecho hay una cantidad grande de dichos que luchan contra esa *enfermedad* de complacer a los demás; el mismo cine pone historias de personajes que luchan por realizar sus propios proyectos; ya no es una sociedad que busca y lucha por ideales de bien generalizado, sino individuos luchando unos con otros por sus sueños. Y

esto lo vemos también como signo del paso a lo individual, del paso de una sociedad vigilante, a un individuo liberado del peso del deberle cumplimiento. La felicidad se pensaba como cumplimiento a los otros (la familia, la patria, Dios, inclusive), ahora la felicidad se piensa desde la liberación de ese cumplimiento a los otros. Liberación y felicidad se han unido para el individuo ensimismado, son un binomio inseparable.

2.4.2 La pretensión en las relaciones humanas.

En las relaciones de los individuos, se ha priorizado el derecho de cada uno. Las necesidades y preferencias del individuo son prioridad sobre las de la relación misma.

Hacer relaciones sólidas y duraderas es poco visto hoy día; más parecen compañeros de entretenimiento que otra cosa. Estas relaciones que necesitaban tiempo para estar juntos y convivir, se han reducido a una relación tan impersonal como el perfil propio en las redes sociales; estas relaciones se han reducido, para la comodidad del individuo, al *tamaño* de las redes sociales. “Los usuarios potenciales buscan *on line* porque esto les permite un mayor control de las opciones y les resulta más seguro, ya que evitan el riesgo de un encuentro cara a cara con un resultado imprevisible. Lo que arrastra a la gente a sus computadoras es el miedo a estar solos, mientras que el peligro desconocido los empuja a la procrastinación de los encuentros en la vida real”.⁹⁸

Cuando una relación de este tipo es incómoda puede y debe romperse con facilidad. De hecho se ha mezclado la amistad con el noviazgo con nuevas modalidades donde la responsabilidad del individuo en ellas pueda omitirse para dar paso a la comodidad de no tener compromisos. Ejemplo de ello son los *amigos con derecho*, los *frees*, los lugares donde se socializa para el sexo sin implicaciones, etcétera.

Las relaciones de amistad y noviazgo que implicaban antes una cierta obligación respecto al amigo o novia, hoy se han liberado de ella para priorizar el derecho de individuo a la

⁹⁸ Zygmunt Bauman, “Vida de Consumo”, *op.cit.*, p. 30.

satisfacción de sus antojos. Estas relaciones han pasado de ser marcadamente de compromisos sociales a priorizar lo individual, las necesidades y gustos del individuo.

En esto vemos que están *pretendidas* las relaciones humanas hacia el individuo, al modo que venimos ejemplificando. Más aun, en las relaciones maritales es común que nos enteremos de los reclamos de derechos de uno sobre el otro, donde es ya aceptable que la mujer exija su derecho a desarrollarse profesionalmente o el marido de divertirse; incluso matrimonios donde cada uno maneja su dinero y sus horarios. Prevalece así, el yo sobre el nosotros: individuos en relación pero ensimismados.

2.4.3 La pretención en instituciones.

A propósito de las relaciones maritales, instituciones como la familia han transformado su estructura interna tradicional por esta misma *pretención* que ha dado al individuo la ventaja sobre lo social.

Los padres que antaño tenían la autoridad sobre sus hijos en la vida interna de la familia se han doblegado a las exigencias de los hijos, ya no se trata de que lo hijos atiendan las exigencias de los padres, sino de que los padres atiendan, lo más pronto, las exigencias de los hijos. Ya no es la institución social, en este caso la familia, en la que tradicionalmente el individuo se asumía como parte de ella y buscaba cumplimiento a lo que la misma familia a la que pertenecía, le exigía. El individuo buscaba mantener su pertenencia familiar en el cumplimiento de las exigencias de la autoridad que mayoritariamente era patriarcal. Hoy ya no, el individuo reclama derechos de hacer de su vida lo que le gusta, reclama cuando otro miembro se entromete en sus asuntos, la autoridad más fuerte son las necesidades y gustos de los miembros por separado. Detalles que reflejan esto pueden ser los gustos por la comida: hoy a los niños de una familia se les consulta qué les gustaría comer, que él decida, pues *él tiene derecho a decidir según sus gustos*, dicen.

El tema de los matrimonios homosexuales, recientemente más discutido en nuestro país, nos parece que es otro signo de que las instituciones se han reacomodado a las exigencias individuales. Ahora sin problema puede aceptarse que la familia debe ser al modo de los gustos y preferencias del individuo sin distinción de género; el matrimonio se adapta a las preferencias del individuo más que a la moral de una *buena familia*. Los movimientos lésbico-gay defienden el derecho a adoptar niños, y en nuestros tiempo el reclamo de derechos tiene una fuerza individualista digna de considerarse.

A propósito de derecho, a propósito de la individualización como valor prioritario, el Estado roussoniano de la *Voluntad General* parece estarse transformando en un Estado de voluntades particulares diversificadas en objetos de presión o juego de fuerzas para imponer sobre la mayoría sus gustos y preferencias; tal parece que la autoridad que legitima el Estado atiende más las exigencias de las minorías que las de los intereses generalizados en la ley.

El siglo XIX y principios del XX, fue el tiempo de las constituciones estatales garantistas, los Estados debían cuidar de los derechos de los individuos. Pero nos parece que la *pretención* a lo individual se ha agudizado y ha cobrado más fuerza, porque las garantías constitucionales son intereses generalizados sobre el individuo, y las nuevas luchas tienen menos características de ser intereses generalizados y más particularizados, y se exaltan gustos y preferencias al rango de derecho. Tal parece que se pretende colocar preferencias particulares como interés general de un derecho que no se ha generalizado y mucho menos se ha legislado; sin embargo ha tenido fuerza no por ser mayoría, sino por la *pretención* estatal de atender los privilegios individualizados. Ejemplo de ello no sólo es el movimientos lésbico-gay, sino los derechos de la mujer, los derechos de los niños, de los indígenas, de los discapacitados, etcétera. Nos parece que éstos traen de fondo esta *pretención* como justificación de las exigencias de derechos. El armazón del Estado se ha tendido a legislar para todos y cada uno de estos movimientos, como abarrotera de leyes.

Y creemos necesario reiterar que no hay de nuestra parte un interés por el posicionamiento moral respecto a ello, sino la ejemplificación de la *pretención* que venimos mostrando. Estos derechos no existieron en los Estados de voluntades generalizadas. Entonces, ¿qué ha posibilitado y legitimado el *grito* que reclama derechos individualizados frente a un Estado legitimado? ¿Qué ha posibilitado que hoy se reclamen estos derechos diminutos respecto a la generalidad? Y no sólo esto sino ¿qué ha posibilitado este paso de lo generalizado a lo individualizado? ¿Cómo se legitiman estos relatos de individualización? ¿Qué o cómo inició esta *pretención* que está vigente y posibilita lo individual con fuerza?

En la institución religiosa también se puede mostrar la *pretención* de la que estamos hablando. “El *logos* divino que penetraba la visión premoderna queda sustituido por la impersonalidad de la ley científica, pero también, al mismo tiempo, por el *yo* del sujeto”.⁹⁹ Y es que la *pretención* ha sido notoria también en la institución religiosa: la vida de los dioses *pretendió* a lo individual y está ahora viviendo en el individuo. Los dioses vivían en los cielos, pero hoy viven en nuestros corazones; Dios hablaba desde los cielos y hoy habla en nuestras conciencias. Numerosos estudios teológicos de las últimas décadas han resaltado más la figura de Jesús humano que divino, por lo menos para el cristianismo de Occidente; es decir, se ha resaltado el interés por la humanidad de Jesús, cuando en otros tiempos se privilegió la reflexión sobre su divinidad en relación con Dios Padre.

2.4.4 La *pretención* en las estructuras económicas e intelectuales.

En cuanto a estructuras económicas la *pretención* ha liberado fuerzas de mercado donde el Estado ha ido disminuyendo sus posibilidades de intervención legitimadas en la Modernidad, y ha tendido que dar paso a la competencia de pocos por colocarse en la cima de los más ricos del mundo: brilla más o igual el individuo más rico del mundo que el país más rico del mundo, y no siempre el individuo más rico lo encontramos en el país más rico. Se compete por ser el individuo más rico del mundo, incluso hay publicaciones que

⁹⁹ Alain Touraine, *op.cit.*, p. 205.

hacen los estudios para colocarlos como los exitosos individuos a los que se les rinde homenaje por este logro tan valioso.

Frente a eso, la fuerza de los colectivos se han perdido; los sindicatos, que en los tiempos modernos fueron una fuerza considerable para defender al individuo frente al patrón, hoy han caído en el descrédito por ser un discurso de defensa generalizada; al trabajador lo han colocado, las fuerzas del mercado laboral, solo frente a su empleador. Son realmente escasos los contratos colectivos que antes los sindicatos negociaban con los patrones; las condiciones son individualizadas y los beneficios por los méritos de su trabajo también son individuales.

Los individuos entienden que ahora su bienestar laboral depende de los méritos que haga, no de derechos generalizados para la clase trabajadora; los individuos creen que deben prepararse para ser más cotizados y ofrecerse mejor en este escaparate para los empleadores; los individuos no se agrupan, compiten entre ellos con títulos, certificaciones, diplomas, etcétera, porque hay que seducir al empleador.

La producción de los objetos de venta se ha dedicado a la especificación, aunque la producción sigue siendo en serie, la variación de una pieza, tono de color, forma de cuello para distinguirla en detalle, nos parece que es una muestra de la *pretención* individual por el paso de lo generalizado en la *serie*, al detalle del objeto específico. Los mismos puestos de trabajo en las organizaciones han tendido a especificarse más. Tienen un empleado para abrir la puerta, otro para decir buenos días, uno más para pararse en el pasillo y sonreír. Admítasenos esta ironía.

El consumidor queda, según Bauman, más fluido; se ha deshecho la solidez que le daba la necesidad. La necesidad es sólida porque es inamovible, invariable, con un ciclo de presencia: “La *necesidad*, considerada por los economistas del siglo XIX el epítome de la solidez –inflexible, permanentemente circunscripta y finita-, fue descartada y reemplazada

por el deseo, que era mucho más fluido y expandible a causa de sus relaciones no del todo lícitas con el voluble e inconstante sueño de autenticidad de un *yo interior* que esperaba poder expresarse. Ahora al deseo le toca el turno de ser desechado. Ha dejado de ser útil: tras haber llevado la adicción del consumidor a su estado actual, ya no puede imponer el paso. Se necesita un estimulante más poderoso y sobre todo más versátil para mantener la demanda del consumidor en el mismo nivel de oferta. El *anhelo* es ese reemplazo indispensable: completa la liberación del *principio del placer*".¹⁰⁰ La *pretención* está en la forma del consumir y del consumidor. La forma del consumo era la del *objeto* que se consumiría por su duración, su función, la necesidad que se tenía de él. Hoy, según Bauman, el consumo se da por el anhelo del consumidor, el objeto mismo debe estar hecho para ese anhelo, para motivar el consumo mismo: el individuo consume por un proyecto que le haga *ser lo que anhela ser*.

Bauman considera que el consumo ya no está pensado como en la Modernidad, el individuo consume no por necesidad, ni por deseo, sino por anhelo; anhelo que generalmente le hace parte de un espacio soñado (o aspiración de clase) que es también fluido, y dura mientras se mantenga un consumo que dé signos de pertenencia. "La sociedad de consumidores tiende a romper los grupos, a hacerlos frágiles y divisibles, y favorece en cambio la rápida formación de multitudes, como también su rápida desagregación. El consumo es una acción solitaria por antonomasia (quizás incluso el arquetipo de la soledad), aun cuando se haga en compañía", afirma Bauman.¹⁰¹

Los servicios que ofrecen las empresas cada vez son más especializados e individualizados y tienen departamentos para atender a cada uno con un problema muy específico; y aunque el cliente pudiera hablar con el gerente general de la tienda, él mismo lo remitiría al área específica para su problema. Ni en los servicios médicos puede uno confiar ya en el médico general, buscamos al especialista en la parte específica donde da el dolor.

¹⁰⁰ Zygmunt Bauman, "Modernidad Líquida", *op.cit.*, p. 81.

¹⁰¹ Zygmunt Bauman, "Vida de Consumo", *op.cit.*, p. 109.

La ciencia o el mundo intelectual ha *pretendido* a ello también. Por ejemplo, se ha puesto en crisis la sociología por ser una ciencia que nació para estudiar la generalidad de lo social: “el objeto construido por la sociología clásica deja de existir y bien se comprende que la filosofía, por una parte, y la ciencia económica por otra, se hagan cargo de dominios importantes del análisis social”¹⁰². Y es la misma sociología la que discute y reconstruye su objeto de estudio pero transformado, pasando de los sistemas de control individual a las relaciones interindividuales, como expone Narciso Pizarro.¹⁰³ Pizarro propone que el objeto de estudio de la sociología se traslade a los *hechos de estructura* que deriven de la interacción.¹⁰⁴ Lo que queremos decir es que la relación directa entre sistema y actor, como alude Touraine, que era el objeto de estudio de la sociología, ha perdido vigor y el interés se ha reducido a la interrelación de individuo con individuo, actor con actor, para usar los términos de Touraine.¹⁰⁵

Pizarro propone una reducción del sistema general al *hecho de estructura*, pero no un hecho del tamaño generalizado como la sociología clásica lo estudiaba, sino esa pequeña estructura de la interacción entre individuos. Esta sería la microsociología, dice Pizarro. De hecho Pizarro defiende la autonomía de la sociología y la psicología en este concepto de interacción: “El objeto de la sociología es entonces, precisamente, derivar del análisis psicosociológico de la interacción la explicación de esos hechos de estructura que, si no pudieran reducirse a la explicación psicológica, romperían la unidad de las ciencias humanas”.¹⁰⁶

No se quiere discutir el tema, sino mostrar la *pretención* individual que ha llegado incluso a las estructuras intelectuales. Esta *pretención* es generalizada y debe mostrarse en las dimensiones del mundo humano. Como en la moral que tendía a proponer normas generalizadas y a vigilar la conducta con una referencia social muy notoria; la *pretención*

¹⁰² Alain Touraine, *op.cit.*, pp. 347-348.

¹⁰³ Cfr. Narciso Pizarro, “Tratado de metodología de las Ciencias Sociales”, Siglo XXI, Madrid, 1998.

¹⁰⁴ *Ibid*, pp. 171-175.

¹⁰⁵ Cfr. Alain Touraine, *op.cit.*, pp. 345-354.

¹⁰⁶ Narciso Pizarro, *op.cit.*, p. 174.

individual ha eliminado el peso social y ha colocado la responsabilidad sobre el individuo mismo. De hecho esta *pretención* ha provocado que se distinga bien entre moral, como reguladora homónoma y la ética como autónoma, la primera como irracional cargada de tradiciones grupales no universales; las segunda como racional pensada desde el acto racional individual con fines y causas en circunstancias reflexionadas.¹⁰⁷ “El juicio reflexivo no es reflexivo porque hoy no existe ningún universal que subsuma lo particular. En el juicio reflexivo, el individuo debe buscar la regla. El juicio reflexivo es siempre una cuestión de incertidumbre, de riesgo, pero también deja la puerta abierta a la innovación”.¹⁰⁸ La individualización es la maduración de un proceso paulatino que apuntó todo el tiempo hacia este *sitio*, hacia individualización en la formación que se *pretendió* hacia lo individual desde sus inicios; un proceso largo que en su ontogénesis tenía el germen de ello.

La *pretención* individual de que hablamos nos parece que es notoria en la filosofía que desmeritó a la metafísica que abrió camino al existencialismo del siglo pasado; es decir, ese paso de lo abstracto de los mundos donde se reflexionaba, a lo concreto del mundo donde existe el hombre.

Esa forma de *pretención* individual que legitima estos movimientos, esa forma en la que se mueven los relatos que legitiman nuevas maneras de pensar, esa es la *pretención* que queremos resaltar y que nos hace sospechar que algo debe haber en esa *pretención* que ha venido moviendo la historia, algo ha venido a posibilitar las transformaciones en Occidente ¿Qué dinamizó la historia?, ¿qué posibilitó el movimiento de la historia y le direccionó hasta el *sí-mismo*? Tal vez a ello se deban también los contrastes hegemónicos que vemos entre la sociología de las primeras décadas del siglo pasado y la importancia que tiene ahora la psicología, la forma de paso de lo general (interés por lo social) a lo individual (interés por lo psicológico).

¹⁰⁷ Por ejemplo, Bauman hace esta distinción en su estudio “Ética Posmoderna”, Siglo XXI, México, 2005, pp. 17-22; Adela Cortina habla también de una ética mínima; o propuestas donde se afirma y defiende que la ética puede y debe ser individual, como con John Mackie.

¹⁰⁸ Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, *op.cit.*, p. 15.

La individualización del *mundo* en el tiempo en que nos ubicamos lo vemos como el último momento de un proceso *pretendido* hacia este instante de nuestra historia que se transformó pasando de la formación que legitimaba un *mundo* abstracto, universalista, metafísico, etcétera a una formación que ahora legitima individuos, cosas pequeñas, reducidas; vemos que el *mundo* se *pretendió* del cielo de los dioses míticos, pasando por una bajada al flujo histórico en el que se entendió metido el sujeto, para terminar en un punto solo, en el individuo, en el átomo. Este proceso *pretendido* del que somos punta, es el proceso que nos interesa detallar en el capítulo siguiente.

2.4.5 La pretención en los objetos.

Los objetos en el mundo social, por ser objetos con los que convive el individuo en sus tareas cotidianas, tienen impresa también las tendencias generales del *mundo* en y para el que son hechos. Los objetos han cobrado cierta autonomía por su funcionalidad independientemente de quien los usa, porque los objetos hoy tienen una función específica y única respecto al resto de objetos que se usan. Baudrillard¹⁰⁹ ha expuesto ya esta liberación de las funciones objetivas donde la individualización de las funciones ha implicado, incluso, una abstracción de las formas de funciones. Los objetos tienen impresas las funciones abstraídas en formas que connotan la función de un modo tan independiente que es el sujeto quien debe adecuarse a la función puesta en cada objeto.

La *pretención* individual a la que nos referimos tiene que ver también con esta tendencia a que los objetos por sí mismos juegan ya una función liberada de modo que las cosas han tendido a ir de lo grande a lo pequeño, de lo pesado a lo ligero, de lo estático a lo portátil-funcional, de lo expandido a lo compacto; la funcionalidad especializada (un sentido de individualización) requiere su achicamiento, su liberación de muchas funciones conectadas para quedarse con una sola, que sea manejable o portátil, etcétera. Esto como efecto de la *pretención* individual de que hablamos. Por ejemplo, los libros impresos se

¹⁰⁹ Cfr. Jean Baudrillard, "El Sistema de los Objetos", Siglo XXI, México, 2007, pp. 31-70.

aligeran ahora encontrándolos como electrónicos, que los hace más portátiles; el encendedor, como comenta Baudrillard, “no es que nos dé fuego mejor que otros, sino que se acomoda perfectamente a la palma de la mano... Su funcionalidad no es dar fuego, sino ser manejable”.¹¹⁰

Las cámaras fotográficas que antes eran grandes y con patas adaptadas para sostenerlas, se han transformado en pequeños aparatos que pueden llevarse en la bolsa del pantalón o tan pequeñas que caben en el teléfono celular y por cierto, el teléfono celular es también lo último de un proceso que le ha ido haciendo más pequeño y fácil de llevar. En los hogares se tenían teléfonos que en estos días les llamamos fijos, y ahora son portátiles o móviles; el sentido de llamarles teléfonos celulares tiene de fondo la idea de ser una parte empequeñecida de un organismo: la célula de un organismo grande. En ello puede verse también la *pretención* que mostramos.

Los muebles de una casa han dejado el lujo y han adoptado la funcionalidad específica que le toca en el conjunto de objetos que funcionan para las actividades de los individuos en la casa. Se habla de minimalismo en la decoración de los espacios interiores; es decir, la función ha sustituido al lujo; o si se quiere, lo lujoso se ha hecho funcional también, y la funcionalidad implica especialización. Más aun, cada parte de estos espacios tiene lugares individualizados: cada espacio, cada mueble tiene una función por sí solo. Es muy notorio las paredes que se pintan con colores diferentes, porque cada pared está pensada para un momento concreto o para que luzca por sí sola contrastando con las otras; cada mueble dice algo de modo independiente o lo hace en un pequeño conjunto discursivo del arreglo de las cosas: el cuarto de televisión, espacio de una casa habitacional, ordena las cosas para ello, para el descanso, independientemente del conjunto que pueda tener en sí mismo el jardín o el cuarto de lavado; una actividad específica, ya no es la generalidad del espacio de la casa habitación, sino los espacios individualizados para cada momento o actividad de sus habitantes; es decir, ya no se busca la decoración en una perspectiva

¹¹⁰ *Ibid*, p. 65.

general del conjunto de la casa, sino en la perspectiva de cada una las actividades que hace el individuo, en cada una de ellas, en cada momento del día.

“Entre el individuo y estos objetos más livianos en su uso, que no ejercen ni simbolizan el constreñimiento moral, media una relación más liberal: el individuo ya no es estrictamente relativo a la familia a través de ellos. Encuentra en su movilidad, en su multifuncionalidad una mayor libertad de organización, reflejo de una mayor disponibilidad en sus relaciones sociales... no significa más que la liberación de la función del objeto y no del objeto mismo... Así, pues, son libres, como objetos de función, es decir que tienen la libertad de funcionar...”¹¹¹ Por ejemplo, el comedor antes estaba pensado para el momento familiar y ese era el momento y el lugar del encuentro de todos, pero hoy los muebles del comedor están hechos para agilizar la comida y han pasado de ser mesas grandes para todos, a muebles de cuatro lugares. El individuo tenía su lugar en la mesa familiar, el individuo debía estar en la comida con todos, pero hoy está liberado de ello.

La música se escuchaba en casa y en consolas grandes que tendían una intención decorativa, antes que funcional. Hoy han desaparecido esos grandes aparatos para ello y la música es tan portátil como una pequeña pantalla abstraída de un teléfono o en una memoria USB.

También el uso de mascotas nos ayuda a ver esta *pretención*. Las mascotas indican un *mundo* cerrado en sus relaciones, indican una reducción del *mundo* a un *micro-mundo* individual de relaciones, donde se intenta eliminar esas relaciones que conflictúan al individuo con otro: la mascota es manejable y cierra el ir y venir de caricias entre el amo y la mascota misma. Las mascotas son extensión del amor a sí mismo que hace al individuo amarse a sí mismo en ellas.

¹¹¹ *Ibid*, p. 16.

La mascota tiene la misma función del objeto *pretendido* al modo que venimos diciendo y coincidimos con Baudrillard cuando afirma que “el objeto es, en sentido estricto, un espejo: las imágenes que nos remite no pueden menos que sucederse sin contradecirse y es un espejo perfecto, puesto que no nos envía las imágenes reales, sino las imágenes deseadas. En pocas palabras, es un perro del que no queda más que la fidelidad. Y puedo mirarlo sin que él me mire. He aquí por qué se invisten los objetos de todo aquello que no pudo lograrse en la relación humana... Los objetos desempeñan un papel regulador en la vida cotidiana, en ellos desaparecen muchas neurosis, se recogen muchas tensiones y energías en duelo, es lo que les da un alma, es lo que hacen sean nuestros, pero es también lo que constituye la decoración de una mitología tenaz, la decoración ideal de un equilibrio neurótico”.¹¹²

La belleza en el arte ha sido también alterada por esta *pretención*. Un ejemplo de ello es el *happening* en la fotografía, que intenta capturar un momento, tomar un instante en la gran corriente del tiempo que pasa frente al artista; es arte de capturar ese punto en el flujo gigante de la historia. En el arte hoy, es bello un objeto-signo que connota un hecho o una acción que usa el artista para significar, pues la belleza pasó de lo abstracto a los hechos concretos, del surrealismo a una especie de *concretismo*, como si hubiese habido un aterrizaje de lo abstracto a lo concreto; como si hubiese habido un movimiento análogo con la metafísica y el existencialismo, como una disminución que fue del elevado y abstracto mundo de las ideas al suelo donde pisa el artista o el filósofo.

El agua embotellada; los *shots* en las bebidas; la luz ahora en *leds*; la *selfy* tiene sentido en esta individualización ensimismada; los cajeros automáticos de los bancos o para trámites que sustituyen oficinas donde no puede haberlas; la preferencia de las parejas por una prole reducida que en otros años era más numerosa; esto y otras cosas nos parece un indicador de esta *pretención* a lo individual; *pretención* en la que hay algo que ha permitido este paso, esta *trans-forma*; debemos describir eso que ha convertido al amor

¹¹² *Ibid*, p. 102.

en una idolatría del sí mismo; eso que ha cerrado paso a la moral neutralizando los derechos de los demás y enfatizando el de sí mismo, eso que ha activado derechos del individuo con más fuerza que los de la sociedad; eso que ha disminuido a la autoridad frente al individuo y legitima el enfrentamiento de éste con aquélla, anticipando la victoria del individuo sobre su propia autoridad.

2.5 El individuo ensimismado.

A modo de cierre creemos necesario comentar sintéticamente el recorrido hecho en este segundo capítulo. Hemos venido diciendo que las sociedades se fundan por relatos legitimados y legitimadores de instituciones de las que los miembros de la misma sociedad los toman como referencias accionales. También hemos sostenido que los relatos tienen una forma-sentido fijada en su narración que moldea las legítimas acciones que tienen sentido en la sociedad que produce y reproduce aquellos relatos ¿Cuál es, entonces, el relato que sostiene a esta sociedad de individuos que estamos estudiando? Y también, ¿cuál es la forma-sentido fijada en ese relato legitimador?

La formación del individuo, como forma acabada, se constituye en una forma general y se articula en relatos. La forma general del *sí-mismo* y las formas-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado* nos ha dibujado un individuo ensimismado colocado en un vértice de dos vectores (*conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*), por lo que la forma fijada en el relato que legitima al individuo que hemos delineado es el cerrado en sí mismo, forma que hemos propuesto en la expresión *sí-mismo*, y que nos lleva a decir que el relato que contiene esta forma del *sí-mismo* es el *Relato del Individuo Ensimismado*.

Ésta es, pues, la situación del individuo que vemos y del que nos interesa hacer hermenéutica: un individuo ensimismado, autorreferente, legitimador, suelto, que se autocoloca como gozne del mundo, un mundo que debe girar ahora en torno a él; un individuo vértice que une los sentidos del mundo, sentidos que no son más largos que su propio tiempo y sentimiento; un individuo que se sitúa en el centro de un torbellino de

donde toma las cosas vertiginosamente para dejarlas ir con la misma velocidad; individuo que es hijo de la descomposición del sujeto determinante de su historia, quedando ahora sin historia, pasando de lo racional a lo emocionante, del deber a las ganas, de la voluntad al querer intermitente, de la libertad al antojo; un individuo sin certezas ni búsquedas más allá de lo que siente.

Tenemos un individuo ensimismado, un individuo que se cerró en un tiempo presente y en el espacio de su cuerpo; un individuo para el que existe sólo un presente sobre el que se vuelca frenético queriendo sostenerse por un instante de las cosas que pasan fugaces, instantáneas, siendo ellas su único momento de paz: el instante de sentirse agarrado de algo, aunque ese algo no sea nada que quede en su alma.

2.6 La hermenéutica del individuo ensimismado y la pretensión individual.

¿Qué posibilitó y legitimó al individuo ensimismado? Esto es lo que buscamos responder. Lo que se ha hecho hasta aquí es describir una parte de la formación del individuo (forma general *sí-mismo* y las formas-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*), pero lo que buscamos responder es cómo es que se llegó a formar dicho individuo, cómo es que se llegó a la legitimación de esta formación del individuo ensimismado, el proceso o los hitos de transformación que situaron la historia de esta manera. Esta será la hermenéutica que haremos, rastreando en transformaciones la forma de los relatos que fueron posibilitando la situación del individuo ensimismado; las transformaciones en la forma de los relatos que posibilitaron la legitimación del relato del individuo ensimismado; partiremos de aquellos relatos que *pretendieron* la historia hacia aquí; éste es el arco historiográfico que pretendemos ampliar retrospectivamente: partir de esta situación de individuo hacia un punto donde inician las transformaciones que han traído a este punto. El individuo es resultado también de este movimiento *pretendido* desde algún origen.

Hemos asumido el fin de los metarrelatos para describir la situación del individuo ensimismado, lo hemos descrito desde el efecto que ha producido la *pretención* individualizadora. Debemos ahora buscar, no sólo la tradición que ha traído al individuo aquí, a esta situación en la que lo vemos. Además de la tradición que ha posibilitado al individuo, nos interesan las transformaciones de épocas como direccionamientos hacia este punto. Si la parte occidental del mundo es una tradición unitaria, o dicho de otro modo, si la tradición occidental es tradición como conservación debemos hablar de continuidad; debemos describir con un hilo conductor esa conserva que ha colocado al individuo en la situación que hemos dicho, no como una evolución de transformaciones eliminándose unas a otras en el sentido de descomposición o rompimiento de etapas o épocas; no debemos entender la historia que ha traído al individuo aquí como un proceso de término de lo moderno, sino como continuación ¿Qué elementos de la tradición del individuo hay desde el origen y cómo ha venido transformándose de modo que podamos ver al individuo ensimismado? Ahora, ¿cuáles son esas transformaciones que contienen y mantienen la tradición que sitúa al individuo ensimismado?

Hemos descrito la *pretención* individual como el movimiento, en cierto sentido generalizado en Occidente, que posibilitó el nacimiento del individuo. Tenemos con esto algunas preguntas más, que nos llevan ahora al tercer capítulo: ¿qué fue lo que originó esta *pretención*? ¿Con qué y cómo comenzó a moverse el *mundo* hacia lo individual? ¿Qué generó este movimiento y cuáles son las etapas de este proceso largo que ha tenido ahora su llegada?

La hermenéutica histórica de la formación del individuo que pretendemos tiene su apoyo en Gadamer, su propuesta nos ayudará en la comprensión e interpretación de la formación epocal en que nos situamos: la formación del individuo en el proceso histórico individualizador de Occidente.

CAPÍTULO TRES:
***Hermenéutica histórica de la formación del individuo
desde la transformación de los relatos.***

La tradición es un elemento en el que el individuo recibe el mundo y desde el que se comprenderá él mismo desde el mundo relatado. Ya cuando hablábamos del concepto de formación describíamos que es éste el contenido formal desde el que está ya comprendido el mundo de alguna manera. Y el estudio de esta tradición, si lo que queremos hacer es una hermenéutica histórica de la formación del individuo, se nos vuelve un elemento importante; y se nos vuelve además necesaria una estructura conceptual que metodológicamente nos dé ahora la posibilidad de hacer una hermenéutica sobre esa tradición que posibilitó al individuo que vemos; se nos vuelve necesario un marco de conceptos que nos ayude a interpretar la tradición que ha derivado en la formación del individuo; ahora se trata de interpretar el origen de la tradición y el recorrido de ésta en la historia de Occidente, que nos ha traído a la formación del individuo ensimismado.

¿De qué tradición hablamos cuando nos referimos a la formación del individuo?, ¿cuál es la estructura de la hermenéutica con la que podremos describir las transformaciones? En la hermenéutica de la formación que haremos, la tradición es un elemento que cruza desde los orígenes hasta el punto de llegada que es la formación del individuo, pero no hemos dicho claramente a través de qué la tradición cruza todas las formaciones hechas en la visión histórica que tenemos ¿Cuál es el indicador por el que podemos ver transformaciones de la tradición nacida en un origen que llega hasta nosotros derivando en la formación que nos interesa interpretar? La forma de la trama del relato es la posibilidad de mostrar las transformaciones y la conserva formal de la tradición y es esta forma tramática¹¹³ del relato el medio e indicador de nuestra interpretación, de las transformaciones que nos derivan en el relato ahora legitimado con elementos tradicionales: el relato del individuo ensimismado que contiene la forma tramática de la formación del individuo en la situación que vemos. Asumimos, pues, esta *situación* hermenéutica de la que partiremos: el individuo ensimismado como el relato hegemónico, no único, en una formación que nos legitima instituciones, modelos accionales y sentidos,

¹¹³ Con la expresión “forma tramática” queremos decir la forma que hace la trama.

asumido todo en el marco de la misma formación que los engendra. Esta formación del individuo la entendemos como la actualidad de un proceso iniciado en un origen que se *pretendió* hacia aquí.

En este arco que se abre desde una formación original que pasa por transformaciones y formaciones epocales y tiene su parada en esta *situación* que hemos desarrollado, se nos abren horizontes que coinciden con este punto de llegada que referimos (la formación del individuo). Para nuestra hermenéutica la tradición se nos vuelve importante, dijimos, porque es la conserva que atraviesa toda una era, pues la forma de la tradición queda intacta en el paso de una formación epocal a otra: “La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos”.¹¹⁴

Que la tradición sea conservación hace que la misma forma del individuo ensimismado de nuestra situación, puede identificarse como forma subyacente del individuo que viene desde el origen de esta misma tradición hasta hoy; es decir, los elementos del individuo ensimismado de nuestra situación histórica tienen una similitud con el individuo en los orígenes de la misma tradición que lo trae hasta nuestro días. Lo vemos en el ejercicio que hace Foucault en su *Hermenéutica del Sujeto*: ve en su sujeto ensimismado, analógicamente, los mismos elementos que en el individuo Griego.¹¹⁵ Foucault puede hacer esto, puede ver elementos similares, porque la tradición es una conserva, la forma del sujeto de Foucault está en el origen de su propia tradición, pero lo que no ve Foucault es la transformación en medio de la conserva o la conserva en medio de las formaciones dinamizadas que han derivado en el sujeto que estudia, en la hegemonía de un relato que subyacía invariable en una tradición que nos interesa ahora interpretar. Foucault hace una analogía más que una hermenéutica histórica.

La tradición-conserva se mantiene y transmite en la forma que se relata, en la trama del relato que la contiene. La tradición es la forma que se conserva en los relatos legitimados

¹¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *op.cit.*, p. 349.

¹¹⁵ Cfr. Michel Foucault, “Hermenéutica del Sujeto”, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1994.

en formaciones epocales,¹¹⁶ que desde un origen se mantiene en un ducto para la tradición que cruza todas las épocas o todas las formaciones: este ducto para la conserva de la tradición es el relato; el relato es el pro-ducto¹¹⁷ de una formación a otra que le sucede.

Para hacer nuestra hermenéutica histórica de la formación del individuo necesitamos hacer primero una descripción de la estructura metodológica que nos ayude a justificar nuestro proceder en la lectura de las transformaciones en ese arco del origen a la actualidad de una formación *situada*. Nos ayudaremos de la hermenéutica histórica de Gadamer que aunque tiene otros fines su estructura conceptual nos parece adecuada para el tratamiento que buscamos hacer. Hay cuatro conceptos que favorecen la reflexión sobre nuestro estudio: *historia efectual, tradición, horizontes y situación*. También, previo a describir la hermenéutica que haremos, necesitamos especificar qué elementos del relato nos auxilian, también, en este recorrido de la tradición que se *pretendió* a la *situación* que ya hemos descrito.

3.1 La hermenéutica de Gadamer y las posibilidades de interpretación a través del relato.

Gadamer, ya en el título *Verdad y Método*, su obra más representativa, tiene en sí el proyecto de su trabajo al zanjar la relación entre método y verdad, abriendo otra posibilidad para la búsqueda de otra verdad que no es desde la medida epistemológica de la ciencia moderna; abrió la posibilidad de la verdad desde la desmesura histórica y estética liberándola del rigor epistemológico desde la que se le excluía. La verdad tendría ahora dos lados: el lado epistemológico que prioriza la certeza moderna de la verdad y el lado hermenéutico que prioriza el diálogo de la verdad.¹¹⁸ La verdad histórica y estética

¹¹⁶ El concepto de formación epocal utilizado se describe adelante. Sin embargo, creemos necesaria ya una idea pronta del concepto que se ha mencionado desde las primeras páginas de este trabajo: con formación epocal nos referimos al globo formal general donde toda una época histórica se *informa*; se refiere a la formación del momento histórico, a la forma que con-forma los relatos de una época.

¹¹⁷ Decimos pro-ducto como *medio para* y no producto como *resultado de*.

¹¹⁸ Cfr. José Francisco Zúñiga García, "El Diálogo como juego: la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer", Universidad de Granada, 1995, pp. 17-23.

tiene serios problemas para sostener su verdad desde el método de las ciencias modernas. De hecho, el mismo Gadamer introduce así su trabajo; y aun más, Dilthey hace un esfuerzo grande por dar soporte epistemológico a la verdad de las ciencias del espíritu. Pero “La verdad no se alcanza de forma metodológica sino dialéctica... En el método, el sujeto inquisitivo dirige, controla y manipula; en la dialéctica el asunto con el que nos encontramos plantea la cuestión a la que aquél responde. Sólo se puede responder basándose en su pertenencia a y en el tema. La situación interpretativa ya no es la de un interrogador y un objeto, en la que el interrogador tiene que construir los métodos para poder captar el objeto. Al contrario, el interrogador se encuentra de pronto al ser que es interrogado por el tema (*Sache*)”.¹¹⁹ La verdad histórica y estética, pues, desde Gadamer, debe ser comprendida desde la hermenéutica y no desde la epistemología rigurosa de la ciencia moderna. Con esto vale ahora preguntar: ¿cuáles son los elementos de la estructura hermenéutica de diálogo para comprender esa verdad histórica o hacer una interpretación dialógica de las transformaciones en la historia?

Nuestro trabajo se ubica en el intento de proponer una interpretación dialógica, intentamos hacer una hermenéutica de la formación del individuo dialogando con una tradición de origen que se transforma *pretendidamente* en épocas hacia la formación del individuo en la que nos situamos; pretendemos hacer una interpretación dialógica entre la tradición y los horizontes de una *situación* para comprender el proceso histórico que nos ha colocado en esta manera de ver al humano ahora como individuo; que nos ayude a comprender cómo se nos ha colocado en esta *situación* de la historia de Occidente. Buscamos proponer una hermenéutica de la formación del individuo descrita a partir de una la *situación* del intérprete (descrita ya arriba) y desde ahí desvelar los horizontes que le presenta la tradición cristalizada en la verdad que se alcance a ver.

Nos parece que hacer una hermenéutica a través del relato no es tanto interpretar el relato o los relatos de la época que se trate y sus contenidos, sino describir cómo la trama

¹¹⁹ Richard Palmer, *op.cit.*, pp. 206-207.

de un relato legitimado auspicia y posibilita el sentido que constituye el mundo, el consenso en el que se construye el mundo: la formación epocal es el marco general desde el que ese mundo es legítimo junto con las instituciones que lo sostienen.

Describamos, por ahora, esta estructura hermenéutica dialógica que desarrolló Gadamer, que será la estructura metodológica del diálogo con que haremos nuestra interpretación de la formación del individuo. Los conceptos que hacen esta estructura nos parecen ser, como ya se dijo, la *historia efectual*, la *tradición*, el *horizonte* y la *situación*. La forma de describir esta estructura hermenéutica metodológica comienza con la historia efectual que clarifica los horizontes desde los que la historia efectual se está entendiendo; luego abordaremos el tema de la tradición como determinadora de los horizontes descubiertos y con esto aparecerá la *situación* que cierra el círculo visionario desde el que se interpreta en la *fusión* de los horizontes que se abrieron.

En estos movimientos interconceptuales se genera un círculo de comprensión que se convierte en un movimiento de comprensión. “El movimiento de comprensión discurre así del todo a la parte y de nuevo al todo. La tarea es ampliar en círculos concéntricos la unidad del sentido comprendido. La confluencia de todos los detalles en el todo es el criterio para la rectitud de la comprensión [en este movimiento interconceptual]. La falta de tal confluencia significa el fracaso de la comprensión”.¹²⁰ En la descripción hermenéutica que haremos necesita del lector este mismo movimiento de comprensión.

La hermenéutica histórica gadameriana es un comprender circularmente la coincidencia de los sentidos horizontales que se fusionan desde una *situación* con una tradición. Ya lo dice Gadamer: “el que intenta comprender un texto [o cosa] hace siempre un proyecto. Anticipa su sentido del conjunto una vez que aparece un primer sentido en el texto [o cosa]. Este primer sentido se manifiesta a su vez porque leemos ya el texto [o cosa] con ciertas expectativas sobre un determinado sentido. La comprensión del texto [o cosa]

¹²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 63.

consiste en la elaboración de un proyecto, siempre sujeto a revisión como resultado de una profundización del sentido”,¹²¹ es un proyecto que se verifica constantemente y de modo circular en la estructura hermenéutica. Esto es lo que explicitaremos en los apartados siguientes: ese proceso circular interconceptual dialógico hermenéutico que busca la comprensión de una verdad que está puesta ya como proyecto, como prejuicio, desde el momento en que se visualiza desde una *situación* como la hemos reconocido y descrito en el capítulo anterior.

3.1.1 La historia efectual punto de partida de la comprensión hermenéutica.

El primer sentido que aparece en el intérprete no es un sentido aleatorio que fundará el proyecto; es decir, “el intérprete no aborda el texto [o cosa] desde su instalación en el prejuicio previo; más bien pone expresamente a prueba el prejuicio en que está instalado, esto es, pone a prueba su origen y validez”,¹²² con lo que vale decir que el primer sentido desde el que se dialoga es el sentido que presenta el tema [*Sache*], con el que se prueba la coincidencia formal del prejuicio en él. Por esto el concepto de la *historia efectual* que Gadamer describe en *Verdad y Método* puede bien ser el punto de partida para justificar la interpretación que se quiera hacer, porque en la forma de este concepto se encuentra el sentido primario de ese comprender: “Ahora está finalmente claro el sentido de la *aplicación* que aparece en toda forma de comprensión. La *aplicación* no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto [o cosa] dado viene a ser para nosotros. La comprensión es una *forma de efecto*, y se sabe a sí misma como efectual”.¹²³ Esto es, la aplicación de lo que se comprende de la cosa (*Sache*) en un primer momento, es el sentido que se ha desprendido de modo efectual o en *forma de efecto*, es un sentido inverso de lo causal, donde el intérprete no pone en el tema un sentido, sino que se deja implicar en el sentido que aparece en el primer momento que se enfrenta al tema o cosa (*Sache*), implicación que ya trae el primer

¹²¹ *Ibid*, p. 65.

¹²² *Ibid*, p. 66.

¹²³ Hans-Georg Gadamer, “Verdad y Método”, *op.cit.*, p. 414.

paso del diálogo dejando que nos diga algo; un primer sentido nacido como efecto de lo que se interroga y que hace comenzar el diálogo.

La historia efectual en Gadamer abre la primera forma del sentido de comprensión que va desde la cosa que se comprende hacia el que comprende. En este sentido es efectual. En la cosa está puesta la tradición, lo que ha permanecido en ella y la hace comprensible. La tradición es una conserva que permanece en el hoy del intérprete determinándole, pues todo le ha sido entregado en su formación; formación que está preñada de *formas* de conserva, de formas tradicionales o formas-sentido en los que son las cosas lo que son, incluso de formas de hacer con las cosas lo que se hace. Es por ello que al intérprete que comprende se le pueden abrir sentidos desde la cosa hacia él mismo, porque la tradición está cristalizada en la cosa y además ha formado al mismo intérprete; y así, en ambos lados del círculo de comprensión hay posibilidades de coincidir en una forma-sentido que nace efectualmente y le posibilita al intérprete la comprensión de lo que ya en su formación le prejuicia para *ver* la cosa.

Hemos mencionado el concepto horizonte y debemos decir, ya, que “horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”¹²⁴ situacional y ese punto situacional “se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la *situación* le pertenece esencialmente el concepto de *horizonte*”.¹²⁵ La *situación* viene a ser la ubicación desde la que se interpreta la tradición; la perspectiva del intérprete de la tradición desde donde se posibilita la visión horizontal, el punto desde el que se abre el espectro donde se dejan ver las líneas que determina sucesivamente la conservación histórica, la composición tradicional que tendrá que dialogar con el sentido que se abrió efectualmente.

¹²⁴ *Ibid*, p. 372.

¹²⁵ *Idem*.

Así, pues, “comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico”.¹²⁶ Es lo mismo decir que la tradición se comprende en un sentido: el sentido del horizonte que se obtiene desde la *situación* desde la que se *ve*, desde la que se abre el horizonte. La *verdad* ya no es certeza (epistemológica), sino *visión*, es hacer coincidir formas de ver, hacer dialogar prejuicios con sentidos horizontales.

El punto de partida por el que se abrieron sentidos predispone los prejuicios desde los que se abre también el horizonte con el que se hará coincidir, desde los que se comprenderá. Es así como en la hermenéutica gadameriana la *verdad* es un diálogo, una coincidencia de sentidos, una dialéctica, pues la cosa se comporta como un tú y no con la pasividad de un objeto. Es así como el que comprende puede preguntar a la cosa, es en la pregunta donde se posibilitan y predeterminan las respuestas en el horizonte. “Preguntar quiere decir abrir”, dice Gadamer.¹²⁷

El que comprende no impone un sentido a la cosa sino que se le abre efectualmente, desde el presente de la cosa en el sentido que la tradición impresa o conservada en ella le posibilita a aquel que pregunta; el que pregunta no impone, abre posibilidades, abre un diálogo. “He aquí el correlato de la experiencia hermenéutica. Uno tiene que dejar valer a la tradición en sus pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir”,¹²⁸ la tradición conservada en la cosa tiene algo que decir y se le pregunta para iniciar el diálogo, para iniciar la búsqueda de la verdad dialógica en la que se *entenderán* intérprete y cosa. De hecho esta “es la tesis central del pensamiento de Gadamer, a saber: que el fenómeno hermenéutico tiene la estructura de la conversación”.¹²⁹

¹²⁶ *Ibid*, p. 375.

¹²⁷ *Ibid*, p. 440.

¹²⁸ *Ibid*, p. 438.

¹²⁹ José Francisco Zúñiga, *op.cit.*, p. 283.

3.1.2 La tradición y la historia efectiva.

Para Gadamer, decíamos, “La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos”;¹³⁰ la tradición es una conserva que permanece en el hoy del que interpreta, al que le posibilita *formas* de sentidos. Lo clásico puede entenderse así; lo clásico es clásico porque permanece; lo clásico es una *forma* de conserva, es un modelo tradicional¹³¹.

Así, pues, la tradición tiene un peso determinante sobre las posibilidades de sentido en la cosa; la tradición anticipa los prejuicios con los que se puede comprender a ésta misma. La tradición es, por contener lo clásico o la conserva, la posibilidad formal de hacer coincidir los sentidos de la cosa, sentidos y prejuicios que entran en juego en la comprensión.

La tradición hace posible la coincidencia por su sentido determinante: “El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y presente se hallan en continua mediación”.¹³² Así, se “describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete”;¹³³ es decir, en el círculo de la comprensión la interpretación se rehace al ritmo de los movimientos tradicionales y situacionales del intérprete, pues la interpretación verdadera dependerá de la coincidencia del horizonte que hace surgir la *situación* y los sentidos que posibilite el presente de la tradición en la cosa que se interpreta.¹³⁴

La tradición tiene una afectación formal en el sentido en la cosa, pues ésta es lo que es por el presente de la tradición en ella. Esto es fácil de ver en el lenguaje y en el lenguaje es como se posibilita la hermenéutica a través del relato. Las cosas son lo que son por la tradición contenida en el lenguaje; como se nombran las cosas en ello están los sentidos

¹³⁰ Hans-Georg Gadamer, *loc.cit.*

¹³¹ Hans-Georg Gadamer, “Verdad y Método”, *op.cit.*, pp. 353-360.

¹³² *Ibid*, p. 360.

¹³³ *Ibid*, p. 363.

¹³⁴ *Ibid*, p. 364.

de la tradición que posibilitan su interpretación desde un horizonte. De hecho, “la hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo transmitido”.¹³⁵ Es por ello que en el lenguaje que ha formado al intérprete van todas las *formas* de conserva junto con un entramado de significados que hacen ser a la cosa lo que es; es por ello que puede comprenderse e interpretarse la cosa, porque la tradición *informa* al que comprende y lo que se comprende; es por ello que el relato se posibilita como buen medio para interpretar la tradición en las cosas, porque en él está el significado de la cosa que se ha dicho y como se ha dicho; además, ese mismo relato dotó formalmente al intérprete.

3.1.3 La situación hermenéutica y el horizonte, predeterminación de sentidos.

Ya la tradición cristalizada en la cosa, como se dijo, ha abierto efectualmente sentidos para el que comprende; pero hacen falta los prejuicios con los que se leerá la tradición; o sea, el sentido desde el que se comprenderá y con el que se hará coincidir, el sentido en el que fusionará pasado y presente al comprender la cosa: hace falta el horizonte que nace desde el *situs*, desde una *situación*.

Ya decíamos, citando a Gadamer, que “el que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado”.¹³⁶ Es decir, después de que de modo efectual se ha abierto algún sentido, aparece el otro lado del sentido desde el que se dialogará con la tradición; un proyecto previo y prejuiciado “...que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando *conforme* se avanza en la penetración del sentido”.¹³⁷

¹³⁵ *Ibid*, p. 365.

¹³⁶ *Ibid*, p. 333.

¹³⁷ *Ibidem*.

El sentido que se desprende de la tradición, que se ha abierto de modo efectual, *pone en juego* los prejuicios con los que se comprende, y estos prejuicios que entran a jugar forman el horizonte que desde una *situación* nos posibilita ver hacia la tradición,¹³⁸ el horizonte que nos permite dialogar con la tradición y con la cosa, el horizonte desde el que se le pregunta a ésta. “La elaboración de la *situación hermenéutica* significa, entonces, la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición”.¹³⁹ Por esto fue necesario describir primero al individuo y luego, como viene ahora, dialogar con la tradición.

Con esto, el sentido del horizonte con el que se comprende la cosa coincidirá con el sentido desvelado de la historia efectual en la tradición cristalizada en el presente, como se ha dicho, en la cosa misma. Esto es la *situación* hermenéutica desde la que se ve y se dialoga. “En este sentido, comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico”.¹⁴⁰ La comprensión e interpretación de la cosa es, pues, la fusión de estos sentidos, la coincidencia formal de ambos lados¹⁴¹ en un *situs*, en una *situación* hermenéutica.

3.1.4 El horizonte y la tradición, coincidencia de sentidos.

La *verdad* hermenéutica se *juega*, entonces, en esa coincidencia de sentidos. Pero en realidad esta coincidencia tiene lugar constantemente en el proceso de comprensión, se revisa en todo momento el proyecto con el que se había partido; la *verdad* hermenéutica depende del dominio de la tradición que determinará los prejuicios desde los que se visualizará (horizonte) y la coincidencia corre correcta porque en la tradición “...lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos...”.¹⁴² Es decir, la tradición, por

¹³⁸ *Ibid*, p. 376.

¹³⁹ *Ibid*, p. 373.

¹⁴⁰ *Ibid*, p. 375.

¹⁴¹ *Ibid*, pp. 376-377.

¹⁴² *Ibid*, p. 377.

contener en sí la impronta del pasado (la conserva) y la actualidad del presente, hace siempre en todo el proceso de comprensión una constante fusión de los sentidos con que se comprende, una verificación, una fusión del horizonte y la tradición misma. De hecho “cuando comprendemos el pasado en el presente lo hacemos siempre a través del sentido que el pasado ha adquirido a través de la historia efectual... Así, en la comprensión se interpenetran el pasado, el presente y la historia efectual que los fusiona”.¹⁴³ La comprensión es esa fusión del horizonte, la *verdad* hermenéutica es, pues, la coincidencia de sentidos del pasado abierto desde la cosa que contiene ya en cierto modo la tradición *informada*.

“En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestro prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos... Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismo... La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición”.¹⁴⁴ El círculo de comprensión se cierra, así, en esta fusión prejuiciada y pre-sentida por lo que se quiere comprender en el presente. No es el pasado el que predetermina la comprensión e interpretación del presente, es este presente con el pre-sentido (historia efectual) que retro-prejuicia abriendo el horizonte desde el que se comprenderá ese mismo presente de la cosa. Es por esto que la comprensión es un constante proyectar desde los prejuicios, midiendo la plausibilidad del pasado con el presente que prejuiciando se comprende¹⁴⁵ en la fusión con ese pasado.

Ejemplo de lo anterior es la lectura que puede hacerse del mito andrógino que teniendo evidentemente elementos tradicionales, a la luz de una *situación* lésbico-gay, puede fusionarse y hacer entenderse el mito en la perspectiva del horizonte que abre una *situación* determinada, y puede interpretarse el andrógino con el horizonte de la

¹⁴³ *Ibid*, p. 35.

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 377.

¹⁴⁵ *Ibid*, pp. 331-335.

homosexualidad entendida desde hoy. Vemos nuestro pasado con la formación de nuestro presente por la tradición que se conserva y que tejió desde un origen todo el curso de la historia, curso que nos coloca en el presente desde el que vemos.

Para terminar con la justificación metodológica de nuestro proceder, descrito el armazón hermenéutico gadameriano desde el que haremos nuestra interpretación, sintéticamente nuestro procedimiento metodológico tiene una *situación* desde la que vemos efectualmente: la formación del individuo que tiene su relato paradigmático en el relato del individuo ensimismado.

Esta *situación* nos abre los horizontes tradicionales en el marco formal de los relatos del cristianismo (tradición) que se desarrollaron en dos grandes épocas y el sentido horizontal lo vemos como una degradación y descomposición apuntando hacia el punto desde el que habíamos abierto el horizonte: el individuo ensimismado. Nuestro procedimiento tiene la forma de comprensión de una tradición cristiana que se achica y llega a la cerrazón del uno mismo, una tradición que empodera en cada época una institución que configura los sentidos en los que se forma el mundo, una tradición en la que se degrada su fuerza y va cerrando la forma de los sentidos del mundo tradicional. Esta degradación y cerrazón la muestran las transformaciones de la trama del relato.

3.2 La constitución del sentido en el relato.

La forma-sentido o el sentido donde se ha constituido el mundo tiene un medio: la trama del relato. La trama es el sentido en el que el relato toma forma (*forma-sentido*); por eso la forma de la trama es el sentido en el que el mundo se entiende, en la trama del relato las cosas del mundo son del modo en el que en esta trama se forma el sentido o la signación y signi-fijación¹⁴⁶ de los signos constitutivos del relato. El relato es el ducto por el que se entiende el mundo en el sentido que forma la trama.

¹⁴⁶ Hemos separado la palabra para referir con ello a significado, en el entendido de que el significado es tal por la relación de signos donde unos respectos de otros se significan. Con signi-fijación nos referimos a este

El sentido de un signo respecto a otros signos fijados puede darse sólo en una estructura tramada como red de respectos en donde se fijan todos ellos y cobran en esa trama el sentido propio respecto a la trama misma. Un signo es fijo y los demás signos se fijan tramándolos respecto a ese que hace centro y hace tender el sentido hacia él. Esta trama, que es la red de signi-fijaciones, posibilita la narrativa; esta trama es el relato *formado*.

El relato es, pues, la estructura formal donde se trama el sentido del mundo, porque se hace entendible en la forma de la trama en la que se relata, y las cosas sólo son entendibles cuando se relatan. El mismo Ricoeur, que ha estudiado la relación del texto con la configuración de la realidad, sostiene: “De una manera u otra, todos los sistemas de símbolos contribuyen a *configurar* la realidad. Y más precisamente, las tramas que inventamos nos ayudan a dar *forma* a nuestra experiencia temporal confusa, *informe* y, en el límite, muda... En esta capacidad que tiene la ficción para dar *forma* a esta experiencia temporal casi muda reside la función referencial de la trama”.¹⁴⁷

3.2.1 La información de la cosa en el relato.

Ciertamente, como sostiene Gadamer, “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”; sin embargo, hay que decir también que ninguno que pueda ser comprendido se comprende fuera de un relato. El ser que puede ser comprendido, puede serlo porque está *informado*; es decir, porque tomó forma; no tiene significado sólo porque es lenguaje, sino que es lenguaje porque tiene sentido y los sentidos son formas entramadas; así que el ser que puede comprenderse está *informado* en la trama de un relato en el que se carga de sentido, sentido desde el que se signa y fija (*signi-fijado*¹⁴⁸). El significado se toma en la red de fijaciones, en los interrespectos de los signos tramados.

significado que se toma de la fijación de unos signos respecto de otros en una trama. Pedimos en lo sucesivo se entienda así.

¹⁴⁷ Paul Ricoeur, *op.cit.*, pp. 20-21.

¹⁴⁸ Como se dijo antes: un significado que se da respecto signos fijados, de la signación entramada.

El lugar donde se *informa* la cosa es en el relato, porque en el relato se trama ésta, en el relato se *entiende* la cosa hacia un punto de la trama, punto que en el que un signo se convierte en el centro hacia el que el sentido se vierte; y la cosa se entiende en la trama en la que también se entienden los demás signos tramados. Es por eso que una misma palabra cobra el significado según se haya tramado en un relato: *perro* tiene el sentido de fidelidad o ferocidad, según el sentido en los que se tramó en los relatos, según se significó en la tradición que le *informó* en un relato.

En el relato se da el sentido en el que entendemos las cosas, el mundo; en el relato se enriquece el lenguaje que informa una comunidad y a su vez el relato es posible por el lenguaje de la comunidad; las cosas se *in-sienten*¹⁴⁹ al tramarlas en una forma de relatarlas. Por eso podemos aumentar la afirmación de Gadamer diciendo que *el ser que puede ser comprendido es el que se relata*. Las palabras mismas “no son algo que pertenece al hombre, sino a la situación. Uno busca palabras, las palabras que pertenecen a la situación... El proceso de aprender el lenguaje vino sólo gradualmente, a través de la inmersión en la corriente del legado. No hizo una palabra y la dotó de significado”,¹⁵⁰ sino que recibe la palabra tramada en un relato, y el relato es ya una *situación informada*; no se recibe un lenguaje sino una palabra (signo) tramada que se configura para una *situación*; incluso idiomáticamente las palabras están tramadas y se usan correcta o incorrectamente de acuerdo a una situación.

Consideremos el caso de la madre para el mexicano que se mencionó al estudiar la formación. La madre vista desde la trama del relato de los hijos de la chingada, se factura como la violada, la maltratada, la chingada; pero en la trama del relato de la Tonantzin se eleva como sagrada. El ser *madre* se *informa* según la trama de los relatos que se relatan para los mexicanos. La cosa *madre* se *informa*, pues, en la formación de los relatos

¹⁴⁹ Entiéndase *in-sienten* como meter en un sentido; es decir, las palabras toman *sentido en*, toman sentido cuando se relatan, pues en la trama se respetan con otras palabras (signos).

¹⁵⁰ Richard Palmer, *op.cit.*, p. 252.

mexicanos, se *informa* a los mexicanos a través de esos mismos relatos y de ahí el sentido en el que se entienden.

3.3 El elemento de transformación en el relato.

¿Cuál es la *forma* fundamental en un relato? Es decir, siendo la trama la forma desde la cual se configura el sentido del mundo en el relato, ¿cuál es la forma tramática desde la que podrían entenderse las transformaciones epocales en los relatos? Si nuestro objetivo es hacer comprender qué nos trajo a esta *situación* del individuo ensimismado, necesitamos saber qué transforma a la tradición en una época y luego en otra; y el relato, ya hemos dicho, es el mediador para conocer las formaciones, los relatos nos hablan de la formación porque los relatos tienen la forma de la formación epocal de la que es producto (*pro-ducto*).

En efecto, el relato es el ducto que necesitamos para explicar las formaciones epocales y las transformaciones que nos han traído a este punto de la historia; pero necesitamos de los relatos el elemento que nos conduzca (*con-ducto*) en los pasos de una formación epocal a otra, necesitamos encontrar el elemento de la formación donde podremos detectar la transformación y comprender la *situación* en la que nos hemos ubicado.

Una sociedad se distingue de otra por los sentidos en que se entienden sus miembros, porque en efecto la formación que los enmarca está formada en sentidos que difieren de otras formaciones. Los relatos son los contenedores de los sentidos de la formación; el relato identifica de modo uni-versal¹⁵¹ a los miembros de una sociedad o grupo. Necesitamos, pues, identificar el elemento en el que los sentidos cambian de una formación epocal a otra, porque en ese elemento detectaremos la transformación epocal que dará origen a otra sociedad que relata el mundo en un nuevo sentido ¿Qué determina el sentido de la formación? La forma de la formación epocal debe ser la misma en la forma del sentido de la trama de los relatos de una sociedad. Si aclaramos la forma del sentido

¹⁵¹ Entiéndase uni-versal en una sola versión y entiéndase versión como vertido en un sentido o versión como *versus*.

en los relatos de una época, entonces estaremos mostrando la forma de la formación epocal que contiene a esos relatos.

Por lo anterior, debemos ahora preguntarnos por el elemento específico en el que podemos detectar esas formaciones y transformaciones epocales en los *productos* relatos, ¿cuál es la estructura o la *forma* desde la que puede comprenderse el sentido de una formación y una transformación epocal? Es decir, para los fines de este trabajo ¿cuál será el hilo formal desde el que se entenderán las transformaciones de las épocas que nos lleve desde un inicio a la *situación* de la formación del individuo ensimismado? Ese hilo formal debe estar manifiesto en los relatos de la formación que se trate, de hecho, el relato será el ducto, ya lo dijimos, por el que hagamos el recorrido histórico que nos coloca ahora en la situación de la formación epocal donde se posibilita el individuo.

3.3.1 La institución y la forma del sentido en la trama del relato.

La trama es la forma fundante en la que se *informan* o se hacen red los signos; y en esa red se constituyen como signos fijos, como signi-fijaciones. La respectividad de unos signos con otros es la fijación de unos respecto a otros y esos, a su vez, respecto a un signo que tiene un *ubi*¹⁵² al que los demás signos se fijan; el signo central que está en la red de misiones y remisiones significativas tiene un *ubi*. En ese *ubi* se figuran los *respectos* de los signos fijados, respecto a ese *ubi* se entraman los signos, en ese *respecto* los otros signos se fijan y, decíamos, se signi-fijan. Con esto, un signo es ahora una cosa que tiene significado porque está puesta en un sentido, entramada, relatada; y sólo es aquí donde se entiende un signi-fijado.

No pretendemos una discusión epistemológica, sino mostrar una forma determinante desde la que se ubican los signos fijándose respecto a otros (signos) que se traman en un relato. El relato tiene en su trama un *ubi* al que los *respectos* se direccionan, un *ubi* al que se hace una tendencia, un *hacia*, un *dónde* al que la trama *intenciona* las signi-fijaciones.

¹⁵² Con *ubi* queremos referirnos al lugar de un signo que *statuere* y desde el que se hacen los *respectos* de los signos; o más bien, desde donde se da el *respecto* más significativo.

Pero ¿qué determina la fijación de los signos en una trama de un relato?; es decir, ¿qué elemento está en el *ubi* al que se *intencionan* y fijan los demás signos? Si el relato tiene una trama que se dibuja desde un *ubi*, ¿qué elemento del relato está puesto como ese *ubi*? Ya en la introducción habíamos afirmado que los relatos y las instituciones tienen una relación dialéctica en la que las instituciones toman autoridad de los relatos legítimos y éstos son relatados por la autoridad instituida. Ahora es prudente explicar por qué.

El elemento del relato que está en el *ubi* es la institución o signo institucional. El relato, decíamos, es legitimado por la institución y la institución por un relato que se reproduce. Esto indica que la institución está en el cuerpo del relato, está *ubicada* en la trama del relato; el relato tiene como centro un signo que *in-stituye*, en el sentido de algo fijo en torno a la que los otros elementos que arman la trama del relato, se *con-stituyen*.

La trama, como estructura propia y fundamental del relato, tiene dos componentes básicos. El signo de la fijación como signo que se *statuere* en un *ubi*, es decir el signo del *status* fijado al que los demás signos de la trama *van hacia* o están en una relación de significado desde ese signo fijo; o dicho de otra manera, la institución es el signo en el que se *statuere*, en el que se *in* los demás signos entramados en el relato, el signo *in-stituere*, *in-stituire*, el signo en el que los demás signos se *con-stituere*, *con-stitueren* o *con-stituyen*. Con el signo *in-stituido*, fijado, con el signo de la institución, los demás signos de la trama se *con-stituyen*, entran en una correlación en el signo instituido: en la *in-stitución* se respetan unos signos con otros.

La trama de un relato, pues, tiene signos fijados respecto a un signo que es el *status*, el *in-status*, la *in-stitución*,¹⁵³ y estos signos fijados a este respecto adquieren en la *in-stitución* el signi-fijado o significado porque están puestos en un sentido, en el sentido de la trama del relato; es decir, los signos en la trama toman una distancia respecto a la *in-stitución*

¹⁵³ En lo sucesivo distinguiremos institución en el sentido de la parte instituida con autoridad como lo describimos en la introducción e *in-stitución* en el sentido que acabamos de describir, como signo de *status* en la trama del relato, como signo en el *ubi*.

que les hace significar desde ese *ubi* de la trama; de hecho la forma de la trama toma un sentido *hacia* y desde la in-stitución que es ya significativa.

En la estructura de la trama del relato, la in-stitución que está fijada, está *ubicada* en el espacio de esta trama; la in-stitución tiene un *ubi* desde la que se legitiman y toman sentido los signos que se con-stituyen en torno a ella y desde la que, como dijimos, adquieren signi-fijado y sentido hacia ese *ubi*; el sentido se orienta hacia esa *ubicación* del in-statuere fijo, hacia el *ubi* de la institución legitimada donde los demás signos se fijan, se signi-fijan. Así el sentido se forma; así, en el relato hay una forma-sentido.

En la realidad social, adelantando un poco, la institución del relato es constituyente y lleva autoridad sobre los constituidos en ella. Un relato eclesiástico, por ejemplo, tiene el signo institución *obispo* como centro de autoridad porque relata a éste como encomendados de una misión y representantes de la custodia de una verdad. El signo dios se hace accesible a través del clero, se cree; los fieles se reúnen en torno a ello para acercarse al dios en que creen. El relator se empodera constituyéndose respecto al signo dios, que es la in-stitución que arma la trama y por tanto el sentido de autoridad del relator. Sirva esto para la mostración de una institución legitimada por un relato que con-centra los sentidos de lo que se relate o como se en-tienda el mundo. Ahora es entendible cómo la realidad se configura desde el relato o por qué el relato es modélico accional; esperamos que ahora pueda entenderse la importancia del relato como ducto para el estudio de las sociedades y las formaciones.

La in-stitución a que nos referimos tiene *ubi* referencial para la fijación de los signos en la trama de un relato; una referencia primaria y con-stitutiva de la totalidad de los respectos de signi-fijados, el *ubi* desde el que se traman los signos es la in-stitución que con-stituye, por su ubicación en la trama. Por ejemplo, la institución del Estado moderno reconfiguró los relatos de poder desprendiéndose de la autoridad eclesial a inicios de la Modernidad. Los relatos en el *Antiguo Régimen* tenían a *Dios* como la institución que daba a la iglesia la

autoridad que se le reconoce en esa época; pero la *in*-stitución del Estado moderno se *reubicó* con nuevos relatos y trajo una *sub*-stitución de Dios por el Estado-Nación, legitimándose en los nuevos relatos legitimadores en la Modernidad. En esta *sub*-stitución que *in*-stituyó en el *ubi* a otro signo (Estado moderno), hizo una nueva *con*-stitución de los signos que estaban fijados respecto a la *in*-stitución *Dios*, y que ahora se *recon*-stituían respecto al Estado-Nación.

Sírvanos otra vez este ejemplo para mostrar que en el *ubi* de la *in*-stitución está la transformación. La *sub*-stitución del signo *Dios* que formó el sentido como *uni*-versos abre lo *di*-verso en la soberanía de cada Estado-Nación que transforma para sí el sentido *uni*-fijado en Dios y que ahora se *uni*-fijará en el Estado para la época moderna.

Esta ubicación, o si se prefiere, esta *reubicación* de la *in*-stitución genera una transformación en la que los relatos que se enmarcan en una época se *re*-forman tendiendo hacia la nueva *ubicación* de la *in*-stitución que *con*-stituye. Nuestro estudio consistirá en analizar las formaciones y transformaciones epocales en la *reubicación* de las *in*-stituciones en los relatos, sobre el supuesto de que la forma de la trama de los relatos debe coincidir con la formación epocal, pues las tramas de los relatos se configuran en el marco de una formación epocal específica.

3.3.2 Los elementos de la interpretación formal para las transformaciones epocales.

Ahora tenemos los elementos que nos ayudarán en la elaboración de la hermenéutica histórica de la que la posmodernidad es punta o el último momento de este recorrido que se ha figurado como un arco, como una era.

El elemento que nos auxilia, pues, en esta hermenéutica es el *ubi* de la institución que constituye la trama del relato; en ella vemos la posibilidad de mostrar las transformaciones epocales como el medio para la hermenéutica del individuo ensimismado, para mostrar el recorrido de transformaciones epocales que nos han traído

a esta visión desde la *situación* del individuo ensimismado. Es el *ubi* institucional del relato el que nos marcará las épocas y trans-épocas que colocan ahora al individuo ensimismado como la in-stitución en la que se con-stituyen los signos en la trama de los relatos posmodernos.

La historia occidental, por lo menos en la imagen que tenemos de ella, tiene formaciones epocales que se desarrollan, y estas formaciones legitiman instituciones y relatos. El conjunto de estas formaciones es el arco del que hablábamos y en el que haremos el recorrido histórico de sus épocas. Los momentos en los que haremos nuestra hermenéutica, dijimos al introducir este trabajo, no es un recorrido en eventos históricos, sino en bloques de *reubicación* institucional en las formaciones epocales; es decir, no describiremos hechos históricos consecutivos, sino buscaremos en cada época el signo institucional que hace los sentidos para cada formación epocal.

Las épocas tienen una formación que se transforma, pero que a su vez se conserva (tradicción) dando identidad a una era y a la misma época como parte de esa era. Desde la propuesta hermenéutica de Gadamer haremos la interpretación de estas formaciones epocales y la transforma exhibida en el *ubi* de la trama de los relatos de cada época; forma que en la tradición occidental ha derivado en el relato del individuo ensimismado.

3.4 Concepto de Era y Formación epocal.

Se hace necesario, antes de hacer nuestra hermenéutica, clarificar dos conceptos para este capítulo: la era y la formación epocal. Son dos conceptos claves porque nos darán facilidad para abordar el arco del inicio a la *situación* de la formación en la que nos vemos ubicados.

Época es un período de tiempo que se distingue de otro por tener ciertas características de unidad e identidad propia. Pero no debemos entender ese período en términos cuantitativos; es decir, no se trata de tomar un *quantum* de tiempo en la línea de la

historia y seleccionar para este *quantum* las características que se identifican, o viceversa. Esto se ha hecho en las consideraciones de las edades de la historia, aunque ellas mismas tienen problemas para la identidad exclusiva de cada época, problemas en la distinción de estos períodos cuando intentan definir los lapsos de tiempos para la época, porque cada horizonte desde el que se interpreta la historia marca acontecimientos que hacen imposible la coincidencia de una fecha con otra entre un horizonte y otro. Y por supuesto que esta manera de dividir la historia o entender la época no nos sirve para los fines de este estudio.

Heidegger destacó la estructura de contenido cuando refería una definición de época en términos cualitativos: "...no hay ninguna ley que determine cómo se suceden las épocas... Las épocas históricas también se suceden –de lo contrario no serían épocas-, pero cada una es diferente desde el punto de vista de la estructura de su contenido. El factor cualitativo del concepto de tiempo no significa otra cosa que la condensación – cristalización- de una objetivación de la vida dada en la historia".¹⁵⁴ Y ¿cómo hablar de época cualitativamente?, ¿cómo definir una época en su estructura de contenido? Para responder a esto se vuelven nuevamente importantes los conceptos de *formación* y relato, según hemos venido exponiendo.

Hay algo de lo que no podremos librarnos y que se convierte en una determinante para cualquier manera de interpretar una época: la imagen que se hace de una época anterior, imagen que surge desde una *situación* histórica del visor; es decir, si habláramos de las cualidades del contenido epocal tendríamos que hacerlo siempre desde un horizonte que se abre desde la *situación* desde la que se ve hacia aquella época que se habla. De modo que ese horizonte va determinado ya por esta imagen que se ha construido en la manera de relatar la época. "Cuando queremos definir y entender qué es una época o un momento histórico significativo conviene fijarse en cómo narra su génesis, en cómo

¹⁵⁴ Martín Heidegger, *op.cit.*, p. 36.

modula su relato”,¹⁵⁵ porque siempre en éstos llevan la imagen genética que determina la manera de figurar la época que se trate; y la imagen del relato de la época “produce una definición normativa, una propuesta de interpretación del presente, pues esas imágenes se cargan de una fuerza valorativa que define estéticamente nuestro horizonte”,¹⁵⁶ quedándonos en la visión de la época una *forma* de verla.

Por ejemplo, cuando se dice algo de la *Ilustración*, estamos ya frente a una imagen que determina el modo de relatarla, de describirla. El título *Ilustración* tiene ya una forma de ver: la *Ilustración*, pues, es ya una forma que determina al visor *situado* horizontalmente. Lo mismo para los tiempos míticos, Medioevo, Renacimiento, etcétera. Podrá objetarse que en la *Ilustración* no todo era razón, sino que subyacen en ella horizontes diferentes como el romanticismo, por ejemplo. Y en efecto es así, sin embargo esto confirma lo que afirmamos: existe una imagen valorativa y predominante sobre una visión de una época. Y para terminar con el ejemplo “puede sugerirse que, a pesar de esas diferencias y esos acentos diversos, lo que llamamos *Ilustración* contiene, al menos, los siguientes rasgos centrales: una confianza en la razón crítica y sus capacidades de interpretación de la naturaleza y de la sociedad, consiguientemente un relato naturalista y naturalizado de los procesos sociales y de nuestra urdimbre moral; en términos morales, un acento en el individuo agente de conocimiento [sujeto] y de la acción; y en términos políticos y culturales, un rechazo de las imágenes y costumbres heredadas y, por tanto, un fuerte sentido de innovación epocal”.¹⁵⁷

Es probable que, pese a las diferencias que podamos tener con esta manera de describir la estructura de contenido de la *Ilustración*, coincidamos con ella en buena parte. Ello porque la imagen horizontal sobre la que leemos esta época tiene rasgos similares, tiene una misma tradición que cruza la era. No obstante que en una época hay diversidad en su composición, existe siempre una *Formación* para unificar todas esas diversidades en la

¹⁵⁵ Carlos Thiebaut, en Julio Seoane Pinilla, “La ilustración Olvidada”, FCE, México, 1999, p. 7.

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 8.

forma que nos hace verla como una, que nos hace verla diferenciándonos de ellas desde la *situación* que vemos; y esta misma *situación* nos ayuda también a diferenciar entre una época y otras siguiendo las modificaciones de la *forma* horizontal; o dicho en otros términos, siguiendo el hilo de los cambios (*trans*) de la *forma* en la tradición (*formación*).

La época es una formación que enmarca un modo generalizado de relatar el mundo y ese modo de relatar el mundo ofrece una imagen al visor horizontal por sus contenidos o características recurrentes en los relatos de la misma época. No podemos librarnos de una imagen desde la que leemos nuestro pasado. Es por eso que la estructura del relato se vuelve un mejor ducto para ver la forma de la época. Pero hacer nuestra hermenéutica desde el *ubi* institucional nos libra de este condicionamiento porque no tiene una imagen específica de los contenidos epocales, sino la formación sobre la que se imagina.

El concepto de época, pues, se refiere a esos contenidos unidos en identidad formal que genera una formación en el correr de los tiempos que enmarca una era. Este concepto de época se facilita si aclaramos primero el concepto de era. Por lo que debemos decir que entendemos por era el arco histórico en el que se des-enreda una tradición, el marco cualitativo de desarrollo de una tradición que lleva, en este desarrollo, una tendencia hacia un punto final de este mismo desarrollo. La última formación de esta era es la llegada de las transformaciones que comenzaron su *desarrollo* en una primera formación. Por ejemplo, si hablamos de la *era cristiana* admitimos una génesis y una llegada en el marco de las formaciones cristianas que surgen en el Cristo predicado por una comunidad primaria y llegan a la consumación, terminan luego de un *desarrollo* tendido a una llegada con los mismos elementos de esta tradición cristiana de origen; la era es un *uni-verso*, una tendencia de *desarrollo* de un inicio hacia un final, y este final o llegada es el uno (*uni*) al que versa el *desarrollo* de las formaciones. Lo *di-verso* hace un cambio de era o son los genes de otra. Pero la era tiene formaciones internas que se transforman hacia la llegada o fin al que se *pretendió* su *desarrollo*: el en-rollo de la tradición en la primera formación epocal, se desarrolla en formaciones y transformaciones hasta el fin o la llegada a la que

pretende la misma tradición que está como *gen* en los primeros momentos de la primera formación. Estas formaciones intra-era son las épocas y las épocas momentos en los que se detiene la tendencia hacia el fin *pretendido*.

Recordar la etimología de época nos ayudará más a clarificar el concepto. La palabra época viene del griego *epokhe* (εποχή) que significaba estación o parada de tiempo. De aquí también la palabra *epojé* que en la fenomenología de Husserl significa, en buena parte, un detener la experiencia, hacer una parada. En este sentido podemos entender bien que el concepto *formación epocal* es un detenerse de una tendencia originada en una génesis, es la parada de esa tendencia en la que temporalmente, como parada, se da una formación donde se cristaliza el contenido tradicional que se des-arrolla, de un algo que va tendido hacia un final; la *formación epocal* es la momentánea cristalización de los elementos nacidos y *pretendidos* en la génesis de la era; la *formación epocal* es una *forma* en la que se contienen los elementos *pretendidos* hacia el final de la era. Esa contención se da en el relato. En cada época se relata el mundo y por eso nuestra interpretación de la historia considera al relato como un importante ducto, porque creemos que podemos detectar, en los modos epocales de relatar el mundo desde un signo institucional, las transformaciones que posibilitan la siguiente época hasta llegar a la que nos situamos.

Valgámonos de una imagen para clarificar otra vez, si no se hizo suficientemente con la etimológica época. Imagínese una manguera de hule a la que se le han hecho varias bolas o acumulaciones raras gracias al recorrido del agua que pasa por ella y gracias también a que en algunas parte de la manguera hay espacios donde, por la fuerza del agua en la presión, se acumula rápidamente dejando esas formaciones hinchadas a modo de bola. La presión hace que la misma agua siga su curso hasta el final de la manguera, pero a su paso se van formando estas paradas donde se *contiene* la misma agua y luego sale, con la nueva presión de la contención en la formación, a la siguiente formación hasta llegar al final de la manguera que no puede *contener* ya el agua en ninguna formación.

Con esta imagen podemos volver a decir que la época es esa formación momentánea que está *pretendida* hacia la última época o hacia una última formación. Este concepto de *formación epocal*, por supuesto tiene razón de ser en una imagen de la historia, en una manera de ver la historia, en una era formada con esta misma imagen (la imagen lineal del progreso del tiempo), cosa de la que ya decíamos que no podremos librarnos porque vamos en la corriente de la tradición que nos formó.

La era, entonces, es el conjunto de formaciones epocales de un algo *pretendido* en su origen hacia un final en el que se enmarca toda una tradición multihorizontal *unificada* o *uni-versada*. Una era es la *uni*-versión de las formaciones epocales. La tradición ahora se entiende como conserva que recorre la era y se cristaliza en las épocas. Por esto, metodológicamente, los elementos de la hermenéutica gadameriana nos auxilian de la mejor manera: una tradición que se *desarrolla* y que se ha detenido a la distancia de la *situación* de un visor; *situación* desde la que al mismo visor se le abre un horizonte como historia efectual.

Y hay que decir una cosa nuevamente: el relato es el *producto*, como dijimos, de ese algo; el relato muestra ese algo, es el ducto por el que la tradición atraviesa toda la era y todas las épocas. Y reiteramos, por ello, la importancia del estudio de las formaciones y transformaciones de los relatos en las épocas, por eso la importancia del *ubi* de la institución en los relatos epocales; el relato es el ducto de la tradición, es la cristalización del contenido epocal que se cuaja y detiene el flujo de la *pretención* de la historia para continuar luego hacia el fin que se *pretendió*.

3.4.1 Formaciones epocales y el horizonte de la tradición.

Respondamos algo más todavía: ¿cuántas formaciones epocales estudiaremos en el presente trabajo?, ¿cuál será la tradición o el elemento horizontal para el análisis de las formaciones epocales?

En los relatos se traman, decíamos, dos elementos principales: el signo in-stitución y los signos con-stituidos. La con-stitución de los signos entramados en el relato hacen que en la narración la in-stitución tenga un *ubi* y los signos con-stitutivos una *pro*-cesión o *su*-cesión de modo que a la trama puede identificársele una forma-sentido. Por último, esta forma-sentido corresponde a la formación epocal que es el marco en el que se *desarrolla* la tradición en los relatos que se contienen en la época.

De lo que se trata, pues, es seguir el *desarrollo* de las formaciones epocales en el *ubi* de la in-stitución y la *pro*-cesión de las con-stituciones en relatos que nos muestren la tradición horizontal que nos traiga a la *situación* del individuo ensimismado. Pero, ¿cuál es el horizonte que nos abre la *situación* del individuo ensimismado?

Hacer coincidir efectualmente un horizonte tradicional con la *situación* que describimos nos hace sugerir tres formaciones que nos traen aquí: la formación epocal de lo divino cristiano, la de lo humano y finalmente la del individuo; tres formaciones que componen una era, la era cristiana. Considérese que por la importancia que tiene el elemento de la transformación debemos hablar de una formación anterior que será nuestro inicio: la formación mítica que en su transformación dará paso a la era cristiana. De modo que tenemos tres formaciones a estudiar y una más para abrir las transformaciones a considerar: la época mítica, la de lo divino cristiano, la de lo humano y la del individuo como punto de llegada. Cada época con una formación descrita en el *ubi* de la in-stitución y en la *pro*-cesión con-stitutiva de los signi-fijados o de los sentidos en los que se con-stituye el mundo epocal, sentido que apunta hacia el *ubi* como ya lo aclaramos.

Nuestro proceder, pues, inicia con la descripción del espacio de la in-stitución en la forma del relato, con la descripción de la in-stitución en la que se con-stituyen los signos (*ubi*) en los relatos. Con esto, pretendemos lograr la descripción de la forma-sentido generalizada en los relatos para luego llegar a la formación de la época que tratemos.

3.5 Hermenéutica histórica de la formación del individuo.

3.5.1 El relato en la formación de los tiempos míticos.

“La función principal del mito es fijar modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las acciones humanas significativas”,¹⁵⁸ afirma Eliade; por lo que el relato mítico es un ducto importante, si no es que el único, para acercarnos a la formación de esos tiempos y de esos pueblos. Un hallazgo arqueológico se ilumina cuando éste se ve a la luz de los mitos del pueblo que se trate. Sin los relatos míticos, la pieza encontrada, por sí sola, diría muy poco, porque el relato está correlacionado con la formación modelar para las acciones generalizadas significativas de los pueblos, como lo sostiene Eliade.

No sólo eso. Eliade afirma también, en su estudio de la morfología y dialéctica de lo sagrado, donde hace un análisis de la imagen de lo sagrado en diferentes símbolos, que “el mito cosmogónico, además de tener una importante función como modelo y justificación de todas las acciones humanas, es el arquetipo de todo un conjunto de mitos y de sistemas rituales”.¹⁵⁹ Esto nos propone al *mito cosmogónico* como el elemento principal para nuestro estudio, por ser la matriz de los mitos, por ser el ducto hacia todas las formas-sentido de los relatos que se sostienen de este tipo de mitos. Es como decir que en el mito cosmogónico está el núcleo de la formación epocal mítica. Así que haremos en éstos el análisis que nos interesa para abrírnos paso en el camino a la hermenéutica histórica de la formación del individuo.

El mito cosmogónico tiene tres niveles en la imagen espacial: cielos, tierra e infierno.¹⁶⁰ En estos niveles hay un *centro*, afirma Eliade: una ciudad sagrada, un monte sagrado, un *Axis Mundi*.¹⁶¹ El *centro* es el lugar donde se unen las regiones, donde se une el mundo, donde brota el sentido del mundo; todas las culturas antiguas tuvieron una montaña donde se

¹⁵⁸ Mircea Eliade, “Tratado de Historia de las Religiones: *Morfología y dialéctica de lo sagrado*”, *op.cit.*, p. 575.

¹⁵⁹ *Ibid*, p. 577.

¹⁶⁰ La nominación de los niveles es probable que no coincidan con otras nomenclaturas para otros mitos, pero lo que coincide son los niveles.

¹⁶¹ Cfr. Mircea Eliade, “El Mito del Eterno Retorno”, Emecé Editores, Buenos Aires, 2001, pp. 24-27.

unen cielo y tierra, o una ciudad ubicada en lo alto y se colocó como *centro* de encuentro con los dioses. La misma idea de las pirámides en Mesoamérica precolombina tiene la idea de elevarse para encontrarse con los dioses en los rituales. Por poner otro ejemplo más claro, el jardín del Edén tenía un *centro*: “Luego plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, donde colocó al hombre que había formado. Yahvé Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y en el *medio* del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal”.¹⁶²

La ubicación de la in-stitución no está siempre en el *centro*, pero la in-stitución siempre legitima ese *centro*. Es decir, una ciudad es sagrada por haber sido fundada por un dios, por ejemplo, no por ser ella en sí misma sagrada; lo sagrado no le viene de sí, sino de una acción divina o de los dioses. Como el jardín que tiene el *centro* por la acción divina que lo crea, pero Dios es la in-stitución en el relato y no los árboles del *medio*; Dios es, en este mito, el Dios de la vida y de la sabiduría. Es por eso que el *centro* no puede ser el *ubi* de la in-stitución de los relatos míticos, sino que son “siempre el punto de encuentro de las tres regiones cósmicas: Cielo, Tierra e Infierno”.¹⁶³

En la formación mítica el *centro* sólo es encuentro o punto de encuentro de los niveles, punto donde se toca lo divino y lo humano. Pero la in-stitución en la que se con-stituyen los signos de los relatos, incluso el *centro*, está en lo divino. El *ubi* de la in-stitución desde donde se con-stituyen los signi-fijados está en el nivel más alto, en lo divino como nivel sobrehumano. Los dioses, en la formación mítica, son esa in-stitución que tiene su *ubi* en lo divino y desde la que todos los demás signos toman su fijación como signos; desde los dioses, los signos toman significado, en los dioses se con-stituyen los signos. Ésta es la forma o formación que se generaliza en la mitología de los pueblos: una constitución del mundo a partir de los dioses como la institución legitimadora de toda la estructura del pueblo que se identifica y congrega en torno a ellos. Las formas-sentido del resto de los relatos se entienden hacia ese *ubi*, hacia lo divino y desde lo divino; los signos se con-

¹⁶² Gn 2,8-9.

¹⁶³ Mircea Eliade, “El Mito del Eterno Retorno”, *op. cit.*, p. 27.

stituyen en la in-stitución divina y pueden siempre, en los demás mitos, entenderse en esa forma-sentido; todo significado de los signos se entiende desde y para lo divino.

Espacialmente la formación mítica está unida. Todo el espacio mítico está unido en el *centro* por la in-stitución divina, el cosmos está claramente separado en tres niveles, pero igualmente clara está la unidad, por lo que la ciudad sagrada, la montaña, el templo, etcétera, cobran sentido como la unión de los niveles en la tierra. “El infierno, el centro de la tierra y la *puerta* del cielo se hallan, pues, sobre el mismo eje, y por ese eje se hacía el pasaje de una región cósmica a otra”,¹⁶⁴ quedando todo unido al mismo tiempo que diferenciado. El *centro*, por su unión con lo divino, por ser el encuentro con lo divino, queda como el nudo del espacio en la mitología cosmogónica. De hecho, la mitología creacionista como origen marca sentido para la acción humana significativa al convertirse en prototipo accional de las creaciones de los hombres.

Las acciones de los dioses se convierten en modelos para los humanos a través de los rituales que repiten las acciones divinas legitimando las de la comunidad. Por esto la mitología es antropomórfica y los dioses realizan acciones que son repetidas en la comunidad, de otro modo no podrían ejecutarse en las relaciones de los hombres. Por ejemplo, las bodas de unos dioses legitiman las bodas entre hombre y mujer con el mismo modelo mítico en la actuación ritual. Es por esto que afirmamos que la in-stitución constituyente está en los dioses, porque es desde allí desde donde se legitima el mundo completo. El espacio mítico está unido en la vida de los dioses o en los acontecimientos que suceden entre los dioses. Lo que suceda entre los dioses debe repetirse en la tierra. Es el *eterno retorno* que Eliade describe también en su obra: “El hombre no hace más que repetir el acto de la Creación, su calendario religioso conmemora, en el espacio de un año, todas las fases cosmogónicas que ocurrieron *ab origine*. De hecho, el año sagrado repite sin cesar la Creación, el hombre es contemporáneo de la cosmogonía y de la

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 25.

antropogonía, porque el ritual lo proyecta a la época mítica del comienzo”.¹⁶⁵ Con esto, el tiempo en los relatos míticos tiene también una unidad cerrada, como si el tiempo no estuviera alargado y no fuera progresivo, sino cíclico, cerrado, en un constante retorno al origen, un sólo tiempo para lo divino y lo humano, espacio y tiempo donde los dioses se manifiestan (así lo deja ver la hierofanía o cratofanía). Todo el sentido del mundo procede, apunta, hacia los dioses, hacia lo divino. Los dioses son la in-stitución del relato del mundo, donde se legitima el mundo.

Lo divino es in-stituyente y legitimador en la formación mítica y todo el espacio está unido a él. Tan es así que lo que no está integrado a ello es profano, ilegítimo, prohibido. Los conceptos de hierofanía y cratofanía del mismo Eliade nos indican una divinización de los espacios mundanos. El espacio mítico en esta formación epocal está, pues, claramente diferenciado; pero tiene lo divino una acción unificadora contundente de modo que el hombre antiguo se sentía unido a lo divino, vivía en medio de los dioses o los dioses en medio de su mundo: el espacio de su mundo era el espacio de los dioses. Es por esto que podemos entender la divinización de un animal, un astro, un volcán, la naturaleza toda, porque los dioses cohabitaban espacialmente en su ciudad sagrada con-stituyendo significado para las cosas, los dioses cohabitaban con el humano en el templo o en el centro de la comunidad: “oyeron luego el ruido de los pasos de Yahvé Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa...”¹⁶⁶

En la formación mítica, pues, la tierra es el espacio de unión en donde los cielos y los infiernos cobran unidad. Lo divino unifica el tiempo porque hace tender el sentido temporal hacia sí, por lo que en la formación mítica se hace un sólo tiempo para toda la formación; los hombres míticos habitaban lo eterno y ven a sus dioses entre ellos; para los hombres míticos el tiempo cíclico, es un tiempo que no procede, lo eterno estaba entre ellos; el suceder de los eventos en la trama de los relatos hace un ir o venir desde los divino, los dioses legitiman el proceder de los humanos. Pero de igual modo, el tiempo

¹⁶⁵ *Ibid*, p. 35.

¹⁶⁶ Gn 3,8.

está unido, es uno sólo; lo divino en la hierofanía y la cratofanía tiene un tiempo improcedente, es decir, sin proceso sino como una acción divina eterna que ha unido espacio y tiempo para siempre. Por lo que un objeto hierofánico o un evento cratofánico serán sagrados para siempre. Existe en la formación mítica un sólo espacio (el que no es divino es profano) y un sólo tiempo, una unidad perfecta que estructuró u organizó los espacios y tiempos de la comunidad que tenía un universo cerrado para sí, una uni-versión enrollada, una comunidad sin *desarrollo*.

3.5.2 La nueva era: la llegada del cristianismo.

La llegada del cristianismo y su fusión con la cultura greco-romana es muy compleja. El proceso de fusión es por demás interesante, pero nos limitaremos, como lo aclaramos antes, a describir en términos generales la ubicación institucional en los relatos desde la imagen historiográfica convencional con los elementos de las formaciones que también aclaramos en su momento. La fusión del cristianismo con el mundo grecorromano no es objeto de nuestro estudio y la asumimos terminada y constituida en la formación epocal medieval. Por esto describiendo esta formación epocal en los términos que nos interesa: el *ubi* de la in-stitución en la trama hacia la que se tienden los sentidos de los relatos.

El cristianismo marca una nueva era modificando la relación divina con la humana; los relatos cristianos escindieron la unidad espacial y temporal mítica separando lo divino del mundo y el mundo quedó tendido hacia aquél. La unidad espacio-temporal del mito está rota en el cristianismo y con ello la hierofanía y la cratofanía dejaron de ser una emanación de lo divino en el mundo, dando lugar a la acción divina de dios desde los cielos. El concepto de milagro que nos parece el paralelo de la hierofanía y la cratofanía en esta nueva era, es manifestación de una acción divina, pero no en el mundo sino para el mundo desde una distancia: el cielo al que se debía ir, ahora; en los relatos cristianos Dios habita los cielos y el humano debía ir hacia él. Ésta es la escisión de la unidad espacio-temporal mítica que al separarse propone dos unidades nuevas de in-stitución en el proceso de reconfiguración de los relatos: una unidad Dios y otra unidad lo humano. No

sólo esto, la escisión de la unidad temporal inició un proceder del tiempo mismo tendido *hacia*.

En esto consiste la transformación o trans-era, en bajar de nivel en la imagen espacial cosmogónica; es decir, en *reubicar* la in-stitución que pasó de los dioses a dos in-stituciones nuevas: el Dios cristiano y el humano. Utilizando la imagen cielo, mundo e infierno, que es la imagen espacial desde la que se comienza por ser el relato mítico el primer relato constitutivo, la in-stitución legitimada en el relato mismo se *reubica* en un nivel hacia abajo como si hubiese peldaños en la degradación que fue del cielo al mundo. Nuestro trabajo tiene el supuesto de una transformación como degradación del sentido en los relatos, como degradación de la *ubicación* de la in-stitución en la trama del relato y la formación epocal. La última transformación o degradación del *ubi* institucional será el llegar a la in-stitución individuo que configura el relato del individuo ensimismado en la época que nos *situamos*, desde la que vemos y hacemos hermenéutica.

Queremos hacer notar el desgajamiento en la concepción cosmogónica de los tres niveles espaciales míticos que, aunque seguirán apareciendo en los relatos cristianos, están ahora en una relación ya no de unidad sino de niveles graduados: el nivel más *bajo*, el infierno; seguido por la tierra o el mundo; y el nivel más *alto*, el cielo. Esta división de niveles marcará, después, el empoderamiento de una in-stitución en cada nivel: *Satanás* como el dueño del inframundo; Dios como el soberano de todo por ser la parte más alta; y en el nivel del mundo, el humano se empoderará paulatinamente en la configuración de los relatos que le instituirán de modo cerrado, como veremos al final.

Las predicaciones de Jesús de Nazaret se tramaron en torno a una relación muy distinta respecto a los mitos entre los humanos y los dioses. Los relatos del Dios amor invirtieron bruscamente la relación de lo divino con lo humano: ya no era el humano quien buscaba a los dioses como en los mitos, sino era un Dios que se acercaba a los humanos. La inversión

brusca de la relación entre Dios y los humanos de los relatos cristianos provocó una reformulación de los relatos en los procesos de cristianización de los pueblos europeos.

Los relatos cristianos, en esta *relación de amor* de Dios a los humanos igualó dos instituciones de poder. El *ubi* de la institución está en el Dios predicado por el cristianismo, sin duda; pero la paulatina inculturación de los relatos cristianos en los pueblos europeos de antaño hizo tender a las culturas cristianizadas hacia una nueva institución, se tensionó la trama de los relatos a empoderar al humano. El humano en el relato cristiano es una figura institucional fundamental. En esta inversión que está colocando lo humano como el centro, el *Axis mundi*, un punto hacia donde tendería la configuración de los relatos en la adopción del cristianismo, en la institucionalización del humano como *universión*, como *única tendencia hacia*.

Los relatos cristianos, pues, tienen dos unidades institucionalizantes que provocaron esta división de niveles en una relación ya sin unidad y que hizo un *pretender*, es decir, dos unidades institucionalizantes que ejercieron un estiramiento en la reconfiguración de la trama en los relatos míticos al adoptar y adaptar el cristianismo. Al desgajarse la unidad cielo-mundo, que no implicó una pérdida de relación, provocó una *pretención*, como un tender anticipado, hacia estas dos unidades institucionalizantes: el Dios cristiano y la persona humana, que dinamizaron la historia con fuerza hacia sí haciendo que los sentidos tendieran hacia sí.

La configuración de los relatos de los pueblos legitimó a ambos en dos momentos: primero a Dios en el Medioevo y luego a los humanos en la Modernidad. Como en la imagen de una caña de pescar que es arrojada por el pescador; al momento en que el pescador la lanza, la punta va figurando una especie de arco que tiene una cima y al final termina en el nivel bajo al tocar el agua. La institución Dios, configura la parte del ascenso hasta llegar a empoderar al mismo Dios como el relato legitimador y a la Iglesia como el relator empoderado; desde la cima comienza un descenso hasta la parte más baja donde

se legitima el humano, quien configura los relatos hacia sí y se empodera como relato legítimo uni-versal, razón por la que se puede entender por qué la Modernidad inicia intentando soltar la tradición o el Antiguo Régimen, como le llaman también, donde Dios perdía fuerza y la cobraba el humano. Aquí se entiende el sentido del humanismo renacentista y la laicidad moderna.

Por estas dos unidades institucionalizantes en los relatos cristianos, tenemos enfrente dos momentos de degradación: primer momento la degradación del *ubi* de la in-stitución legitimadora de los dioses al Dios cristiano que constituyó el orden para el Medioevo; y segundo, la degradación hacia lo humano como segundo momento de la configuración de los relatos cristianos; o sea, una degradación del Dios cristiano hacia lo humano, que configuró el orden en la Modernidad. Y la tercera degradación que describiremos, luego de estas dos: la degradación del humano al individuo, a la última división, al indivisible; como el fin de la *pretención* configuradora de tramas de relatos legitimadores que se van configurando ambos, Dios y lo humano, pero que tienen su cristalización más clara en dos formaciones epocales. No es un proceso separado, sino un proceso que comenzó en el mismo momento y corre uno paralelo al otro hasta llegar a sustituirlo: el proceso de la configuración de los relatos de lo humano es un proceso paulatino y subterráneo al de la primera formación epocal en el relato legitimador Dios cristiano, porque los relatos cristianos, ya lo decíamos, tienen dos in-stituciones configuradoras pero dos momentos distintos en los que se hace una formación, en los que se hace época o *epojé*. La tercera degradación o el relato del individuo ensimismado, será la pérdida de fuerza de la *pretención* iniciada desde los relatos cristianos, el fin de la era, el derrame, un relato cristiano configurador que se queda sin fuerzas para seguir *pretendiendo* las tramas de los relatos que se configuran, ahora, en el relator mismo, en el individuo mismo.

3.5.2.1 Primera transformación: la ubicación de la in-stitución Dios en los relatos cristianos.

La llegada del cristianismo escindió la unidad de espacio-tiempo en los relatos míticos y con ello también colocó a una nueva in-stitución en el nivel del mundo como una in-stitución in-portante (que porta hacia sí) a la que tendió la configuración de los relatos, in-stitución hacia la que se configuran las formas-sentido del hacer humano. Dos in-stituciones, como decíamos, configuraron paralelas las sociedades en que se inculturaron reformulando relatos que empoderaron al Dios cristiano y al humano. La primera degradación, como decíamos, pues, es el paso de los dioses míticos como in-stitución en el relato cosmogónico a un Dios cristiano que se vierte hacia el mundo, un Dios de la historia, un Dios en la historia.

La patrística, en términos generales y en materia de relatos, la vemos como la lucha por la defensa de la fe que orilló a los Padres de la iglesia a formular relatos que dieran al cristianismo una posición de verdad frente a los relatos legitimadores de la sociedad contemporánea de esos siglos. El punto de llegada de ese movimiento como triunfo de la fe lo representa San Agustín, a quien ya se le posibilita separar las dos ciudades, la eterna y la terrena, separar los dos reinos, el de Dios y el de los hombres.

En la formación epocal medieval el papado fue signo de unidad y fue legitimado como autoridad por ser el relator de la in-stitución Dios, en donde se concentraba la legitimidad del relato *uni-versal*. Dios fue in-stitución integradora o con-stituyente de significados en los relatos como una unidad *uni-versal*. Las sociedades de la formación medieval, están estructuradas en la similitud de la forma tramática del relato legitimado *Dios* y la autoridad institucional en su relator, el clero. Signo *Dios* es la in-stitución desde la que toma significado el marco accional de esa formación epocal. La coincidencia del monoteísmo cristiano con la monarquía europea, por ejemplo, no es casual, sino una muestra de que este relato religioso configuró las sociedades medievales en la forma de la

trama de ese mismo relato, porque los sentidos legítimos se tienden al *ubi* institucional en la misma *formula* uni-versal.

En el relato mítico, los humanos son sometidos por el poder de los dioses, pero en la primera degradación o configuración hacia Dios, se da una inversión de esta relación. La relación inversa de Dios hacia los humanos les empoderará paulatinamente a éstos como in-stitución constituyente y relato subalterno de legitimación; ahora es Dios quien sirve a los humanos en sus necesidades. El *santo* es la figura que indica la correlación constitutiva de la in-stitución Dios y el humano; el santo es un humano empoderado como in-stitución. Dios muestra su acción sobre el mundo a través de un humano: la figura del *santo* es el medio (aunque no el único) de la acción divina y es a través de él que el milagro puede llegar al mundo; el *santo* es también una sustitución de la hierofanía y cratofanía que posibilita el relato cristiano.

El sentido de la con-stitución social fue versado hacia la in-stitución Dios. En la in-stitución divina, en la segunda degradación hacia lo humano, Dios irá dejando poco a poco el lugar a lo humano. En la segunda degradación queremos mostrar la uni-versión hacia lo humano, un paso del relato Dios al relato del humano que culminará en el humano-*sujeto* de la Modernidad.

¿En qué consiste, pues, la formación epocal configurada en el relato legitimado y legitimador Dios? ¿Cuál es el *ubi* hacia el que se configura la forma-sentido de los relatos que formulan creencias, que arman un modo particular medieval de ver el mundo?

La respuesta a estas preguntas pareciera obvia, pero debemos describirla. En la formación epocal que se cristaliza en el relato legitimado y legitimador Dios, el *ubi* está espacialmente en el cielo relatado por el cristianismo y hacia allá se entran las formas-sentido de las acciones y en ella se configura lo social, también. Las tramas de los relatos en esta época se tendieron y configuraron, para su veracidad, hacia el relato legitimador

Dios; cualquier relato era legítimo y veraz si se legitimaba desde Dios. De modo que la forma-sentido del mundo y las acciones en él, eran válidas si se legitimaban desde Dios.

Todos los momentos en la historia de esta formación epocal *pretienden* y se *entienden* en ello y para ello; cobran sentido en esta uni-versión hacia el relato Dios. Los eventos históricos pueden entenderse en el marco de esta formación y como ejemplo pongamos la coronación de Carlomagno en el año 800 de manos del papa León XIII. En esta formación epocal el poder estatal se legitimaba desde el sentido que hacía el relato uni-versal Dios. El poder de las instituciones de identidad para aquellas sociedades era el que relataba el relato Dios, pues en todas las formaciones epocales que se forman en torno a un relato legitimador, también se uni-fijan o uni-fican en torno a esa verdad tramada en un signo fijo desde la que se tiene significado o desde el que se legitima y forma el sentido de las demás tramas; y para el caso de la formación epocal medieval, el relator del relato Dios se empodera para dar orden al mundo configurado desde Dios mismo, su relatado.

El saber también se legitimó desde el relato Dios, por lo que podemos entender la importancia de la teología en las universidades del Medioevo y podemos entender también a la filosofía como *ancilla theologiae*. El arte mismo tiene sentido en ello y auspicio desde el mismo empoderado que relata a Dios. La vida social en torno a la vida eclesial es otra muestra de un mundo configurado desde este relato legitimado y legitimador. Los pueblos y ciudades se constituyeron desde un centro que siempre era el templo cristiano, desde donde la moral tenía también su fuerza.

No podemos hacer exhaustiva la lista de configuraciones del mundo en la formación epocal medieval, baste como muestra lo dicho y que sirva al mismo tiempo para dar pie a la interpretación del mundo en el marco de esa formación epocal que se legitimó y constituyó desde un relato uni-versado: Dios, que fue la institución legitimadora del sentido del mundo y desde donde cobraba verdad lo dicho de éste mismo.

3.5.2.2 Segunda transformación del poder: la reubicación institucional en los relatos de la Modernidad.

El modernismo consistió en un renunciar a la tradición religiosa que configuró Europa, consistió en dejar el Antiguo Régimen, en liberarse de todo lo que el Medioevo había consolidado; “el modernismo dio primero prioridad a la destrucción del pasado, a la liberación y a la apertura”.¹⁶⁷ Y esto fue legitimado por la paulatina sub-stitución del relato del Dios cristiano, por el relato de lo humano desde el humanismo renacentista hasta el sujeto moderno (aunque también en el marco de la tradición cristiana en la que se le había ya in-stituido como in-portante de sentidos).

Esta segunda transformación o degradación coloca el *ubi* de la in-stitución constituyente en lo humano, a quien Dios le cederá el paso. Por eso en la Modernidad “Dios ha muerto”. Esta degradación o *reubicación* de la in-stitución en la trama del relato es notoria en su descomposición o en la multiplicación de nuevas instituciones legitimadoras de nuevos relatos por los que precisamente se habla de una nueva época. Los nuevos relatos comienzan la reconfiguración de lo social a partir de varias in-stituciones constituyentes en la trama de los relatos y que legitimarán autoridad para nuevos relatores.

Siguiendo el hilo del relato del Dios cristiano del Medioevo, la descomposición en la segunda degradación trae la multiplicación de instituciones legitimadoras: la sociedad como legitimadora del poder político de donde éste ahora emana y ya no de la voluntad de Dios, sino de la *Voluntad General*. Este relato reconfigurador derrocará la monarquía y disipará el poder de modo que los reinos pasarán a ser naciones, que para su unificación relatarán en el nuevo *ubi* la uni-versión, configurando la identidad nacional en el relato épico y ya no religioso. El *santo* cede el lugar al héroe, la religión a la nación y la voluntad de dios sobre el poder político, a la *Voluntad General*.

¹⁶⁷ Alain Touraine, *op.cit.*, p. 89.

Con el cristianismo se produjo una escisión de la unidad que encontrábamos en los relatos míticos, de modo que Dios y lo humano *pretendieron* la historia y se *ubicaron* como constituyentes de una nueva unidad en dos momentos diferentes aunque con un proceso simultáneo; las dos figuras se instituyeron como constituyentes de los significados en los relatos que los legitimaron o empoderaron. En la Modernidad la multiplicación de instituciones constituyentes de significado en los relatos trae figuras varias que indican la degradación y descomposición de las instituciones que había configurado la sociedad de la Edad Media con identidad y uni-fijación en Dios.

La sub-stitución de los sentidos en la in-stitución Dios hizo aparecer nuevas instituciones constituyentes de sentido para relatos legitimadores; es decir, la *pretendida* descomposición del relato Dios se multiplicó en nuevas instituciones relatadas y legitimadas: la naturaleza y la sociedad, por ejemplo. El relato de la naturaleza abrirá la posibilidad del desarrollo de las ciencias naturales como empoderamiento de la razón y posibilitará también el desarrollo de la actividad económica como empoderamiento del hombre para la explotación de la naturaleza misma. Y por otro lado, los relatos de la sociedad posibilitarán la legitimación el poder estatal como *Voluntad General* y el empoderamiento del humano como sujeto de la historia.

La institución Dios cristiano sostenía, como *in-statuere* en los relatos, los demás signos que se con-stituían en ella; la in-stitución Dios era la sujeción de los demás signos constituidos. Para la Modernidad hay una nueva sujeción, un nuevo sujeto que sostiene, una nueva in-stitución en la que se reconfigurarán los relatos y los signos se resignifican/resignifican: el humano en su figura de sujeto-sujetador o sujeto-sujetado.¹⁶⁸ El sujeto moderno es la nueva institución legitimada y legitimadora en los relatos modernos al final de la Modernidad. Por ejemplo, el Dios de la historia daba paso al hombre como hacedor de la historia; el Dios creador mengua su in-portancia cediéndosela al hombre

¹⁶⁸ Hay discusiones diversas donde se coloca al sujeto moderno como sujetador y sujetado: véase por ejemplo en AA.VV., *Crítica del Sujeto*, UNAM, Cd. de México 1990. Nosotros colocamos las dos acepciones porque creemos que ambas son notorias en esta formación epocal.

creador y transformador; la dependencia del hombre a la providencia divina da paso a legitimada creencia en un hombre libre para determinar sus logros; la voluntad de Dios deja lugar a la voluntad del hombre.

La in-stitución sujeto en el relato moderno es el indicador del desmembramiento o multiplicación de in-stituciones reconfiguradoras; el sujeto moderno es ahora el uni-verso al que se tienden los sentidos en la parte final de esta formación epocal; el sujeto es la maduración del proceso de empoderamiento del humano en la tradición cristiana aún. El sujeto se convirtió en una función que consistió en sujetar nuevamente lo que había sujetado la in-stitución Dios en las sociedades medievales; el sujeto es el gozne desde el que ahora se levanta y sostiene un nuevo orden.

La formación epocal de la Modernidad tiene, pues, tendidos los sentidos de todos sus relatos hacia lo humano-sujeto. Esto "...se presenta como un énfasis en la atención puesta sobre nosotros mismos, testimonia la emergencia de un modo de socialización y de individualización inédito, que rompe con aquel instituido en el siglo XVII. Modos que han generado una nueva forma de control de los comportamientos, una nueva fase en la historia del individualismo occidental que los ha constituido en su propio objeto o materia reflexiva [que lo colocará después en la cerrazón de sí mismo]. Esta nueva fase encuentra su inteligibilidad a la luz de una nueva lógica: el proceso de personalización"¹⁶⁹ que terminará en el indivisible, lo individual, el individuo ensimismado.

La Modernidad tiene el núcleo configurador en lo humano; el humano es la in-stitución en la trama de sus propios relatos que empodera un relator: al humano mismo, pero un humano abstracto, aun distante de lo que será el individuo ensimismado. De Unamuno, refiere este abstracto de sus tiempos, lo cuestiona, lo destruye: "*Homo sum, nihil humani a me alienum puto*, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien: *nullum hominem a me alienum puto*; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo

¹⁶⁹ Ana María Martínez de la Escalera, *op.cit.*, p. 106.

humanus me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre”.¹⁷⁰ La crítica De Unamuno sobre este abstracto es un indicador de un paso, de un movimiento tendido que espera un fin, que tiende hacia un fin: el hombre afectivo, el que se experimenta a sí mismo, el de carne y hueso. “La civilización toda se endereza al hombre, a cada hombre, a cada yo, [a cada individuo]. ¿O qué es ese ídolo, llámese Humanidad o como se llame, a que se han de sacrificar todos y cada uno de los hombres? Porque yo me sacrifico por mis prójimos, por mis compatriotas, por mis hijos, y éstos, a su vez, por los suyos, y los suyos por los de ellos, y así en serie inacabable de generaciones ¿Y quién recibe el fruto de ese sacrificio?”.¹⁷¹

En esta formación epocal los relatos se legitiman desde una verdad que tenga el sentido vertido hacia el humano mismo, pero un humano abstracto por lo que es aun un relato uni-versal. Todo relato tenderá a explicar el mundo desde el humano y para el humano¹⁷²: la naturaleza podrá relatarse como pertenencia del humano y con ello se entiende el surgimiento de la propiedad privada que va desde inicios hasta finales de esta formación, por ejemplo; la ciencia se pondrá al servicio del humano haciéndole salir de la oscuridad en la que se encontraba pasando del saber negativo al positivo; el poder político deja la monarquía para que las decisiones de los humanos las tomen ellos mismos descomponiendo la concentración de poder de uno (monarca) en los derechos de todos. Por esto podemos entender también, por qué el término *yo* aparece como piedra de toque para muchos relatos psicológicos y filosóficos; el *yo* es un elemento que tiene sentido en la formación donde la in-stitución es lo humano, o el sujeto, mismo que será descompuesto y los relatos *yoístas* son signo del comienzo de ello.

¹⁷⁰ Miguel De Unamuno, “Del Sentimiento trágico de la vida”, Losada, Buenos Aires, 1964, p. 7.

¹⁷¹ *Ibid*, p. 16.

¹⁷² Evitamos decir sujeto por ser esta mención de lo humano la última parte de la formación de la Modernidad. Entiéndase humanos en el sentido general del término para referirnos a esa in-stitución configuradora de las tramas de los relatos de esta misma formación epocal.

La transformación o el paso de la formación medieval a la moderna, vierte las formas-sentido hacia el humano y legitima toda acción que apunte a este *ubi*; toda acción y todo relato se legitimará en el sentido que tenga como fin al humano. Pero no como individuo, sino en el sentido amplio del término, por ser la uni-versión, el nuevo *centro* en el que se ordena el mundo; el humano en esta formación epocal no tiene los rasgos de individuo, en el sentido de indivisible como lo será en la tercera transformación o descomposición. Se pensaría que el individuo es el protagonista de la Modernidad y podría decirse que sí. Sin embargo, el individuo de la Modernidad no lo es en el sentido de indivisible, de desconectado, como lo describiremos adelante; el individuo de la Modernidad no es el de la postModernidad. En la Modernidad, el individuo está aun con grandes bloques sobre él: ideologías, el mismo socialismo, el patriotismo como metarrelatos priorizando lo humano-uni-versal. De hecho el individualismo surge como liberación de esa pesada sociedad, de ese abstracto que le sujeta, se agudiza la libertad para concluir en el individuo posmoderno.¹⁷³ Por ello Bauman, reiteramos, propone la liquidez de lo moderno que es pesado o espeso; lo posmoderno es la licuefacción de ello.¹⁷⁴

3.5.3 Tercera transformación: la in-stitución del individuo.

La pretendencia con la que el relato cristiano desde sus orígenes comenzó a mover la historia tiene, nos parece, un punto de llegada que no es el sujeto. Luego de que el sujeto sustituyera a Dios, luego de que el sujeto fungiera como sujeción, como un metarrelato, como una in-stitución en la que se constituían los signos en la trama del relato del mundo narrado para la Modernidad; luego del fin de este y otros metarrelatos, la descomposición obligada es una nueva multiplicación de in-stituciones y los relatos constituidos en torno a ellas, pero sin una única versión, sin uni-versalidad; el fin de los metarrelatos diagnosticado por los pensadores posmodernos nos trae una sociedad con una in-stitución legitimadora que no es uni-versal como lo fue el sujeto u otros relatos condensadores propios de la formación moderna, sino que coloca a la parte más pequeña de la

¹⁷³ Cfr. Osvaldo Iazzetta, en Sonia Bengoechea (Comp.), "El Mundo Moderno"; Homo Sapiens, Rosario, 2000, p. 92.

¹⁷⁴ Cfr. Zygmunt Bauman, "Modernidad Líquida", *op.cit.*

descomposición como la in-stitución que se legitima a sí misma en sus relatos: el individuo, el in-divisible, el ensimismado.

Sin relato sujetador que funcione como uni-versión, se legitima la di-versión; sin el universo de lo social como el sujetador único, viene lo di-verso como el sentido legitimado para los individuos. Es por eso que para el individuo se multiplicaron, al degradarse, las instituciones que sustentan la *versión* o sentido del orden en la trama del relato: ya no hay una *versión* hacia la que se ordenan los sentidos, sino versiones di-versificadas. Ya antes citábamos a Lyotard afirmando que “de esta descomposición de los grandes Relatos se sigue eso que algunos analizan como la disolución del lazo social y el paso de las colectividades sociales al estado de una masa compuesta de átomos individuales”¹⁷⁵ en donde cada átomo tiene para sí su propia *versión* ética, social, de libertad, de vida, sin hegemonías ni unificación; sin un único relator de la in-stitución, el individuo se di-vierte y descompone la *versión única*, porque cualquier *versión* o sentido tiene el valor en la versión misma; todas las versiones de relatos valen. Por eso es posible pensar ahora la *verdad* como relativa o condicionada en marcos situacionales pequeños, concretos: La *Verdad* tiene serios problemas para creerse, porque cada quien tiene su *verdad*, dicen; la *Verdad* ahora depende de factores que la condicionan, por ejemplo.

La fuerza de la *pretención* que nació en el principio de la era cristiana se disminuye quedando como derrama de la misma, disipándose sin un contenedor (un uni-versal) que le dé una sola forma o un sólo sentido, como sucede en la imagen de la manguera de agua que al final derrama el líquido en todas direcciones por no tener el ducto que le lleve *hacia*, por perderse, por llegar al fin de la tendencia predispuesta, y tal vez por ser el punto de llegada al que se había predispuesto.

Los relatos míticos tenían su in-stitución legitimadora en los dioses, en el nivel más alto en la imagen espacial cosmogónica que mencionamos; el cristianismo es la primera

¹⁷⁵ Jean-François Lyotard, *loc. cit.*

degradación ubicando la in-stitución en un Dios vertido hacia el humano tensionando la configuración de los relatos en torno a dos in-stituciones legitimadoras de éstos y colocando el *ubi* de la in-stitución constituyente de los significados en el nivel medio, considerando la misma imagen espacial tridimensionada, es decir en el mundo, la historia, lo social ¿Qué sucede en la tercera degradación?, ¿dónde se *reubica* la in-stitución integradora de significados luego de la descomposición del sujeto?, ¿quién es el relator del relato del individuo que se empodera como todo relator de los relatos que legitiman?

3.6 El relato del individuo ensimismado.

Con relato del individuo ensimismado nos referimos a la *reubicación* de la in-stitución legitimadora y modélica, sin una referencia sígnica constituyente fuera de la misma in-stitución relatora; es decir, relator y relato se cerraron de modo que el relator relata para sí los relatos que le legitiman a sí mismo. En otros momentos de la historia el relator relataba para otros, legitimándose así para esos otros y empoderándose sobre los que reunía la fe en el relato. El individuo, o el proceso de individuación, no es la mera liberación de las redes o losas de la Modernidad, la liberación de la ética pesada, la hegemonía de grupos e ideologías, el sacudirse la tradición y la religión única y fría, no es un proceso que derive de la descomposición moderna solamente, sino que es la maduración de un proceso, sí, pero un proceso paulatino y antiguo que apuntó todo el tiempo hacia la soledad del uno mismo, un proceso que se *pretendió* desde origen a este punto de llegada como la fuerza de inercia que los relatos cristianos iniciaron. “El individualismo, dice Savater, no es una opción privada, ideológica ni moral sino ‘algo obligatorio, una producción colectiva... En realidad, es la sociedad misma la que en sus progresivos refinamientos ha ido funcionando como un mecanismo individualizador’... El individualismo es ‘una situación histórica de Occidente, es decir, algo obligado y de génesis estrictamente social’”.¹⁷⁶

¹⁷⁶ Helena Bejar, “La Cultura del Yo”, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 158.

En nuestro modo de ver, el relato del individuo ensimismado es la punta de una paulatina cerrazón o achicamiento de la distancia de la in-stitución legitimadora y el relator instituido para relatar, es la cerrazón en el *ubi* institucional.

El individuo posmoderno no es el sujeto moderno que frecuentemente es nombrado como individuo. El individuo moderno no es el individuo al que queremos referirnos, porque está sujeto a la uni-versalidad de lo general humano, lo social. Por ejemplo ideologías como el patriotismo son relatos encima del individuo, privilegian lo social sobre lo individual, como ya aclaramos antes; hay una uni-versidad, hay un metarrelato que los reúne y ordena en una sola *versión* de relato del mundo. Individuo moderno no es el individuo ensimismado.

La forma general del *sí-mismo* es la forma de la trama del relato del individuo ensimismado. En este relato, el individuo difícilmente se identifica con algo más allá de él mismo y los proyectos que pueda realizar dirá que deben ser de acuerdo a lo que *le gusta a él* y sin intención de complacer a nada ni a nadie; proyectos que, hay que decirlo otra vez, no son nunca a largo plazo porque incluso el tiempo se cerró para él, el tiempo es del individuo. En los tiempos míticos el tiempo estaba unido con lo eterno, estaba en contacto con el mundo, en el relato del Dios cristiano el tiempo se separó y se debía ir hacia lo eterno; en la Modernidad el sujeto era dueño de la historia y la transformaba, el sujeto hacía la historia; pero para el individuo ensimismado se redujo el tiempo al tiempo de su vida desconectada de lo eterno: tiene el tiempo para sí, es su tiempo, es su vida; ahora podemos entender la forma-sentido antes puesta como *tiempo-abreviado*.

El relato del individuo ensimismado es el medio para entender la formación epocal que se inaugura o que madura, porque la correspondencia entre formación epocal y la legitimidad de sus relatos debe ser en los mismos sentidos que la forma tramática que tiene hacia el *ubi* institucional su sentido, y en este caso la institución legitimada para relatar se llama individuo.

Estos proyectos individuales se traducen en el *derecho a hacer lo que le guste*, porque no hay una sola *versión*, el individuo es la *versión* de los relatos, pues la trama del relato legitimador ahora es su propia vida que se legitima a sí misma. Y no hay planes más allá de la muerte; todos los proyectos del individuo han quedado reducidos a *sí mismo*, en ellos Dios no tiene ya lugar por estar más allá del tiempo individual. Ni lo humano tiene lugar, por ser un abstracto que no coincide con su experiencia, porque la cerrazón en la que se relata el mundo le hace colocarse en la experiencia propia. Es por este prejuicio que el disfrute tiene un carácter experiencial marcadamente corporal; y aquí cabe referir las dos formas-sentido que describimos arriba, aquí tiene sentido hablar de *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*. El placer que vale la pena es ese que se puede sentir aquí (en mí) y ahora (sin esperar), según la forma del sentido que hace el *ubi* cuerpo de la institución relatora y legitimada: el individuo.

Discursos que tengan que ver con la esperanza, y sobre todo aquellos de la esperanza de una vida después de la muerte, tienen muy poca fuerza porque no están colocados en la experiencia propia del individuo. El individuo no espera, desespera; tiene la prisa como ritmo vital, dijimos.

Los grandes sistemas que eran referencias para los sujetos¹⁷⁷ en la Modernidad, fueron sustituidos por la referencia reducida de la experiencia propia: lo bueno y lo malo ahora se explican sin lo social, sin una moral general, como se podía ver en la Modernidad con grupos conservadores, con ideologías, racionalidades rígidas, que abarcaron el grueso de la sociedad; con movimientos de lucha por ideales o ídolos que luego forjaron gobiernos totalitarios o dictaduras; más bien, para el individuo ensimismado, algo puede ser bueno o malo si al mismo individuo le beneficia o no, si se *siente bien o no*. “Vivimos en la era del individualismo más puro y de la búsqueda de la buena vida, limitada solamente por la exigencia de tolerancia (siempre y cuando vaya acompañada de un individualismo

¹⁷⁷ Recuérdese que el sentido del Sujeto moderno también se entiende como *sujetado a*.

autocelebratorio y sin escrúpulos, la tolerancia sólo puede expresarse como indiferencia)”.¹⁷⁸

Este relato del *sí mismo* prejuzga paradigmáticamente, al grado de que las cosas deben reproducirse en la forma-sentido *sí-mismo*, lo cerrado, lo pequeño, y se tiende a reducir las cosas en tamaño y peso, reducirlas hacia sí mismas porque el relato es modélico y paradigmático, guarda en sí el sentido o la versión en la que se entiende una realidad completa como ya se desarrolló antes. El individuo ensimismado corresponde a una formación epocal que determina la evolución de la cosa; formación en la que es también relato legitimador y legitimado, relato en el que se empodera el relator que es él mismo; formación que se particulariza en una configuración de lo social hacia lo individual.

El mundo se configuró en la tendencia a lo individual, como describimos, al empequeñecimiento, a lo compacto, al *ir hacia* la parte que no es divisible (*individual*); tendencia en la que el mismo individuo es resultado. No es el individuo que inaugura esta tendencia a lo individual, sino que es la punta de un *pretendido* rumbo en el inicio de esta era que termina o terminó al descomponerse ahora en lo indivisible: el fin de la era cristiana, el fin del legitimador relato cristiano que formó un universo que se diversifica, ahora, en partículas.

Las formas-sentido *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado* que describimos antes, son un indicador o *producto* en las que paradigmáticamente se individualiza el mundo y se configura como última degradación de la *pretendida* historia que se dinamizó como progreso en el relato cristiano y ahora se detiene. Es el fin de la historia declaran los posmodernos, es el fin de un proceso histórico que ahora se detiene en un receso histórico.

¹⁷⁸ Zygmunt Bauman, “Ética Posmoderna”, *op.cit.*, p. 9.

3.6.1 El *ubi* de la in-stitución en la formación del individuo: el cuerpo.

¿Cuál es, entonces, el *ubi* de la institución que legitima al relato del individuo ensimismado? El cuerpo de éste, pues pareciera que los sentidos en los que se entiende o se relata el mundo se ordenan en torno al espacio indivisible del cuerpo, *ubi* institucional donde se junta relator y relato, *ubi* donde se forma la cerrazón o ensimismamiento, el punto del vértice.

Las formas-sentido que hemos considerado en el segundo capítulo, *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado*, tienen su correspondiente imagen de cerrazón o ensimismamiento en este relato que las posibilita y legitima. Estas dos formas-sentido que extrajimos parece que tiene su correspondencia formal cerrada para el *conseguir-el-mayor-disfrute* en el *aquí-en-mi-cuerpo*; y para la forma, también cerrada, del *tiempo-abreviado* el *ya-ahora*. Por esto es plausible relatar la felicidad como disfrute de la vida (*ahora*) y antes de la muerte (fin del cuerpo) o como un *sentirse bien consigo mismo*, por dar otro ejemplo.

El tamaño del tiempo único en el que todos íbamos hacia un lugar (historia) se ha reducido al tiempo que dure el cuerpo propio; y es entendible ahora hablar de *mi tiempo*, sentido en el que se entiende también la idea de disfrutar con intensidad la vida del individuo, porque se le acaba, es corta, hay poco tiempo. Se ha dicho, incluso, que tenemos un tiempo que marca el ritmo biológico del cuerpo: el reloj biológico.

El cuerpo como *ubi* institucional es el lugar sagrado que merece todos los cuidados: antes del individuo ensimismado se cuidaba el alma para ir al *paraíso prometido* donde se seguiría existiendo, donde serían felices y se disfrutaría en la proporción de los sufrimientos de esta vida; ahora se cuida el cuerpo por ser el único lugar y el único tiempo que tiene el individuo para existir, para ser, para disfrutar. El cuerpo es el *ubi* donde se juntan y se entienden los sentidos del mundo formado desde la forma general del *sí-mismo*, desde el relato del individuo ensimismado. Por esto podemos entender hoy el

cuerpo como expresión o espacio de expresión en el gusto por tatuarse, por ejemplo. Como si el cuerpo fuese el lugar para la mayor significación/signi-fijación, como si el cuerpo fuese lo más significativo para el individuo.

La preocupación por la salud, la importancia del cuidado del cuerpo, el ejercicio para la buena figura, el alimento nutritivo y/o delicioso que no siempre coinciden, entre otros, colocan al cuerpo como el *Axis mundi*. El *ubi* institucional *cuerpo* en el relato del individuo ensimismado hace entendible las dos formas-sentido que hemos extraído en el segundo capítulo: *conseguir-el-mayor-disfrute* y *tiempo-abreviado* se pueden comprender desde el sentido que hace la *ubicación cuerpo*, como centro en la trama de los relatos que se legitiman en el marco de esta formación epocal en la que estamos situados: la formación del individuo.

Las dos formas-sentido se correlacionan *ubi*-cionalmente en el cuerpo del individuo, relator empoderado al que se le debe *pleitesía*. El individuo, como relator y relato, se une en el mismo lugar: en el cuerpo de *sí mismo*; es el vértice del uni-verso cerrado de sentidos; se han tendido los sentidos a la in-stitución *ubicada* en el cuerpo del individuo donde se configura el mundo. Si consideramos la cerrazón uni-versal tenemos, entonces, muchos uni-versos con sentidos cerrados en sí mismos y sentido legitimados desde y para sí mismos; es decir, son mundos di-versificados, porque cada cuerpo tiene en sí mismo su in-stitución y su relator legitimado.

Todo esto se ve ahora con claridad si en algo hemos logrado la hermenéutica histórica que buscábamos; si hemos logrado, con lo anterior, describir suficientemente la comprensión histórica para la situación hermenéutica desde la que se abrieron los horizontes; es decir, si el recorrido de degradación o descomposición descrito puede fusionar los horizontes abiertos con la visión desde la que se abrieron, entonces puede hacerse comprensible la posibilidad del individuo ensimismado como situación hermenéutica, como punta de la descomposición de la tradición sin fuerza, degradada y caída.

CONCLUSIÓN.

Las preguntas que nos motivaron este estudio requieren ahora respuestas conclusivas: ¿cómo es posible el individuo en las condiciones y características legitimadas que vemos en esta situación histórica?; ¿cómo se legitima el individuo en sus acciones?; ¿qué relato le legitima al individuo mismo en su cerrazón, como lo describimos arriba?; ¿cuál es el recorrido histórico que ha traído al mundo a este punto? Si los elementos que se han desarrollado se han descrito suficientemente, tenemos ahora manera de entender una respuesta sintética con estos mismos elementos.

La formación epocal es el marco posibilitador para los sentidos del mundo. Este marco posibilitador de estos sentidos es de difícil acceso, por lo que se requirió un elemento que funcionara como medio para visualizar genéricamente la forma de la formación: el relato. Y el relato, supusimos, tiene una correspondencia formal en su trama con la formación epocal en la que se enmarca, en la que esta misma trama se *conforma*.

La *conformación* de la trama del relato corre junto con la tendencia que lleva el mundo en su tradición, tradición que cobró fuerza en su fundación y se va disminuyendo en la proporción que se aleja del origen. Y esta tendencia marca sentidos para el mundo en la dirección de la posición a la que la in-stitución legitimadora forma los sentidos legitimados del mundo (*ubi*).

Todos los sentidos del mundo coinciden en la misma tendencia hacia la misma in-stitución que forma no sólo la trama de los relatos legitimados y legitimadores del mundo, sino la formación general en la que el mundo es posible para todos los que están en ella. Desde esta formación cobran sentidos y se legitiman todas las acciones, fundaciones, organizaciones sociales, legitimación del poder, rituales, verdades, bondades, etcétera, que aunque puedan narrarse diferente, en su sentido de fondo está la forma general del mundo que se auspicia en la formación epocal que le contenga.

Así, pues, el recorrido histórico que se nos abrió y describimos metodológicamente desde la hermenéutica histórica de Gadamer nos hace comprender la posibilidad del individuo ensimismado como resultado, como punto de llegada de una tradición ya sin fuerza, degradada, ya sin posibilidad de re-sentido para nuevas y consecutivas formaciones. Se han multiplicado los sentidos del mundo y esta multitud de sentidos es comprensible en el marco de la formación del individuo en la que se legitima de modo hegemónico el relato del individuo ensimismado que congrega, nos parece, un *grueso* de la sociedad en la que nos situamos; porque las características de las formas-sentido que describimos aparecen como formas de usos y acciones generalizadas en nuestra manera de ver esta misma situación histórica desde la que partimos para nuestra interpretación.

El relato del individuo ensimismado es el ducto que nos da, correspondientemente, las características de la formación del individuo en la que termina una era, una tradición caída, derramada, aunque como conserva continuará seguramente en otra formación epocal que se gesta ya, la fuerza con que se reinicie una tendencia, deberá venir de otro lado que no sea el relato cristiano. Tal vez tenga razón Ortiz-Osés cuando afirma que “quizás el fundamento no está detrás sino delante (y no lo vemos): o quizás no hay fundamento sino fundación”.¹⁷⁹

La posibilidad del individuo es la formación epocal en la que nos posibilita la individuación del mundo, la cerrazón de las cosas y los sentidos; el relato del individuo ensimismado es el ducto que nos muestra la formación posibilitadora de la individualización generalizada que algunos autores ya han visto y descrito, también. De otro modo, la individualización estaría deslegitimada, sin forma, sin marco; sin legitimación porque la formación legitima un marco. Hablar de tiempo de prisa en la época mítica o del Medioevo nos parece que está fuera del contexto y creemos que es precisamente porque la prisa es una forma-sentido que no coincide con la formación de esas épocas; o como sucede hoy día cuando

¹⁷⁹ Andrés Ortiz-Osés, “Metafísica del Sentido: una filosofía de la implicación” *op.cit.*, p. 18.

alguien habla de un tema en perspectiva conservadora queda tachado como medievalista y queda también deslegitimado para hablar, queda fuera de juego en medio de una formación incompatible para autoridades homogéneas y hegemónicas, queda *deformado* a la vista de los demás que tienen el sentido cerrado en el *sí-mismo*.

La época que nos encuadra es la posibilidad del individuo; la formación contenedora de formas particularizadas a modo cerrado, ensimismado, es posible por tener en ella una forma de un mundo también cerrado, consecuencia de un achicamiento paulatino que se *pretendió* desde origen hacia este punto en la fuerza de la configuración de relatos legitimadores en el correr de la tradición; no es sólo resultado de la mera descomposición de la época inmediata anterior, sino punta o fin de un mundo que terminó como termina toda caída; una in-stitución que se degradó como se degrada toda altura.

Con todo esto hemos logrado cosas que están más allá de lo que nos propusimos y que quedan pendientes en la inquietud de buscar respuestas a preguntas no definidas. Uno de estos logros inesperados es otra posibilidad de describir la historia frente a las que ya se tienen, otra forma de hacer comprender la historia: como forma de degradación. La historiografía compone la historia describiéndola como cíclica, lineal, lineal progresiva, etcétera. La descripción de la historia tiene formas variadas y en cada forma, por ser la historiografía una relatora de la historia, tiene una institución a la que describe en su devenir. Por ejemplo, el poder puede ser una de estas instituciones desde la que se describe la historia descrita por lo que los conflictos bélicos han sido hitos para hilar dichas narraciones. En esta forma de degradación en su fragmentación de hilos de relatos se abren diferentes hebras de ellos que re-instituyen otros elementos hiladores, provocando otros hitos en otras hilaciones, todas ellas en degradación.

Esta forma de comprensión de la historia como degradación abre nuevas formas de descripción de la historia misma, porque nos da una nueva imagen, porque al final “la imagen que el historiador nos ofrece del pasado no es el pasado mismo, sino una forma

de su conocimiento... Lo que la narración histórica produce no son los hechos mismos sino un modo de reconocerlos... Los llamados hechos se establecen en y por el relato en el que los datos (extramentales aunque siempre ya cognitivamente pre categorizados) van encajando como piezas de un todo más o menos consistente”,¹⁸⁰ de un todo formado; como si la descripción histórica tuviese en todo momento el presupuesto de una forma de comprender los hechos para darles unidad en esa forma misma.

Esta otra forma de comprender la historia como degradación queda ligada al problema del sentido universal de la historia que se discutió con tanto ahínco en la Modernidad. “El supuesto de la historia universal, como único marco en el que tiene sentido pensar el sentido de la historia requiere también un actor universal, que podríamos identificar, en primera instancia, como la humanidad o la especie, organizada en totalidades sociales constituidas en Estados”,¹⁸¹ por esto fue un tema de la Modernidad; es decir, la institución *humanidad* que configuró el inicio de la época moderna ha mutado a individuo y el cómo se diversifica o fragmenta ese supuesto universalista del sentido de la historia a partir de la in-stitución para la que ahora se relata en las condiciones que hemos descrito en la formación del individuo, es una pregunta que queda pendiente.

De hecho, lo hemos mencionado, hoy se habla del fin de la historia, pero tal vez sea el fin de esa historia con sentido universal. “El sentido referido en el texto narrativista, [el sentido de la historia], está ahora representado por el lugar que los hechos ocupan en el relato, el sentido de cada hecho en particular está ligado al modo en que *hace avanzar* al relato. Dirección y significado han perdido entonces su contenido metafísico, para decirlo de algún modo, en cuanto ya no residen en los hechos sino en la operación poética de la construcción del relato”.¹⁸² Por esto, la forma de la degradación reforma la manera de construir el relato historiográfico.

¹⁸⁰ Daniel Brauer en Manuel Cruz/Daniel Brauer (Coord.), *op.cit.*, p. 27.

¹⁸¹ Rosa E. Belvedresi en Manuel Cruz/Daniel Brauer (Coord.), *op.cit.*, p. 95-96.

¹⁸² *Ibid*, p. 97.

Queda abierta la puerta, pues, para la recomposición historiográfica de la historia universalista que ha caído en descrédito¹⁸³ para el individuo posmoderno ¿Cómo reconstruir el relato histórico en la *pretención* individualizadora de que hablamos, en la multiplicación de los sentidos, en el fin de los metarrelatos? Rüsen sostiene que “el sentido debe tener los rasgos de lo pre-dado [...] las calificaciones de significación que experimenta la experiencia del pasado, cuando ésta se vuelve historia para el presente, no caen del cielo de la pura subjetividad, sino que son siempre ya dadas en la realidad social de la praxis de la vida humana”.¹⁸⁴

Un comentario conclusivo más nos interesa colocar en estas últimas páginas. La forma de la degradación que da sentido tiene, como lo desarrollamos en el cuerpo del trabajo, una determinación fundamental en la interpretación de la historia. Y la forma desde la que hicimos nuestra interpretación es una forma de degradación. La historia así ya no es lineal progresiva, que el término *progresiva* tiene la marca clara de la construcción de la historia en el marco de la Modernidad. Nos parece más bien que la historia queda en esta forma de degradación como lineal depresiva. Depresiva en dos sentidos: uno como pérdida de presión y al mismo tiempo otro como depreciativa, como pérdida de un *valor* que jerarquizó la narrativa de la historia universalista moderna.

Por ejemplo, si queremos hacer una interpretación en el uso de la palabra *Dominus*, podemos hacerlo en la forma de degradación. Veamos. El término *Dominus* era reservado para Dios en los tiempos en que el cristianismo fue encarnándose en Europa y que llegó finalmente a referirse así sólo al Dios cristiano en los primeros siglos. Si hacemos el recorrido, apresurado, del uso del término, la forma de la degradación puede darnos una comprensión como forma de interpretación histórica, pues luego del uso exclusivo del término *Dominus* a Dios, viene una degradación en la aplicación de éste en el feudalismo. “La palabra *dominus* no era empleada en las cartas del siglo XI para calificar a cualquier

¹⁸³ Debemos matizar y aclarar esta expresión. Descrédito entiéndase en el sentido de desinterés, no en el sentido de pérdida de su veracidad aunque nos parece que ambos se rozan.

¹⁸⁴ Se toma a Rüsen citado por Rosa E. Belvedresi en Manuel Cruz/Daniel Brauer, *op.cit.*, p. 106.

noble, sino solamente a aquellos que tenían el poder de dirigir y de castigar, elementos que no carecen de interés”¹⁸⁵ porque habían sido elementos propios de Dios, pero el uso o aplicación a humanos poderosos, muestra una degradación en el sentido depresivo y depreciativo. Duby sostiene que hay un proceso de vulgarización de elementos exclusivos de los poderosos en el Medioevo, uno de ellos es precisamente el término *Dominus*: se vulgarizó “la explotación del poderío señorial, el empleo del sello, el uso de un título, *dominus, missire*. Dicho título estaba hacia el año mil estrictamente reservado a los poseedores de castillos, únicos detentadores del poder verdadero; hacia el 1200 llegó a calificar a todos los caballeros y sirvió para distinguirlos de otros”.¹⁸⁶

Para la Edad Media, en torno al poder real, suponiendo que él mismo es centro e imagen de Dios, dice Duby, se movieron dos modelos: el del caballero, el de hombre de guerra, y el del clérigo. Estos dos modelos mantienen su hegemonía alrededor de los siglos XI al XIII.¹⁸⁷ Y a ellos se les legitimará como *Don*, por lo que Cervantes nombrará al Quijote como Don Quijote, obra que en 1616 es un indicador de una depreciación del Caballero. El término *Dominus* se comprime y usa como *Dom* o *Don/Doña*, con una vulgarización, para usar el término de Duby, que hace más amplia su aplicación para gente de importancia pública o de un patrimonio distinguido. En nuestro país el término se reservó en la colonia española para las personas distinguidas y en la misma narración de la historia de nuestro país se sigue anteponiendo a esas personalidades el término *Don/Doña*.

Podría continuarse con esta vulgarización del término. Pero no es bueno alargar esta ejemplificación de la forma de degradación o la forma histórica lineal depresiva, en una conclusión. Sólo, para terminar con ello, piénsese cómo se usa ahora en nuestro país el término *Don/Doña*. Se encuentra degradado o vulgarizado completamente, ha caído desde el uso del poder divino, pasando por el uso del poder Real y ha llegado al dominio público y en ocasiones hasta despectivo (depreciado) llamarle Doña a una mujer joven. Lo

¹⁸⁵ George Duby, “Hombres y estructuras de la Edad Media”, Siglo XXI, México, 2000, p. 22.

¹⁸⁶ *Ibid*, p. 203.

¹⁸⁷ *Ibid*, pp. 205-206.

mismo sucede para el término Señor que se usaba para Dios y ahora es de dominio público; o sea, se degradó el sentido de su uso: a las personas adultas hoy se les llama señores, aunque no sólo se usa por la edad.

La forma de la degradación, pues, es una forma de interpretación que puede usarse en otros horizontes y puede auxiliar en la comprensión de puntos de llegada distintos a los que hemos llegado en nuestro trabajo. Por último, es curioso que en Hegel sea notoria una forma parecida cuando con cierto dolor hablaba de un cierto hombre que intuía desde sus tiempos. El pensamiento de Hegel pareciera que se resiste a la degradación de una tradición a la que intenta mantener en lo general frente a su inevitable caída, como si quisiera con fuerza rescatar la degradación humana en un *Espíritu Absoluto* como salvador de la depreciación inevitable en un individuo ensimismado:

“A esta exigencia responde el esfuerzo acucioso y casi ardoroso y fanático por arrancar al hombre de su hundimiento en lo sensible, en lo vulgar y lo singular, para hacer que su mirada se eleve hacia las estrellas, como si el hombre, olvidándose totalmente de lo divino, se dispusiera a alimentarse solamente de cieno y agua, como el gusano.

“Hubo un tiempo en que el hombre tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos y de imágenes. El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo; entonces, en vez de permanecer en este presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá, hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultraterrenal, si así vale decirlo. Para dirigirse sobre lo terrenal y mantenerse en ello, el ojo del espíritu tenía que ser coaccionado; y hubo de pasar mucho tiempo para que aquella claridad que sólo poseía lo supraterranal acabara por penetrar en la oscuridad y el extravío en que se escondía el sentido del más acá, tornando interesante y valiosa la atención al presente como tal, a la que se daba el nombre de *experiencia*”¹⁸⁸.

¹⁸⁸ Friedrerick Hegel, “Fenomenología del Espíritu”, FCE, México, 1994, pp. 10-11.

BIBLIOGRAFÍA.

- Aguilar, Mariflor (ed.), "Crítica del Sujeto", UNAM, Cd. de México, 1990.
- Amengual, Gabriel, "Modernidad y Crisis del sujeto", Caparrós Editores, colección Espri, Madrid, 1998.
- Andrés González, Roberto, et. al., "El Hombre como símbolo del hombre: una aproximación al pensamiento de Cassirer, Jung y Eliade", Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2011.
- Autores Varios, "Análisis estructural del relato", Premia Editora, México, 1982.
- Autores Varios, "Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: Filosofía de la cultura" Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1998.
- Baudrillard, Jean, "De la Seducción", Cátedra, Madrid, 1998.
"El Sistema de los Objetos", Siglo XXI, México, 2007.
- Bauman, Zygmunt, "Ética Posmoderna", Siglo XXI, México, 2005.
"Modernidad Líquida", FCE, México, 2002.
"Vida de Consumo", FCE, Cd. de México, 2007.
- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth, "La Individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas", Paidós, Barcelona, 2003.
- Bejar, Helena, "La Cultura del Yo", Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- Bengoechea, Sonia (Comp.), "El Mundo Moderno", Homo Sapiens, Rosario, 2000.
- "Biblia de Jerusalén Latinoamericana en letra grande", Desclée De Brouwer, Bilbao, 2003.
- Cassirer, Ernst, "Las ciencias de la Cultura", FCE, México, 1951.
"Filosofía de las Formas simbólicas", Tomo I, FCE, México, 2003.
- Cruz, Manuel, y Brauer, Daniel, "La comprensión del pasado", Herder, Barcelona, 2005.
- De Unamuno, Miguel, "Del Sentimiento trágico de la vida", Losada, Buenos Aires, 1964.
- Duby, George, "Hombres y estructuras de la Edad Media", 8ª edición, Siglo XXI, México, 2000.
- Dumont, Louis, "Ensayos sobre el individualismo", Alianza Editorial, Madrid, 1987.

- Eliade, Mircea, "Aspectos del Mito", Paidós, Barcelona, 2000.
"El Mito del Eterno Retorno", Emecé Editores, Buenos Aires, 2001.
"Tratado de Historia de las Religiones", Ediciones Cristiandad, 3ª edición, Madrid, 2000.
- Foucault, Michel, Hermenéutica del Sujeto, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg, "Verdad y Método", Sígueme, Salamanca, 1977.
"Verdad y Método II", Sígueme, Salamanca, 2006.
- Harvey, David, "La Condición de la Posmodernidad: investigación sobre los orígenes del camino cultural", Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2004.
- Hegel, Friedrich, "Fenomenología del Espíritu", FCE, México, 1994.
- Heidegger, Martín, "Tiempo e Historia", Trotta, Madrid, 2009.
- Herder, Johann G. "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad", Losada, Buenos Aires, 1959.
- Kant, Immanuel, "Crítica de la Razón Pura", FCE/UAM/UNAM, Cd. de México, 2009.
- Lyotard, Jean-François, "La condición postmoderna: informe sobre el saber", Ediciones Cátedra, Madrid, 9ª edición, 2006.
- Ortiz-Osés, Andrés, "Metafísica del Sentido: una filosofía de la implicación", Universidad de Deusto, Bilbao, 1989.
- Osorio, Jaime, "Fundamentos del análisis social", FCE/UAM, México, 2001.
- Palmer, Richard, "¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer", Arco/Libros, Madrid, 2002.
- Paz, Octavio, "El laberinto de la soledad", FCE, México, 1994.
- Pizarro, Narciso, "Tratado de metodología de las Ciencias Sociales", Siglo XXI, Madrid, 1998.
- Ricoeur, Paul, "Del Texto a la Acción", FCE, Buenos Aires, 2000.
- Seoane Pinilla, Julio, "La ilustración Olvidada", FCE, México, 1999.
- Touraine, Alain, "Crítica de la Modernidad", FCE, México, 2000.
- Zúñiga García, José Francisco, "El Diálogo como juego: la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer", Universidad de Granada, Granada, 1995.