

Pablo Andrés Cardona Colorado

**COMPLEMENTARIEDAD NEORETÓRICA-HERMENÉUTICA FILOSÓFICA
EN LA OBRA DE PERELMAN, GADAMER, RICOEUR Y BEUCHOT**

PABLO ANDRÉS CARDONA COLORADO

**UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA
FACULTAD DE EDUCACIÓN
ESCUELA DE ESPAÑOL Y LITERATURA
PEREIRA
2011**

**COMPLEMENTARIEDAD NEORETÓRICA-HERMENÉUTICA FILOSÓFICA
EN LA OBRA DE PERELMAN, GADAMER, RICOEUR Y BEUCHOT**

PABLO ANDRÉS CARDONA COLORADO

e-mail: p_ikari@hotmail.com

**Monografía para optar al título de
Licenciado en Español y Literatura**

Asesor: Julián Alberto Giraldo Naranjo

**UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA
FACULTAD DE EDUCACIÓN
ESCUELA DE ESPAÑOL Y LITERATURA
PEREIRA
2011**

Nota de aceptación

Presidentes del jurado

Jurado

Jurado

Agradecimientos

A mis padres Blanca Noemi Colorado Idárraga y José Ignacio Cardona Ospina, y a toda mi familia. Su amor me hace sentir siempre que aún existen realidades inefables. A Ana Cristina Giraldo Dávila, mi gran compañera, soporte y soportadora. A todos mis amigos, tantos y tan queridos que aquí no caben sus nombres; ellos siempre legitimarán la importancia de la dialogicidad. A todos los maestros de mi vida, gracias a los cuales pude y podré encaminar mi afán de conocer, y especialmente a Julián Alberto Giraldo Naranjo, por su paciencia durante la elaboración de este trabajo. A aquello o aquel que rige los locos destinos de este mundo, por haber permitido (si es su hechura) que sea lo que es nuestra existencia.

Tabla de contenido

| | Págs. |
|--|-----------|
| Introducción..... | 7 |
| PRIMER CAPÍTULO | |
| RETÓRICA Y HERMENÉUTICA: ORÍGENES COMUNES Y AFINIDADES HISTÓRICAS..... | 11 |
| Antigüedad griega: cuna de la retórica y la hermenéutica en occidente..... | 11 |
| <i>Orígenes.....</i> | <i>11</i> |
| <i>La “Post-sofística” de Sócrates y Platón.....</i> | <i>13</i> |
| <i>Aristóteles y el hombre entendido desde el lenguaje.....</i> | <i>15</i> |
| <i>El Periodo Helenístico.....</i> | <i>18</i> |
| La retórica latina: continuidad de un legado y sistematización de una disciplina..... | 19 |
| <i>Orígenes.....</i> | <i>20</i> |
| <i>Quintiliano y su pedagogía retórica.....</i> | <i>21</i> |
| El Medioevo: variaciones en torno a la antigüedad clásica..... | 22 |
| <i>Los apologistas.....</i> | <i>22</i> |
| <i>Los evangelistas.....</i> | <i>22</i> |
| <i>Patrística y Escolástica.....</i> | <i>23</i> |
| <i>Subtilitas.....</i> | <i>24</i> |
| <i>Encyclopaedia et curriculum.....</i> | <i>24</i> |
| <i>Boecio y la diferencia entre los tópicos.....</i> | <i>25</i> |
| El renacimiento: querella entre lo antiguo y lo nuevo..... | 27 |
| <i>Renacimiento como Humanismo: raíz de una forma de entender el conocimiento.....</i> | <i>27</i> |
| <i>Renacimiento como génesis de la modernidad científica: da Vinci, y Galileo.....</i> | <i>28</i> |

| | |
|--|-----|
| La modernidad: inicios, complejidades y crisis | 29 |
| <i>Descartes</i> | 29 |
| <i>Pascal: entre el «esprit géométrique» y el «esprit de finesse»</i> | 30 |
| <i>Vico y la defensa del humanismo frente a la ciencia moderna</i> | 32 |
| <i>La Reforma como germen de la hermenéutica contemporánea</i> | 33 |
| <i>El Barroco: hibridación de tradiciones</i> | 36 |
| <i>El cegador resplandor de la Ilustración</i> | 38 |
| <i>El Romanticismo: punto de apoyo para una nueva hermenéutica</i> | 41 |
| <i>El positivismo como primado de la razón empírica</i> | 45 |
| <i>Las “Ciencias del Espíritu”</i> | 46 |
| <i>Consideraciones sobre el siglo XX</i> | 50 |
| SEGUNDO CAPÍTULO | |
| SIGLO XX: HACIA UN PARADIGMA RETÓRICO-HERMENÉUTICO | 63 |
| Chaim Perelman y su Nouvelle Rhétorique | 63 |
| H-G. Gadamer: En la vía de la Hermenéutica Filosófica | 76 |
| Paul Ricoeur y la metáforicidad esencial del lenguaje | 104 |
| La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot | 151 |
| TERCER CAPÍTULO | |
| MÁS ALLÁ DE LA COMPLEMENTARIEDAD RETÓRICO-HERMENÉUTICA | 165 |
| A manera de conclusiones | 165 |
| Consideraciones pedagógicas desde una perspectiva retórico-hermenéutica | 180 |
| BIBLIOGRAFÍA | 185 |

Introducción

La aparición de la Filosofía Analítica, con Russell como figura representativa, y el tránsito, encabezado por Wittgenstein, hacia la Filosofía del Lenguaje, fueron algunas de las respuestas dadas frente a la crisis en la que se encontraba la forma de entender el fenómeno del conocimiento en occidente a finales del siglo XIX y principios del XX. Tal crisis fue, a su vez, el resultado de un proceso inaugurado por los modelos galileano y cartesiano, que proponían, respectivamente, la geometrización y fisicalización de la realidad, alejándose del humanismo, reduciendo cada vez más los horizontes de sentido en el lenguaje y llegando a la máxima expresión del cientificismo con los diferentes tipos de positivismo.¹

En el contexto de aquella problemática, cuando apareció tal visión de la filosofía preocupada por superar al positivismo, también jugaron un papel fundamental los aportes de pensadores anteriores al siglo XX, como Schleiermacher, padre de la hermenéutica moderna, quien ya empezaba a hacer evidente que todo conocimiento relacionado con el ámbito de las Ciencias Humanas debía asumir como una de sus partes fundamentales el estudio del lenguaje; Dilthey, su seguidor y fundador de una nueva hermenéutica histórica; y Heidegger, con su desarrollo de una fenomenología existencial basada en una visión hermenéutica de tipo ontológico a partir del lenguaje. Desde aquella época, el llamado “giro lingüístico” se ha operado en diversas perspectivas teóricas, lo cual abre un panorama ancho y profundo en materia investigativa. En medio de todo este panorama resaltan como temas apasionantes los problemas fundamentales del conocimiento y su relación con el lenguaje, mediados por el estudio de la interpretación y la argumentación. La perspectiva que ocupa al presente trabajo se centra en la revisión de dos disciplinas fundamentales fuertemente ligadas: la *retórica* y la *hermenéutica*.

La formulación del presente trabajo partió de la experiencia personal de su autor como docente de secundaria, experiencia poco satisfactoria por cierto, ya que implicó la puesta en evidencia de la pobrísima relación de los jóvenes con su historia y con su tradición, con su presente como vivencia consciente y con su devenir. Ello, naturalmente, obedece a diferentes causas y no viene al caso extenderse en una disertación que pretenda incluirlas a todas, pero quizás una de las más importantes se relaciona con el hecho de que el *diálogo* como tal, esto es, como *experiencia interindividual mediada por el lenguaje*, está en crisis. Acaso sea cierto, en parte, que el problema radica en que occidente ha venido construyendo una realidad que sistemáticamente deslegitima el pasado debido a un concepto de progreso como futuro perfectible, como desarrollo geométrico o exponencial basado en la producción, que desprecia la “precariedad” del nivel de vida pretérito debido a su “atraso”. Cuando todo tiempo pasado fue peor, en consonancia con el positivismo comteano y con la visión de las ciencias del ámbito físico-biótico como establecimiento todopoderoso del

¹ BALLESTEROS, Jesús. *Posmodernidad, decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos, 1990.

devenir instrumentalizable, la historia no puede representar más que una fábula accesoria frente a la que sólo cabe el olvido. La revolución mediática no es ajena a este proceso de ahistoricidad; todo lo contrario, el “bombardeo” de información al que se someten permanentemente los seres humanos debido a la ineludible presencia de los *mass media*, si bien tiene ventajas innegables, en ocasiones impide la reflexión frente al evento, la toma de postura, la crítica. Y si eso sucede con los hijos de la década de los ochentas, los últimos sobrevivientes del siglo XX, poseedores aún de la visión escritural del mundo, generación de transición entre lo sincrónico y lo diacrónico ¿qué puede esperarse de las nuevas generaciones que deben enfrentar un mundo donde lo novedoso es familiar y al mismo tiempo efímero?

Tal es la crítica situación en la que se encuentra, en las sociedades contemporáneas, la noción de historia. Y es precisamente de esta noción y de su relación directa con el lenguaje y con la filosofía de donde, en parte, depende la propuesta que a continuación se desarrolla. Dicha propuesta se elabora, también, como respuesta ante la exigencia institucional de un trabajo final que dé cuenta de la formación tenida en la Licenciatura en Español y Literatura, y tiene como fundamento el hecho de que, después del tiempo invertido en esta licenciatura, la percepción personal sobre el fenómeno del lenguaje permite ser un poco más consciente sobre sus alcances, así como proponer una visión en la que se relacionan la filosofía y la historia como ejes transversales. Por ello, este trabajo se ubica en el reconocimiento de una serie de elementos específicos de gran importancia al interior de esa relación vital.

Pero hablar de la experiencia profesional aquí implica hablar del contexto pedagógico desde lo concreto. Todo licenciado que ejerce su profesión de docente en Colombia sabe que tiene un referente obligado, un documento elaborado por el Ministerio de Educación Nacional (MEN), denominado Estándares Básicos de Competencias del Lenguaje. Su lema “*Formar en lenguaje: apertura de caminos para la interlocución*”, constituye un verdadero reto si se recuerda lo dicho acerca del problema *dialógico* contemporáneo. No obstante, los apartados de ese documento mantienen como característica significativa el ser bastante sugerentes. Si se miran bien, existe implícita en ellos una reflexión muy seria en torno al lenguaje como condición de posibilidad para la existencia del ser humano. Lo que proponen los Estándares Básicos de Competencias está conectado con una visión filosófica del fenómeno del lenguaje, incluyendo la visión política.

Si la retórica es la disciplina encargada de estudiar y formular las diversas maneras de hacer efectiva la argumentación, en miras de conseguir la persuasión y la convicción haciendo uso de todos los recursos del lenguaje, y la hermenéutica es arte y ciencia de la interpretación de textos hiperfrásicos y polisémicos, las Competencias básicas definidas por el MEN para ser desarrolladas a partir de la enseñanza de cualquier saber deben pasar por una indagación seria que las conecte directamente con tales disciplinas. La conexión debe partir del hecho de que en el contexto de la enseñanza de cualquier saber y aun más en el área de

Lenguaje son imprescindibles la interpretación, argumentación y proposición. De allí que sea impostergable intentar un acercamiento a los elementos que posibilitan esa conexión, lo que precisamente constituye el fundamento del presente trabajo.

De manera que, ya vista la necesidad de entender este paradigma (si ya no epistemológico por lo menos sí metodológico), este tránsito hacia lo argumentativo e interpretativo, es un vasto panorama el que se abre desde el punto de vista teórico, puesto que muchos pensadores reflexionan sobre el tema. Por ello se ha optado por abordarlo desde los cuatro autores en concreto, ya que hay grandes afinidades entre sus postulados. Esos autores son Chaim Perelman, dedicado a la reactualización y fundamentación de la retórica filosófica; y Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Mauricio Beuchot, herederos de una tradición común que los ha llevado a la reactualización y fundamentación de la hermenéutica filosófica. En este campo de estudio, una de las labores apremiantes es, precisamente, *encontrar la forma en que retórica y hermenéutica se tocan y se complementan* desde la perspectiva de los autores mencionados, lo cual permitirá el desarrollo de futuros trabajos en ésta misma línea.

Aquellas dos disciplinas, aunque no representan una novedad para la tradición filosófica de occidente, son despolvadas y nutridas con elementos novedosos a lo largo de todo el siglo XX y a raíz del renacer de la reflexión filosófica sobre el lenguaje. En el caso de la retórica, es Chaim Perelman quien la rescata de su “reducción ornamental” para otorgarle de nuevo el status del que gozó durante las edades Antigua y Media. Su *Nueva Retórica* va más allá de la mera elocuencia al estudiar también las estructuras argumentativas, los mecanismos del pensamiento persuasivo, incluyendo al texto escrito y a la deliberación íntima. Por todo esto, la retórica perelmaniana da un paso más allá de la antigua retórica sin deslegitimarla, recogiendo su importante legado para mostrar que la razón no está separada de las otras facultades humanas, y que, más bien, al estar enlazada con el lenguaje, toca al ser humano en toda su integralidad.

Por el lado de la hermenéutica, los trabajos del alemán Hans-Georg Gadamer sintetizan, de una forma fascinante, una técnica para el abordaje e interpretación del lenguaje escrito y una visión del ser humano como totalidad, por medio de esa misma experiencia ontológica, íntima y social, del lenguaje y la interpretación. Su trabajo es el punto de partida para otros, como el Francés Paul Ricoeur, quien propone una forma particular de comprender la hermenéutica desde la ambivalente disposición humana contemporánea, que tiende tanto a la interpretación y desmitificación del mundo como a hacia su remitificación permanente a través del lenguaje metafórico.

Finalmente, el mexicano Mauricio Beuchot, fuertemente marcado por el tomismo aristotélico, se valdrá de los trabajos de los dos hermeneutas ya citados para fundamentar su *Hermenéutica Analógica*, que, como indica su nombre, hace de la analogía (uno de los tradicionalmente llamados “tropos”) el elemento primordial de su

modelo de interpretación, dando un paso más en el camino de la reflexión filosófica que privilegia al lenguaje más allá de lo apodíctico como parte insoslayable de la realidad humana.

Cuatro autores y dos disciplinas que se encuentran en la tradición humanista son el punto de partida para la elaboración del presente trabajo, que pretende, precisamente, poner en evidencia en qué partes y de qué modo ocurren esos contactos entre retórica y hermenéutica desde la obra de grandes representantes de las tradiciones académicas alemana, francesa e hispana, procurando así, en consonancia con las exigencias contemporáneas, dar un paso más hacia la integración de los saberes, tan necesaria para evitar la deshumanización que a diario acecha. Ya se llamó la atención sobre la historia como noción fundamental para la estructuración de la hermenéutica contemporánea. Es por ello que, acorde con lo dicho, se llevará a cabo primeramente una revisión de lo que ha sido la historia compartida de retórica y hermenéutica desde la antigüedad griega hasta el siglo veinte. Seguidamente, se revisarán las modificaciones y avances ocurridos en ambas disciplinas como respuesta a los distintos fenómenos del siglo XX desde las sucesivas propuestas teóricas de Perelman, Gadamer, Ricoeur y Beuchot, señalando en ellas los elementos que permitirán, en una última parte, hablar de una complementariedad efectiva entre las disciplinas y de algunas perspectivas teóricas que permitan dar continuidad a la investigación sobre el tema en futuros trabajos, incluyendo otros autores. Unido a lo anterior se expondrán, para dar cierre a este trabajo, algunas cuestiones de interés a propósito de la relación entre pedagogía, retórica y hermenéutica.

Es el deseo del autor de este trabajo que todo su contenido logre motivar el interés del lector frente a las cuestiones tratadas y que sea un aliciente para seguir indagando sobre ellas. Pensando en ello ha sido formulado y pensando en ello fue escrito desde su primera hasta su última palabra.

PRIMER CAPÍTULO

RETÓRICA Y HERMENÉUTICA: ORÍGENES COMUNES Y AFINIDADES HISTÓRICAS

Intentar la escritura de un panorama histórico sobre disciplinas con milenios de antigüedad es una tarea abrumadora y pecaría de pretencioso quien la acometiera pensando que habrá de entregar un panorama íntegro: la mera revisión de los tratados más importantes superaría las posibilidades de cualquier volumen. No obstante, una aproximación sintética al desarrollo de la retórica en comunión con la hermenéutica es posible y recomendable antes de abordar cualquier asunto de su estado de cosas contemporáneo, puesto que la naturaleza autorreflexiva de ambas disciplinas hace necesario un permanente “volver a los orígenes”, como en efecto lo han demostrado los neorretóricos y hermeneutas de los siglos XIX y XX, quienes han desarrollado sus teorías a partir de una revisión de los conceptos clásicos. Hecha esta salvedad es comprensible que sólo aparezcan los autores que, a juicio del autor del presente trabajo, resultan más pertinentes, apoyado, claro está, en el criterio de quienes le aventajan en el conocimiento de las materias en cuestión.

Antigüedad griega: cuna de la retórica y la hermenéutica en occidente

Orígenes

Los orígenes de la retórica en occidente se difuminan en los orígenes mismos de la organización social mediada por la oralidad como característica ontológica del ser humano. Su presencia se evidencia en los discursos de los héroes homéricos, en las primeras legislaciones como la de Solón y en general en el desarrollo de la *pólis*, de la democracia y de la filosofía como pilares de la realidad del pueblo griego. Ese mismo lenguaje como condición existencial es de por sí un ejercicio de interpretación, de hermenéutica del mundo, interpretación que es patente y necesaria para la experiencia mítica, poética, religiosa, estética; para la adivinación, para la constante presencia de lo oracular, para la comprensión de la tragedia, de la comedia y de la filosofía desde los presocráticos hasta nuestros días².

La hermenéutica tiene en su origen, a juicio de Gadamer³, una relación directa con la labor del dios Hermes, encargado de llevar mensajes verbales a los hombres. Este ejercicio planteaba así el asunto de la traducción, del hacer comprensible lo incomprensible, del hallar el “sentido auténtico”, y representa, al ser una praxis, una *techné*, un *ars* que maneja sus propios procedimientos, como en el caso de la *mántica*, y que además o quizás por lo mismo permite una cierta “libertad en el proceso de interpretación. La hermenéutica permite el

² Para un profundo tratamiento de la cuestión hermenéutica, desde los orígenes y actual presencia de lo mítico en todos los ámbitos de la cultura occidental, véase DUCH, Lluís. *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder, 1998.

³ Aunque parece que una investigación posterior de Benveniste pone en duda dicha relación. (GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 2006, pp. 95-96).

acercamiento entre mundos distantes o distintos como el de los dioses y el de los hombres o el de una lengua y otra. “Pero dado que la tarea del traductor consiste en ‘cumplir’ algo, el sentido del *hermeneuín* oscila entre la traducción y el mandato, entre la comunicación y la invitación a la obediencia”⁴. He aquí un primer elemento para tener en cuenta: con la hermenéutica, al igual que con la retórica, se resuelve e impone; se toma partido por una interpretación, por un sentido que luego se instaure; ambas han tenido y aun tienen un punto de encuentro en lo forense y en lo judicial.

Y es que por su parte y entendida como ejercicio argumentativo para zanjar controversias, la retórica nace en Siracusa⁵, a principios del siglo V a. C, producto de una serie de procesos iniciados con el derrocamiento de un tirano después de una revuelta. Los procesos tenían como fin reclamar tierras expropiadas por los tiranos Gelón y Gerón I, quienes las habían confiscado para entregarlas a sus mercenarios. Los litigios eran llevados a cabo según la preceptiva de dos maestros a quienes por ello se atribuye la fundación de la retórica: Córax y Tisias. El trabajo de sistematización técnica realizado por ambos se basaba en la premisa de que lo que es verdadero es menos importante que lo que *parece* verdadero, de que lo que importa es la verosimilitud al momento de sostener cualquier tesis, y esa verosimilitud se alcanza conjugando la elocuencia espontánea con un método específico.

Por otro lado, la doctrina pitagórica, por demás compleja y muy afín con la hermenéutica por sus contenidos religioso-ético y filosófico-científico⁶, sirvió de base en Sicilia para el desarrollo de una *psicagogía* o “conducción de almas” retórica en la que Empédocles sería la figura más representativa. Esta retórica no apelaba a la demostración o argumentación técnica sino a la *magia de la palabra*, a la emotividad influenciada a través de ciertos procedimientos discursivos como la analogía⁷, dependiendo de la oportunidad (*kairós*) o adecuación del discurso al auditorio; apelaba a la premisa de que según quién sea el interlocutor es *oportuno* cierto tipo de razonamiento.

Toda esa tradición retórica llegaría en la Edad de Pericles a manos de los sofistas, quienes la desarrollarían de una manera específica en Sicilia y Atenas. En particular son recordados tres de ellos: Protágoras, Gorgias e Isócrates. El primero de ellos pasó del sentido moral dado al *kairós* por la retórica *psicagógica* a uno práctico y estilístico. Así mismo, desarrolló el concepto de *orthoépeia*, eficacia demostrativa obtenida a partir

⁴ Ídem

⁵ MORTARA GARAVELLI, Bice. *Manual de Retórica*. Madrid: Cátedra, 1991, p. 18

⁶ Para los pitagóricos fue muy importante, por una parte, el estudio de la matemática (*mathemata*), que incluía los números, y la armonía, por lo que su filosofía se desarrolló en estrecha relación con la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. Por otro lado, la doctrina de la trasmigración del alma (*metempsychosis*) fue de suma importancia en su pensamiento místico. (KIRK, G. S., RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1983, tomo II).

⁷ La analogía, la metáfora y el símil representaban armas argumentativas poderosas ya desde el tiempo de los pitagóricos, particularmente en la filosofía empedóclea. (Ídem, pp. 5-38 y 93-151).

de la excelencia en el decir. Por lo anterior concluía que cualquier argumento es susceptible de ser tratado desde perspectivas contrapuestas, técnica denominada de *antilogía* o contradicción; ello contribuyó a la fundación de la *erística*, arte de producir contradicciones en el discurso del interlocutor para ponerlo en aprietos más que para construir una verdad compartida. No obstante, estas nociones fueron útiles para mostrar una vez más que existen materias que se salen del campo de lo verdadero para entrar en el de lo controvertible u opinable, sobre todo cuando la realidad de la que se trata es una construcción del ser humano. De allí la célebre expresión de Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son”. En cuanto a Gorgias, es célebre por su poética, en la que expone temas retóricos. Al ser alumno de Empédocles da gran importancia a la persuasión (*peithó*), al engaño (*apáte*), a la fascinación poética. El sofista hizo distinción entre tipos de discurso e identificó diferentes figuras literarias sentando así las bases de la dialéctica. Por último, Isócrates, discípulo de Gorgias influenciado por Sócrates, intentó conciliar en su escuela el arte de la persuasión con la formación de la moral civil. Su particular interés por la buena reputación, la vasta cultura y la perfección formal le granjearon un gran reconocimiento en su época.

La “Post-sofística” de Sócrates y Platón

Para los dos filósofos, la aparición de los sofistas representaba un peligro, en la medida en que éstos utilizaban de forma “indiscriminada” y “relativista” su retórica, sin importar el hallazgo de la verdad y la razón que para aquellos eran la idea y el fin más altos. Sin embargo Sócrates, el maestro de Platón, no era del todo ajeno a la sofística, todo lo contrario, se especializó en una técnica retórica particular que se convertiría en la base de la doctrina esencial de la filosofía platónica: la dialéctica. Este tipo de discusión formal estaría basado en la “ciencia” (*episteme*), cuyo fin es alcanzar la certidumbre de lo verdadero, y se opondría al ejercicio siempre mutable de la persuasión sofística basado en la “opinión” (*doxa*). Específicamente, el método socrático es conocido como *mayéutica*, arte de “alumbrar” los espíritus, que consistía en hacer que, a través de múltiples preguntas, sus interlocutores encontraran la verdad por sí mismos. Ese “conocerse a sí mismo” resulta ser una constante en muchos filósofos, como en el caso de Heráclito (“*Anduve buscándome a mí mismo.*”) e incluso tiene un carácter oracular delfico⁸, lo que liga ese autoconocimiento a un ejercicio de interpretación y comprensión. Así las cosas, tanto retórica como hermenéutica siguen presentes en el pensamiento de Sócrates y sus discípulos, incluido el más importante de ellos, Platón.

En diferentes periodos de su producción intelectual, Platón se refiere a la retórica, unas veces negándole todo

⁸ Ídem, tomo I, p. 249-250.

valor, como en el caso del *Gorgias*⁹ y su reducción de la retórica a simple *kalokéia* o adulación, o distinguiendo en otras entre verdadera y falsa retórica, como en el *Fedro*. En esta última obra Platón opone la apariencia de verdad, propia de la retórica, a la verdad del ser, alcanzable gracias a la dialéctica, que permite que todo lo opinable, lo contingente o lo probable se “evapore”. La dialéctica consistiría en “una *síntesis* que extrae la definición del argumento de la revisión de las distintas nociones que conciernen a una idea y del análisis que descomponen la idea en sus elementos constitutivos”¹⁰. No es necesario recordar la importancia del pensamiento platónico en toda la filosofía occidental posterior y el matiz peyorativo con el que quedó manchada la retórica y todo lo que tuviera que ver con los procedimientos de persuasión distintos de los legitimados por Platón.

Respecto a la hermenéutica, el platonismo la considera desde la perspectiva de la interpretación como traducción y de la exégesis poética, religiosa y cultural de las obras homéricas; por lo menos así lo dejan ver el *Ión* y el *Epinomis*¹¹. A pesar de ello Platón no toma muy en serio la labor del hermeneuta porque la considera alegórica, y lo alegórico es inferior a lo literal, ya que en el primer caso es necesaria una interpretación de sentido susceptible de ser variable que no condice con la univocidad de las formas puras y trascendentes, dominio del verdadero filósofo, quien conoce la Idea, la Verdad, y maneja lo verosímil (*eikós*)

⁹ Existe en la tradición griega una palabra que para muchos (y particularmente para Platón con sus *Gorgias* y *Fedro*) podría estar en oposición directa a la retórica. Se trata de la *parrhesia* (de *pan*, “todo”, y *rhema* “lo que es dicho”) que puede entenderse como “habla franca”, “habla sincera” o “habla libre”. Según Foucault,

“The word “parrhesia” then, refers to a type of relationship between the speaker and what he says. For in parrhesia, the speaker makes it manifestly clear and obvious that what he says is his own opinion. And he does this by avoiding any kind of rhetorical form which would veil what he thinks. Instead, the parrhesiastes uses the most direct words and forms of expression he can find. Whereas rhetoric provides the speaker with technical devices to help him prevail upon the minds of his audience (regardless of the rhetorician's own opinion concerning what he says), in parrhesia, the parrhesiastes acts on other people's mind by showing them as directly as possible what he actually believes.”

Existe allí una similitud con la aparente oposición persuasión-convencimiento abordada por autores contemporáneos como Perelman.

Para Foucault,

“parrhesia is a verbal activity in which a speaker expresses his personal relationship to truth, and risks his life because he recognizes truth-telling as a duty to improve or help other people (as well as himself). In parrhesia, the speaker uses his freedom and chooses frankness instead of persuasion, truth instead of falsehood or silence, the risk of death instead of life and security, criticism instead of flattery, and moral duty instead of self-interest and moral apathy.”

No obstante, es posible encontrar en la posterior tradición latina signos de la incorporación de la *parrhesia* a la retórica. Por ejemplo, la *Institutio Oratoria* de Quintiliano (que más adelante se tratará brevemente) explica que algunas figuras retóricas están específicamente adaptadas para intensificar las emociones de la audiencia; ese tipo de figuras están relacionadas con la *exclamatio* en los casos que no son simulados o producidos por artificios del arte sino que proceden del “habla libre” (*libera oratione*), la cual, según él, era llamada *licencia* por Cornificio y *parrhesia* por los griegos.

“Parrhesia is thus a sort of “figure” among rhetorical figures, but with this characteristic: that it is without any figure since it is completely natural. Parrhesia is the zero degree of those rhetorical figures which intensify the emotions of the audience.” (FOUCAULT, Michel. *Discourse and truth: the Problematization of Parrhesia.-six lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct-Nov. 1983.* www.foucault.info)

¹⁰ MORTARA GARAVELLI. *Op.Cit.*, p. 24.

¹¹ Obra que para algunos es pseudo-platónica, ya que parece haber sido escrita por algunos de sus discípulos. (KIRK., RAVEN, & SCHOFIELD. *Op. Cit.*, tomo II, p. 6)

para actuar sobre las almas, las cuales debe igualmente conocer si quiere conducir las a lo Justo, a esa Verdad que actúa sobre ellas. El conocimiento previo de las almas será la base para el desarrollo de la primera teoría de la retórica con una raíz antropológica, quizás la más importante por la forma en que marcará todo desarrollo futuro: la retórica de Aristóteles.

Aristóteles y el hombre entendido desde el lenguaje

El hombre, para Aristóteles, se diferencia del animal por su racionalidad, la cual se hace evidente a través del lenguaje. Esa dimensión lingüística tiene todo que ver con su natural sociabilidad, que a su vez hace posible la existencia y necesidad de la *polis*. Si el fin de la *polis* es el bien común, la interacción entre sus miembros es indispensable. La retórica Aristotélica se basa en una definición pragmática del lenguaje y en esa medida reconoce la importancia de la persuasión, de lograr motivar la acción a través de un ejercicio de la palabra justificado por la ética, por la búsqueda del bienestar común. Las motivaciones del hombre no siempre provienen de la sola razón; en ellas también inciden las emociones y Aristóteles entiende esto al ver al hombre como ser integral. También se da cuenta, como se aprecia en su *Ética Nicomaquea*, de que existen materias opinables sobre las cuales no puede alcanzarse verdad o certeza sino tan solo verosimilitud.¹²

Retomando las ideas de su maestro Platón sobre las almas, Aristóteles desarrollará una retórica en la que el concepto de auditorio es muy importante, ya que de la naturaleza del auditorio depende el comportamiento lingüístico en función de la persuasión¹³. Precisamente por ello distingue en el discurso persuasivo tres elementos: quién habla, de qué habla y a quiénes habla, y hace depender de este último la clasificación de los géneros discursivos que son tres, al igual que el número de auditorios en su época: el género deliberativo, que trata sobre el bien de lo útil y el mal de lo perjudicial, corresponde a la asamblea política, la cual se relaciona con la acción futura; el género judicial, que acusa y defiende según lo justo y lo injusto, corresponde a los jueces quienes deciden a partir de acciones pasadas; y el género epideíctico (de *epidéiknymi*, muestro, hago ver, presento) alaba y vitupera, trata de lo bello y de lo feo, y por eso corresponde a espectadores que sólo se pronuncian sobre el talento del orador.¹⁴

Por consiguiente, como en efecto lo trata Aristóteles en su *Retórica*, existe una relación entre la praxis de la disciplina, el *éthos* y el *pathos*; de ahí que el Estagirita incluya una parte dirigida al intelecto, esto es, una teoría de la argumentación en conexión directa con la lógica demostrativa, así como una parte dirigida a la

¹² “Es propio del hombre cultivado no exigir en cada ciencia particular un grado de exactitud incompatible con la naturaleza del tema. Porque, es tan absurdo esperar del matemático argumentos simplemente persuasivos, como exigir del orador demostraciones verdaderamente tales”. (ARISTÓTELES. “Ética a Nicómaco”. L. i. 1094 b, 25-28 –capítulo iii-En: *Obras*. Madrid: Aguilar, 1982)

¹³ Como se verá más adelante, las teorías retóricas contemporáneas o neoretóricas, en especial la de Perelman y Olbrechts-Tyteca, retomarán la definición de la noción de auditorio como punto de partida

¹⁴ MORTARÀ GARAVELLI. *Op.Cit.*, p. 29.

voluntad, a las emociones y las pasiones, una *psicagogía* en últimas, que se conecta con una teoría de la elocución (*lexis* o “expresión” y *techne hypokritiké* o “declamación”) y de la composición del discurso (*oikonomía* o “disposición” y *héuresis* o búsqueda de los argumentos). Aristóteles reflexionó igualmente sobre las “virtudes de la elocución”, a saber, la corrección, la claridad, la adecuación y la naturalidad y por ello escribió también sobre gramática y las llamadas “figuras literarias” o *tropos*, donde la metáfora tiene un lugar preponderante no sólo por su valor ornamental sino por su valor significativo basado en la analogía¹⁵

Para Aristóteles la parte lógica es imprescindible; lo emotivo no debe desplazar a lo argumentativo. Por ello encuentra una importante relación entre dialéctica y retórica en cuanto que ambas tratan sobre asuntos propios de todos los hombres y no exclusivos de una sola ciencia y porque pertenecen al campo de lo verosímil y no al de lo necesariamente verdadero. Aun así, la dialéctica y la retórica se diferencian en que la primera no apela a la emotividad, además de que mientras la segunda hace uso del ejemplo y el entimema, la dialéctica utiliza la inducción y el silogismo¹⁶.

La teoría aristotélica también da cuenta de que existen ciertas nociones comúnmente aceptadas, de las cuales pueden extraerse premisas tanto para los silogismos como para los entimemas, debido a su establecimiento como reglas de inferencia, como pasos consecuenciales. Esas nociones se denominan “lugares” (*topoi*), que pueden ser “comunes”, o sea utilizables en cualquier tipo de argumentación; o “propios”,

¹⁵ La analogía es una forma de razonamiento de gran importancia cognoscitiva, tanto que no ha perdido su validez desde la época de Aristóteles. La estructura de la analogía

“es la de una proporción que puede expresarse mediante la fórmula «A es a B como C es a D». No es pues una mera relación de semejanza: es una *semejanza de relaciones*. En la terminología de Perelman, el conjunto de los términos A y B, de los que se pretende extraer la conclusión, se llama *tema*; el conjunto de los términos C y D, sobre los que se apoya el razonamiento, se denomina *foro*. Un ejemplo literario:

Demócrito solía decir que una vida sin distracciones es como un largo viaje sin hospedería (Bartolli, RS. *Della recreazione del Savio in discorso con la natura e con Dio*. Turín: Marietti, 1839. p. 4)

El esquema es el siguiente: B (la distracción) es a A (la vida) como D (la hospedería) es a C (el viaje, en el que A y B constituyen el tema, y C y D el foro)” (MORTARA GARAVELLI, *Op. Cit.*, p. 114)

Como más adelante se verá, la analogía cobra suma relevancia en las teorías neorretóricas y hermenéuticas del siglo XX y XXI.

¹⁶ La teoría de la argumentación aristotélica se ocupa de los argumentos probatorios (*pisteis*) de tipo técnico (*étechnoi*), que obedecen a la aplicación de un método de pensamiento, en oposición a aquellos no técnicos (*átechnoi*), es decir, que no obedecen a dicho método como los rumores, los testigos, las confesiones bajo tortura, los documentos, etc. Los argumentos probatorios técnicos se dividen en:

- 1) Pruebas de hecho, que pueden ser a) necesarias o incontrovertibles (*tekméria*), como el que una parturienta haya tenido previamente que haber engendrado con un hombre; y b) no necesarias o verosímiles (*eikóta*), como los indicios o huellas (*seméia*) en la escena de un crimen, que pueden tener distintas procedencias.
- 2) Pruebas por inducción (*epagogé*), donde a partir de varios casos similares se demuestra de algo una manera de ser determinada. Al recurrir a la abreviación técnica (retórica) de las pruebas por inducción a través de un hecho concreto verosímil, real o ficticio, y generalizarlo, aparece como resultado un ejemplo (*paradigma*).
- 3) Pruebas por deducción (*sylogismos*), donde resulta, a partir de ciertas premisas dadas, una cosa diferente y derivada, en un proceso válido universalmente. Al ser abreviadas las pruebas por deducción o silogismos, eliminando o dando por sentada (es decir, sin mencionar) una de las premisas, se obtiene un *entimema*, cuyo nivel de verdad ya no es válido universalmente pero sí verosímil. (Ídem, pp. 84-90.)

que pertenecen a campos disciplinares específicos.¹⁷ Por eso el título de *Tópicos*, asignado a la obra que junto a las *Refutaciones de los Sofistas* desarrolla su dialéctica.

Dadas las características que brevemente se ha intentado sintetizar aquí, es posible concluir que la retórica aristotélica está relacionada con lo significativo más allá del *logos apophantikos* o uso demostrativo del lenguaje, que hoy definimos como sintáctico-semántico. Su relación con lo pragmático y con lo metafórico hace que la obra del Estagirita deba ser entendida a partir del *logos semantikos*, es decir, desde una teoría de la interpretación. Y es que esa otra disciplina que nos concierne, la hermenéutica, tiene un nexo genético con la lógica aristotélica: la *hermeneia* representa allí la parte de la comprensión en el proceso argumentativo¹⁸. Aristóteles bebió de la tradición pitagórica como lo evidencia la atención que presta a lo *psicagógico*, y por ello la analogía juega un papel importante en su obra. Dicho procedimiento guarda un gran potencial aprovechable por lo poético y lo filosófico, tal como posteriormente se verá en el presente trabajo.

Aristóteles ve la hermenéutica como un “saber hacer”, al contrario de Platón, que asume el hacer del hombre desde la virtud (*areté*), que no se aprende sino que está predeterminada, tal como lo muestra el *Menón*, donde Sócrates sugiere que sólo se conoce en cuanto se re-conoce lo ya conocido; de allí la mayéutica. Pero esta manera de entender el conocimiento humano lleva a Aristóteles a concluir que Platón está equivocado y que sus *ideas* son meras copias del mundo sensible, que es el verdadero. Sabiduría y virtud no son lo mismo, no deben confundirse como hace Platón: aquella consiste en un saber hacer y no en un elevarse hacia una idea de bien divina y vacía¹⁹.

Para Aristóteles, como ya se ha dicho, el carácter social del ser humano es radical porque gracias a él es posible la vida en la *polis*, donde se desarrollan la justicia (*díke*), la prudencia intelectual (*phrónesis*) y la amistad (*philia*), virtudes que garantizan el alcanzar la felicidad (*eudaimonia*). En líneas generales, las ideas de ética y moral platónicas basadas en una Idea de Bien suprema son cuestionadas por Aristóteles, quién considera el Bien como algo que se realiza, que se adquiere, y que por ello resulta de un proceso de escogencia, de interpretación del mundo, como en el caso de la aplicación de las leyes que debe partir del discernimiento de la razón. Aunque en Aristóteles aún no existe una definición de hermenéutica cercana a la

¹⁷ Los “lugares comunes” resultan un interesante tema de estudio en cuanto se les mira desde una perspectiva cultural relacionada con la metáfora. Si bien no existen metáforas en el “lexicón”, los *topoi* parecen ser su equivalente en el uso, algo así como “metáforas fosilizadas” o, en términos de Ricoeur, “metáforas triviales”. (RICOEUR, Paul. “Creativity in Language” en *Philosophy Today* 17, 1973, N° 2-4, Summer, pp. 97-111). Para Lakoff y Johnson, todo lo relativo a nuestra forma de entender el mundo responde a una estructura de conceptos con relaciones de afinidad, de tal suerte que hasta el detalle más banal, todo lo que pensamos, experimentamos y hacemos a diario, puede ser visto como cuestión de metáforas. (LAKOFF, George y JOHNSON, Mark. *Metáforas de la vida Cotidiana*. Madrid: Cátedra, 1995). Si bien autores como Boecio (de quien se hablará brevemente más adelante) ya han tratado el tema, es necesario revisarlo desde una perspectiva contemporánea.

¹⁸ BEUCHOT, Mauricio. *Hermenéutica Analógica. Aplicaciones en América Latina*. Bogotá: Editorial El Búho, 2003, p. 20.

¹⁹ GADAMER, Hans. Georg. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 383.

que actualmente se maneja, su “filosofía práctica” sirve muy bien como ejemplo de la manera en que, con un poco más de complejidad, se da la comprensión desde el punto de vista hermenéutico. Esto es así porque, así como la filosofía aristotélica intenta resolver la aparente oposición entre lo teórico (*episteme*) y lo práctico (*techné*) a partir de la *phrónesis* puesta en juego en medio de un contexto contingente, variable, en el que el ser humano toma sus propias decisiones y es responsable de ellas, en el ejercicio hermenéutico hay también una aplicabilidad al texto, cuyo sentido es susceptible de ser *actualizado* relacionando los elementos del caso concreto con el marco en el que se sitúa quien interpreta. Por esto es tan importante la tradición como referente para evitar el relativismo.

Como puede verse, Aristóteles marca un hito en las materias que ahora nos ocupan, y, si no todas, por lo menos la mayoría de las teorías posteriores lo tendrán como precedente fundamental.

El Periodo Helenístico

Las cuestiones primordiales de Platón y Aristóteles continuaron siendo tema de discusión en esta época, a finales del siglo IV a. C. Los estoicos, por ejemplo, se siguieron preguntando, con Zenón de Citio a la cabeza, por la relación de la retórica con la dialéctica, identificando ésta con lo preciso y conciso y aquella con lo verboso y difuso. De manera que la lógica estaba compuesta por una parte “científica” rigurosa representada por la dialéctica y una parte técnica de carácter regulador de lo expositivo, representada por la retórica; la una permitía elucidar las cuestiones y la otra enunciarlas de manera adecuada.²⁰ Más adelante, en el siglo II a. C., aparece el sistema retórico de Hermágoras, con tendencia ecléctica. El autor dividió las competencias retóricas en cuestiones generales (*théseis*), referidas a clases de individuos y situaciones típicas (o arquetípicas²¹), y cuestiones particulares (*hypothéseis*), referidas a personas, circunstancias, lugares y tiempos específicos. Como se ve, la bipartición es equivalente a la de los lugares “comunes” y “propios” de Aristóteles.

Hermágoras también clasificó y dividió en dos los géneros de discurso según la cuestión que tratan. El primero es el *género racional*, que depende del “sentido común” y se subdivide en cuatro tipos: *conjetural*, referido al autor de las acciones; *definitorio*, referido al hecho; *cualitativo*, referido a la intención; y *traslativo*, referido a qué tanto le compete a quien lo oye. El segundo género es el *legal*, que depende de lo legislativo y se subdivide en: la letra y el espíritu de la ley, cuando parecen contravenirse; las leyes contrarias, cuando éstas se contradicen; la ambigüedad, cuando hay varias interpretaciones de la norma; el silogismo, cuando se infieren normas para casos no tipificados a partir de las leyes existentes²². Es claro que existe, desde sus

²⁰ MORTARA GARAVELLI. *Op.Cit.*, p. 33

²¹ Como el caso de Orestes y Clitemnestra: ¿es justo que el hijo venga la muerte de su padre matando a su madre asesina?

²² Ídem., p. 34.

orígenes, una íntima relación entre el Derecho, la retórica y la hermenéutica, y que la tipología de Hermágoras es un buen ejemplo de ello, sobre todo en lo concerniente al *género legal*.

En esta época, como su nombre lo indica, se hizo muy importante el entendimiento de toda la herencia religiosa y cultural helénica por parte de muchos filósofos de todas partes del mundo antiguo (filósofos sirios, egipcios, hebreos, etc.), y esto generó un grave problema de interpretación, en el sentido de que, por la primacía del platonismo y al carecer muchas veces de un panorama satisfactoriamente amplio de la cultura griega, los “hermeneutas”, si es que se puede usar el término, cayeron en el relativismo y equivocismo que podría esperarse de personas que no tenían como tradición la de los dioses y héroes homéricos sino que los veían como personajes o situaciones alegóricas equiparables a las de sus propios cultos, es decir, estudiosos que aplicaban generalmente sus herencias culturales como referente para interpretar un mundo en el que no habían nacido.²³

Hubo en esta etapa otras escuelas retóricas dependiendo del estilo discursivo: el estilo asiático era exuberante y grandilocuente; el estilo rodio o rodense era más temperado, y el estilo ático lineal y conciso, purista y conservador, contrapartida del asiático. Todas estas variantes enriquecieron, para el final del siglo I a. C, la estilística y la gramática como disciplinas asociadas, y el aticismo, basado en la imitación de un *canon* depositario de la “pureza” lingüística, dejó como legado la consideración de la importancia de la tradición, tan importante en el estudio de lo retórico como de lo hermenéutico.

La retórica latina: continuidad de un legado y sistematización de una disciplina

Es ampliamente conocida la influencia que para el desarrollo de la cultura romana tuvo la cultura griega; ejemplo de ello es la asimilación de su panteón y de sus escuelas filosóficas. No obstante, aunque la filosofía tenía una gran importancia para los romanos, por su visión práctica del mundo estaban siempre a la espera de encontrar la aplicabilidad de cualquier desarrollo intelectual. La vida civil (de la *civitas*, ciudad) era el centro de atención en Roma y tenía su lugar en el *foro*, donde oligarcas y senadores se encargaban de negocio (*negotium*, negación del ocio), de lo relativo a la república (*res publica*, cosa pública). Esa importancia dada a lo público implicaba un gran manejo del lenguaje, del convencimiento y de la persuasión, materias sobre las que las teorías retóricas aristotélicas y postaristotélicas brindaban ya un gran referente, y que alcanzarían en este periodo una gran elaboración en lo concerniente a lo jurídico (procesal e interpretativo) y a lo educativo (cultural, moral y técnico)

²³ BEUCHOT. *Hermenéutica Analógica. Aplicaciones... Op. Cit.*, p. 25

Orígenes

La técnica retórica de los romanos proviene de la *téchne retoriké* griega, particularmente asiana y rodia, pero la primera obra latina conocida es la *Rhetórica ad Herenium*, de entre 82 y 85 a. C., escrita por el *rhetor* Cornificio, y no por Cicerón, como comúnmente se cree²⁴. La obra recoge los aportes de Hermágoras y Aristóteles, siempre en función del compromiso moral y civil romanos; también instituye una nomenclatura, equivalente a la griega, en lengua latina, incluyendo las partes organizativas del discurso: *inventio*, hallazgo de los argumentos; *dispositio*, disposición de los mismos; *elocutio*, expresión; *pronunciatio*, declamación y presentación; *memoria*²⁵, capacidad de recordar valiéndose de diversos procedimientos.

Entre los oradores romanos más conocidos se encuentra Catón el Censor, quien en su técnica apelaba a la naturalidad en el uso de la lengua, al ocultamiento de su técnica. Su famoso precepto *vir bonus dicendi peritus* exige del orador probidad, rectitud y habilidad con la palabra para el dominio de materia (*rem tene, verba sequentur*). La tradición también reconoce nombres como Escipión Emiliano, Gayo Lelio, Servio Sulpicio Galva, Cecilio Metelo Macedonio, Tiberio y Cayo Graco, Marco Antonio y Licinio Craso, Cayo Aurelio Cota y Hortensio. Aunque de ellos no se han encontrado obras, sí existe la referencia del más famoso de los oradores romanos: Marco Tulio Cicerón.

Cicerón: entre la filosofía y la retórica

Más allá de lo preceptivo, las obras de Cicerón apelan al debate filosófico a través de la retórica, que había sido devaluada por su peligrosidad para la administración estatal e insuficiencia filosófica. Cicerón defendía la retórica como *ars* (arte) históricamente determinada, variable según su ubicación geográfica y temporal, y complementaria de la lógica y dialéctica que sí eran filosóficamente validadas. Su estilo claro y elocuente es producto de su formación asiana y ática. Sus obras más conocidas son *De Inventione*, muestra, para muchos, de su genialidad juvenil; *De Oratore*, considerada su obra maestra; *Brutus*, revisión de la oratoria latina; *Orator*, importante para la teoría de la prosa y el ritmo; *De optimo genere oratorum*; *Particiones*, manual sintético de preguntas y respuestas; y *Topica*, reformulación jurídica de los *Topica* de Aristóteles.

Para Cicerón, no debe haber separación entre *verba* y *res*: entre las cosas, los hechos, los argumentos, es decir el “contenido”, y las palabras o “expresión”, debido al carácter práctico de la retórica, que busca siempre

²⁴ MORTARA GARAVELLI. *Op.Cit.*, p. 38

²⁵ Si bien el estudio particular de la *memoria* no aparece relacionado a profundidad en los tratados de retórica griegos que han llegado a nosotros, su adición en la tradición retórica latina no es una novedad; por el contrario, proviene de la invención griega del “Arte de la Memoria”, atribuido al poeta Simónides de Ceos (556-468 a. C) y conocido generalmente como *mnemónica* o *mnemotecnia*, aunque según algunos autores ambos términos no agotan la amplitud del arte en cuestión. Para un tratamiento especializado sobre el desarrollo y presencia del “Arte de la Memoria” en la retórica desde la antigüedad griega y latina hasta el renacimiento véase YATES, Frances A. *El Arte de la Memoria*. Madrid: Taurus, 1974.

docere (enseñar), *movere* (conmover) y *delectare* (deleitar), en todas las partes del discurso, a saber: *exordium* o *proemium* (principio), *narratio* (exposición de los hechos), *argumentatio* (argumentación) y *epilogus* o *peroratio* (conclusión). De allí la importancia del conocimiento enciclopédico del mundo para el orador, quien, al moverse en el campo de la ética y la política se enfrenta a un dominio de poca evidencia y mucha discusión. El orador, si bien es cierto que puede estar favorecido por una predisposición natural, debe también estudiar juiciosamente la técnica, incluyendo el *ornatus* (tropos y figuras literarias), ya que debe tener “la agudeza de los dialécticos, las sentencias de los filósofos, casi las palabras de los poetas, la memoria de los jurisconsultos, la voz de los trágicos y el gesto aproximado al de los mejores actores” (*De Oratore*, I, 48)

La importancia de Cicerón para el desarrollo de la retórica latina, consistente en el rescate de la formación como complemento de la habilidad natural, se une a su visión interpretativa de lo discursivo. Si bien es cierto que Cicerón no habla sobre la hermenéutica, sí se acerca a las nociones de texto y contexto, evidenciables en su atención al conocimiento enciclopédico y filosófico como referentes para entender y producir discursos efectivamente.

Quintiliano y su pedagogía retórica

Al caer la república y hacerse fuerte el imperio, la retórica deja de ser un ejercicio civil y se reduce a la *declamatio*, ejercicio escolar dividido en *suasoria*, discurso del género deliberativo, y *controversia*, discurso del género judicial.²⁶ En este contexto aparece la obra de Fabio Quintiliano, *Institutio Oratoria*, una recopilación o *summa* que intenta conciliar todas las teorías retóricas precedentes confrontadas en el mundo antiguo.

Para Quintiliano es muy importante la formación del orador desde la infancia y por ello escribe sobre todos los factores que influyen en dicho proceso, tanto personas como instituciones, además de que su preocupación por la tradición es evidente. Sin embargo, Quintiliano no puede sustraerse al proceso de banalización de la retórica, ya que en ese momento la forma de entenderla como *ars bene dicendi* (arte del bien hablar) marcará su desarrollo posterior, por más que el autor latino intente hacerla ver como marco de referencias en el que debe encuadrarse toda actividad educativa. Pero incluso así, la importancia de Quintiliano radica, ante todo, en la gran cantidad de información que recoge su obra, y además, en la calidad pedagógica de la misma, en la que se incluye un gran énfasis en las cualidades morales del orador, quien debe ser un hombre íntegro: virtuoso, cultivado, eficiente, animoso y elocuente; en resumen, un ciudadano romano ideal.

²⁶ A propósito de la decadencia de la oratoria en Roma como consecuencia del abandono del compromiso político se atribuye a Tácito la obra *Dialogus de oratoribus*, donde, además de exponer las deficiencias educativas de la *declamatio* como culpables de la pérdida de la libertad política, retoma la teoría de Gorgias sobre la poesía como *lógos émmetros* (con métrica), caracterizado por la *voluptas* o placer desinteresado, individual y fantástico, diferente de la prosa como *lógos ámetros* (sin métrica), caracterizado por la *utilitas* o utilidad social. (MORTARA GARAVELLI. *Op. Cit.*, p. 41)

El Medioevo: variaciones en torno a la antigüedad clásica

En la Edad Media confluye toda la herencia retórica de Grecia y Roma. A pesar de ello, el panorama cultural se complejiza con el fortalecimiento del cristianismo a finales de la antigüedad clásica, lo que propició que se originara una pugna entre la teología incipiente y el paganismo tradicional grecolatino. En ese contexto, las figuras de los apologistas así como de los evangelistas (en quienes nos fijaremos un poco más dada su importancia para las materias que ahora nos revisamos) serán de gran valor.

Los apologistas

El término griego *apología* significó en sus inicios una posición militar de defensa contra ataques enemigos, pero posteriormente adquirió el uso retórico de justificación, acaso debido al reconocimiento alcanzado por el texto platónico *Apología de Sócrates*.²⁷

Los apologistas que ahora nos ocupan fueron autores cristianos primitivos que intentaban defender la nueva religión de las tergiversaciones y ataques de los paganos y por ello se centraron en el desarrollo del género judicial. El mejor ejemplo de ello es el *Apologeticum* de Tertuliano, que responde contra la persecución injusta y acusaciones falsas en perjuicio de la fe. Otros nombres significativos de la apologética son Minucio Félix, de estilo ciceroniano (argumentativo-filosófico); Aristides y su *Apología en favor de los cristianos*; Melitón de Sardes, que envió a Marco Aurelio su *Apología*; Hermias con *El escarnio de los filósofos paganos*, que sobresale por su fina ironía; y Lactancio, quien alcanzó a vivir para ver el edicto de conciliación de Constantino (313 de nuestra era) y la complementación de las culturas clásica y cristiana después de tanto derramamiento de sangre.

Los evangelistas

Hay en la transmisión del mensaje cristiano una inversión de la retórica consistente en el predominio del *sermo humilis*; una preferencia por la *simplicitas*, por la verdad carente de técnica, puesto que esta última no proviene de la iluminación divina sino del paganismo. Para los paganos, naturalmente, representaba un insulto al buen gusto toda la producción cristiana, tanto por su contenido, tan ajeno a la cosmovisión grecorromana, como por su estilo hebraizado. Pese a ello, la fuerza de la nueva doctrina fue tal que terminó por hacer carrera sin necesidad de recurrir a las formas cultas clásicas. Ejemplo de ello es Agustín de Hipona (354-430), quien pasó de *rhetor* profesional a padre de la Iglesia. La explicación de esto se conecta

²⁷ Desde entonces, la apologética ha estado presente a lo largo de la historia del pensamiento occidental y ha tenido una marcada influencia en lo concerniente a las doctrinas cristianas, tanto católicas como protestantes. En esencia, la apologética es un método de interpretación y argumentación que pretende promover y defender sistemáticamente causas o doctrinas, aclarando, eufemizando u omitiendo sus elementos reconocidos como desfavorables y maximizando elementos como argumentos y hechos favorablemente reconocidos, por lo que tiene todo que ver con la *tópica* retórica y la hermenéutica *utens*, (Cf. *infra*: *Patrística y Escolástica*.)

directamente con lo hermenéutico, ya que, según la Patrística, la finalidad de las Escrituras es ser entendidas por todos los hombres, pero paralelo a ello tienen, gracias a sus sentidos ocultos y contenidos profundos, la capacidad de poner a prueba el intelecto de los sabios; un ejemplo de ello es la dialéctica de lo *sublime* y lo *humilde* cifrada en el misterio de la encarnación del Verbo de Dios. Finalmente, el proceso de institucionalización de la doctrina cristiana terminará, si no por enriquecer, por lo menos sí por oxigenar las formas retóricas clásicas, legando un sinnúmero de nuevos contenidos y expresiones de las que dependerán desarrollos posteriores²⁸.

Patrística y Escolástica

Siguiendo con Agustín, en su obra *De Doctrina Christiana* trata de aplicar la retórica escolar a la predicación en miras de aumentar su efectividad, y recomienda el estilo humilde para la exégesis y la explicación (*docere*); el estilo medio, adornado con figuras, para *vituperare sive laudare* (discurso epideíctico); y el estilo elevado, emotivo, con o sin figuras, para mover a la acción (*flectere*). Todos tres se hacen presentes al momento de la predicación, pero siempre predomina el *sermo humilis*. En cuanto a los argumentos, contrario a la preceptiva clásica, no existe gradación puesto que todo argumento que busca la salvación es de por sí fuerte, por lo que puede decirse que para Agustín la retórica termina por tener sólo valor estilístico en la medida en que se aplica únicamente a la expresión para adecuarla a fines pedagógicos. La importancia de *De Doctrina Christiana* para la historia de la hermenéutica radica en su aplicación del neoplatonismo, en entender el sentido literal como primer paso para alcanzar el sentido espiritual, resolviendo así el problema dogmático entre historia particular hebrea como historia de la salvación y la predicación universalista de Jesús²⁹.

La Patrística jugó un papel decisivo en la fundación de teorías de la interpretación, oscilando siempre entre lo literal y lo alegórico, caminando siempre sobre el filo de la herejía. El aporte de Agustín fue precisamente el de equilibrar ambas tendencias intentando definir en qué momento podía hacerse una interpretación literal y cuándo era necesaria una alegórica. En ese intento comprendió que aquello que servía para expresar servía para leer, lo que en términos actuales sería decir que lo que sirve para encodificar sirve para decodificar. De esa manera, la retórica sigue mostrando su relación con e inexcusable utilidad para el ejercicio hermenéutico. Más adelante, el problema de la exégesis escolástica enfrentada a los místicos necesitará una solución similar, solución que vendrá por parte de la elevada reelaboración de Aristóteles a manos de Tomás de Aquino, quien gozaba con lo poético de lo alegórico y lo simbólico y al mismo tiempo privilegiaba lo literal.³⁰ Esta misma figura jugará un papel muy importante en la interpretación del evangelio de Juan y su relación

²⁸ MORTARA GARAVELLI. *Op. Cit.*, p. 45.

²⁹ GADAMER. *Verdad y Método II. Op. Cit.*, p. 97.

³⁰ BEUCHOT. *Hermenéutica Analógica. Aplicaciones... Op. Cit.*, pp. 26-28

logos-verbum como parte cardinal del misterio de la trinidad cristiana³¹, lo que finalmente llevará a la consideración del lenguaje como principio en el que descansa la universalidad de lo hermenéutico³². Por último, vale la pena rescatar la división escolástica de la lógica (que abarcaba retórica y poética) en *lógica docens*, es decir, la lógica como sistema o teoría, y *lógica utens* o lógica como aplicación a un caso concreto. Esa misma partición se aplica también en el caso de la hermenéutica como teoría general de la interpretación (*docens*) y como interpretación en sí (*utens*), y se mantiene hasta hoy, cuando diferentes autores hablan de retórica y hermenéutica como ciencias y al tiempo artes forzosamente teórico-prácticas³³

Subtilitas

La tradición medieval reconoció en el juego de la interpretación la necesidad de trascender diferentes “estadios”, “modos” o “profundidades” en el sentido, siempre intentando reconstruir la “verdad” del texto. Ese ejercicio se basaba en la *subtilitas* o “sutileza”, consistente en encontrar alternativas para la comprensión, alternativas que no sólo obedecen a reglas sino a cierta “finura” o capacidad crítica. Ello permitía una lectura equilibrada, mesurada, tratando de no irse a los extremos de la univocidad o la equivocidad. Celebre por su “sutileza”, el monje franciscano escocés John Duns Scotus (aprox. 1270-1308) fue llamado *doctor subtilis*. Tuvo que ver con la teoría de la distinción (declaración de una proposición que tiene dos sentidos) aplicada a la interpretación bíblica y teológica, buscando una mayor precisión y síntesis. Mucho después (1723) J.J. Rambach propone en su *Institutiones hermeneuticae sacrae* una división entre *subtilitas intelligendi*, *subtilitas explicandi* y *subtilitas aplicandi*,³⁴ que será seguida por Johann August Ernesti en su *Institutio interpretis Novi Testamenti* (1761). Según Andrés Ortiz-Osés,³⁵ el primer tipo de *subtilitas* correspondería al significado textual estudiado por la semántica; el segundo al estudio de la sintaxis y el tercero al de la pragmática. Ese sería el orden a seguir en un proceso interpretativo propuesto por los autores medievales.³⁶

Encyclopaedia et curriculum

En el Medioevo hay también una modificación relativa a los compendios sobre el saber enciclopédico. Por ejemplo, el *Ars grammatica* de Elio Donato (siglo IV) incluye el estudio de la retórica, principalmente lo vinculado al *ornatus*, en el programa curricular de lo gramatical, materia de la que también se ocupó Prisciano

³¹ GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, pp. 502-513

³² Ídem, p. 113.

³³ BEUCHOT. *Hermenéutica Analógica. Aplicaciones... Op. Cit.*, pp. 19-24.

³⁴ GADAMER, *Verdad y Método II. Op. Cit.*, p. 100.

³⁵ ORTIZ-OSÉS, Andrés. *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*. Barcelona: Anthropos, 1986, pp. 71-72.

³⁶ Beuchot considera que el orden debería ser diferente: “El primer momento tocaría a la sintaxis, que corresponde a la *subtilitas implicandi* [*subtilitas intelligendi*] y no a la *subtilitas explicandi*. En ese primer paso se va al significado textual o intratextual e incluso al intertextual. La razón es que el significado sintáctico es el que se presupone en primer lugar; sin él no puede haber (como aspectos de análisis) semántica ni pragmática. (BEUCHOT. *Hermenéutica Analógica. Aplicaciones...Op. Cit.*, p. 33)

siguiendo un procedimiento similar en su *Institutio de arte gramática*, obra de instrucción más avanzada. Por otro lado, el tratado alegórico sobre las siete artes liberales *De nuptiis Philologiae et Mercurio*, escrito por Marciano Capella a inicios del siglo V, incluye en el currículo, en este mismo orden, gramática, dialéctica, retórica, geometría, aritmética, astronomía y música.³⁷ Es el modelo típico de *trivium* (disciplinas concernientes a las palabras) y *quadrivium* (disciplinas concernientes a lo matemático) que se consolidará más adelante con las enciclopedias *Institutiones divinarum et secularium litterarum* de Casiodoro (480-575), y *Origines*, más conocida como *Etimologiae*, de Isidoro (570-636)³⁸

Boecio y la diferencia entre los tópicos

El trabajo de Boecio (480-524) también fue de un carácter enciclopédico, sincrético. En él culmina la reelaboración de los clásicos en el Medioevo. Tradujo el *Organon* de Aristóteles, obra conocida como *logica vetus* a la que se añadirá la *logica nova* en el siglo XIII, así como los *Topica* de Cicerón conocidos bajo el nombre de *Topica Boethii*. En *De topicis diffetentiis*, Boecio da a las tópicos dialéctica y retórica un tratamiento cercano a nuestra pragmática al darse cuenta de que los tópicos sólo son significativos si se tiene en cuenta el tipo de auditorio. Así mismo, asigna a la dialéctica el estudio de las *theseis*, regidas por principios abstractos, y a la retórica el de las *hypotheseis*, rodeadas de contingencias como el *quién*, el *qué*, el *dónde*, el *cuándo*, el *por qué*, el *cómo* y el *con qué medios*. Otras diferencias son los procedimientos, silogístico y de preguntas y respuestas en la dialéctica; entimemático y de discurso ininterrumpido en la retórica. El fin de ambas también varía, estando enfocada la dialéctica en la persuasión del interlocutor (oponente) y la retórica en la persuasión de un auditorio³⁹.

Después de diferenciar entre dialéctica y retórica, Boecio se centra en ésta última para caracterizarla, al modo aristotélico, según los tres géneros o “partes sujetuales” a los que engloba en un solo objeto de estudio que denomina “cuestión política”. A las partes organizativas del discurso (*inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *pronunciatio* y *memoria* de un lado, y *exordium* o *proemium*, *narratio*, *argumentatio* y *epilogus* o *peroratio* de otro) las denomina “partes integrantes”. El discurso (*discursus*), siguiendo a Aristóteles, es entendido como raciocinio,

³⁷ El *trivium* (en latín “tres caminos” que confluyen) estaba conformado por la gramática como estudio sobre la constitución de la lengua; por la lógica o dialéctica como estudio sobre la forma en que funcionan el pensamiento y el análisis; y por la retórica como estudio sobre el uso del lenguaje para instruir y persuadir, tal como lo propone la doctrina aristotélica. El *trivium* era estudiado en el Medioevo como “prerrequisito” del *quadrivium* (“cuatro caminos”) de origen pitagórico. El *quadrivium* estaba conformado por la aritmética como estudio del número en estado puro, la geometría como estudio del espacio en estado puro, la música como estudio del número en movimiento y la astronomía como estudio del espacio en movimiento.

³⁸MORTARA GARAVELLI. *Op. Cit.*, pp. 48-49.

³⁹ BEUCHOT, Mauricio. *La retórica como pragmática y hermenéutica*. Barcelona: Anthropos, 1998, pp. 29-30

como conocimiento arduo y paulatino por medio de un proceso. La retórica apela a la razón y al sentimiento, enseña y mueve⁴⁰.

El discurso retórico tiene para Boecio unas unidades temáticas que él denomina *quaestiones* (cuestiones), agrupables en dos secciones. La primera sección de las cuestiones es la de aquellas que versan sobre documentos: 1) "Cuestión de lo que está escrito y lo que se intenta" (a partir del significado de la letra e intención del autor. Esto tiene relación directa con la hermenéutica porque obedece a un ejercicio de interpretación) 2) "Cuestión sobre leyes opuestas". 3) "Cuestión de ambigüedad". 4) "Cuestión de razonamiento o silogismo" (a partir de lo escrito se entiende algo diferente que no está escrito, tal como lo plantean teorías literarias contemporáneas) 4) "cuestión de circunscribir o delimitar" (cuando sólo se puede entender una palabra escrita definiéndola). La segunda sección de cuestiones es la de aquellas que versan sobre cosas: 1) "Cuestión conjetural", sobre si la cosa es (*an sit*). 2) "Cuestión definicional", sobre qué es. 3) "Cuestión genérico cualitativa, sobre cómo es (al ser una pregunta por cualidades puede referirse al pasado y la cuestión será "jurídica" (*juridicalis*). Si pregunta por el presente o el futuro será "legal" (*negotialis*)⁴¹

Para Boecio los tópicos provienen de los atributos de las personas y las acciones, o sea, de las circunstancias. Su división sigue a Cicerón y por ello la circunstancia del *quién* está en los atributos de la persona (nombre, naturaleza, modo de vida, fortuna, estudios, suerte, sentimientos, disposición, propósitos, hechos y palabras diferentes a los que estén siendo cuestionados) y las demás en los de la acción. El *qué* incluye cuatro partes: consumación del hecho, antes del hecho, durante el hecho y después del hecho. El *cuándo* se divide en tiempo y oportunidad. Lo demás no tiene divisiones. Los atributos de la persona y de la acción se prestan para generar tópicos retóricos que, al igual que los dialécticos, "inhieren a las cosas en cuestión", como los tópicos intrínsecos (del lugar, del tiempo, etc.) en una relación continente-contenido o género-especie. Los otros atributos conectados con la acción pueden ser como los tópicos intrínsecos, como los extrínsecos (en una relación de distintos: contrarios, fin-objetivo, mayor-menor-igual) o como los intermedios (de los cuales Boecio no da ejemplos). En conclusión, los tópicos retóricos están contenidos en los correspondientes tópicos dialécticos⁴², lo que quiere decir que Boecio subordina la retórica a la dialéctica⁴³.

⁴⁰ Ídem, p. 32

⁴¹ Ídem, p. 34

⁴² Ídem, pp. 37-39.

⁴³ Esta posición es para muchos bastante sensata cuando de rigurosidad se trata, como en el caso de la teoría general de la argumentación. En cuanto a tratamientos diferentes del tema, Cf. *supra*: nota al pie n.º 17.

El renacimiento: querrela entre lo antiguo y lo nuevo

Renacimiento como Humanismo: raíz de una forma de entender el conocimiento

Antes de continuar es conveniente recordar el papel de la progresiva individualización del mundo, que terminaría por secularizar el conocimiento y por producir dos corrientes de pensamiento sobre las que en seguida se hablará: el humanismo y la ciencia moderna. Conectando con el Medioevo, debe mirarse el status del *trivium* en el siglo XIII, cuando la retórica ha derivado en versificación (*ars poetriae*), epistolografía (*ars dictaminis*) y predicación (*ars praedicandi*), y la gramática es la sede y fundamento que engloba a todas las disciplinas relacionadas con el lenguaje, o casi todas, porque la dialéctica ha empezado a separarse de la lógica desde el siglo XII como técnica del debate. La *declamatio* de las escuelas romanas se convierte en antecedente de la *disputatio* escolástica en ese mismo siglo. La *disputatio* es la técnica usada por las escuelas medievales para interpretar textos y demostrar tesis, y se basa tanto en la didáctica oratoria de la *controversia* (perteneciente al género judicial) como en el método dialéctico de Aristóteles.⁴⁴ Esto indica que la conexión entre dialéctica y hermenéutica no ha desaparecido, pero sí se considera a la retórica desde un punto de vista mucho más estilístico que argumentativo.

Durante el humanismo se opera un desplazamiento de la dialéctica y una revaloración de la retórica debido a su carácter ornado y pragmático al mismo tiempo. Este esplendor de la retórica durante el siglo XIV se debió a la consideración del asunto de la verdad como una conquista personal y no como una imposición. Para alcanzar esta forma de verdad, era necesaria la elocuencia y la poesía, la *elocutio* y la lectura de los clásicos tal y como eran originalmente. La recepción y recuperación de los clásicos tenía como finalidad valorarlos como modelos a emular en función de alcanzar una formación humana integral. Por ello, la ética y la historia son también partes primordiales de la educación humanista

Para el humanismo fue vital el redescubrimiento de la *Institutio Oratoria* de Quintiliano en 1416 por obra de Poggio Bracciolini⁴⁵. La difusión de dicha obra hizo que se replanteara la división entre retórica y lógica, válida para algunos e inexistente para otros. En el grupo de aquellos que dividían las *artes logicae* en dialéctica (compuesta por la *inventio* y la *dispositio*) y retórica (compuesta por la *elocutio* y la *pronunciatio*) privilegiando la primera sobre la segunda, está Pierre de la Ramee o Petrus Ramus (1515-1572), quien colaboró en la reducción del campo de la retórica a teoría de la elocución, haciéndole perder su dominio sobre la teoría de la argumentación.

⁴⁴ MORTARA GARAVELLI. *Op. Cit.*, pp. 50-51

⁴⁵ Ídem, p. 52.

En cuanto a la hermenéutica del humanismo, ésta se halla marcada tanto por la vieja concepción teológica de la Escolástica como por la emergente filología empeñada en rescatar a los clásicos.⁴⁶ Entre los conceptos básicos del humanismo se destacan la *formación (Bildung)*, el *sensus communis*, la *capacidad de juicio* y el *gusto*⁴⁷. La *formación* es entendida como cultura individual resultante de la educación en los contenidos de la tradición circundante. *Formación* es entonces, al tiempo, el proceso de adquisición de la cultura y el patrimonio cultural del individuo, y por ello está íntimamente ligado a la enseñanza, el aprendizaje y la competencia personal. El *sensus communis* humanista, (que se volverá a abordar un poco más adelante al hablar de Vico), no es, como podría pensarse hoy, el *sentido común* como capacidad general racional abstracta; muy al contrario, el *sensus communis* es una generalidad comunitaria concreta, una consciencia o *sentido comunitario*, de grupo, de pueblo, de nación y de humanidad al tenor del ideal civil romano. Paralelamente, la *capacidad de juicio* es la capacidad del individuo para subsumir y aplicar correctamente sus conocimientos y saberes, es una virtud más espiritual que racional puesto que la subsunción de lo particular a lo general no es demostrable lógicamente. En cuanto al *gusto*, es un ideal más moral que estético y tiene que ver con la *formación* de una humanidad con libertad de elección consciente, de una *sociedad cultivada* que elige por encima de intereses y preferencias privadas. El *gusto*, o mejor, el *buen gusto* es, y ello se confirma fácilmente, un fenómeno más público que privado porque depende de la validación social.

Nótese que la *capacidad de juicio* y el *gusto* tienen en común el ser formas de conocer y juzgar lo individual referido a un todo y el obedecer a una especie de “sentido” indemostrable. Estos dos conceptos, unidos a los de *formación* y *sensus communis*, legitimarán la consideración del problema de la verdad y de la comprensión en dominios que, como la filosofía, el arte y la historia, parecen estar más allá o por lo menos tener una forma de ser diferente de la propuesta por la metodología de esa otra manera de entender el conocimiento que revolucionaría la historia humana: la ciencia moderna.

Renacimiento como génesis de la modernidad científica: da Vinci, y Galileo

El origen de la Modernidad puede rastrearse hasta una fuente etimológica que se remonta al siglo XVI: la obra del historiador del arte Giorgio Vasari. Para Vasari, lo *moderno* es aquello que caracteriza el paradigma pictórico del siglo XV, cuyos máximos exponentes son Albeni y da Vinci. El paradigma consiste en una mayor “cientificidad” o “exactitud”, en oposición a la *maniera antica* clásica y a la *vecchia* bizantina.⁴⁸, gracias al descubrimiento de la *perspectiva* o *costruzione legitima* por parte de Brunelleschi en 1420. La *perspectiva* está basada en una *geometrización* o *euclidización* de la realidad que implica la infinitud y homogeneidad del

⁴⁶ Esas dos formas de abordar el fenómeno de la interpretación representarán los inicios de las *Geisteswissenschaften* o “ciencias del espíritu”. (GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, p. 226).

⁴⁷ Ídem, pp. 38-74.

⁴⁸ BALLESTEROS, Jesús. *Posmodernidad. Op. Cit.*, pp. 17-24

espacio. La capacidad de hacer del mundo una imagen implica una *subjetivación* que haga posible la *objetivación*, la cuantificación, el cálculo.⁴⁹ Los sistemas de valores previos, fruto de un acuerdo general, común, son desplazados por los sistemas de magnitudes, constantes, uniformes, provenientes de un solo punto de vista *mon-árquico*. Lo moderno exige, pues, exactitud; exactitud que se trasladará de lo artístico a lo científico y finalmente a todo tipo de conocimiento.

En el caso de da Vinci (1452-1519) lo oral se devalúa frente a lo visual; para él el ojo es el más digno de los sentidos debido a su precisión y exactitud para captar los objetos, contrario al oído o gusto, que son inferiores por su imprecisión. De lo anterior se sigue un privilegio para las artes visuales, más cercanas a lo científico, y una devaluación del sonido y la palabra por su fugacidad, erigiéndose el imperio de lo visual como forma paradigmática de conocimiento. Lo sagrado, lo emotivo y lo simbólico de la palabra empiezan así su proceso de pauperización; la poética y la retórica pierden terreno frente al diseño.

El triunfo de lo cuantitativo frente lo cualitativo será el segundo paso de la modernización y vendrá de manos de Galileo (1564-1642), quien en su *Il sagggiatore* propone una separación radical entre aquello que puede ser conocido con exactitud como el número, la figura, la magnitud, la posición y el movimiento, esto es, la realidad objetiva, contable, medible, y aquello que, como los olores, los sonidos y los sabores, solo puede aprehenderse de manera subjetiva. Con esto Galileo se aproxima bastante a la opinión de da Vinci, y empieza, gracias al planteamiento de su mecánica abstracta, a abrir el camino que termina en el desarrollo de nuestra civilización técnica, pero que simultáneamente plantea un distanciamiento entre el conocimiento metódico de la ciencia y el común conocimiento del mundo, adquirido de ordinario por el ser humano en su experiencia vital. Si el método condiciona al objeto que estudia para encontrar en él unos principios o leyes inmutables, cuestiones como la política y la ética, al ser mutables, no pueden ser conocidas a través del método científico y parecen estar condenadas a desaparecer en una sociedad eminentemente científica que ha desplazado a un dominio secundario los lenguajes naturales como forma de entender el mundo. Debido a esto aparecerá, posteriormente, un afán de univocidad terminológica en las modernas ciencia y filosofía⁵⁰, afán que sin embargo terminará por mostrar su insuficiencia.

La modernidad: inicios, complejidades y crisis

Descartes

Los desarrollos en materia de retórica y hermenéutica se convierten en una cuestión de difícil abordaje al momento de considerar esta etapa de la historia humana que, de antemano, implica profundos cambios

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. La época de la imagen del mundo. En *Sendas perdidas*. (trad. José Rovira Armengol) Buenos Aires: Losada, 1960.

⁵⁰ GADAMER, *Verdad y Método II. Op. Cit.*, pp. 183, 309, 326.

desde el punto de vista, social, político y epistemológico, cambios que naturalmente influyen en la forma de entender el fenómeno del lenguaje desde la filosofía y la ciencia.

A propósito de la univocidad, Descartes (1596-1650) tendrá entre sus propuestas el paso de lo analógico a lo disyuntivo al sistematizar y explicitar las propuestas de exactitud de Vinci y Galileo. El *subjectum*⁵¹ o sujeto cartesiano tiene en sí la certeza y la voluntad de dominar la realidad gracias a la exactitud de lo unívoco que no da lugar a términos medios o analógicos, sino que trabaja a partir de dualidades. De hecho el mismo sujeto está escindido en *res extensa* (cosa que tiene extensión, es decir, que está bajo el dominio de lo temporal, lo espacial y lo geométrico: el cuerpo) y *res cogitans* (cosa que piensa, que es autoconsciente y no tiene extensión: el alma), y conoce en términos de identidad-oposición, no de diferencia-complementariedad⁵². El tipo de conocimiento que propone Descartes se basa en el método geométrico, en el que el objeto a conocer se descompone en sus elementos más simples (análisis) para luego reconstruirlo (síntesis). Hay aquí una ruptura parcial con la tradición, ya que con el método geométrico se instituye un individualismo epistemológico que disminuye la importancia de la autoridad (*auctoritas*, que para la Escolástica era fundamental) para entregar el protagonismo a la razón (*ratio*), la cual es capaz, además de describir la realidad natural, de construir una artificial: la máquina⁵³. Con el pensamiento cartesiano se instituye la Modernidad, una Modernidad que, como se verá más adelante, entrará en crisis por su propia inviabilidad.

Pascal: entre el «esprit géométrique» y el «esprit de finesse»

Fuertemente influenciado por el revolucionario método geométrico, Blaise Pascal (1623-1662) es una de las figuras más singulares del pensamiento moderno. Entre sus obras pueden contarse numerosos aportes a la matemática y la física, al igual que escritos religiosos de carácter acusatorio como las *18 Provinciales* (en las que ataca a los jesuitas por intentar conciliar el naturalismo del XVI con el catolicismo ortodoxo) o apologético como la *Apología de la religión cristiana* (de contenido jansenista⁵⁴). De manera que Pascal estuvo muy

⁵¹ El problema de las categorías sujeto-objeto plantea bastantes dificultades para la historia de la filosofía en occidente. Debe comenzarse diciendo que, para los griegos, el término *hipokeimenon*, equivale a lo subyacente, lo que subsiste por sí mismo, el principio primero, la esencia. Ello se encuentra en el mundo exterior a la conciencia. El equivalente latino de *hipokeimenon* es *subiectum* y, en resumen, equivaldría a lo que hoy se entiende por objeto: lo que está ahí y no cambia, independiente de nuestra percepción. Lo contrapuesto sería entonces lo que representa a partir de la percepción, lo contra-yecto, llamado *objectum*. Al parecer, cuando Descartes plantea su “*Cogito...*” sigue entendiendo el *subiectum* en su equivalencia a *hipokeimenon*, pero ya esa *subyacencia* se encuentra en el *yo*, no en la *cosa*; su *esencia* se encuentra en la capacidad del individuo para pensarla: Descartes toma lo subyacente del lado de la consciencia. (SERNA, Julián. *Heidegger y la crisis de la modernidad*. Pereira: Corporación Biblioteca Pública, Colección de Escritores Pereiranos, Vol. 9, 1992)

⁵² BALLESTEROS. *Op. Cit.*, pp. 22-23.

⁵³ ROBLES, Gregorio, *Introducción a la Teoría del Derecho*. (6ta Ed.) Barcelona: Random-House Mondadori, 2003, pp. 90-91.

⁵⁴ El jansenismo fue un movimiento reformista católico aparecido en Francia entre los siglos XVII y XVIII. Su nombre proviene de Jansenio, obispo que, tras una interpretación extremista de Agustín de Hipona, defendía la tesis de la predestinación absoluta, es decir, que los elegidos para ser salvados por Dios ya lo eran con antelación y que nadie

relacionado con el ejercicio retórico-hermenéutico: así lo confirma otra de sus obras, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*.

Para entender esta propuesta de Pascal es necesario recordar que, en cuanto conocimiento objetivo, la ciencia moderna se enfrenta directamente con el problema de la verdad, el cual trata de resolver a partir de la lógica. Lo verdadero puede ser descubierto, demostrado y diferenciado de lo falso gracias al análisis geométrico, donde cada proposición particular es comprobada y dispuesta en el mejor orden inferencial, pero siempre se llega a un punto en el que hay que admitir la necesidad de unos términos que no pueden ser definidos ni probados, puesto que sirven de base a todos los demás, y el mero hecho de pensar en definirlos implicaría el definir los que les anteceden, cayéndose así en una regresión infinita. Como no se puede definir y probar todo y si no se define ni prueba algo nada se alcanza, es mejor mantenerse en el término medio que representa la geometría, cuyos axiomas son irreducibles⁵⁵; de allí que para Pascal la geometría represente la mejor forma de persuasión porque es la que posee las pruebas más sólidas, aunque no se puede olvidar la parte emotiva del ser humano y por ello Pascal también la tiene en cuenta en su teoría argumentativa. En efecto, la retórica, como la concibe Pascal, depende de dos aspectos del ser humano: su *espíritu geométrico*, marcado por la exactitud y el raciocinio exigente propios del intelecto; y su *espíritu de fineza*, caracterizado por la iluminación de la vida cotidiana y práctica; por la moral y las razones de la voluntad y el corazón.⁵⁶

La retórica, simultáneamente, representa una herramienta importantísima en el método propuesto por Pascal, ya que aquellos términos proposicionales, indefinibles e indemostrables de los que hemos hablado sólo pueden alcanzar aceptabilidad a partir de la persuasión retórica y no del convencimiento deductivo. Para ejemplificar esto Pascal se vale de la aporía de la divisibilidad-indivisibilidad infinita del espacio, y concluye, a partir de diferentes argumentos, que la divisibilidad infinita es un principio innegable, así como la infinitud misma. No obstante, el pensador francés concibe la retórica como una disciplina más conectada con lo verdadero que con lo verosímil, y la define como comunicación lingüística óptima. Por lo anterior asume como necesarias en su ejercicio la naturalidad (opuesta a lo artificioso) y la claridad (opuesta a lo ambiguo), y exige una forma de decir las cosas que suscite el interés individual, que sea placentera de oír y fácil de entender, lo que implica conocer a fondo el auditorio y la cuestión que se trata en el discurso para hallar la

puede hacer el bien sin la ayuda de la gracia divina, la cual se obtiene únicamente a través de la iglesia católica. Haciendo gala de una ética sumamente estricta, los jansenistas consideraban que los grupos más importantes de la iglesia católica de la época, como los jesuitas, eran demasiado laxos y sus prácticas demasiado pomposas, críticas por las cuales se involucraron en numerosos conflictos.

⁵⁵ La geometría no intenta definir fundamentales o trascendentales metafísicos, como *ser, ente, unidad, espacio, tiempo, movimiento, número, igualdad*, sino que los da por supuestos. Abandona las definiciones *reales* o proposiciones (que implican una esencia o existencia previa y una posibilidad de contradicción) para ocuparse de las definiciones nominales, que gracias a la arbitrariedad lingüística permiten imponer y establecer sustituciones de lo nombrado por su comprensión. De esta manera se intenta evitar la polisemia, considerada como fuente de errores por su equivocidad o plurivocidad. (BEUCHOT. *La retórica como pragmática y hermenéutica*. Op. Cit., p. 89)

⁵⁶ Ídem, pp. 87-90

correspondencia entre el *espíritu* o razón y el corazón o voluntad de quienes oyen. Este *espíritu* es la representación de la vida humana, la relación entre principios y consecuencias de la cual se desprenden el *espíritu de geometría* como habilidad para razonar basándose en unos pocos principios, y el *espíritu de fineza* como habilidad para captar la gran cantidad de principios a partir de los cuales se ordena la experiencia en la vida común.⁵⁷

En resumen, pese a que Pascal tiene claro que existe un componente emocional en el proceso persuasivo, centra su propuesta en el convencimiento racional basado en unos puntos de partida que podrían semejar los *topica* de la retórica clásica, pero que se distancian de ellos porque están definidos de antemano como axiomas inamovibles al modo geométrico.

Frente al avance progresivo de la geometrización y fisicalización del mundo, aparecerán intentos de redimir la forma clásica de conocer; intentos como el de Giambattista Vico.

Vico y la defensa del humanismo frente a la ciencia moderna

La preocupación de Vico (1668-1744) por la historia y la filología brinda, dada su concepción sobre el conocimiento, elementos cardinales para el desarrollo del presente trabajo.⁵⁸ Sin duda, considerando su postura humanista, jesuítica, anticartesiana y antijansenista, Vico podría representar la contrapartida de Pascal. Allende esto, su obra *Principi di una scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni, per la queale si ritruovano i principi di altro sistema del diritto naturale delle genti* (más conocida como *Ciencia Nueva*) brinda la posibilidad de múltiples lecturas. En resumen, lo que el autor intenta es plantear una nueva teoría del desarrollo histórico humano, entendiéndolo como el paso por diferentes estadios en un movimiento como de espiral que va del estadio divino o “edad de los dioses” al del uso de la fuerza o “edad de los héroes” para llegar al del uso de la razón y el derecho o “edad de los hombres” y continuar así en un proceso que se reinicia cada vez que se llega un momento de decadencia. Esta obra es vista por muchos como el germen de toda filosofía de la historia posterior, principalmente de las dialécticas hegeliana y marxista o el Positivismo comteano. Sin embargo, lo que más interesa en este punto es su similitud con la teoría del “circulo” o “espiral” hermenéuticos, tema que abordaremos en un capítulo posterior⁵⁹.

Junto a otro de sus trabajos, *De nostri temporis studiorum ratione*, la obra de Vico tiene la influencia de su profesión de *rheto*r, y, como fundamento, un gran interés por lo antiguo. La apelación al *sensus comunis* y a la

⁵⁷ Ídem, pp. 91-100

⁵⁸ GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, pp. 48-54

⁵⁹ El “circulo” o “espiral” hermenéuticos implican que autor, interprete y obra comparten un contexto cuya característica primordial es la de estar siempre abierto a la reinterpretación y reutilización de “estructuras de racionalidad” o formas de entender la realidad, en un proceso que se “retroalimenta” y que nunca termina. Cf. *Infra* “H-G. Gadamer: En la vía de la Hermenéutica Filosófica”.

elocuentia dan la pauta para la reivindicación de un tipo de sabiduría en la que el *hablar bien* (*eú léguein*) retórico implica, además del arte de decir de manera adecuada y ornada, la responsabilidad de decir lo correcto o verdadero. Por eso mismo en la antigüedad, filosofía y retórica están estrechamente ligadas. De gran importancia resulta entonces el hecho de que desde Aristóteles hay ya una diferenciación entre *sophia* como ideal teórico del conocimiento y la vida, y *phronesis* como ideal fundamentalmente práctico. Vico retoma esa diferenciación y la equipara a la oposición entre la razón tradicional y la de la ciencia moderna, que él denomina “crítica”. Mientras el humanismo basado en la antigüedad cultiva la *prudentia* y la *elocuentia*, la modernidad se basa en la ciencia matemática, que pese a sus grandes ventajas también debe reconocer sus límites. El reconocimiento de esos límites consiste en el convencimiento de que no sólo la generalidad de la razón abstracta orienta el mundo humano, sino que la generalidad concreta del *consenso* es también de suma importancia para la voluntad. De tal suerte que Vico propone una simultaneidad en la formación, que debe incluir, además de la enseñanza del cartesianismo crítico como método para buscar lo verdadero, a la retórica o tópica como manera de hallar lo verosímil gracias al común acuerdo, al *sensus communis*⁶⁰. Este *sentido comunitario*, al tener raíces en la *phronesis* aristotélica, remite a lo circunstancial, a la situación concreta que por su particularidad entraña la consideración de un fin, una valoración que orienta la voluntad, cargándose de contenido ético y teniendo como referente la tradición, el precedente como saber necesario para entender un estado de cosas actual y apoyo o modelo para la toma de decisiones.

Todos los elementos mencionados hasta ahora configuran una manera de aproximarse a la verdad desde una experiencia diferente; un tipo de conocimiento que no es demostrable; un tipo de conocimiento que, como en los casos de la historia⁶¹, el arte y la misma filosofía, está supeditado al devenir humano y a la naturaleza de la comprensión en ese devenir, es decir, a la interpretación que no cesa, que no llega a una conclusión universal, sino que debe someterse a la discusión permanente, a la argumentación que asume al humano como un ser integral cargado de afectos y emociones igual que de razón, y que hace depender de ello el argumento persuasivo, la función ejercida por el *eikos* (lo verosímil) y compartida por retórica y hermenéutica⁶²

La Reforma como germen de la hermenéutica contemporánea

El proceso de “desmonopolización” religiosa que afectó a la iglesia católica en el XVI y que conocemos como Reforma Protestante tiene como precedente el pensamiento renacentista y como consecuencia la modificación de muchos ámbitos de la posterior sociedad europea. Tal como se ve, fue un fenómeno

⁶⁰ Cf. *supra*: *Renacimiento como Humanismo: raíz de una forma de entender el conocimiento*

⁶¹ GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, pp. 49-54.

⁶² GADAMER. *Verdad y Método II. Op. Cit.*, p. 113.

complejo, con implicaciones económicas, políticas y filosóficas más allá del dogma cristiano. No obstante, nos concierne rescatar de la Reforma sólo ciertos elementos.

La Reforma se dio fundamentalmente con Martín Lutero (1483-1546), Philip Melanchthon (1497-1560), Juan Calvino (1509-1564) como líderes en el norte de Europa (Alemania, Escandinavia, Suiza, Francia, Países Bajos, Escocia e Inglaterra). Se basó en una serie de réplicas contra el sistema sacramental católico: la crítica a diversas prácticas como la venta de indulgencias, la negación de la autoridad papal tradicional y el reconocimiento de la Biblia como única fuente de autoridad moral para la persona (y por ello la vulgarización o popularización del texto bíblico en las lenguas vernáculas terminando con el monopolio lingüístico del latín). También se defendió la tesis de la salvación sólo por gracia divina y no por obras. He aquí un primer elemento significativo: en la causa de la Reforma está presente gran parte de los procedimientos en los que se asienta la hermenéutica, esto es, la revisión de una tradición, la indagación por sus fuentes y la interpretación de las mismas, la traducción de una lengua a otra, la preocupación por el texto en el contexto, el rescate de la intención del autor. Simultáneamente, la necesidad encontrada de reformar el dogma exigía una retórica juiciosa que permitiera la detección contra la vieja institución eclesiástica y la defensa de los ataques de ésta última, así como la búsqueda de la adhesión de los fieles a las nuevas tesis. Pero como a continuación se verá, el papel de la retórica en la fundación de esta hermenéutica iría mucho más allá.

Los rigurosos estudios del Nuevo Testamento realizados por Lutero estuvieron influenciados en gran medida por la obra de Agustín de Hipona (lo que permite entender las posturas reformistas acerca de las leyes humanas y divinas, el pecado y la predestinación), y también fueron marcados por la progresiva individualización que caracteriza la imagen del mundo en la Modernidad, lo que implica la consideración de que la Escritura es *sui ipsius interpres*, es decir, que no necesita de una tradición o una técnica interpretativa⁶³ porque su *sensus literalis* es inequívoco y sólo es necesaria una interpretación alegórica cuando el mismo texto así lo sugiere. Unido a esto está el concepto retórico-hermenéutico del todo y la parte, o sea, que el texto únicamente se comprende si se le lee como una integralidad; si se entienden sus partes individuales gracias al conjunto y viceversa, en una relación *circular*. La teología reformista construyó un sistema de reorganización de la doctrina cristiana que se basó en el reconocimiento e interpretación de ciertos pasajes

⁶³ Según Mortara Garavelli, en la primera mitad del siglo IX, Rabano Mauro, arzobispo de la ciudad alemana de Maguncia, formuló los cuatro sentidos tradicionales desde los que es posible la interpretación bíblica; estos son, *literal* (como en el caso de la salida de los hebreos de Egipto liderados por Moisés, tratada en el Antiguo Testamento tanto en el Éxodo como en el Salmo 113), *alegórico* (cuyo significado en el mismo caso sería el de la redención gracias al sacrificio de Cristo), *moral o tropológico* (significando allí también el paso que el alma da de las tinieblas del pecado a la luz de la gracia) y *anagógico o místico* (que finalmente significa en el texto mencionado la liberación del alma purificada de la esclavitud terrena para alcanzar la libertad eterna). (MORTARA GARAVELLI. *Op. Cit.*, p. 229) De otro lado, Jerome Bruner atribuye la postulación de los cuatro niveles de interpretación del texto bíblico a Nicolás de Lira (1265-1349), franciscano con una actitud interpretativa de avanzada (BRUNER, Jerome. "Aproximación a lo literario". En *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona: Gedisa, 1998).

bíblicos fundamentales o *loci communes* (lugares comunes) que guardaban coherencia con el todo y, al mismo tiempo, servían como pilares para la interpretación del mismo. Pero con este presupuesto, lo que se quiso fuera un ejercicio de interpretación no dogmático terminó por convertirse en ello, ya que, contrario a lo propuesto por los reformistas, cada libro de la Biblia tiene su propio contexto e implicaciones individuales de origen. Al final, aunque la interpretación bíblica protestante pretendiera estar libre de los parámetros de una tradición y ser enteramente personal, lo que hizo fue instaurar otra tradición a partir de la cual fundamentar un tipo de fe mucho más reciente pero no por ello más irrestricta.⁶⁴ De todas formas, el espíritu reformista arrojó una consecuencia favorable en materia retórico-hermenéutica: debe analizarse todo texto partiendo de la defensa de su sentido razonable más allá de la posible imposición de argumentos de autoridad cuando ellos se muestran falaces, pero nunca pueden desconocerse del todo las fuentes, los orígenes de una tradición como prerequisites de todo ejercicio de comprensión.⁶⁵

También a Melanchthon se debe en gran medida la influencia de la teoría retórica clásica como fuente de herramientas para la *bonis auctoribus legendis*. De allí que además de los géneros clásicos (judicial, deliberativo y epideictico), el preceptor alemán incluía en sus consideraciones el *genos didaskalion* o didáctico, puesto que la efectiva enseñanza del *ars bene dicendi* dota al estudiante de un método para el *ars bene legendi*, es decir, la comprensión y la crítica de textos basada en una teoría de su producción: una hermenéutica que, construida sobre las bases de la retórica y la dialéctica, tenía como función principal la controversia acerca de la interpretación bíblica centrada en la intención del autor y la finalidad del discurso. Este método hacía necesaria, según la *inventio* retórica, la formulación de una *topica*, de unos *loci communes*, que en el caso de la dogmática protestante fueron antologados por Melanchthon en sus *loci praecipui*, de 1519. Tal dogmática, como ya se dijo, tiene como principio validar la interpretación desde el texto mismo y no desde otras instituciones, como en el caso de la tradición católica, aunque, paradójicamente, no deje de ser dogmática.⁶⁶

De manera que la hermenéutica protestante se basa en la gramática y retórica antiguas, principalmente en Quintiliano. Matthias Flacius Illyricus (1520-1575), filólogo y humanista, tiene el mérito de ser considerado padre de esa hermenéutica y apologeta del principio bíblico luterano que desprecia el magisterio eclesiástico como fuente imprescindible de entendimiento. En su *Clavis scripturae sacrae*, de 1567, Flacius alega que la unidad dogmática⁶⁷ del canon bíblico prima sobre la interpretación individual de los libros, los evangelios y las epístolas. De lo contrario, las diferencias entre los escritos como en el caso de los distintos enfoques y

⁶⁴ GADAMER, *Verdad y Método*. Op. Cit., pp. 227-228.

⁶⁵ Ídem, p. 345

⁶⁶ GADAMER, *Verdad y Método II*. Op. Cit., pp. 271-274.

⁶⁷ La unidad de la Escritura es eminentemente kerigmática (del griego *kerigma*, proclamación, noticia), es decir, existe en función de la prefiguración del Cristo y del anuncio del *euangelion* (buen mensaje).

opiniones de los evangelistas terminarían por fragmentar la unidad de la Sagrada Escritura. Uno de los grandes temas de la hermenéutica, la tensión entre lo extraño y lo propio, tiene en el protestantismo un punto álgido, pues sus iniciadores tuvieron que enfrentarse no sólo con el problema de lo idiomático y terminológico, sino también con lo histórico y, mucho más importante, lo moral y místico. Esto permite entender la preocupación por el *scopus* o finalidad e intención integral del texto. El *scopus* era visto como la “cabeza” (*caput*) en relación con los “miembros” (*membra*), que eran los diferentes argumentos, siguiendo el modelo retórico del todo y la parte, y validando el estudio de la *dispositio*.⁶⁸ Flacius mostró que la Biblia podía ser leída e interpretada igual que cualquier otro texto, y que todo texto es susceptible de ser interpretado siguiendo un método que por demás no requiere una gran especialización de la misma manera que la retórica es un arte que puede ser estudiado por el hombre común porque al fin y al cabo hablar y comprender son capacidades naturales, fundamentos ontológicos del ser humano.

A la hermenéutica protestante se debe, además de la continuación del legado retórico y dialéctico, el desarrollo de la gramática hebrea, y de la crítica como proceso de fijación de textos a partir de la ortografía y la glosa, confrontando diferentes ediciones, traducciones y manuscritos con el fin de reconstruir la composición original de un texto y el proceso histórico sufrido en su configuración. Todo este cúmulo de disciplinas funcionó dentro de un todo complementario en el que la gramática sólo era funcional en la medida que la crítica hacía posible el estudio en textos no adulterados; al mismo tiempo la crítica necesitaba de la gramática para comprobar la autenticidad de los textos. Ambas, gramática y crítica, requerían de la retórica para establecer la intención, finalidad y eficacia de un pasaje, y la retórica necesitaba de aquellas para legitimar el texto con el que se enfrentaba, haciendo posible un ejercicio dialéctico entre las disciplinas, las tradiciones y los diferentes textos, y haciéndose imprescindibles para dicha dialéctica la gramática, la crítica y la retórica como soportes de su validez.⁶⁹

El Barroco: hibridación de tradiciones

En los siglos XVI y XVII la Contrarreforma, respuesta católica a la Reforma protestante, generó en Europa un gran sentimiento de religiosidad, la necesidad de regresar a la “recta senda” de la autoridad eclesiástica y la búsqueda de bases morales en los clásicos, principalmente Platón y Aristóteles. Con la lectura parcial de la *Poética* de este último, recién descubierta y traducida en esa época, el papel de la retórica pierde importancia ante una poética que empieza a instituirse como preceptiva literaria. También pierde importancia la retórica ante un afán cada vez mayor de “absolutización”, de “exactitud” y “cientificación” en el uso del lenguaje: el uso “figurativo” empieza a ser despreciado en la construcción del conocimiento y preferido un uso que restrinja la

⁶⁸ Ídem, pp. 272-277

⁶⁹ RENGIFO GARDEAZÁBAL, Mauricio. *Hermenéutica y Racionalidad Jurídica*. En *Precedente* 2003, pp. 149-161.

polisemia; debido a esa situación y al irse reduciendo sistemáticamente el dominio de la retórica a la mera doctrina del *ornatus*, su condición se hacía cada vez más precaria.⁷⁰

De otro lado, las corrientes neoplatónicas ayudaron a instaurar la idea del “furor divino” del poeta, rechazándose así el recurso a la técnica retórica y exaltándose la fantasía y la emoción. El concepto barroco del *ingenium* favorece el desarrollo de las artes relacionadas con la palabra y revalida el estudio de la *inventio*, cuyo dominio ya había sido expropiado a la retórica, al igual que el de la *dispositio* y el de la *elocutio*. Con el conceptismo y el culteranismo se implanta un uso metafórico desmesurado contrario a la recomendación aristotélica de no equiparar cosas demasiado lejanas; el ingenio⁷¹ es mayor cuanto más dispares sean las entidades conectadas, de acuerdo con la *Agudeza y arte de ingenio* de Baltasar Gracián (1601-1658).⁷² Esta estética del genio y de la vivencia dará gran importancia al uso de lo alegórico como procedimiento racional⁷³

El barroco es un periodo complejo para la hermenéutica, ya que con la colonización de América empieza a madurar una gran hibridación cultural que se refleja en el siglo XVI en las producciones de Bernardino de Sahagún (1499-1590), Bartolomé de las Casas (1484-1566), Alonso de la Vera Cruz (1507-1584) y otros, quienes intentaron el entendimiento y la comunicación intercultural, así como el rescate del legado histórico indígena. Ese entendimiento fue difícil y extraño, puesto que los europeos sólo contaban con su tradición como referente para entender la recién encontrada cultura, por lo que terminó convirtiéndose en un proceso en el que la analogía⁷⁴ fue el soporte del mestizaje cultural. Para el XVII ese mestizaje se consolida y se visibiliza en la proliferación de lo simbólico en países como México, Colombia, Perú y Brasil. De allí la equiparación del imperio azteca con el imperio romano (“conciliadas” ambas culturas antiguas, primero

⁷⁰ MORTARA GARAVELLI. *Op. Cit.*, p. 53

⁷¹ De acuerdo con Gadamer, el concepto renacentista y barroco del *gusto* (Geschmack) como precedente de las *Geisteswissenschaften* o “ciencias del espíritu” (Cf. Nota al pie N° 45) tiene como fundador a Baltasar Gracián con su teoría sobre el *ingenio* (*Geist*) y la *formación* (*Bildung*). GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, p. 66-67.

⁷² Ídem, p. 54

⁷³ La alegoría representa para la modernidad una cuestión problemática en cuanto tiene puntos en común con la metáfora y el símbolo pero no deja de ser una noción distinta. En la Ilustración y en el Romanticismo tomará mayor fuerza la oposición alegoría-símbolo, entendiendo la primera como conceptualización arbitraria y convencional, y el segundo como imagen natural y vívida que revela una realidad y hace perceptible de forma inmediata un sentido distinto al atribuido. Esto está ligado a la pérdida del valor de la retórica frente al genio natural (*ingenium*) y sus implicaciones neoplatónicas, donde lo simbólico implica un trasfondo metafísico alejado del uso alegórico, meramente retórico, ya que el símbolo es algo sensible emanado y reflejado de lo verdadero o divino. Para un tratamiento detallado del problema de lo alegórico como noción retórico-hermenéutica, véase GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, pp. 108-120 y MORTARA GARAVELLI. *Op. Cit.*, pp. 296-301.

⁷⁴ De hecho, el trabajo de Mauricio Beuchot, que posteriormente se abordará, se basa en el reconocimiento de las particularidades de la hibridación cultural latinoamericana, particularmente en la analogicidad barroca, como precedente o tradición para proponer un tipo de hermenéutica filosófica “en función de la situación concreta, esto es, surgida de la problemática latinoamericana y elaborada para responder a ella. Esto involucra, a mi parecer, dos cosas: la atención a la historia y la atención a los problemas más acuciantes del momento presente, con la intención de ofrecer una respuesta para ellos. Veremos que la hermenéutica analógica ha realizado en suficiente medida ambas cosas.” (BEUCHOT. *Hermenéutica analógica: Aplicaciones en América Latina. Op. Cit.*, p. 125)

paganas y luego cristianas, a través de la alegoría), como en el caso de Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), quien en su *Teatro de las virtudes políticas* propone un ejercicio laudatorio de las virtudes de diferentes monarcas a la usanza clásica, pero en vez de latinos son indígenas quienes sirven de ejemplo⁷⁵; otro caso de este mestizaje de sangres y culturas es el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) con sus *Comentarios reales* (1609) y su póstuma *Historia general del Perú* (1617), obras en las que da cuenta del encuentro de los dos mundos. La analogicidad del barroco latinoamericano, alegórico y simbólico a la vez, también tiene sus fuentes en el hermetismo neoplatónico renacentista⁷⁶; es un tiempo metafórico, metonímico, eminentemente sincrético y alegórico; el caso de Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695) es paradigma del claroscuro, de lo híbrido, del racionalismo y el hermetismo ocultista; así también ocurre con el Quijote de Miguel de Cervantes (1547-1616), mezcla de héroe medieval y renacentista, de loco y de cuerdo. En el barroco es muy importante la escolástica tomista, con las corrientes esencialistas escotista y suarecianista⁷⁷; pero existieron también una corriente existencialista y otra semiótica, representadas por los dominicos ibéricos Domingo Bañez (1528-1604) y Juan Poinset o Juan de Santo Tomás (1589-1644), respectivamente. En estas dos últimas corrientes se hace evidente la preocupación antropológica por el problema del conocimiento, de la libertad, de la simbolicidad característica del ser humano cifrada en lo sagrado; y en todo el contexto de aquella época, el empeño, la insistencia en lo relacional, en lo dinámico, en lo complejo, dan luces sobre posibles respuestas al problema de la identidad cultural en lo lingüístico, en lo metafísico, en lo ontológico; finalmente, en lo retórico-hermenéutico⁷⁸

El cegador resplandor de la Ilustración

Con el progresivo desarrollo del racionalismo con autores como René Descartes, Baruch Spinoza (1632-1637) y Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) y del empirismo con Francis Bacon (1561-1626), John Locke (1632-1704) y David Hume (1711-1776), el camino comenzado en el Renacimiento científico sigue siendo recorrido, generando confianza en el poder de la ciencia y la técnica, respaldado por trabajos como el de Isaac Newton (1642-1727), y erigiendo un solo tipo de razonamiento como modelo exclusivo de toda la razón. Hay varios elementos constantes en el pensamiento europeo del “Siglo de las Luces”: la ideología del progreso lineal, geométrico, que basándose en la realidad de la Revolución Francesa después de la “oscuridad” medieval se plantea un concepto teleológico de la historia⁷⁹; el etnocentrismo, que elevaba la

⁷⁵ Ídem, pp. 99-104.

⁷⁶ “El procedimiento alegórico de la interpretación y el procedimiento simbólico del conocimiento basan su necesidad en un mismo fundamento: no es posible conocer lo divino más que a partir de lo sensible” (GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, p. 111)

⁷⁷ Francisco Suárez (1548-1617) pensador jesuita fuertemente influenciado por la filosofía tomista. En su trabajo desarrolló ampliamente la teoría jurídica, por lo que representa un gran precedente para la filosofía del Derecho (DEL VECCHIO, Giorgio, *Historia de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Bosch, 1964. pp. 49-50)

⁷⁸ BEUCHOT. *Hermenéutica Analógica. Aplicaciones...* *Op. Cit.*, pp. 106-123

⁷⁹ BALLESTEROS. *Op. Cit.*, pp. 35-42; GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, pp. 256-257.

razón occidental imperante sobre la “decadencia moral” presente en las creencias y culturas de los recientemente descubiertos pueblos aborígenes en distintas partes del globo; y la lenta pero firme “desacralización” del mundo. Como ya se ha dicho⁸⁰, una de las consecuencias de este tipo de racionalidad es la negación de la importancia de la tradición en sus formas eclesiásticas, míticas o filosóficas, debido al primado de la experiencia como única forma válida de conocimiento. Por eso, aunque en Alemania en menor medida que en Francia e Inglaterra, ni Aristóteles ni la Biblia se salvaron de ser puestos en tela de juicio.

Si el concepto de *sensus communis* era de suma importancia para el humanismo renacentista⁸¹, la Ilustración alemana se encargará de despojarlo de su sentido inicial al convertirlo en el “sentido común” que actualmente se conoce. De este tránsito se deriva la modificación de los conceptos de *capacidad de juicio* y de *gusto*, proceso en el cual el idealismo de Immanuel Kant (1724-1804) influenciará radicalmente. En los trabajos de Kant, al ser tocado el problema de la estética, se toca el problema de la *capacidad de juicio*. Cuando se conoce, la *capacidad de juicio* se centra de forma individual, aislada, en lo que es percibido, para juzgar allí la perfección o imperfección no referida a un concepto previo sino según la propia congruencia de muchas cosas con una. Este enjuiciamiento inmanente basado en la finalidad formal y real de lo individual más que en un preconcepto es la *capacidad de juicio reflexiva*, y al ser un enjuiciamiento estético referido a la perfección es un asunto del *gusto*. Así, habría, según Kant, una capacidad de juicio determinativa y otra reflexiva.⁸² Unido a ello, el *sensus communis* pierde en Kant el sentido moral y la responsabilidad ética tradicionales: lo resultante de un mandamiento moral incondicional no se basa en un sentimiento individual ni en la sensibilidad ética común, ya que excluye la reflexión comparativa respecto a los demás. El mandamiento incondicional no exige a la conciencia moral rigidez de juicio frente a los demás, sino que abstrae la subjetividad propia para asumir el rol del otro, aunque la incondicionalidad representa el no eximirse la conciencia moral de apelar al juicio de los otros. El mandamiento es vinculante más allá de lo general del sentimiento. La capacidad de juicio, bajo las leyes de la razón pura práctica, no solo rige la aplicación de la ley moral a la determinación de la voluntad, sino que, según Kant, protege de la operación que pone en series de experiencias los conceptos prácticos de bien y mal, operación empirista propia de la razón práctica.⁸³

La retórica pareció no trascender durante la época: son conocidos trabajos como *The Garden of Eloquence* (1577) de Henry Peacham (1546-1634), donde el autor divide su estudio en tropos de palabras y de frases, y

⁸⁰ Cf. *supra*. *Renacimiento como génesis de la modernidad científica: da Vinci, Galileo y Descartes*.

⁸¹ Cf. *supra*. *Renacimiento como Humanismo: raíz de una forma de entender el conocimiento y Vico y la defensa del humanismo frente a la ciencia moderna*.

⁸² GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, pp. 62-63

⁸³ Ídem, p. 64. En un apartado posterior dedicado a Gadamer se tratará un poco más el problema del arte como experiencia de verdad, desde el cual parte el autor alemán para formular su teoría hermenéutica y en el que la estética Kantiana tiene un papel protagónico en la medida que marca la visión filosófica posterior en lo referente al conocimiento.

en esquemas gramaticales (ortográfico y sintáctico) y retóricos (de palabras, de frases y de amplificación). Cada categoría se subdivide en una extensa y minuciosa taxonomía (203 categorías o figuras diferentes), lo que termina por hacer engorroso el tema. *The Philosophy of Rhetoric* (1776) de George Campbell (1719-1796), es uno de los últimos intentos de tratar filosóficamente la retórica en la modernidad incipiente, aunque sin mucho éxito (termina por definir la retórica a partir de cinco "discriminating properties": *purity, perspicuity, vivacity, animation, y music.*) Otros estudios de renombre como *Des tropos ou des différents sens dans les quels on peut prendre un même mot dans une même langue* (1730) de César Chesneau Dumarseis (1676-1756), y *Grammaire générale, ou Exposition raisonnée des éléments nécessaires du langage, pour servir de fondement à l'étude de toutes les langues* (1767) de Nicolas Beazée sirvieron para hacer ganar reconocimiento a sus autores (ambos solicitados para colaborar en la Enciclopedia de D'Alembert y Diderot), si bien se limitaron también a tratar sobre la *elocutio* como mera "forma de expresión" concentrada en la taxonomía de las figuras

Hay en la Ilustración una exaltación del cartesianismo, de la duda metódica, por parte del cientificismo imperante, lo que trae consecuencias cardinales para el entendimiento del fenómeno de la comprensión, ya que existen elementos como la tradición, la costumbre, la religión y el Derecho que no conciben del todo con el ideal científico del conocimiento objetivo⁸⁴ y más bien representan una reflexión inmanente sobre la vida. La certeza vital es diferente a la certeza de la ciencia que busca atrapar lo indubitable gracias a una duda artificial anticipada. La incertidumbre de la vida aparece en el devenir y depende de un referente vital para ser superada. Ese referente es justamente la tradición, el precedente. El conocimiento objetivo es excluyente porque pone al "yo" por fuera de la naturaleza, y por eso la capacidad de comprender debe ser formada, según la ciencia, para abstraer la pequeña luz arrojada por esa naturaleza y que permite entenderla y dominarla. El conocimiento objetivo es experimental, pero no al modo experiencial que valida la tradición y el precedente sino de una manera que los desvirtúa. Por eso el matiz peyorativo del que se ha cargado a la expresión "prejuicio", ya que desde la Ilustración todo juicio debe ser resultado exclusivo de la aplicación de un método que lo fundamente y para el racionalismo sólo el método científico es un modo de certeza válido. Frente al fenómeno hermenéutico, tal apreciación es una limitante, pues todo acto de comprensión implica una toma de postura previa frente a lo que se interpreta y una apelación a un referente válido, a una tradición que permita abordar el asunto desde alguna postura, desde un juicio previo, desde un pre-juicio⁸⁵.

⁸⁴ Ya desde Aristóteles se consideraba la existencia de un "conocimiento habitual de los primeros principios", que funda la tradición de los llamados trascendentales metafísicos, incognoscibles objetivamente, puesto que el conocimiento objetivo plantea en sí un límite al conocimiento en el objeto mismo. Cf. POLO, Leonardo. *El conocimiento habitual de los primeros principios*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993.

⁸⁵ GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, pp. 337-338. Como se tratará en el apartado dedicado a Gadamer más adelante, el problema de la historia como conocimiento hermenéutico no objetivo parte en este autor de la consideración del prejuicio como condición previa de la comprensión. En cuanto al prejuicio, su importancia es innegable en la lógica

El idealismo kantiano abre, con su subjetividad, la posibilidad de convertir en objeto de conocimiento el saber sobre uno mismo, el autoconocimiento, la autoconciencia. Ello marca el conocimiento de la historia porque permite la modificación permanente de lo que se asume como propio de la historia en un momento determinado, y la aparición de una pretensión de perfectibilidad ilimitada de la razón histórica: entre más sabe la historia sobre ella misma más autoconsciente puede ser y más puede saber.

No obstante la gran cantidad de logros científicos de la Ilustración, quedan abiertos con ella numerosos problemas: ¿Es el conocimiento científico la única forma legítima de comprender el mundo? ¿No son acaso válidas también otras experiencias de la comprensión como el mito, el arte o la religión? ¿Es realmente el método científico aplicable al conocimiento de la historia? ¿Qué papel juega el lenguaje en el fenómeno de la comprensión y cómo lo hace? Y es que en la experiencia mística, histórica y estética, así como en muchas otras de la vida humana no se trata con cosas tangibles y mesurables sino con el mero discurso. Por eso se hace necesaria la búsqueda o el reencuentro de otro método, uno que dé cuenta de esos ámbitos de la experiencia humana cifrada en la palabra. Y en el conflicto con la palabra, con la interpretación, con el arte y con la historia, aparecen dos posturas antagónicas que intentan resolver el problema de la experiencia de la comprensión: el Romanticismo y el Positivismo

El Romanticismo: punto de apoyo para una nueva hermenéutica

La réplica ante el pensamiento científico ilustrado fue la propuesta romántica, cuyo nombre proviene del *romance* caballeresco, género de moda en la época, el cual, como en seguida se verá, contiene muchos de los elementos significativos del movimiento. Y es que el Romanticismo se caracterizó por su exaltación de la imaginación, de la subjetividad, de la libertad de pensamiento y expresión; por la idealización de la naturaleza y el encanto por lo exótico y lo sobrenatural. Hay debido a lo anterior un predominio de la emoción sobre la razón y la lógica, y de la intuición sobre la ciencia, gracias a la apoteosis del pensamiento idealista, sobre todo en Alemania⁸⁶. En cuanto a la producción literaria, el contenido se antepone en gran medida a la forma, generándose así una gran amplitud estilística y proliferando la fusión de géneros. Con el Romanticismo, aspectos de la tradición clásica como las unidades de la tragedia (tiempo, espacio y acción) o la regularidad métrica, comenzaron a caer en desuso, prefiriéndose la poesía popular tanto de la época como del Medioevo; esto debido a la inclinación por resaltar al “hombre común” como figura central del arte y la filosofía. En este

tópica, ya que de aquel depende el reconocimiento y la legitimación de los “lugares comunes”. De otro lado, el reconocimiento de autoridades en cualquier campo no implica la obediencia ciega, sino el reconocimiento de una mayor experiencia, una visión más compleja, un saber más completo, pero siempre con la posibilidad del diálogo y la discusión, ya que la autoridad no impone sino que justifica su imposición de manera razonable. Por ello la reivindicación de la argumentación, de la retórica.

⁸⁶ Ídem, p. 85

contexto, autores de la talla de Victor Hugo (1802-1885) favorecieron con sus conceptos el descrédito y la degradación de la retórica, viéndola como una constricción o un obstáculo ante el *genio* y la *espontaneidad creativa*: la expresión de Hugo “guerra a la retórica, paz a la gramática” es un ejemplo específico de hasta qué punto encontraron necesario separar las “leyes del bien hablar” de las “leyes del hablar ornado”, y muestra cómo terminó por olvidarse la tradición clásica de la retórica como teoría de la argumentación con fines persuasivos, convirtiéndola en sinónimo de discurso insincero, artificioso y decadente.⁸⁷

Pese a que el Romanticismo no auguraba un buen destino para la retórica, para la hermenéutica las cosas fueron distintas. Como ya se dijo, aunque la Ilustración devalúa el papel de la tradición y el prejuicio en el conocimiento del mundo, esta devaluación se vive con menos fuerza en Alemania, donde se reconoce la necesidad de unos “prejuicios verdaderos”, que son los que fundamentan la religión cristiana. Así se abona el terreno para la germinación del movimiento romántico. El espíritu ilustrado, que considera la filosofía como una progresión desde estadios primitivos hasta estadios avanzados del pensamiento, continúa con el proyecto de “superar” el *mythos* imponiendo el *logos*; proyecto que es visto de forma desfavorable por los románticos, quienes valoran más la comunión cristiana europea, lo gótico medieval, las historias de caballería y de amor cortés, la sencillez de lo popular campesino, el “estado de naturaleza”, la “inocencia”, en fin, la “restauración” de lo antiguo, de lo inconsciente, de lo mítico, de lo previo a la “caída original” representada por la razón ilustrada.⁸⁸

Independiente de la validez de esta “inversión” de los presupuestos filosóficos de la Ilustración en el Romanticismo, esa actitud de rescate del pasado será la misma que permita la gestación de un nuevo tipo de conciencia histórica, vista no desde el cristal de la actualidad como momento superior, sino desde el momento particular de cada época, reconociendo sus aciertos y fracasos. Así las cosas, el historicismo decimonónico se basa en un Romanticismo que a su vez no hubiera sido sin el previo surgimiento de la Ilustración, pero que sin embargo sigue planteando interrogantes en contra de la razón científica: la idea de que cada momento histórico tenga en su forma de entender el mundo una validez restringida, es decir, histórica, implica también que no existen verdades universalmente válidas, o que por lo menos existen verdades que sólo son validables en tanto el momento histórico así lo permite y que nunca se alcanzará sobre ellas un conocimiento absoluto. El conocimiento histórico no es objetivo en la medida que lo que se conoce no es una cosa que no conoce al

⁸⁷ MORTARA GARAVELLI. *Op. Cit.*, p. 55

⁸⁸ GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, pp. 340-341. Tanto la posición Ilustrada como la romántica incurren en el error de los extremos: como en efecto han propuesto investigaciones posteriores acerca del mito, su naturaleza comparte los diferentes grados de sabiduría e ignorancia de cualquier forma de conocimiento. Al respecto, véase DUCH. *Op. Cit.*

ser humano (como los objetos de la ciencia natural), sino que lo que se conoce es el ser humano mismo, que no es una cosa y sí intenta conocerse⁸⁹.

En el Romanticismo, la hermenéutica vislumbra la estructura autorreflexiva del fenómeno de la comprensión y el problema de la tradición como algo extraño y al mismo tiempo cercano: tal ha sido el caso del cristianismo desde la Patrística hasta la actualidad, generando múltiples interpretaciones a partir de un mismo texto y múltiples actitudes dogmáticas. Así las cosas, se desarrolla una consciencia metodológica de las ciencias históricas en la que se aplica el modelo retórico del todo y la parte⁹⁰ para entender la historia como un texto, como el gran texto de la humanidad, en el que cada evento tiene sentido en relación con todos los otros, y todos pueden ser leídos en relación con uno en especial⁹¹

A propósito del problema de la interpretación de la Escritura Sagrada y de sus implicaciones históricas, los estudios de Friederich Schleiermacher (1768-1834) adquieren un papel protagónico en la hermenéutica romántica⁹². La pretensión inicial de Schleiermacher era la de fundamentar una hermenéutica teológica preceptiva científica, pero lo que termina haciendo es formular una sistematización teórica de un procedimiento ya no sólo referido a la praxis del teólogo, sino común al filólogo y en general a todo proceso de comprensión originario. Schleiermacher no busca cohesionar la hermenéutica a través de la cohesión de la tradición, sino que intenta buscar la raíz de lo hermenéutico en cualquier problema de interpretación, en cualquier medio donde sea necesario esforzarse para encontrar el entendimiento, el sentido. La hermenéutica tiene, entonces, la pretensión de la universalidad, partiendo de las universales experiencias de la extrañeza y del malentendido, y se posiciona como fundamento después de un proceso como el de la Ilustración moderna, en el que toda tradición ha sido puesta en duda

Hay en Schleiermacher la consciencia de que la producción individual supera muchas veces el ceñirse a unas leyes y reglas conscientes, máxime si, como se dijo, el Romanticismo exalta la teoría del *genio* y la *espontaneidad creativa*. En la medida que el *genio* es el que construye las normas, la interpretación de una producción genial va más allá de un procedimiento instituido y necesita de un procedimiento "adivinatorio", intuitivo, de *con-genialidad*, que es posible gracias a que existe una conexión interindividual previa, una

⁸⁹ "En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.*"(GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, p. 344. Cursivas en el original)

⁹⁰ Cf. *supra*: *La Reforma como germen de la hermenéutica contemporánea*.

⁹¹ GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, p. 229-230.

⁹² Los estudios de Schleiermacher representarán un hito en el futuro de lo que más tarde será la hermenéutica filosófica de H. G. Gadamer.

similitud entre todos los humanos. Lo peculiar es susceptible de ser comprendido gracias a lo común y viceversa, en un procedimiento *circular* en el que ese *círculo de la comprensión* se va ampliando según se integren en él nuevos elementos. A través del *sentimiento* (*Gefühl*), según Schleiermacher, es posible compenetrarse con el mundo del autor y *conocerlo mejor que él mismo*, en la medida que se hacen evidentes y conscientes elementos que al mismo autor le quedaron velados e inconscientes, o que aplicaba sin reflexionar profundamente sobre ellos, como en el caso de la lengua materna o de un canon estético particular de cierta época.⁹³ De allí que el modelo de interpretación de Schleiermacher sea considerado como de índole psicológica más que gramatical.

Para Schleiermacher, la hermenéutica intenta encontrar la comprensión de la obra, cualquiera que ella sea, en su sentido original, natural, esto es, en el sentido que tenía en su momento de creación, en su contexto originario. De esta manera el saber histórico se vuelve imprescindible. No obstante la importancia de esta concepción que involucra la conciencia histórica en el fenómeno hermenéutico, es evidente la presencia del idealismo en la definición de la comprensión como reproducción de una producción, de un sentido original, y ese idealismo presenta otra interrogante: ¿es realmente ese extrañamiento, ese alejamiento que aparece cuando se pone la obra de arte en un contexto ajeno al del intérprete, lo que se busca en la interpretación?⁹⁴

Otro idealista, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) propone para el fenómeno hermenéutico un punto de vista distinto en el que es infructuoso intentar restaurar, reconstruir la historia con pretensión de fidelidad, porque contextualizar un momento no es vivirlo sino tan sólo imaginarlo, acercarse a él a partir de un ejercicio externo. Para Hegel, la imagen de eso que se reconstruye es más que la realidad de aquel contexto: es una interiorización desde la rememoración; es la forma en la que el pensamiento media entre el pasado y la vida actual. Si el arte, la religión y la filosofía son diferentes formas del espíritu absoluto⁹⁵, esta última es la más perfecta porque en su saber se lleva a cabo la *autoconciencia* del espíritu, reuniendo las otras dos formas en

⁹³ GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.* pp. 237-247

⁹⁴ GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.* pp. 219-221

⁹⁵ Hay que recordar que en el sistema hegeliano

“El sujeto del proceso mundial se llama *idea*. La idea –dice Hegel, expresándose con una terminología muy personal, es primeramente *en sí*, esto es, representa un reino de verdades abstractas; en un segundo momento la idea es *fuera de sí*; se exterioriza en las formas de espacio y tiempo (como naturaleza). En un tercer momento la idea es *en sí y para sí*, esto es, vuelve sobre sí misma, se hace espíritu. Éste empieza entonces un nuevo proceso, distinguiéndose en espíritu *subjetivo*, espíritu *objetivo* y espíritu *absoluto*. Cada uno de éstos presenta, a su vez, tres grados o formas. El espíritu subjetivo se manifiesta y diversifica en *alma*, *conciencia* y *razón*. El espíritu objetivo se manifiesta en las tres formas siguientes: *derecho*, *moralidad* y *costumbre* (estos términos tienen también, dentro del sistema, un significado especial) Por fin, el espíritu llega a las más altas cumbres de lo absoluto en otras tres formas: *Arte*, *Religión* y *Filosofía*; en estas formas supremas, el espíritu se concilia consigo mismo, dándose entonces una perfecta identidad entre sujeto y objeto. El arte y la religión son, por tanto, sólo los predecesores de la filosofía que deviene; y la relación que se da entre estos tres términos es análoga a la que media entre intuición, representación y concepto.” (DEL VECCHIO, *Op. Cit.*, p. 116. Cursivas en el original.)

su autopenetración histórica en la que la imaginación es reflexiva sobre el pasado. Así, las verdades del arte, de la historia y de la filosofía, comparten una forma de ser particular.⁹⁶

La filosofía hegeliana conecta también con el concepto de *formación* humanista, en la medida que considera que, al ser natural en el ser humano la ruptura con lo inmediato, gracias a lo racional y espiritual, ese ser humano necesita ser formado para llegar a ser lo que debe ser, es decir, para reconciliarse consigo mismo, para reconocerse en el ser otro, en lo que va más allá de la inmediatez y está en la memoria y el pensamiento. Así puede encontrarse lo propio en lo extraño al momento de la interpretación y no reconstruir un contexto que es del todo ajeno y que por eso no tiene una verdadera comunión con quien interpreta.⁹⁷ En cuanto a la comunión, la dialéctica infinita y absoluta de Hegel, aunque tiene fundamentos y consecuencias distintas y mucho más abarcadoras que la dialéctica de la tradición platónico-aristotélica, no está desligada de ella⁹⁸, todo lo contrario, está basada en el problema del reconocimiento del *tú*: la autoconciencia se alcanza en el proceso de intentar la obtención del reconocimiento en el otro⁹⁹.

Lo que se ha intentado resaltar en estos últimos párrafos es la presencia de ciertos elementos en el pensamiento romántico; elementos que, como se verá un poco más adelante, prefiguran el papel de la hermenéutica como germen de las futuras *ciencias del espíritu*. Sin embargo, la fuerza que el Romanticismo tuvo en Europa y América no impidió que continuara el primado de la razón ilustrada; de allí que se haya gestado paralelamente al pensamiento romántico una contrapropuesta cientificista y logicista: el Positivismo.

El positivismo como primado de la razón empírica

Como ya se dijo, la doctrina filosófica del Empirismo, proviene de los trabajos de Locke, Hume y Bacon y se conecta con el Idealismo de George Berkeley (1685-1753) y de Kant. Como resultado de esta revolución epistemológica, las ciencias del ámbito físico-biótico tienen un gran auge y empiezan a posicionar su metodología como paradigma de todo proceso de conocimiento. Es en ese marco que el francés Auguste Comte (1798-1857) propone en su *Curso de filosofía positiva* (6 vols., 1830-1842) un sistema en el cual se desvirtúa la viabilidad de los sistemas teológicos o metafísicos debido a su incongruencia con el conocimiento empírico de los fenómenos naturales. Y es que precisamente a partir del control de dichos fenómenos desde

⁹⁶ GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, p. 222

⁹⁷ Ídem, pp. 41-44.

⁹⁸ “La dialéctica, ese antagonista del logos, no era para los griegos, como ya hemos dicho, un movimiento que lleva a cabo el pensamiento, sino el movimiento de la cosa misma que aquél percibe. Que esto suene a Hegel no implica una modernización abusiva sino que atestigüa un nexo histórico. En la situación del nuevo pensamiento tal como la hemos caracterizado, Hegel asume conscientemente el modelo de la dialéctica griega. Por eso el que quiera ir a la escuela de los griegos habrá pasado ya siempre por la escuela de Hegel. Tanto su dialéctica de las determinaciones de la idea como la de las formas del saber rehacen en una realización expresa la mediación total de pensamiento y ser que fue siempre el elemento natural del pensamiento griego” (Ídem, p. 551-552)

⁹⁹ Ídem, p. 418. Ese reconocimiento es también para la retórica filosófica, desde Aristóteles hasta Perelman, un elemento imprescindible, concretado en la noción de auditorio.

el poder de la ciencia, Comte cree en la posibilidad de reorganizar la vida social para el bien de la humanidad. A propósito de esa reorganización, el autor francés aborda el problema de la historia desde la ya instaurada postura del progreso lineal y de la objetividad, proponiendo un “movimiento ascendente” y una “ley de los tres estadios”, según la cual toda disciplina, ciencia, forma de conocimiento o explicación de fenómenos pasa por tres estadios teóricos diferentes, a saber: el estadio teológico, donde las explicaciones son “elementales” y apelan a la voluntad de varios dioses o de un solo dios; el estadio metafísico, donde las explicaciones invocan categorías filosóficas abstractas; y el estadio científico o positivo, donde las explicaciones provienen de la racionalidad positiva, que no busca orígenes sino “leyes efectivas” sujetas a lo verificable, observable y comprobable.

El positivismo caló de manera significativa en la mayor parte del pensamiento decimonónico y aún del siglo XX, dando a luz saberes diversos como la sociología y el empirismo lógico e impregnando a tal grado el concepto del conocimiento que cualquier estudio que quisiera reputarse como serio debía obedecer a los criterios de validez científica positivistas. Quizás lo más significativo para el tema que ahora nos ocupa es el hecho de que, en rigor, no podría hablarse de retórica en medio de un clima positivista, puesto que allí nada se considera persuasivo si no se amolda criterios estrictamente científicos de convencimiento (es decir de prueba, cosa que no cumple la retórica). El positivismo tiene frente al lenguaje una posición restrictiva de la polisemia, considerándola origen de la mayoría de los problemas de interpretación; de hecho la meta de los positivistas era la de encontrar una forma de hacer de la interpretación un procedimiento unvocista, claro, exacto. Tal es el caso de John Stuart Mill (1806-1873) quien exige en su obra *A System of Logic* (1843) tanto la eliminación de la ambigüedad a partir de la exacta definición de las palabras en uso como la argumentación de toda tesis o enunciado a partir de la prueba¹⁰⁰. En esa misma obra, Mill propone la aplicabilidad del método inductivo a las *Moral Sciences*, que equivaldrían a las llamadas Ciencias Humanas. Dicha propuesta sería sumamente influyente en estudios posteriores, como enseguida se verá.

Las “Ciencias del Espíritu”

Aun con su auge, el Positivismo no fue capaz de lidiar con críticas basadas en diversos problemas filosóficos como el de la insuficiencia de la dicotomía sujeto-objeto desde el punto de vista de la movilidad histórica, ya que es el sujeto mismo quien tiene la *vivencia* de la historia. Ese concepto de *vivencia*, así como las herencias positivista y Romántica alemana darían pie a la aparición de un nuevo concepto, que al principio sería similar al de las *Moral Sciences* de Stuart Mill pero que poco a poco lo desbordaría. Dicho concepto es el de

¹⁰⁰ BEUCHOT, *Hermenéutica Analógica. Aplicaciones...Op. Cit.*, p. 29

*Geisteswissenschaften*¹⁰¹ o *Ciencias del Espíritu*, como corpus de saberes distintos al de las *Ciencias de la Naturaleza*. El tránsito desde las consideraciones de la escuela histórica hasta ese concepto se expondrá a continuación.

El problema fundamental de la historia es que aún cuando está formada por una multiplicidad de destinos humanos particulares, parece haber una realidad plena, mayor, inacabable. Para Leopold von Ranke (1795-1886) es eso lo que interesa al historiador, lo que se ha querido llamar *historia universal* y que incorpora una lectura de esas particularidades humanas en función de un todo en una suerte de ejercicio teleológico. Pero cuando se habla de un *telos* en la historia aparecen diferentes posturas de lo que ese *telos* puede ser. Para algunos se encontraría en el carácter modélico de la antigüedad clásica; para otros en la posibilidad de que el futuro como sinónimo de progreso se realice en forma de presente; incluso existen quienes, más pesimistas, ubican el *telos* en la decadencia y destrucción total. Pese a lo anterior, Ranke considera que sigue habiendo algo más trascendental en la estructura de la historia: es el constante devenir, el pasar, común a todos los destinos humanos como una conexión ininterrumpida. El *telos* más acertado estaría en el reconocimiento del sentido con que se carga un evento cuando está en relación con otro, generando cadenas que parecen estar completas únicamente cuando se les reconoce como ligadas a un acontecimiento que *hizo historia*, que tuvo un efecto significativo duradero.

La teleología histórica sería así una asignación inconsciente de sentido, de significado para los hechos.¹⁰² Entonces, si hay una libre multiplicidad de manifestaciones de una fuerza vital en lo humano, ¿qué es lo que cohesiona la historia como un todo y permite hablar de ella en términos de universalidad suficiente para hacerla investigable? La respuesta a esta cuestión es compleja e implica la consideración de que la consciencia histórica como hoy se entiende es fruto de la cultura occidental y su visión sobre lo que es el conocimiento. Por tanto, la unidad de la historia como ciencia reside en la unidad de la cultura occidental. De allí que la historia y la cultura occidental dependan de la continuidad en la transmisión de la tradición de esta última.¹⁰³

Con el trabajo de Johann Gustav Droysen (1808-1884) hay un planteamiento de consecuencias para el comportamiento histórico que parten de la atención prestada a la tensión entre fuerza, libertad y necesidad como categorías filosóficas referidas a la persona¹⁰⁴. Si bien el historiador está predeterminado por esas

¹⁰¹ “La palabra «ciencias del espíritu» se introdujo fundamentalmente con la traducción de la lógica de J. S. Mill, quien intenta esbozar, en un apéndice a su obra, las posibilidades de aplicar la lógica de la inducción a las «moral sciences». El traductor propone el término *Geisteswissenschaften*” (GADAMER. *Verdad y Metodo. Op. Cit.*, p. 31).

¹⁰² Ídem, pp. 253-260.

¹⁰³ Ídem, pp. 260-269.

¹⁰⁴ “Droysen determina la relación de necesidad y libertad que domina la historia (...) íntegramente a partir del hombre que actúa históricamente. Atribuye a la necesidad el deber incondicional, y a la libertad el querer incondicional: uno y otro son exteriorizaciones de la fuerza moral con la que cada uno forma parte de la esfera moral (...) El mundo moral

mismas categorías y pertenece a esferas morales, políticas o religiosas particulares, tiene el deber de *comprender*. Tal comprensión sólo es posible a través de la investigación. La investigación histórica implica la reinterpretación infatigable de la tradición y de las fuentes antiguas y nuevas en un proceso diferente al de las ciencias naturales que son experimentales: en la experimentación se maneja la univocidad de lo experimentado por sí mismo referido a leyes constantes; en la investigación histórica sólo puede preguntarse a la tradición para acercarse a la consciencia moral y así comprender lo investigado como referido siempre a la libertad. El objeto histórico es, pues, siempre lejano y la única conexión con él es la tradición. Una vez más, el procedimiento retórico-hermenéutico del todo y la parte es necesario para entender la historia de la forma en que Droysen la entiende: como resultado de acciones de la libertad cargadas de sentido de la misma manera que las partes de un texto; texto que debe ser rescatado de entre los fragmentos de la tradición.¹⁰⁵

En los últimos años del siglo XIX se hace más común en la escrituralidad Alemana el uso del término *Erlebnis*, que podría ser traducido al español como *vivencia*. El término se deriva de *Erleben* que significa algo así como “estar todavía en vida cuando tiene lugar algo”. Por el mismo camino, *das Erlebte* podría entenderse como “lo vivido”¹⁰⁶. Ambas (*Erleben* y *das Erlebte*) están implicadas en la formación de *Erlebnis*, tanto por la inmediatez que precede y en esa medida soporta y configura al fenómeno como por la permanencia de su efecto o resultado¹⁰⁷. El término se hace común con la proliferación de biografías que intentan entender la obra de arte como resultado de la vida del artista, y en ese contexto nadie más importante para el posicionamiento del concepto que Wilhelm Dilthey (1833-1911). Particularmente es en un artículo de 1877, dedicado a Goethe e incluido en su libro *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905), donde Dilthey comienza a hacer uso del término. Lo más importante de este fenómeno lingüístico es que implica toda una concepción de mundo que parte desde Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) y está presente también en Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) así como en Schleiermacher y Hegel; tal concepción tiene que ver con la crítica al racionalismo ilustrado; con la oposición a un entendimiento abstracto y a una sensación o representación particularista, a “una positividad”; todo debido a la vinculación de “lo que ha sido vivido” con lo total, con lo infinito, con el “sentimiento vivo”, con la “libertad estética”, con el “espíritu”¹⁰⁸.

mediador se mueve de manera que todos participan en él (...) los unos lo soportan en estado vigente en cuanto que siguen ejerciendo lo habitual, los otros intuyen y pronuncian ideas nuevas. En esta constante superación de lo que es partiendo de la crítica de cómo debiera ser consiste la continuidad del proceso histórico (...) La libertad es el pulso fundamental de la vida histórica, y no sólo es real en los caso excepcionales. Las grandes personalidades en la historia sólo son un momento en el movimiento continuado del mundo moral, que es un mundo de la libertad tanto en su conjunto como en cada aspecto” (Ídem, pp. 272-273)

¹⁰⁵ Ídem, pp. 270-276

¹⁰⁶ Ídem, p. 96.

¹⁰⁷ “algo se convierte en una vivencia en cuanto que no sólo es vivido sino que el hecho de que lo haya sido ha tenido algún efecto particular que le ha conferido un significado duradero.” (Ídem, p. 97).

¹⁰⁸ Ídem, p. 99

En Dilthey coexistieron un momento “panteísta”, en cuanto quiere tener consciencia de un todo del que cada cosa hace parte importante, y otro positivista, ya que su empeño consistió en dar una justificación epistemológica a las *Ciencias del Espíritu*. Como todas las ciencias, las del espíritu trabajan, para Dilthey, con unos datos específicos, sólo que en su caso, al ser analizados objetos históricos, los datos no son producto de la medición o la experimentación sino que son unidades de significado, de sentido, unidades *vivenciales*. La experiencia histórica, diferente de la experiencia factual de la ciencia, fusiona recuerdo y expectativa; esto hace que Dilthey no necesite de una fundamentación de la posibilidad del conocimiento histórico (como lo hizo el kantismo con la ciencia moderna) sino que encuentre su fundamento en el espíritu humano como formador del mundo histórico. En la ciencia histórica, sujeto y objeto se funden en uno sólo¹⁰⁹

Así que la última unidad de la consciencia no es ya la *sensación* sino la *vivencia*. La objetivación de la vida en formaciones de sentido hace que comprender sea retraducir a la vitalidad espiritual original esa objetivación. Así la *vivencia* puede estar en la base del conocimiento de lo objetivo. La *vivencia* es, en cuanto que unidad, distinta a otras vivencias del discurrir vital, y tiene un contenido significativo permanente, aunque no se agota allí sino que conecta con la totalidad de las demás *vivencias*¹¹⁰. La significación diltheyana no está dada por la conceptualización lógica, sino que es entendida como expresión de la temporalidad en constante fluir que es la vida, vida referida a la configuración de unidades de significado duraderas en tanto que ella misma se interpreta, tiene estructura hermenéutica y por ello es la base de las ciencias del espíritu.¹¹¹

La obra de Dilthey se halla en un diálogo constante con la obra de Hegel¹¹²: ambas tienen todo que ver con la tradición en la medida que ven una objetivación del espíritu, una elevación sobre la particularidad ya sea en el lenguaje, en las costumbres, en el derecho, en la religión, en la ética o en la historia. En su caso Dilthey asume la *conciencia histórica* como perteneciente al *autoconocimiento*, o *autoconciencia* del espíritu a la que aspira Hegel, pero de inmediato le asalta la duda de cómo es posible la objetividad dentro de la relatividad y la relación de lo finito con lo absoluto. Hay aquí una relación entre la filosofía reflexiva idealista y una “filosofía de la vida”, es decir, una filosofía que entiende que toda expresión vital está cargada con un saber y una verdad especiales¹¹³. Por lo anterior Dilthey ve entre su método espiritual-científico y el de las ciencias naturales una comunidad basada en la elevación sobre lo contingente y subjetivo, pero su necesidad de

¹⁰⁹ Ídem, p. 280-281

¹¹⁰ Ídem, p. 100-104

¹¹¹ Ídem, p. 285-286. “La conciencia histórica se extiende a lo universal en cuanto que entiende todos los datos de la historia como manifestación de la vida de la que proceden; «la vida comprende aquí a la vida». En esta medida toda la tradición se convierte para la conciencia histórica en autoencuentro del espíritu humano”

¹¹² Cf. *supra*. *El Romanticismo: punto de apoyo para una nueva hermenéutica*

¹¹³ “Dilthey destaca, y sin duda con razón, que antes de toda objetivación científica lo que se forma es una concepción natural de la vida sobre sí misma. Esta se objetiviza en la sabiduría de refranes y leyendas, pero sobre todo en las grandes obras del arte, en las que «algo espiritual se desprende de su creador». Por eso el arte es un órgano especial de la comprensión de la vida, porque en sus «confines entre el saber y la acción» la vida se abre con una profundidad que no es asequible ni a la observación, ni a la meditación, ni a la teoría” (GADAMER, *Verdad y método*. *Op. Cit.*, p. 297)

sustento epistemológico lo lleva a caer de nuevo en el cartesianismo cuando en sus últimos escritos pretende “sacudirse” la autoridad y buscar un saber validado por la reflexión y la duda¹¹⁴. De allí que haya buscado su sustento en la hermenéutica romántica de Schleiermacher (de quien fue biógrafo y gran estudioso), hermenéutica en que se plantea la posibilidad de un acercamiento al texto lo suficiente como para comprenderlo absolutamente porque no se tiene en cuenta la esencia histórica de la experiencia: si el científico natural explica algo basado en el examen de lo presente, el científico espiritual también explica lo suyo basado en la presencia y posibilidad de comprensión absoluta del texto, categoría última bajo la cual podría entonces entenderse la historia.¹¹⁵

El esfuerzo de Dilthey por dar un fundamento epistemológico a la historia resultó insatisfactorio precisamente porque ni la hermenéutica romántica ni el método filológico ni el procedimiento inductivo dan cuenta de la experiencia histórica de manera suficiente. Más bien al acercarse a una “filosofía de la vida” Dilthey parecía mejor encaminado; no obstante, sus aportes a la investigación hermenéutica serán de suma importancia.

Consideraciones sobre el siglo XX

Antes de entrar de lleno en las consideraciones sobre el siglo pasado, es necesario resaltar, aunque sea someramente, la figura de Friedrich Nietzsche (1844-1900). Aunque la obra (o sistema si se quiere) de tal autor es profusa en complejidades, precisamente dichas complejidades lo acercan bastante al ejercicio hermenéutico de un modo distinto al del Romanticismo o al de las Ciencias del Espíritu, no sólo porque es uno de los primeros en esbozar (como más tarde se concretará en Heidegger) el carácter eminentemente interpretativo de la existencia humana, sino también por su reticencia frente a todo sistema universalista, frente a toda postura metafísica. Además, la forma “oscura” de su escritura, bastante emparentada con el ejercicio literario, marcará un hito desde el cual partirán no pocos autores comprometidos con el llamado *Giro Lingüístico* en filosofía. Según ciertas interpretaciones, en los escritos de Nietzsche puede encontrarse el germen de muchos planteamientos básicos de la futura hermenéutica en su caracterización filosófica (que más adelante se tratará), planteamientos como la crítica al desarrollo histórico del pensamiento occidental basado en el platonismo, la *circularidad* (si bien con matices bien distintos según cada lectura) o el concepto de *horizonte*¹¹⁶ relacionado con el pensamiento y la comprensión. Pero, no obstante el papel significativo de este filósofo en el desarrollo de una nueva forma de pensar, no nos detendremos más en él puesto que la

¹¹⁴ Ídem, p. 299

¹¹⁵ Ídem, pp. 301-303.

¹¹⁶ El concepto de *horizonte* tiene que ver con el ámbito de la comprensión como actividad en la que, desde la *condición* o *posición* de cada persona, se recoge todo lo que se presenta ante el conocer. El *horizonte* del intérprete debe ensancharse o ampliarse hasta interpenetrarse con el horizonte del objeto que se desea comprender. Comprender sería entonces *insertarse* en lo que se ha vivido mediante la transmisión histórica, en la que se logra la síntesis del pasado y el por-venir. (GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, pp. 372-377)

elaboración de dichos contenidos latentes en su obra se hará de una manera más explícita en los trabajos de filósofos posteriores.

Continuando con el legado del XIX pero desde otra postura, la primera mitad del siglo XX se caracteriza por la decadencia retórica, producida en cierta medida por el prestigio del que aun gozan la lógica formal, el razonamiento demostrativo y en general la ciencia positiva, vistos como opositores de la persuasión, de la argumentación y de las ciencias humanas. Dicha decadencia se refleja en la reproducción de manuales sobre figuras y la reimpresión de obras decimonónicas en las que se ha perdido la visión mucho más amplia presente en obras clásicas como las de Aristóteles, Cicerón o Quintiliano.

De manera que el pensamiento analítico¹¹⁷ sigue haciendo carrera durante el siglo veinte. La influencia ejercida sobre el empirismo anglosajón por el filósofo alemán Gottlob Frege (1848-1925), fundador de la lógica matemática contemporánea, dará como resultado la aparición de la filosofía analítica fundada por George Edward Moore (1873-1958) y Bertrand Russell (1872-1970). Desde allí se desarrollará una gran diversidad de corrientes, posturas y autores entre los que son reconocibles Rudolf Carnap (1891-1970) y el positivismo o empirismo lógico o científico, Alfred North Whitehead (1861-1947) y la Escuela Analítica de Cambridge, Alfred Jules Ayer (1910-1989) y el Grupo de Oxford, y el primer Ludwig Wittgenstein (1889-1951) y el Circulo de Viena. Estas tendencias filosóficas tendrán en común el rechazo frente a lo especulativo¹¹⁸, y la favorabilidad ante el pensamiento crítico y analítico, con lo que intentarán "desenmascarar" la verdadera causa de los problemas filosóficos tradicionales encontrando su génesis en los malentendidos propios del lenguaje ordinario. Las tendencias analíticas también negarán a la filosofía un objeto propio, reduciéndola a

¹¹⁷ Cf. *supra*: La "Post-sofística" de Sócrates y Platón ; Renacimiento como génesis de la modernidad científica: da Vinci, Galileo y Descartes. y Pascal: entre el «esprit géométrique» y el «esprit de finesse». Según Ferrater Mora, existen diferentes definiciones para el término análisis, aunque la que finalmente ha hecho carrera (y parece provenir de una imprecisión en el *Discours de la méthode*) es la cartesiana, que asume la posibilidad de entender una "totalidad" a partir de su segmentación en partes constitutivas. (FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1964, tomo I, p. 94.)

¹¹⁸ A propósito de lo especulativo, Gadamer dirá:

"Especulativo significa aquí lo mismo que ocurre con el reflejo en un espejo. Reflejarse a sí mismo es una especie de suplantación continua. Algo se refleja en otra cosa, el castillo en el estanque, por ejemplo, y esto quiere decir que el estanque devuelve la imagen del castillo. La imagen reflejada está unida esencialmente al aspecto del original a través del centro que es el observador. No tiene un ser para sí, es como una «aparición» que no es ella misma y que sin embargo permite que aparezca espejada la imagen original misma. Es como una duplicación que sin embargo no es más que la existencia de uno solo. El verdadero misterio del reflejo es justamente el carácter inasible de la imagen, el carácter etéreo de la pura reproducción. (...) Especulativo es lo contrario del dogmatismo de la experiencia cotidiana. Es especulativo el que no se entrega directa e inmediatamente a la solidez de los fenómenos o a la determinación fija de lo que se opina en cada caso, sino que sabe reflexionar (...). Y una idea es especulativa cuando la relación que se enuncia en ella no puede pensarse como atribución inequívoca de una determinación a un sujeto, de una propiedad a una cosa dada, sino que hay que pensarla como una relación refleja en la que lo que refleja es, por su parte, pura apariencia de lo reflejado, igual que lo uno es lo uno de lo otro y lo otro es lo otro de lo uno" (GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, pp. 557-558.)

un ejercicio consistente en examinar todas las proposiciones con el fin de verificar su potencial significativo, es decir, su carácter regulativo-lógico o lingüístico; proposicional-factual o expresivo-emotivo.

No obstante, con la obra de autores posteriores como el segundo Wittgenstein empieza a tratarse el problema del lenguaje de manera distinta y aparecen propuestas que, como la de John Langshaw Austin¹¹⁹ (1911-1960) revaloran la tradición aristotélica ya no desde la mirada racionalista occidental, sino desde la consideración del lenguaje común como elemento importante para la razón práctica, como lugar en el que se encuentra el sustrato de ese *ethos* del que depende la dilucidación de muchos de los problemas filosóficos.

Del lado de la hermenéutica y en conexión con Dilthey, Edmund Husserl (1859-1938) dará continuidad al concepto de *vivencia*¹²⁰ y hablará en su fenomenología de unas *vivencias intencionales*¹²¹. Cabe recordar que para Husserl la filosofía no tiene por qué ocuparse de los fenómenos tratados por las ciencias naturales, ni tampoco de fenómenos psíquicos como fenómenos reales (es decir, no se ocupa ni de las cosas ni de sus representaciones psíquicas); la filosofía se ocupa de otro "reino" constituido por "las significaciones" y que Husserl concibió como el reino de las "esencias" en cuanto "unidades ideales de significación"¹²². La noción

¹¹⁹ Según Ferrater Mora (*Op. Cit.*, tomo I, p. 136), entre las obras de Austin sobre el particular se encuentran "Are There A Priori Concepts?" *Proceedings of the Aristotelian Society*. Sup. Vol. XVIII (1939), 83-105. — "Other Minds", *Ibid.*, XX (1946), 148-87. — "Truth", *Ibid.*, XXIV (1950), 111-28. — "How To Talk", *Proceedings of the Aristotelian Society*. N. S. LIII (1952-53), 227- 46. — *Ifs and Cans*, 1956 [British Academy Annual Philosophical Lecture], — "A Plea for Excuses", *Proc. of the Arist. Soc.* N. S. LVII (1956- 57). — "Pretending", *Proc. of the Arist. Soc.* Sup. Vol. XXXII (1958), 261-78. — Colección de trabajos en el volumen *Philosophical Papers*, 1961, ed. J. O. Umson y G. J. Warnock, — *Sense and Sensibilia*, 1962 [reconstrucción por G. J. Warnock a base de notas manuscritas]. — *How to Do Things with Words*, 1962, ed. J. O. Umson [The. W. James Lectures. Harvard University, 1955]. A. Ambrose, M. Black *et al.*, artículos en *Philosophy*, XXXVIII (1963), 201-63. — Mats Furberg, *Locutionary and Illocutionary Acts: A Main Theme in J. L. Austin's Philosophy*, 1963.

¹²⁰ Cf. *supra*: Las "Ciencias del Espíritu"

¹²¹ Es necesario recordar que la fenomenología de Husserl retoma la teoría de la *intencionalidad* como elemento de suma importancia en su estructuración. Dicha teoría se remonta a la escolástica y "designa el hecho de que ningún conocimiento actual es posible si no hay una "intención". La intención es entonces el acto del entendimiento *dirigido* al conocimiento de un objeto. Pero como en este acto pueden distinguirse varios elementos por parte del sujeto como por parte del objeto, la significación de 'intención' resulta algo ambigua." (FERRATER MORA. *Op. Cit.*, p. 980) A raíz de dichas complejidades, el desarrollo del concepto fue amplio no sólo en la obra de los escolásticos, sino también en autores árabes como Avicena (980-1037). En la Modernidad, el término se hace invisible, aunque puede rastrearse su latencia en diversos conceptos, aún, si se quiere, en el mismo *cogito* cartesiano. Será Franz Brentano (1838-1917) quien lo revalore en su sentido escolástico.

"Según Brentano, los actos psíquicos poseen —a diferencia de los fenómenos físicos— una intencionalidad, es decir, se refieren a un objeto o lo mientan. "Todo fenómeno psíquico —escribe Brentano— está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia (...) intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente" (*Psicología*, II, 1. trad. J. Gaos). La inexistencia en el sentido de una *in existentia* o "existencia en algo", es, pues, como declara el propio Brentano siguiendo la terminología escolástica, un "estar objetivamente en algo", donde 'Objetivamente' ha de entenderse en el sentido de objeto (...) como contenido de un acto de representación. (FERRATER MORA. *Op. Cit.*, p. 891).

La propuesta de Husserl se basa en la definición de *intencionalidad* expuesta por Brentano, aunque a medida que va desarrollando sus trabajos ésta tomará diversos matices de variada complejidad y especificidad.

¹²² FERRATER MORA. *Op. Cit.*, p. 883.

de *consciencia* como *vivencia intencional* resulta aquí de suma importancia porque tiene qué ver con la consideración de un “yo” como sujeto referido al mundo y a otros “yoes”, consciente tanto de ese mundo como de sus propios actos de consciencia. Así las cosas, la cuestión radica en la distinción entre mundo y consciencia correlacionados a través de la percepción, y es necesario ver cómo la cosa se percibe al igual que la vivencia, pero mientras en la primera ello se hace como lo múltiple de las diferentes “perspectivas”, en la segunda ocurre como una totalidad, absoluta, constante.

Al analizar de manera minuciosa la consciencia, la obra de Husserl se aproxima a la consideración de que la realidad no es más que una asignación de sentido o al menos la posibilidad de dicha asignación en el ser de la consciencia. De manera que la propuesta fenomenológica rescata la fundación del mundo a partir de un conocimiento previo al de la ciencia, esto es, a partir del conocimiento subjetivo. Es así como aparece el concepto de *Lebenswelt* o “mundo de la vida”. Ese mundo es aquel que legítimamente experimentamos todos los humanos en cada vivencia, y que intentamos entender de manera intuitiva. Todo conocimiento científico se basa, necesariamente, en esa experiencia precientífica, en ese *mundo vivido*, y sólo tiene sentido allí mismo.

Pero allí, en ese reconocimiento de la *vivencia* como dato y fundamento último de todo conocimiento, no podía, según Gadamer, agotarse el concepto, ya que en él “hay algo más, algo completamente distinto que pide ser reconocido y que apunta a una problemática no dominada: su referencia interna a la vida.”¹²³ A lo que se refiere el autor es a que, diferentemente de lo propuesto por un pensamiento cientificista (como el de algunas posturas psicológicas), la relación entre lo que entendemos como vida y lo que aquí se entiende como *vivencia* no tiene un carácter inductivo, sino que hay una relación mucho más compleja, en la que “Toda vivencia está entresacada de la continuidad de la vida y referida al mismo tiempo al todo de ésta. (...) En cuanto que la vivencia queda integrada en el todo de la vida, este todo se hace también presente en ella”.¹²⁴ De manera que por más elaboración consciente que pueda hacerse de una vivencia, esta no agota su significado allí sino que sigue siendo susceptible de ser interpretada como fenómeno vital.

La importancia del pensamiento husserliano en la materia que ahora nos ocupa, radica en su carácter superador de lo epistemológico, del objetivismo científico.¹²⁵ Pero pese a los grandes aportes hechos por la

¹²³ GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, p. 104

¹²⁴ Ídem, p. 107

¹²⁵ En un ejemplo de Gadamer:

“El significado de las palabras no puede seguir siendo confundido con el contenido psíquico real de la consciencia, o sea, con las representaciones asociativas que despierta una palabra. La intención significativa y el cumplimiento significativo pertenecen esencialmente a la unidad del significado, e igual que los significados de los términos que empleamos, todo ser que tenga validez para mí posee correlativamente y con necesidad esencial [citando a Husserl] «una generalidad ideal, la de los modos reales y posibles de estar dadas las cosas que poseen experiencia» (Ídem, pp. 307-308).

fenomenología de Husserl, el mismo Gadamer considera que hay en él, al igual que en la propuesta hermenéutica de Dilthey, dificultades no resueltas, particularmente en la definición del concepto de vida, ya que en ambos existe la pretensión de construir o constituir un mundo histórico a partir de la conciencia, planteándose así el problema de la intersubjetividad y la comprensión de los otros “yoes” pero sin ser resuelto completamente, en cuanto que, siguiendo la argumentación de Husserl, la conciencia sólo podría comprender el “tú” como “otro yo”, como *alter ego*, aún sabiendo a ese “tú” libre del “yo” y tan autónomo como este último.

Continuando en esta línea de investigaciones filosóficas, el alemán Martin Heidegger (1889-1976) planteará una postura en cierta medida contrapuesta a la eidética¹²⁶ de Husserl, e intentará fundamentar una fenomenología hermenéutica de la facticidad, ya que, para Heidegger, la existencia no es susceptible de ser fundamentada ni deducida de manera ideal cuando de erigir una base ontológica se trata. En esto consiste el *Dasein* Heideggeriano: en la comprensión del sentido del *ser* desde la temporalidad e historicidad del *estar-ahí*, del *ser* humano. Por lo anterior, la propuesta de Heidegger, al ocuparse de una pregunta filosófica originaria como lo es la pregunta por el *ser*, lo obligará a remontarse hasta los inicios del pensamiento occidental en la Grecia presocrática. De esta manera, el autor alemán se percatará de que ha habido una sistemática pérdida del sentido de la filosofía desde la época clásica hasta la Modernidad debido a la manera en que se ha planteado la metafísica en todas sus presentaciones, puesto que con ésta dejó de preguntarse por la existencia de un *ahí*; dejó de indagarse acerca del *ser* para entrar a hacerlo acerca del *ente*. Heidegger intentará fundamentar una ontología a partir de la tesis de que el *ser* mismo es tiempo.¹²⁷ Esa será la tesis más importante de su obra más representativa, *Sein und Zeit* (*Ser y Tiempo*, 1927).

A diferencia de Dilthey, quien se empeñó en encontrar un método para las ciencias del espíritu partiendo de la objetividad científica, Heidegger lleva un poco más allá el hallazgo de Husserl, quien entendió que el *ser* histórico no debe definirse por oposición al *ser* estudiado por las ciencias naturales; Heidegger hace evidente que el conocer de dichas ciencias es una forma particular del comprender como *poder-ser*, y *posibilidad*, porque ese comprender es la forma originaria en que se realiza el *Dasein*, el *estar-ahí*, el *ser-en-el-mundo*¹²⁸

¹²⁶ La fenomenología de Husserl habla de una *reducción eidética*, que consiste en excluir o "suspender" las existencias con el fin de llegar a la intuición esencial. A base de ello puede hablarse de juicios eidéticos y también de necesidad eidética. La calificación de eidético conviene sólo a las esencias y proviene del concepto clásico de *εἶδος* como idea o concepto. (FERRATER MORA. *Op. Cit.*, pp. 503-504)

¹²⁷ GADAMER. *Verdad y Método*. *Op. Cit.* Págs. 318-322. El problema propuesto por Heidegger a propósito de la definición de los conceptos *ser* y *ente* tiene que ver con sus indagaciones de carácter filológico basadas en el griego clásico. Aún hoy se mantiene la controversia frente a estos dos términos; la cuestión radica en entender al *ente* como una manifestación particular del fenómeno del *ser*, es decir, todo aquello que primeramente *es*, posteriormente debe manifestar ese *ser* de alguna manera específica. La definición de esas formas específicas de manifestarse el *ser* ha sido la preocupación fundamental de la metafísica, pero entonces surge la pregunta ¿Qué es el *ser* específicamente antes de manifestarse de manera óntica (o sea en cada uno de los *entes*)?

¹²⁸ “Comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma. (...) Heidegger intenta cumplir la tarea de ilustrar esta estructura del estar ahí mediante una «analítica trascendental del estar ahí». Descubre así el carácter de proyecto

Esta apertura de sentido otorgada por Heidegger al fenómeno de la comprensión instauro toda una nueva manera de entender la hermenéutica¹²⁹ basada en la temporalidad, lo que implicaría que la comprensión tendría una *estructura circular* en la que primeramente se tiene un dato o proyecto previo, producto de un primer sentido, que ha resultado de una primera lectura; tal dato o proyecto, surgido del texto mismo, guiará la búsqueda de su sentido evitando las desviaciones producidas por las ocurrencias arbitrarias del intérprete. En segundo lugar hay una previsión del posible sentido general o final del texto y en eso consistirá el ejercicio hermenéutico: en la culminación de dicha lectura, ya sea en el encuentro de dicho sentido, o en la comprobación, basada en la revisión permanente del tránsito seguido, de que tal sentido último buscado no es realmente el más afortunado. Por último, el intérprete debe encontrar un modo de encarar su proyecto y unos conceptos desde los que pueda acercarse al texto favoreciendo el encuentro del sentido previsto. La circularidad subyace en la posibilidad permanente de anticipar nuevos proyectos cada vez que se revisa el primer proyecto de sentido, y en la eventualidad de que dichos proyectos son, en numerosas ocasiones, incompatibles los unos con los otros. Así, la labor del intérprete será la de generar una unidad de sentido entre los diversos proyectos considerados, eliminando los que se muestran arbitrarios o incompatibles con el texto mismo.¹³⁰

Con lo anteriormente expuesto podría pensarse que debe haber una permanente neutralidad frente a cada texto a interpretar, pero lo cierto es que dicha neutralidad no es posible. Si bien la labor del intérprete consiste en gran medida en mostrarse receptivo frente a lo que el texto pueda decir, ello no implica que se cancelen las opiniones previas del intérprete, sino que éstas deben incorporarse matizadamente en el proyecto. Solo así será posible la confrontación entre la *verdad* que presente el texto y aquella que el intérprete postula, porque en última instancia, y acorde con la propuesta heideggeriana, *toda comprensión tiene un carácter eminentemente prejuicioso* en tanto que cada texto es entendido desde una tradición o desde una manera previa de concebir el mundo. Con el término *prejuicio* Heidegger refiere un sentido favorable, distinto de aquel

que reviste toda comprensión y piensa ésta misma como el movimiento de la trascendencia, del ascenso por encima de lo que es" (Ídem, p. 325)

¹²⁹ Al tratar sobre el problema hermenéutico en Heidegger, Gadamer escribe una nota al pie que resulta bastante interesante:

"Por lo demás también la historia del significado de comprender apunta en esta misma dirección [se refiere a la comprensión proyectada a sí mismo, el comprender las propias posibilidades]. El sentido jurídico de *Verstehen* (aquí más bien entender), esto es, representar una causa ante un tribunal, parece ser el significado original. El que a partir de esto el término se aplicase a lo espiritual se explica evidentemente porque la representación de una causa en un juicio implica que se la comprenda, esto es, que se la domine hasta el punto de que uno pueda hacer frente a toda posible objeción de la parte contraria y pueda hacer valer el propio derecho" (Ídem, p. 326)

Lo interesante de esta nota al pie es que, primero, conecta de forma directa con el ejercicio retórico desde el género judicial, y segundo, muestra una vez más la importancia de dicho género para la aparición y pervivencia tanto de la retórica como de la misma hermenéutica.

¹³⁰ Ídem, pp. 331-334

peyorativo señalado por la Ilustración y abordado ya en un apartado previo del presente trabajo¹³¹. Es precisamente este entender el *prejuicio* como *precomprensión* el que diferencia la noción de circularidad hermenéutica de Heidegger de otras como la de Schleiermacher, ya que en la circularidad heideggeriana opera una interpenetración entre el sentido de la tradición y el del intérprete, haciendo de la anticipación del sentido hacia el que se mueve la interpretación no un capricho subjetivo sino un producto de la comunión con la tradición, una comunión producto de la *formación*¹³² permanente. De allí que la circularidad hermenéutica supere la concepción metodológica para devenir estructura ontológica de la comprensión, y que la temporalidad no sea ya una dificultad infranqueable a la hora de interpretar un texto, sino que se reconozca la productividad de la distancia histórica como posibilidad para la comprensión a partir de una mirada panorámica de lo ocurrido y lo transmitido.¹³³

La permanente búsqueda del sentido del *ser* en el *estar-ahí* (*ser humano*) tenía que llevar forzosamente a la consideración de aquello que de suyo le es más característico: el lenguaje. Desde allí Heidegger se esforzará por mostrar al lenguaje como "la casa del ser en la que el hombre habita", y como a un problema derivado el que la tradición filosófica de occidente se haya comprometido con unos usos lingüísticos particulares de ciertos términos clave, cuyo origen se remonta a la tradición metafísica griega clásica y que es muy difícil usar de manera distinta. Al encontrarse con esta problemática, la del vacío terminológico, Heidegger recurrirá al uso de una terminología emparentada con lo poético, valiéndose del lenguaje del poeta alemán Hölderlin, para vencer o intentar vencer la barrera conceptual.¹³⁴ Esta fase última del pensamiento Heideggeriano presenta numerosas complejidades, pero no es el fin del presente trabajo adentrarse demasiado en ellas.

Luego de todo este tránsito histórico es posible presentar al primero de los autores en los que se centra el grueso de nuestras consideraciones, (lo que salta a la vista en el hecho de que su obra ya ha sido citada con profusión en diferentes apartados): se trata de Hans-Georg Gadamer (1900-2002).¹³⁵ Sin duda este autor es el heredero más representativo de la obra de Heidegger, quien fue su maestro en la Universidad de Friburgo. Retomando el modo heideggeriano de ver la comprensión como existencial, la propuesta de Gadamer se ocupa del rastreo histórico, desde la Grecia presocrática y clásica hasta la actualidad, de ciertos elementos que permitan entender el acontecer del fenómeno de la *verdad* de un modo distinto al establecido por la ciencia moderna, que se basa en un *método* de verificación experimental específico, pero que no puede dar cuenta de diversas *experiencias de verdad* legítimas e innegables, aunque distintas y problemáticas en

¹³¹ Cf. *supra*: *El cegador resplandor de la Ilustración*

¹³² Sobre el concepto de *formación*, Cf. *supra*: *Renacimiento como Humanismo: raíz de una forma de entender el conocimiento*.

¹³³ GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, pp. 360-363.

¹³⁴ GADAMER. *Verdad y Método II Op. Cit.*, p. 17.

¹³⁵ No se abordará aquí en detalle a este autor puesto que en un capítulo posterior se revisarán elementos puntuales de su propuesta para contrastarlos con los de otros dos autores representativos (Ricoeur y Beuchot en el campo de la hermenéutica y Perelman en el de la retórica).

cuanto no demostrables por el método científico. Tales son la experiencia del arte, de la historia y de la filosofía. La legitimación de dichas experiencias de verdad debe partir, para Gadamer, de una profundización en el fenómeno de la comprensión, lo cual hace que la hermenéutica termine ocupando un lugar protagónico en el quehacer filosófico contemporáneo.¹³⁶ Esa es, en líneas generales la temática fundamental de su obra más importante *Wahrheit und Methode (Verdad y Método, 1965)*, la cual tendrá una segunda parte quince años después (*Verdad y Método II, 1975*), conformada por sus comentarios y respuestas ante las diversas polémicas desatadas a raíz de la primera obra.

La propuesta de Gadamer, consecuente consigo misma (ya que, como se ha visto, el papel de la tradición en la experiencia hermenéutica es fundamental), conecta también con la *tradición* del idealismo alemán, particularmente con Hegel, tanto por su interés específico por el arte, la historia y la filosofía como por la revisión de su dialéctica. Así mismo retoma los aportes de toda la hermenéutica pretérita (Schleiermacher, Dilthey) para reactualizarla y erigirla no sólo como metodología superior precedente y abarcante de todos los métodos particulares, incluido el de la ciencia, sino como intento de elucidación de la importancia del *acontecer* en el *comprender*, ya que, como ya se ha dicho, el modo de comprender humano es típicamente interpretativo, y temporal (histórico), realizando la comprensión constructiva que traduce de una realidad captada a la propia realidad comprendida siempre desde el baremo de la precomprensión o *prejuicio* que la *tradición* nos ha legado.

El lector se habrá percatado de la importancia capital de la propuesta de Gadamer para la filosofía del lenguaje en tanto que la comprensión implica necesariamente la forma del lenguaje, como agente existencial mediador de la experiencia hermenéutica. En esta consideración se ve, una vez más, la influencia del pensamiento heideggeriano. El lenguaje une los *horizontes*¹³⁷, realizando una continua síntesis entre lo que viene del horizonte pasado (el texto y la tradición) y lo que hay en el horizonte del presente (el intérprete, con su posibilidad de comprensión y con sus prejuicios, en oposición a la propuesta de Husserl de descontar éstos últimos).

Se hace evidente con esto último la estructura fundamentalmente dialógica de la filosofía como historia del pensamiento elaborado en forma de una charla permanente entre los autores y obras a través del tiempo¹³⁸. La hermenéutica es una experiencia exclusivamente lingüística porque la lingüisticidad es la característica esencial del fenómeno de la interpretación y de la comprensión: todo conocimiento y toda tradición llega a nosotros gracias al lenguaje. Pero ese intercambio dialógico, esa charla permanente se realiza de una manera especial, siguiendo unos patrones según la intención que tenga todo aquel que participe del diálogo.

¹³⁶ GADAMER. *Verdad y Método. Op. Cit.*, pp. 23-24

¹³⁷ Cf. *supra*, nota al pie n.º 116

¹³⁸ GADAMER. *Verdad y Método II Op. Cit.*, p. 20.

Y es aquí donde, una vez más, la hermenéutica se reencuentra con la retórica como en los orígenes de la *hermeneia* griega.

Retomando en la primera mitad del siglo XX el tránsito histórico de la retórica, nos encontramos con la ya comentada preeminencia del racionalismo y del empirismo como sistemas filosóficos que imposibilitan la discusión de opiniones diferentes a las sustentadas por evidencia racional o sensible. Unido a esto, la fuerza de los regímenes totalitarios que desencadenaron la primera y segunda guerras mundiales ponen a las sociedades en una posición similar a la del imperio romano que sustituyó a la República, puesto que no hay mucho lugar para la discusión de tipo democrático en un ámbito donde las ideas pueden ser impuestas por la fuerza.

Pero después del holocausto de las dos guerras mundiales se hace mucho más evidente que la civilización occidental se encuentra en crisis, que los ideales de la Modernidad no se han cumplido de la forma más afortunada y que la ciencia ya no es viable como paradigma dominante. De esta manera, empieza a generarse una conciencia de la relatividad de la verdad y de la necesidad de su construcción a partir del consenso. Finalmente, la irrupción de los medios masivos de comunicación, con las formas audiovisuales particulares que adquieren en el siglo XX, harán necesario un replanteamiento de la naturaleza e importancia de los diversos usos del lenguaje, replanteamiento que se hará visible después de la segunda mitad de ese siglo con las llamadas Neorretóricas, propuestas renovadoras de diversa adscripción teórica que comparten entre ellas el interés por revalorar la retórica como disciplina con plena validez académica y con un alcance mayor al de la mera preceptiva estilística. En esa línea pueden reconocerse al menos tres propuestas retóricas con horizontes, propósitos y resultados diferentes: una lingüística, otra general y otra filosófica.¹³⁹

La propuesta neorretórica desde el punto de vista lingüístico parte de dos artículos publicados por Roman Jakobson (1896-1983): *Linguistics and Poetics* (1960) y *Deux aspects du langage et deux types d'aphasies* (1963). En ellos se reformulan las nociones de metáfora y metonimia y se esbozan unas líneas generales para la renovación lingüística de la retórica y la poética. Posteriormente, Roland Barthes (1915-1980) propone en sus textos *Rhétorique de l'image* (1964) y *L'ancienne rhétorique. Aide-mémoire* (1966) replantear la retórica en términos de lingüística estructural¹⁴⁰. Tzvetan Todorov comparará en sus artículos *Les catégories du récit littéraire* (1966) y *Littérature et signification* (1977) las funciones sintagmáticas y paradigmáticas así como el aspecto verbal del texto con la *inventio*, la *dispositio* y la *elocutio*, las cuales representarían el dominio semántico, el sintáctico y el verbal respectivamente. Todorov valora positivamente el aspecto taxonómico de la retórica y parte de allí para clasificar, siguiendo criterios semánticos, la *anomalía* como infracción de la

¹³⁹ HERNÁNDEZ, José Antonio; GARCÍA, María del Carmen. *Historia Breve de la Retórica*. España: Síntesis, 1994, p. 172.

¹⁴⁰ Ídem, p. 174

norma lingüística y la *figura* como entidad respetuosa de tales leyes.¹⁴¹ De otro lado, Gerard Genette realiza una crítica a la forma en que se entiende la retórica en su tiempo, considerando en su artículo *Le Rhétorique restreinte* (1970) el progresivo recorte que ésta ha padecido a lo largo de su historia y aun en su momento actual, pese a que las propuestas de renovación como las del Grupo μ de Lieja (J. Dubois, F. Edeline, J. M. Klinkenberg, P. Minguet, F. Pire, H. Triron, Centre d'études poétiques, Université de Liège) intentaran presentarse como "generales" o "generalizadas" (*Rhétorique Générale*, 1970)¹⁴². En éste último caso, parece que la teoría se sigue centrando en la *elocutio*, olvidándose de la *inventio* y la *dispositio* que representaban elementos legítimamente importantes en la época clásica.¹⁴³

Sólo hasta 1984 podrá hablarse realmente de una propuesta de retórica general con el trabajo de Antonio García Berrío, *Retórica como ciencia de la expresividad (presupuestos para una Retórica general)*. Allí el autor concibe de manera concéntrica la lingüística general, la retórica general, la retórica literaria y la poética, además de redistribuir los conceptos de *contenido (res)* y *forma (verba)* entre *inventio*, *dispositio* y *elocutio*. La obra de este autor también plantea muchas otras reinterpretaciones lingüísticas de las nociones tradicionales, incluyendo una *tópica del discurso moderno* basada en la psico y sociolingüística, así como en la antropología social. Incluso llega a abordar la dialéctica, la lógica, la teoría de la comunicación, la lingüística y la teoría de la literatura como concernientes a la retórica desde una perspectiva pragmática. También aborda la noción de valor desde los fines clásicos de la retórica (*docere, delectare, movere*) entrando así en el campo de lo ético. Siguiendo por este camino aparecen otros autores como Ángel López García (*Retórica y lingüística: una fundamentación lingüística del sistema retórico tradicional*, 1985), Tomás Albaladejo (*Retórica*, 1989), y Francisco Chico Rico (*Pragmática y construcción literaria. Discurso retórico y discurso narrativo*, 1988), por mencionar algunos nombres de los muchos interesados en este tema.¹⁴⁴

No obstante la proliferación de estudios retóricos de naturaleza omnicompreensiva aparecidos entonces, el mérito de ser quizás el primero en reactualizar la retórica desde una perspectiva no reduccionista es el del autor belga de origen polaco Chaïm Perelman (1912-1984). Es con *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* (1958), trabajo escrito en colaboración con su esposa, Lucie Olbrechts-Tyteca, que se inicia la corriente filosófica de la neoretórica.

La preocupación de Perelman por la retórica parte de un estudio escrito por él en 1945 (*De la justice*). Allí intentaba, desde una postura positivista, encontrar una base racional para sustentar la decisión jurídica. Lo que terminó encontrando fue una *regla de justicia* según la cual "los seres de una misma categoría esencial

¹⁴¹ HERNÁNDEZ. *Op. Cit.*, p. 174.

¹⁴² PERELMAN, Chaïm. *El imperio retórico*. Bogotá: Editorial Norma, 1997, pp. 14-15.

¹⁴³ HERNÁNDEZ. *Op. Cit.*, p. 174.

¹⁴⁴ Ídem, pp. 176-179

deben ser tratados de la misma manera". Esa regla presentaba a quien quisiera aplicarla el problema de tener que saber en qué consiste precisamente lo esencial, y, para poder salvar la dificultad, la necesidad de recurrir a juicios de valor, lo que para un positivista representaba algo ilógico en todo el sentido del término. Es así como Perelman inicia la búsqueda de una "lógica de los juicios de valor", valiéndose para ello de un procedimiento similar al seguido por Frege cuando reemplazó la lógica clasificatoria aristotélica con su lógica operatoria. El resultado fue la confirmación de que dicha lógica de los juicios de valor no era viable porque tales juicios se relacionan con el establecimiento de lo preferible, lo aceptable, lo razonable y no comprobable, y ese establecimiento parte de la argumentación que busca, fundamentalmente, la adhesión de aquellos a quienes se presentan las tesis discutidas. La "revelación" que tienen entonces Perelman y Olbrechts-Tyteca es que aquella base teórica del *discurso persuasivo* ya había sido desarrollada desde la misma antigüedad clásica: se trataba de la retórica y la tópica, cuya primera formulación sistemática se debía a Aristóteles.¹⁴⁵ Del intento de reactualización de dicha base teórica es de donde surge el *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*.

En líneas generales, el *Tratado de la Argumentación* intenta replantear la teoría integral de la retórica (presente en obras como las del Estagirita, las de Cicerón y las de Quintiliano) desde una perspectiva actual, revisando las causas de su devaluación y justificando la importancia de su revalidación. La conexión de la retórica filosófica con la hermenéutica filosófica puede partir aquí de la afirmación de que así como Gadamer propone la legitimación de una verdad distinta de la de las ciencias, Perelman propone una manera de llegar a dicha verdad en términos de razonabilidad o verosimilitud. Ambas teorías ponen al lenguaje en el centro del problema filosófico; ambas lo entienden desde una perspectiva antropológica cercana a la tradición aristotélica y ambas desarrollan particularidades complementarias del fenómeno de la comunicación como producción e interpretación de textos de todo tipo. El rastreo e interconexión de esas particularidades será, como el lector ya habrá comprendido, el hilo conductor del presente trabajo.

Pero no nos detendremos aquí. Al revisar los trabajos de autores postreros se nota que esta vía sigue siendo transitada, es decir, se sigue intentando revalorar a la retórica como teoría general, o mejor, integral, de la argumentación. Esto incluye una modificación en los criterios de clasificación de las llamadas *figuras literarias* o *tropos*, que empiezan a ser estudiados ya no como meros recursos del *ornatus* sino como fenómenos de naturaleza más compleja. Tal es el caso del hermeneuta francés Paul Ricoeur (1913-2005), quien ve en la metáfora una entidad de gran potencia significativa que permite un acercamiento no sustancialista al *ser*. (Es decir, un acercamiento en el que no hay una correlación entre sustancia¹⁴⁶-accidentes, y sujeto- predicados.) Ricoeur es uno de los herederos del legado filosófico de Gadamer; rescata toda una tradición intelectual que

¹⁴⁵ PERELMAN. *Op. Cit.*, pp. 9-12

¹⁴⁶ Filosóficamente la noción de sustancia o sustancia ha tenido diversas definiciones. Nos interesa aquí entenderla como esencia inmodificable y unívoca.

parte desde Aristóteles, e intenta reconstruir ciertos elementos de la comprensión de sí mismo que el ser humano ha perdido u olvidado en su trasegar hasta la era de la técnica; esa tarea de reconstrucción, en cuanto histórica, necesita de un proceso hermenéutico en el que las pistas o huellas a interpretar se encuentran, para Ricoeur, en el símbolo como elemento a la vez inefable y plurisignificativo, arqueológico (en tanto apunta a los orígenes mismos de la especie) y escatológico o infuso (en cuanto apunta siempre a un devenir); en la metáfora como elemento verbal fundamentado en un tipo de pensamiento analógico, que une lo propio con lo extraño a través de la palabra y que alberga un gran potencial creador o revelador de diversas facetas de la realidad; y en el texto como forma de “objetivar” la producción lingüística y “tomar distancia” de quien la produce. Así, aquello que es interpretado ya como una entidad independiente permite también que el intérprete se autocomprenda.

Sobra decir que, al ser la finalidad del presente trabajo el rastreo de la huella constante y aun presente dejada por esa comunión histórica entre retórica y hermenéutica, la parte de la teoría de Ricoeur en la que nos centraremos será la concerniente a la metáfora como preocupación capital de la primera de las dos disciplinas mencionadas (la retórica) pero siempre en consonancia con la segunda (la hermenéutica).

El interés por el fenómeno de la metáfora ha sido igualmente importante para otros teóricos de perspectiva cognitivista como George Lakoff y Mark Johnson, quienes en su texto *Metaphors we live by* (1980) consideran que el lenguaje metafórico no sólo fundamenta una forma particular de conceptualizar y de ver el mundo, sino que es en sí el procedimiento cognitivo más utilizado por el ser humano para estructurar su cultura y su experiencia, y para llevar a cabo la interacción comunicativa, ya que permite un ejercicio relacional entre diferentes esferas de la vida cotidiana, es decir, permite entender lo nuevo y complejo en términos de lo conocido y en esa medida más simple. Una vez más, la idea hermenéutica de la participación o actualización de lo extraño o lejano a partir de su posibilidad de relacionarse con lo propio, familiar o cercano sigue estando vigente.¹⁴⁷

Pero la necesidad de una mediación entre las esferas diversas de la experiencia humana no es un fenómeno sobre el que apenas se ocupen las diferentes disciplinas afines al estudio del lenguaje. Desde Aristóteles puede verse dicha preocupación plasmada en el estudio de la analogía¹⁴⁸, forma de razonamiento de la cual, según distintos autores, comenzando por el Estagirita y pasando por Perelman, la metáfora no es más que una condensación¹⁴⁹. La analogía tiene, entonces, un lugar importante para la teoría de la argumentación, a tal grado que sirve para establecer sistemas con los que puede llegar a entenderse una realidad nueva,

¹⁴⁷ Cf. Nota al pie n.º 17.

¹⁴⁸ Cf. Nota al pie n.º 15.

¹⁴⁹ PERELMAN, Chäim & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado de la Argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos, 1989, p. 611

incluso perteneciendo al campo de las ciencias empíricas como en el caso de la analogía “corriente hidráulica-corriente eléctrica”. Allende esto, la analogía tiene en el actual pensamiento latinoamericano un lugar relevante gracias a la obra del último de los teóricos sobre los cuales versa el presente trabajo. Se trata del mexicano Mauricio Beuchot Puente.

En muy pocas palabras, la propuesta de Beuchot parte del reconocimiento de dos posturas extremas, antagónicas, en la manera de entender la hermenéutica actualmente: por una parte, aquella que, propia de la modernidad, puede denominarse univocista, puesto que busca una interpretación clara, minuciosa y única; por otra, aquella afín a lo posmoderno en la que se admite cualquier interpretación como válida, y por ello llamada equivocista, ya que llega a un alto grado de relativismo. Asumiendo la presencia de estos dos polos, el mexicano intenta proponer un “justo medio” en el que no haya un rango infinito de interpretaciones ni se les dé un tratamiento igualitario a todas, pero en el que tampoco se pretenda encontrar una sola versión interpretativa. A esta propuesta la llamaré una *Hermenéutica Analógica*.

Con la alusión a este último autor, en cuya obra se ahondará en un próximo apartado, se cierra esta primera parte, en la que hemos trasegado la historia de la retórica y la hermenéutica como disciplinas estrechamente relacionadas, llegando a cuatro de los más notables depositarios de toda la tradición: Perelman, Gadamer, Ricoeur y Beuchot. De aquí en adelante nos centraremos en sus propuestas para encontrar en ellas la vigencia de una relación de complementariedad entre el paradigma retórico y el hermenéutico.

SEGUNDO CAPÍTULO

SIGLO XX: HACIA UN PARADIGMA RETÓRICO-HERMENÉUTICO

Con el capítulo anterior se dio comienzo, desde una perspectiva histórica, al abordaje de la retórica y la hermenéutica como disciplinas fundamentalmente complementarias, empresa que continuará a lo largo del presente trabajo. Quizás lo más significativo, por no decir evidente, de ese tránsito histórico, es el hecho de que la manera como se entienden actualmente ambas disciplinas sería distinta sin el legado de Aristóteles. En efecto, la concepción que sobre el lenguaje han construido la mayoría de los filósofos de la segunda mitad del siglo XX (particularmente aquellos “analíticos blandos” o filósofos del lenguaje anglosajones) se cimienta en la razón práctica aristotélica y en la prioridad que ésta otorga al habla común u ordinaria, todo como respuesta frente a la llamada crisis de la razón teórica occidental iniciada por el cartesianismo y madurada en el positivismo lógico.

Como se mencionó al final del capítulo anterior, el presente trabajo se basa en la revisión de cuatro autores de gran importancia al hablar de una complementariedad retórica-hermenéutica, e incluso, de un posible paradigma metodológico retórico-hermenéutico para las ciencias humanas. Tales autores son Chaïm Perelman y su propuesta neoretórica de tipo filosófico, Hans-Georg Gadamer y su hermenéutica también filosófica, Paul Ricoeur y su propuesta hermenéutica emparentada con el fenómeno de la metáfora, y Mauricio Beuchot con su hermenéutica analógica. A continuación se intentará exponer los elementos más relevantes de cada una de sus propuestas, intentando poner en relieve aquellos que permiten hablar de una complementariedad teórico-práctica entre ambas disciplinas.

Chaïm Perelman y su *Nouvelle Rhétorique*

Sin duda uno de los mayores retos enfrentados por el pensamiento occidental de la posguerra fue el de formular un criterio de racionalidad omnicomprensivo, que fuera capaz de autojustificarse, ya que todo proceso racional de búsqueda de unos fundamentos, axiomas o primeros principios termina por encallar en un punto en el que no es posible esgrimir pruebas empíricas que los sustenten o validen. Es en ese contexto en el que aparecerán diversos autores como Karl Popper y sus famosos criterios de falsabilidad¹⁵⁰ y verificabilidad, y el belga-polaco Chaïm Perelman con su reactualización de la retórica.

¹⁵⁰ “Las teorías no son nunca verificables empíricamente. Si queremos evitar el error positivista de que nuestro criterio de demarcación elimine los sistemas teóricos de la ciencia natural, debemos elegir un criterio que nos permita admitir en el dominio de la ciencia empírica incluso enunciados que no puedan verificarse (...) Estas consideraciones nos sugieren que el criterio de demarcación que hemos de adoptar no es el de la verificabilidad, sino el de la falsabilidad de los sistemas. Dicho de otro modo, no exigiré que un sistema científico pueda ser seleccionado, de una vez para siempre, en un sentido positivo, pero sí que sea susceptible de selección en un sentido negativo por medio de contrastes o pruebas empíricas, ha de ser posible refutar por la experiencia un sistema científico empírico” (POPPER, Karl Raimund. *La lógica*

Como se comentó en el anterior capítulo, el interés de Perelman consistía en fundamentar una *lógica de los juicios de valor* que permitiera conceder a la decisión jurídica un carácter mucho menos falible. Sin embargo, al acercarse a una teoría del derecho de naturaleza general, Perelman observa que, de sus tres partes o dimensiones constitutivas: *valor* fundante, *norma* enunciativa y *hecho* concreto, sólo las dos últimas partes del derecho (*norma* y *hecho*) son sometibles a criterios racionales, mientras que la primera (*valor*), al resultar en gran medida arbitraria y lógicamente indeterminada, no es susceptible de ser sometida a los criterios racionales científicos.

Llegado a este punto, Perelman busca una alternativa distinta para salir de ese trance, en el que los modelos occidentales de razonamiento más influyentes: la lógica formal, las matemáticas y las ciencias naturales, resultan ineficaces. Dicho “nuevo” modelo es el jurídico, el cual no depende de un sistema cerrado con un lenguaje artificial unívoco, sino que incluye, como elemento significativo, el lenguaje ordinario, aun sabiéndolo lleno de nociones confusas, debido a su natural relación con el mundo social. En principio, todo fenómeno jurídico debe poder expresarse en el lenguaje ordinario del que se sirve la sociedad civil. Unida a ello, está la ineludible obligación del juez de dar conclusión a todo caso que se le presente, sin excepción¹⁵¹. Por lo anterior, el modelo perelmaniano subordina la razón teórica bajo la razón práctica, esta última estatuida por una regla fundamental, la cual exige la aplicación de un tratamiento idéntico a seres o a situaciones que se integran en una misma categoría esencial: la *regla de justicia*, que

reconoce el valor argumentativo de (...) la justicia formal, según la cual los *êtres d'une même catégorie essentielle doivent être traités de la même façon* (seres de una misma categoría esencial deben ser tratados de la misma manera)¹⁵²

A partir de la consideración, ampliación o desarrollo de la *regla de justicia*, pueden derivarse como consecuencia diversos tipos de argumentos, nociones o principios, como, por ejemplo, el *principio de identidad*, el cual resultaría así un caso particular extremo de aquella regla. Seguir un procedimiento inverso, en el que del *principio de identidad* se derivara la *regla de justicia* resultaría incoherente con la naturaleza

de la investigación científica. Madrid: Tecnos, 1962, pp. 39-40. Véase también GÓMEZ, Adolfo León, “El argumento por el contraejemplo entre la lógica y la teoría de la argumentación” En GÓMEZ, Adolfo León; NARANJO, María Sandra; PATIÑO, Alejandro; POSADA, Pedro J. *Argumentación: actos lingüísticos y lógica jurídica*. Cali: Editorial Universidad del Valle, 1998).

¹⁵¹ “Por estas razones, no es posible, como sugiere Bobbio, acercar el rigor del derecho al de las matemáticas, ni, como propone Kelsen, ver en el derecho solamente un orden cerrado. En efecto, el juez no puede, a semejanza del lógico formalista, limitar, de una vez por todas, el campo de aplicación de su sistema. Corre el riesgo de que lo acusen de denegación de justicia si rehúsa juzgar *sous prétexte du silence, de l'obscurité ou de l'insuffisance de la loi*. (Art. 4 del Código Napoleónico). Siempre debe poder juzgar, sea o no sea aplicable a la situación la disposición legal invocada, incluso si la situación no está prevista por el legislador: esto le obliga a tomar una decisión motivada en cuanto a la manera de precisar una u otra categoría jurídica.” (PERELMAN, Chàïm & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado de la Argumentación*. Op. Cit., pp. 214-215).

¹⁵² Ídem, p. 340.

misma de la reflexión perelmaniana, en la cual no puede aceptarse, como ya se señaló, que un principio basado en la univocidad termine por relativizarse dando pie a diversas aplicaciones. En este orden de ideas, no es difícil encontrar la similitud del caso anterior con el de las relaciones entre lógica formal y lenguaje ordinario, entre razón teórica y razón práctica: ya que el lenguaje científico está inmerso en el lenguaje natural, es innegable que la inteligibilidad y eficacia del primero se derivan de las del segundo y no al contrario. Con esto último empieza a verse la verdadera importancia de una teoría de la argumentación con las características de la propuesta por Perelman. Ello está cifrado en su utilidad para establecer los axiomas o primeros principios de cualquier rama del saber basándose en una filosofía más de la razón práctica que de la teórica, partiendo de la consideración de que en la filosofía e incluso en la ciencia misma todo fundamento termina por ser sólo justificable más no demostrable.

Como se dijo al inicio del presente capítulo, la neorretórica de Perelman hunde sus raíces en la retórica aristotélica. Aristóteles definió como *razonamientos analíticos* aquellos que son demostrativos, a los cuales corresponde la lógica formal, y que, a partir de reglas estrictamente prescritas, permiten inferir de manera sistemática ciertas conclusiones de ciertas premisas, las cuales pueden ser verdaderas independientemente de las opiniones humanas, del paso del tiempo o de la historia misma. Pero el Estagirita también definió otro tipo de razonamientos, los *dialécticos*, que parten de argumentos en contra o a favor de una tesis, y que buscan la persuasión o el convencimiento de un *auditorio* específico con el objeto de justificar ante él una escogencia o decisión. Tal presentación de los argumentos ante el *auditorio* y la dependencia del asentimiento de éste hacen que dicho concepto -el de *auditorio*- desempeñe un papel protagónico en la teoría aristotélica y, por ende, en la perelmaniana.

La dependencia frente al auditorio implica la adecuación del discurso a las características de sus oyentes en lo referente a opiniones y circunstancias de la situación comunicativa. De allí que fuera necesario desarrollar una tipología que tuviera en cuenta auditorios tanto de varios miembros como de un solo individuo, incluyéndose en este último tipo el caso de la deliberación consigo mismo. En cuanto al primer tipo de auditorio, el de varios oyentes, es claro que en una sola alocución no es posible construir un discurso que se adapte a todas las particularidades de cada uno de sus miembros, y que, si en algún caso se hiciera, la suma de los argumentos expuestos para cada miembro difícilmente tendría una coherencia y una cohesión satisfactorias para el total de los mismos. Es por esto que todo orador debe tener en cuenta la diferenciación hecha por Perelman entre *persuadir* y *convencer*: en el primer caso la argumentación sólo pretende ser válida para un auditorio concreto, mientras que en el segundo se intenta ganar la adhesión de cualquier ser racional.¹⁵³ De manera que, más que del pleno conocimiento de un auditorio real, el orador se vale de su propio concepto o construcción de lo que él considera que su auditorio representa, aunque, simultáneamente,

¹⁵³ Ídem, pp. 70-71.

deba realizar su argumentación pensando en *su* auditorio como en aquel integrado por humanos razonables quienes, so pena de perder ese status de razonabilidad, no tendrán más remedio que aceptar las tesis expuestas. Tal auditorio, formado por todos los humanos adultos, normales y razonables es llamado *auditorio universal*. Sin embargo, todo concepto sobre el auditorio, en cuanto que ficción construida por el orador, seguirá siendo un *auditorio particular* y toda argumentación estará siempre moviéndose en este campo, entre lo parcialmente universal y lo particular.

A medida que va desarrollándose la noción de auditorio se hace claro que toda argumentación se vale de lo que aquel considera *preferible*, es decir de aquello que Aristóteles llama *Eulogos*, y que se traduce como *generalmente aceptado* o *aceptable*. Esta expresión tiene un sentido eminentemente cualitativo, lo que la acerca más a la esfera semántica de lo *razonable* que a la de lo *probable*. Es con ese criterio que se orientan las reflexiones relativas a los juicios de valor, en las que ya no funcionan los razonamientos analíticos, teóricos, sino los dialécticos, prácticos, originados en el mundo de la vida humana social en la que siempre se trata de *justificar* con buenas razones una decisión.¹⁵⁴

Con lo anterior dos de las partes fundamentales de la retórica antigua, que durante su decadencia había sido reducida solo a la *elocutio*, le son restituidas; tales partes son la *inventio* y la *dispositio*. La teoría de la argumentación de Perelman es, según él mismo, una *nueva dialéctica*¹⁵⁵ que no hace la diferenciación aristotélica en la que la retórica se encargaba de las técnicas del orador que se dirige a un auditorio de varias personas y la dialéctica de la discusión con otro interlocutor, ya que en últimas lo que se hace en ambos casos es buscar no el convencimiento sino la persuasión, teniendo como bases de la argumentación la relación, o mejor, la comunión con el auditorio para poder reconocer y hacer uso de los temas en los que hay acuerdo y para poder elegir y presentar los datos de forma adecuada.

El acuerdo del auditorio y con el auditorio es entonces el punto de partida de toda argumentación, y hay en ese campo diversos tipos de objetos de acuerdo: los *hechos*, las *verdades* como sistemas que parten de relaciones entre *hechos* pero que terminan por trascender la experiencia; las *presunciones* como consideraciones relacionadas con aquello que se define como lo *normal* y que sirve como punto de referencia; los *valores*, abstractos (como la sinceridad) y concretos (como la iglesia); las *jerarquías* derivadas de lo valorativo o estimativo; y los *lugares* o *topoi*, que ya fueron abordados en este trabajo en la parte dedicada a

¹⁵⁴ PERELMAN. *El imperio retórico*. Op. Cit., pp. 19-21.

¹⁵⁵ Es importante resaltar que la dialéctica asumida por Perelman tiene un origen fundamentalmente griego, pero debido a la fuerte relación que comúnmente se establece entre dicha noción y la filosofía hegeliana, el autor belga-polaco prefirió denominarla “neoretórica” y no “neodialéctica”.

Aristóteles en el capítulo anterior y que pueden ser lugares de la *cantidad* de la *cualidad* o de otro tipo, como del *orden*, de lo *existente*, de la *esencia*, de la *persona*, etc.¹⁵⁶

Cada uno de los objetos de acuerdo mencionados plantea no pocas complejidades al momento de su interpretación, lo que más adelante llevará a su consideración desde el punto de vista de la hermenéutica.¹⁵⁷ En efecto, la elección y presentación adecuada de los datos depende de manera sustancial de la elaboración conceptual que les da sentido y los hace relevantes para la continuación del discurso; es por esto que la forma en que tales datos son elaborados y dispuestos representa un buen ejemplo de la diferencia entre argumentar y demostrar, y ello estriba en la exigencia de univocidad en todos los elementos sobre los cuales se fundamenta la demostración, en contraste con la amplia equivocidad que se hace presente al momento de argumentar y que se deriva del proceso de atribución de significado al que se someten los datos. En una situación argumentativa concreta, el acuerdo necesario parte de la consideración provisional o convencional de la irrefutabilidad o univocidad de ciertos datos. Pero cuando aparecen dudas acerca de la forma en que se conciben dichos datos, es claro que se trata de un problema de interpretación en el que existen distintas significaciones incompatibles ante un mismo dato, y tal dificultad sólo podrá ser salvada cuando regrese el acuerdo frente a la interpretación, eligiéndose una de las significaciones como la más adecuada, de nuevo provisional o convencionalmente. Al respecto comenta Perelman:

Estas diversas interpretaciones, aunque presenten el fenómeno desde tal o cual nivel de abstracción o aunque lo relacionen con una situación de conjunto -y observemos, a este respecto, que la interpretación puede ser, no una simple selección, sino también una creación, una invención de significación-, no siempre son incompatibles, sino que al poner de manifiesto una de ellas, el lugar destacado que ocupa en la mente, ensombrece a menudo a las demás. Lo esencial de un gran número de argumentaciones resulta de este juego de interpretaciones innumerables y de la lucha por imponer algunas y descartar otras.¹⁵⁸

Reconocida de esta manera la preeminencia de la equivocidad en el proceso argumentativo, debe hacerse la salvedad de que, en la teoría de Perelman, la noción de interpretación se define a partir de la diferenciación entre interpretar *signos* e interpretar *indicios*, siendo los primeros un tipo de fenómenos que evocan otros con una intención comunicativa, y los segundos, fenómenos que evocan otros de manera objetiva, independiente de cualquier intencionalidad. Del carácter *signico* o *indicial* de la interpretación de los datos dependen sus implicaciones y consecuencias dentro de una argumentación particular.

¹⁵⁶ PERELMAN. *Tratado de la Argumentación. Op. Cit.*, pp. 119-160.

¹⁵⁷ Cf. *Infra* Cap. 2 H.G. Gadamer: *En la vía de la Hermenéutica Filosófica*.

¹⁵⁸ *Ídem*, p. 200.

Cuando Perelman trata el problema de la interpretación habla de las teorías del británico Ivor Armstrong Richards en su libro *The Philosophy of Rhetoric* (1936) y del francés Jean Paulhan en “Les figures ou la rhétorique décryptée”, *Cahiers du Sud* (1949) exponiendo que para estos autores la retórica, más que el estudio de la argumentación, es “el estudio de la expresión, y, más concretamente aún, el de la interpretación lingüística; (...) el estudio del malentendido y de las formas para remediarlo.”¹⁵⁹ De esta manera introduce Perelman el procedimiento interpretativo propuesto por Richards, en el cual el intérprete debe ponerse en la posición del orador y pretender reconstruir la interpretación que éste le daría a su propio discurso si pudiera oírlo. Aquello que “le produce satisfacción” al oyente sería el criterio para encontrar el sentido más apropiado, y esto porque entre autor y oyente existe una comunión de experiencias, de modos de reaccionar y, más específicamente, de contexto o contextos. Son estos en últimas los que, según Richards, permiten descubrir la función de los vocablos.

Pero la cuestión de los contextos implica, a su vez la consideración u omisión de unos u otros elementos situacionales que bien pueden hacerse presentes aunque el autor no lo desee, o bien pueden ser poco visibles aunque el autor se esfuerce en hacerlos evidentes. En el intérprete también juegan, según Richards, el prestigio del autor o del texto, convirtiéndose en factores que modifican su “voluntad interpretativa”, al igual que las propias convicciones que en muchos casos terminan por ser aplicadas, aun cuando no sea lo adecuado, en el proceso de interpretación. Al final del juego, las convicciones propias del intérprete se imbrican con las propuestas del autor que se interpreta.¹⁶⁰

Cuando el oyente se acerca al discurso su intención es la de comprender lo que el autor quiere decir con sus palabras; en esa medida, lo que el intérprete intenta hacer es reconstruir o traducir las intenciones de quien produce el discurso, lo cual se complica en muchos casos, puesto que la forma en que se presentan los datos propuestos por el orador puede ser muy variada, y esta variedad de formas de presentación tiene, a su vez, efectos argumentativos diversos, y para poder distinguir de manera satisfactoria la carga intencional del orador, quien inconsciente o deliberadamente hace uso de dicha variedad en la presentación de los datos, es necesario contextualizar el discurso de la manera más minuciosa posible.

Esa contextualización inevitable debe partir del entendimiento de la forma del discurso como algo que va más allá del *ornatus*, ya que las formas verbales como la sinonimia, la perífrasis y el epíteto tienen casi siempre una función argumentativa en cuanto que atenúan, ocultan o visibilizan datos o nociones, haciendo que el oyente aleje o dirija su pensamiento a ciertas cuestiones según el interés del orador. Perelman habla de *familias de palabras* para referirse a los grupos compuestos por aquellos términos de entre los cuales el orador podría elegir varios para enunciar un mismo argumento. De la elección de uno u otro término

¹⁵⁹ Ídem, p. 203.

¹⁶⁰ Ídem, p. 204.

dependerá la efectividad de la argumentación, y dicha elección tendrá como base el conocimiento de las condiciones cognitivas, psicológicas y del contexto social de los oyentes. En efecto, cuando se quiere intervenir de manera exitosa con una argumentación de naturaleza científica en un auditorio de especialistas, generalmente resulta más efectiva la utilización de un estilo *plano* o *neutral*. Incluso en un contexto cotidiano, esa misma *neutralidad* aparece como un rasgo prestigioso, signo de objetividad, claridad y veracidad, mientras que el uso de un estilo metafórico puede ser rechazado debido a que, como ya se ha dicho, la concepción tradicional de lo retórico ha caído en lo meramente figurativo-ornamental, asociado directamente con lo falaz, insincero y sospechosamente confuso.¹⁶¹

La elección entre diferentes formas gramaticales tiene, al igual que con las formas verbales, efectos argumentativos diversos, puesto que las primeras representan diferentes modos de expresar el pensamiento. Definir, por ejemplo, una noción, haciendo uso de la negación, explicita lo que la relaciona y lo que no la relaciona con algunas nociones, pero también puede hacer ambigua su relación con otras tantas. Los papeles de la coordinación y de la subordinación proposicional son, en este sentido, de vital importancia, sobre todo el de esta última: dado que todo procedimiento retórico pretende trasladar la verosimilitud de las premisas previamente aceptadas a aquellas que se presentan para su aceptación, generar una hipotaxis entre la segunda y la primera premisas producirá una “sensación de consecuencia lógica” que, como ya se ha dicho, en ocasiones puede resultar muy efectiva si en el contexto en el que se presentan las tesis se muestra una mayor preferencia por la univocidad de los sistemas formales. De otro lado, revestir con una apariencia de parataxis (coordinación) dicha subordinación característica de todo procedimiento retórico, producirá una sensación menos impositiva, o apremiante, lo que tiene muy buenos efectos en auditorios más propensos a la contemplación o a la especulación filosófica.¹⁶²

En cuanto a las modalidades asertiva, imperativa, interrogativa y optativa, es la tercera la que mayores posibilidades retóricas (que en la teoría de Perelman equivale a dialécticas) presenta. Ciertamente lo asertivo se relaciona con lo evidente; lo imperativo sólo tiene efecto cuando quien ordena está investido con la autoridad para hacerlo (pues de lo contrario tendrá el efecto de una súplica); y lo optativo expresa lo normativo en cuanto se apega al cumplimiento de ciertas condiciones que posibiliten la aprobación y la escogencia. Pero lo interrogativo implica la construcción de un acuerdo entre el que interpela y el que es interpelado, de lo cual resulta el reconocimiento de la existencia de ciertas realidades y del peligro de la inconsistencia en lo que se declara sobre las mismas.

Sin duda una de las categorías más complejas para el estudio del lenguaje, desde cualquier perspectiva, es el verbo. En cuanto al uso del tiempo, Perelman hace notar cómo, por ejemplo, el uso del presente tiene un

¹⁶¹ Ídem, pp. 240-248.

¹⁶² Ídem, pp. 248-254.

gran peso argumentativo en las lenguas romance. El presente es lo vigente, lo actual, y por ello confluyen en él la norma y lo normal; el uso del presente genera lo que en la teoría de Perelman se denomina *presencia*, esto es, una visibilidad constante o una impresión perdurable de ciertas nociones o datos en el auditorio. De la misma manera otros tiempos verbales, así como los diferentes pronombres y artículos (definidos e indefinidos), el uso del singular o plural, etc., tienen distintos efectos argumentativos en cada lengua y todo orador debe tener presente (y de hecho lo hace, aún de manera inconsciente) el potencial de uso en cada caso.

Por último, no está de más la mención de Perelman en relación con el uso de ciertos léxicos y comportamientos lingüísticos con la intención de generar una comunión con auditorios particulares, como en el caso de las clases sociales, los gremios o las subculturas. Así mismo, el uso de formulas y expresiones rituales puede generar un efecto solemne o degenerar en cliché. Incluso son diversas las expresiones que representan instituciones o estados de cosas dependientes de un fuerte sentimiento de comunión; tal es el caso de palabras como *democracia, libertad, derecho*, etc.¹⁶³ De la admisión o rechazo de este tipo de estereotipos lingüísticos depende en no pocas ocasiones la acogida o el descrédito de un orador, y por ello no puede subvalorarse el uso de máximas, refranes o frases célebres, que según la retórica aristotélica, representan juicios de valor, lo que le da al discurso un carácter ético, una aplicabilidad. Paralelo a esto está el uso del slogan y la consigna, que no provienen de una elaboración social con tradición, pero que tienen como objeto, más que fundamentar una creencia, generar un efecto de presencia gracias a su forma breve y contundente.

Después de todas las consideraciones ya hechas, Perelman se centra en el estudio de las llamadas figuras retóricas o *tropos* desde una perspectiva argumentativa, de una forma en la que importa menos hacer una taxonomía de las mismas que indagar sobre “*en qué y cómo el empleo de ciertas figuras determinadas se explica por las necesidades de la argumentación*”¹⁶⁴. Lo primero que subraya el autor es que, para hablar de una figura retórica, son necesarios: 1) una estructura o forma discernible, independiente del contenido, ya sea, desde lo sintáctico, lo semántico o lo pragmático, y 2) un empleo que atraiga la atención precisamente por ser distinto del normal. Desde este punto (el de lo “normal”) es de donde parte la complejidad de la reflexión perelmaniana, ya que usos aparentemente normales como la interrogación se convierten en figuras bajo ciertas condiciones, y al mismo tiempo, usos que se consideran anormales son luego percibidos como normales debido al efecto que causa el discurso en el auditorio. Todo esto ocurre las más de las veces según

¹⁶³ En cuanto a éste punto, muchos autores han propuesto teorías sobre los diferentes sesgos o limitaciones producidos por el uso de léxicos particulares, lo que se traduce en una reducción de lo que tales autores han llamado *horizontes de sentido*, que son las maneras en que se entiende la forma de ser del mundo y de lo que como seres humanos conocemos, experimentamos y creamos gracias al lenguaje. Sobre el particular, Cf. SERNA, Julián. *Ontologías Alternativas*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2007.

¹⁶⁴ PERELMAN. *Tratado... Op. Cit.*, p. 169.

la intención del orador, y tal intención, como ya hemos visto, es en últimas lograr la adhesión del auditorio a las tesis propuestas, lo que convierte a las figuras en formas cuya pertinencia y relevancia están supeditadas a su potencial argumentativo. Por esto Perelman considera que una figura es *argumentativa* cuando, “al generar un cambio de perspectiva, su empleo es normal en comparación con la nueva situación sugerida.”¹⁶⁵ En otras palabras del autor, para reconocer una figura retórica como una figura argumentativa “es preciso concebir el paso de lo habitual a lo inusual y el retorno a un habitual de otra índole, producido por el argumento en el momento mismo en que se acaba.”¹⁶⁶ Si al contrario no hay respuesta del oyente frente a la figura como forma argumentativa, la figura se quedará en el campo de lo ornamental, testimoniando la originalidad o belleza en el discurso del orador, pero sin lograr ningún efecto argumentativo.

Cuando se reconoce que el uso de las figuras retóricas puede convertir, a través de su poder argumentativo, lo extraño en algo relevante y familiar, se reconoce también que el status de lo “normal” es relativo y móvil. Con esta perspectiva pragmática es que Perelman hace su análisis de las figuras según sus efectos argumentativos en tal o cual contexto de uso. Así las cosas, la distribución que el autor hace de las figuras según ciertas categorías se aleja un poco del esquema tradicional (si bien se vale de los nombres dados tradicionalmente para facilitar el reconocimiento de ciertas formas), de tal manera que será posible hablar, a partir de los efectos logrados, de figuras de la *elección*, de la *presencia* o de la *comunidad*, de acuerdo con lo que estas tres categorías significan dentro de la teoría ya vista. De otro lado, la manera en que se presentan los datos, no sólo desde la perspectiva del orden o *dispositio* sino también en lo referente a la transposición o modificación de las categorías a las cuales se les hace pertenecer, posibilita resaltar ciertos objetos de acuerdo, dando como resultado una mayor comunidad con el auditorio así como su adhesión a las tesis propuestas. De esa manera, haciendo uso de ciertos procedimientos, será posible darle estatuto de valores a sentimientos personales, y de hechos a juicios de valor.

Perelman entra de esta manera a ocuparse de los diferentes esquemas argumentativos, que para él resultan ser nada menos que lugares (*topoi*) en tanto que su aplicabilidad depende del acuerdo, y que están caracterizados por procedimientos de *enlace* y *disociación*, pues, como se dijo atrás, de la capacidad para trasladar la verosimilitud de las premisas aceptadas a aquellas que se presentan para su aceptación depende el éxito de la argumentación, y de la ruptura de dicho nexo depende el éxito de aquel que controvierte un argumento.

Para Perelman, pertenecen a los esquemas de enlace los *argumentos cuasi-lógicos*, que son aquellos que tienden a aproximarse o parecerse al pensamiento lógico formal, y los *argumentos basados en la estructura de lo real*, que son los que se presentan como si guardaran una relación directa con la “naturaleza misma” de

¹⁶⁵ Ídem, p. 272.

¹⁶⁶ Ídem, p. 273.

las cosas, es decir, son aquellos que se valen de la creencia en la existencia de ciertos lazos objetivos entre los elementos de la realidad, tales como la causalidad, las esencias, etc. También se incluyen entre los esquemas de enlace los *argumentos que tienden a fundamentar la estructura de lo real*, los cuales establecen un precedente a partir de un caso particular conocido y luego lo usan como modelo o regla. Entre éstos se cuentan los argumentos relativos al *ejemplo* y, con gran relevancia para el presente trabajo, los argumentos por *analogía*, que son aquellos que se esfuerzan por reestructurar ciertos elementos del pensamiento conforme a esquemas admitidos en otros campos de lo real, lo que en muchas ocasiones permite incluso hablar de la estructuración de nuevas parcelas de la realidad, como en el caso de las metáforas¹⁶⁷

Los procedimientos de *disociación* resultan de gran utilidad a la hora de reorganizar sistemas previamente dados en los cuales se generan controversias o incompatibilidades, lo que permite la permanente reflexión acerca de lo que se considera real, particularmente en el ámbito de lo filosófico. Tal es el caso de parejas nocionales como “apariencia-realidad”, “medio-fin”, “accidente-esencia”, “subjetivo-objetivo” y muchísimas otras que han sido y siguen siendo reelaboradas desde diversas perspectivas teóricas.

Es muy importante aclarar que los esquemas propuestos por Perelman no implican una taxonomía rigurosa ni un aislamiento de los argumentos; todo lo contrario, la consideración de que uno u otro argumento se ajusta a un tipo de esquema concreto depende del hilo discursivo en el que se halla implicado el argumento, así como del criterio interpretativo de quien lo analiza, pudiendo un mismo argumento considerarse tanto desde el esquema cuasi-lógico como desde la analogía, según sea el caso.

Interesa en este punto retomar los argumentos o enlaces que a juicio de Perelman son usados para *fundamentar la estructura de lo real*, particularmente el *razonamiento por analogía*, al cual el autor dedica una parte significativa de su obra. Para Perelman, la analogía es “una similitud de estructuras, cuya fórmula más general sería: A es a B lo que C es a D”¹⁶⁸. El autor propone llamar *tema* a la relación establecida entre los dos primeros términos (A y B), y *foro* a la establecida entre los dos últimos (C y D), aunque su orden de aparición tenga algunas variaciones. Entre tema y foro hay una relación asimétrica: en cuanto que el foro se conoce mejor que el tema, este último es explicado o esclarecido a la luz de aquel, además de que ambos pertenecen a campos, parcelas o dominios distintos de la realidad.¹⁶⁹ Son pues dos casos particulares, que a través de una relación de semejanza, dan pie a la comprensión de algo mucho más amplio o general. Para ilustrar mejor la relación de analogía, puede usarse el siguiente ejemplo de Aristóteles: “Pues el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas

¹⁶⁷ Cf. *supra*: Cap. 1, notas al pie n.º 17 y 147.

¹⁶⁸ PERELMAN. *Tratado... Op. Cit.*, p. 570.

¹⁶⁹ Ídem, pp. 571-572.

más claras por naturaleza ".¹⁷⁰ En este caso, los términos del tema (A-B) serían *entendimiento del alma – naturaleza*, y los del foro (C-D) *ojos del murciélago – luz del día*.

En cuanto a la construcción de analogías, Perelman llama la atención frente al hecho de que es la misma analogía la que impone las condiciones para su interpretación a través de las relaciones internas de sus términos, y es por ello que un mismo término puede tener distintas significaciones cuando es usado en analogías diferentes. En la analogía bíblica “la carne es a la piedra como la piedra a la sumisión”, el insumiso tiene un corazón de piedra, lo cual comporta una connotación negativa para la piedra pero positiva para la carne; sin embargo, en la analogía “la carne es al espíritu como el estado de pecado al estado de gracia”, la carne se cargará negativamente frente al espíritu debido a la relación de aquella con lo sensual y pecaminoso. Con el ejemplo de la piedra se ilustra también que, aunque la estructura formal de la analogía está basada en la aparición de cuatro términos (dos en el tema y dos en el foro), a menudo aparecen en la práctica analogías de tres términos (tema y foro comparten un término) si bien el significado del mismo término difiere en tema y foro; de otro modo, la analogía no sería posible, pues, como ya se dijo, en toda analogía tema y foro pertenecen a campos, parcelas o dominios distintos de la realidad.

Perelman analiza detalladamente en su tratado la forma en que es posible la construcción de diversas analogías dependiendo de las relaciones que se establecen entre los términos, bien sea porque existen de manera jerárquica o porque hay una relación de afinidad mucho más estrecha entre ellos. La analogía “Dios es al hombre como el adulto al niño” puede ejemplificar tal situación. Al mismo tiempo, cierto tipo de interacciones entre los términos puede generar en ocasiones efectos inesperados debido incompatibilidades de naturaleza social o axiológica, como en el caso “un rey valiente merece tanto la corona como un ladrón la soga (de la horca)”. Cuando ese tipo de usos se vuelve extremo, en cuanto que la distancia entre tema y foro es demasiado amplia, se produce la antífrasis o la ironía.

Los efectos de la interacción analógica fundamentan de muchas maneras el conocimiento que se tiene sobre lo real, ya sea que se lo considere adquirido o construido. Incluso muchas disertaciones filosóficas, como se ha visto, tienen como punto de partida la utilización de analogías cuyos términos provienen del mundo físico; tal es el caso de luz, altura, profundidad, pleno, vacío, etc. Al mismo tiempo, el entendimiento de ciertos fenómenos parte del de otros, como en el caso de la electricidad, a la que sus investigadores aplicaron términos de la hidráulica de forma analógica para hacer más concreto un fenómeno intangible, pero que fue paulatinamente despegándose gracias a un proceso de desarrollos y prolongaciones analógicas.

En efecto, las analogías pueden desarrollarse y prolongarse según las posibilidades de tema y foro. Para Perelman, la diferencia entre desarrollar una analogía para motivar la invención y hacerlo para probar algo, es

¹⁷⁰ Aristóteles. *Metafísica*. α 993b. *Op. Cit.*

que en el caso de la invención el desarrollo es potencialmente infinito, mientras que en el caso de la prueba es necesario mantener los límites, so pena de exponerse a un fracaso argumentativo debido a inconsistencias en la prolongación. En su tratado, continuando con la idea de las prolongaciones analógicas, Perelman observa que

En filosofía, muy a menudo ocurre que una analogía adquiere, por decirlo así, derecho de ciudadanía y que el progreso del pensamiento se señala por las enmiendas sucesivas que se le han puesto.¹⁷¹

Por lo anterior puede decirse que cuando una filosofía renuncia a la utilización de ciertas analogías es porque acepta otras, y que siempre habrá una organización del pensamiento a partir de dichos usos, en los que casi siempre los *temas* son los mismos y lo que varía son los *foros*. De esta manera, las perspectivas frente al mundo son diversas en tanto que cada foro posibilita diferentes prolongaciones y desarrollos de las “analogías filosóficas”. El reto del estudioso, ya sea historiador, filósofo, hermeneuta o retórico, consiste, si desea tener una comprensión más amplia, en seguirle el rastro a dichas analogías reemplazadas, enmendadas o prolongadas en los sistemas de pensamiento a través del tiempo.

Luego de su revisión de las particularidades de la analogía, Perelman se ocupa del fenómeno de la metáfora. Uno de los primeros elementos sobre los que llama la atención es la definición que sobre la metáfora hace I. A. Richards, quien

rechaza con razón la idea de comparación, insistiendo con sutileza y vigor sobre el carácter vivo, matizado, variado, de las relaciones entre conceptos expresados de una sola vez por la metáfora, la cual sería interacción más que sustitución, y tanto técnica de invención como de ornamento¹⁷²

Esta forma de entender la metáfora, como un fenómeno mucho más rico que aquel propuesto por la teoría del *ornatus* en la retórica tradicional, será retomada por muchos otros autores quienes, como posteriormente se verá, le atribuyen a la metáfora una función capital en el lenguaje, donde sería la responsable de la ampliación de sentidos, de la “innovación semántica”, de la emergencia de significados, es decir, de los aspectos creativos del lenguaje.¹⁷³

En su exposición sobre la metáfora, Perelman recuerda que la revisión de las llamadas “figuras” o *tropos* es relevante para la neoretórica en la medida en que ellas posean un potencial argumentativo. Así que decide comenzar su análisis sobre la función de la metáfora partiendo de la perspectiva que la considera como un derivado de la analogía. En efecto, la definición que propone considera que

¹⁷¹ PERELMAN, *Tratado... Op. Cit.*, p. 595.

¹⁷² Ídem, p. 610.

¹⁷³ RICOEUR, Paul. “Creativity in Language” *Op. Cit.*

la mejor forma de describir la metáfora sería concibiéndola, al menos en lo que concierne a la argumentación, como una analogía condensada, resultante de la fusión de un elemento del foro con un elemento del tema.

Con un ejemplo clásico, una vez más de Aristóteles, Perelman ejemplifica su postura: la vejez es a la vida como la tarde al día; entonces es posible llamar a la tarde «vejez del día» y a la vejez «tarde de la vida». De esa manera, a partir de la analogía «A es a B como C es a D», se da una expresión «C de B» con la que se designa a A.

Por supuesto que esa no es la única manera en la que tema y foro se relacionan y fusionan para hacer posible el surgimiento de una metáfora, pero en todo caso lo que más interesa en este punto son las implicaciones que el fenómeno conlleva. Una de ellas tiene que ver con el efecto, generado por la fusión, que presenta a la analogía “no como una sugerencia, sino como un dato, lo cual equivale a afirmar que la metáfora puede intervenir para acreditar la analogía.”¹⁷⁴ Desarrollando el anterior comentario, a propósito del status de dato, no es descabellado afirmar que la metáfora configura una realidad en tanto que expresión de “lo que se da” (*datum*), lo cual arrastra consigo implicaciones ontológicas que se abordarán de forma breve posteriormente.

Sea como fuere, lo que no se puede negar es que muchos usos argumentativos de la metáfora implican la aceptación de ciertas configuraciones sobre lo real por parte del orador y del auditorio, tanto si lo que se pretende es encontrar puntos de acuerdo para “hacer evidente” un estado de cosas, como si lo que se busca es modificar ese estado de cosas aparentemente “natural” reemplazándolo por otro distinto aunque igualmente válido. Un ejemplo de ello se halla en la opinión, aceptada por muchos, de que las discusiones siguen siempre la forma de una *confrontación bélica*, en la cual se *ataca* y se *defiende* una *posición*, se *gana* y se *pierde terreno*, se planean *estrategias* y se *esgrimen* ideas y argumentos, que además pueden ser *agudos*, *filosos* o *contundentes* como si se tratara de armas.¹⁷⁵ No obstante la aceptación de ese punto de vista, que desarrolla toda una esfera semántica desde el uso metafórico de la *discusión como guerra*, alguien podría proponer la metáfora de la *discusión como viaje*, en el que se debe *definir a dónde se quiere llegar*, *decidir qué curso tomar*, *enfrentar caminos difíciles y encrucijadas*, *perder el rumbo*, etc. Otro tanto le ocurrirá a aquel que le dé primacía la metáfora de la *discusión como tejido*.

Metáforas como las que se han ejemplificado no dejan de ser tradicionales y ampliamente reconocidas; ello les confiere un status de *topoi* y por eso su desarrollo, por contigüidad con la analogía, seguirá un proceso de prolongación igualmente metafórico que terminará por imbricarse en el habla cotidiana. Perelman habla de

¹⁷⁴ PERELMAN. *Tratado... Op. Cit.*, p. 611.

¹⁷⁵ LAKOFF, George y JOHNSON, Mark. *Op. Cit.*

metáforas *adormecidas* para referirse a dichas metáforas que han terminado por cargarse con una interpretación unívoca, y ve en ellas un gran potencial argumentativo, puesto que al “despertarlas” adquieren gran poder persuasivo. Dicho poder “emana del hecho de que extraen sus efectos de un material analógico, admitido con facilidad, pues no sólo es conocido, sino que, por el lenguaje, está integrado en la tradición cultural.”¹⁷⁶

La analogía parece tener una tendencia natural a la fusión, es decir, a la metaforización. A la par, puede decirse que cualquier metáfora es susceptible de ser convertida de nuevo en analogía, y de ser, acogiendo la terminología de Perelman, “despertada” devolviéndole su amplitud de sentidos a partir de un desarrollo creativo del foro o de la adición de otras metáforas.

Con las consideraciones sobre la analogía y la metáfora, figuras sobre las cuales se retomará el análisis al abordar la obra de Ricoeur y Beuchot, se termina esta muy somera revisión de la principal obra de Perelman, el *Tratado de la Argumentación*, del cual puede decirse que es quizás el punto de partida del grueso de los contemporáneos análisis del discurso.

H-G. Gadamer: En la vía de la Hermenéutica Filosófica

En el capítulo anterior se hicieron algunas anotaciones sobre el autor alemán Hans-Georg Gadamer¹⁷⁷, cuyas obras más representativas, *Verdad y Método* y *Verdad y Método II*, son, al igual que la de Perelman, bastante voluminosas y de gran riqueza conceptual. Sobre la obra del alemán se hará aquí un acercamiento un poco más extenso, haciendo énfasis en los elementos más útiles para la exposición de la complementariedad entre una nueva retórica de tendencia filosófica, y una hermenéutica que intenta ir más allá de lo metodológico para llegar a tocar la ontología. Con esto se podrá sintetizar mucho de lo dicho por hermeneutas como Ricoeur y Beuchot, aunque sin duda será necesario ahondar bastante en la teoría del francés cuando se toque el problema de la metáfora.

Una de las cosas que Gadamer intenta hacer es sacar a relucir las estructuras trascendentales de la comprensión, es decir, las condiciones y la manera en que es posible para el ser humano el comprender y cómo éste se convierte en un modo de existencia. Finalmente, lo que Gadamer trata de mostrar es que el fenómeno de la comprensión no puede ser abarcado en su total amplitud a partir del método de las ciencias del ámbito físico-biótico, porque existe también un tipo de verdad, de importancia fundamental para el ser humano, que va más allá del área de la verdad científica y que tiene que ver con ese componente ontológico de la comprensión, un componente que está totalmente atravesado por la experiencia lingüística del mundo.

¹⁷⁶ PERELMAN. *Tratado... Op. Cit.*, p. 620.

¹⁷⁷ Cf. *supra* Cap. 1. *Consideraciones sobre el siglo XX*.

Pero, ¿de qué manera adelanta Gadamer dicho programa? En la primera parte de *Verdad y Método*, el autor alemán abre la discusión a partir de la “Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte”. Allí comienza por desarrollar “La superación de la dimensión estética” abordando primero el significado de la *tradición* humanista para las ciencias del espíritu, y con ello el problema del método científico como gran contrincante del humanismo en aquello que suele llamarse ‘la pugna entre los antiguos y los modernos’; luego aborda la subjetivación de la estética en Kant, acercándose a su doctrina del gusto y del genio, así como al concepto de *vivencia*¹⁷⁸ en el arte¹⁷⁹, para llegar a una suerte de reactualización de la pregunta por la verdad del arte. En este punto Gadamer revisa “La ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico”, partiendo del concepto de *juego* como hilo conductor de la construcción ontológica de la obra de arte, y emparentándolo con el de *representación* (*Spiel* en alemán, similar al *play* del inglés) como *movimiento, vaivén, repetición-renovación, comportamiento* en donde “el verdadero sujeto del juego no es el jugador sino el juego mismo”¹⁸⁰, juego que se *autorrepresenta* para permitir que el jugador también se represente *como y en algo* para sí y para otros, pero que en todo caso mantiene su autonomía, su independencia respecto de quienes lo juegan, es decir, sigue siendo juego por encima de aquellos que lo juegan. En la obra de arte opera un fenómeno análogo: ella trasciende a su autor y/o a quienes la representan; se *transforma* en una construcción igual al juego que “ha encontrado su patrón en sí mismo y no se mide ya con ninguna otra cosa que está fuera de él”¹⁸¹. El tipo de verdad de la obra de arte está por encima de la comparación con un algo externo a ella que quiera llamarse realidad, y cuando ese sentido de lo lúdico es percibido en la obra de arte produce el mismo gozo de cualquier verdad: el gozo de conocer.¹⁸²

A propósito del conocer, Gadamer propone, a partir de una lectura de Aristóteles y Kant, la relación *representación-reconocimiento*, en donde cada vez que ocurre lo primero (representación) es posible experimentar lo segundo (reconocimiento), no como identificación de lo ya conocido, sino como algo *más*. “En el reconocimiento emerge lo que ya conocíamos bajo una luz que lo extrae de todo azar y de todas las variaciones de las circunstancias que lo condicionan, y que permite aprehender su esencia. Se lo reconoce como algo.”¹⁸³ Por lo anterior, entendiendo la obra de arte desde el concepto de juego, Gadamer dirá que “El

¹⁷⁸ Cf. *supra* Cap. 1 *Las Ciencias del Espíritu*.

¹⁷⁹ Sobre este panorama histórico-filosófico de los conceptos se habló de manera un poco más amplia en el primer capítulo, por lo que aquí no se abordarán con más detalle dichos elementos. (Cf. *supra* Cap. 1. *Renacimiento como Humanismo: raíz de una forma de entender el conocimiento* y apartados siguientes).

¹⁸⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método. Op. Cit.*, pp. 149-150.

¹⁸¹ *Ídem*, p. 156.

¹⁸² *Ídem*.

¹⁸³ *Ídem*, p. 158.

juego representado es el que habla al espectador en virtud de su representación, de manera que el espectador forma parte de él pese a toda la distancia de su estar enfrente”¹⁸⁴, y más adelante, que

La obra de arte no puede aislarse sin más de la «contingencia» de las condiciones de acceso bajo las que se muestra, y cuando a pesar de todo se produce este aislamiento, el resultado es una abstracción que reduce el auténtico ser de la obra. Esta pertenece realmente al mundo en el que se representa¹⁸⁵

Siguiendo con este modo de ser de la obra de arte, Gadamer aborda el problema de la *representación* como *interpretación*, es decir, de las variaciones en la manera de asumir, por ejemplo, la forma en que se toca una obra musical o se pone en escena un drama. En este universo de interpretaciones no hay una aleatoriedad o una coexistencia arbitraria, sino que aparece una continuidad, una sucesión de modelos que se complementan y forman, con el paso del tiempo, una *tradición* que se funde con la obra misma hasta un punto en el que la confrontación con el modelo interpretativo enriquece la recreación tanto como la confrontación con la obra misma. Así es posible la apertura interpretativa de la obra de arte sin caer en la pérdida de su *identidad*¹⁸⁶. En cuanto al asunto de la *identidad* de la obra de arte, Gadamer se pregunta sobre cómo es posible que aquella se mantenga con el paso del tiempo sin disgregarse. La respuesta radica en el carácter óntico de la representación: la obra de arte es “Un ente que sólo es en cuanto que continuamente es otro, es temporal en un sentido más radical que todo el resto de lo que pertenece a la historia. Solo tiene su ser en su devenir y en su retornar”.¹⁸⁷ Otro buen ejemplo de este tipo de entes son las festividades que se celebran cada cierto tiempo, como aquellas propias de los pueblos. Sólo son en cuanto se celebran, pero no tienen su ser en quienes asisten, sino que, por el contrario, se asiste a ellas porque ya existen.

La primera parte de *Verdad y Método* se cierra con algunas “Conclusiones estéticas y hermenéuticas” en las que se aborda el problema de la interpretación en las artes plásticas así como en la literatura. En cuanto a ella, Gadamer la ve en una posición límite, puesto que

La existencia de la literatura no es la permanencia muerta de un ser enajenado que estuviera entregado a la realidad vivencial de una época posterior, en simultaneidad con ella. Por el contrario, la literatura es más bien una función de la conservación y de la trasmisión espiritual, que aporta a cada presente la historia que se oculta en ella.¹⁸⁸

¹⁸⁴ Ídem, p. 160.

¹⁸⁵ Ídem, p. 161.

¹⁸⁶ Ídem, p. 164.

¹⁸⁷ Ídem, p. 168.

¹⁸⁸ Ídem, p. 213.

En general lo que expone la apreciación estética de Gadamer es que toda obra de arte tiene un carácter de mediación múltiple entre el espectador y la continuidad de su propio ser, así como entre el espectador y la continuidad de la tradición en la que este está inmerso. Así las cosas, el mismo artista, sea cual sea su obra, concreta en ella también la tradición de la que es heredero, por más que se intente exaltar una autonomía del genio o de la inspiración. No por nada el artista es, las más de las veces, consciente del efecto que puede causar su obra dependiendo de los procedimientos o técnicas que usa.¹⁸⁹ La literatura es, en este sentido la muestra más elocuente de este acontecer, puesto que la *suma* de las obras en las cuales se reconoce un carácter modélico, los clásicos, es asumida como parte de un todo al cual se llama *literatura universal* en tanto constituye un *universo* y está inmersa en el universo humano como un patrimonio colectivo. Ese carácter modélico o clásico es reconocido en cada momento histórico no desde una perspectiva meramente normativa, sino desde la comprobación de que, pese a la distancia que separa el mundo de la lectura de su momento de escritura, dicha obra tiene aún el poder de decir una verdad con plena validez.

Con una reflexión de este tipo llega de forma ineludible la pregunta por lo que significa literatura. En efecto, Gadamer considera que “La capacidad de escritura que afecta a todo lo lingüístico representa el límite más amplio del sentido de la literatura”¹⁹⁰. Esto quiere decir que toda tradición lingüística, cuando es, o puede ser escrita, participa del modo de ser literario, ya sea en lo religioso, en lo jurídico, en lo económico, en lo filosófico, etc., porque tiene algo que decir, algo que *representar* para su *interpretación*: una *verdad*. Ese carácter de verdadero está más allá de los elementos de la forma que permiten distinguir la naturaleza del texto, como prosa y verso, por poner un ejemplo. De manera que lo literario contiene el vínculo entre lo estético y lo científico, por lo menos según lo planteado por Gadamer, y su posición límite radica en el grado máximo de extrañeza que el texto escrito plantea para la interpretación, superando a cualquier otro porque su existencia es puro *espíritu*, a diferencia del gesto o la representación plástica. Lo escrito tiene como posibilidad la actualidad permanente de lo pasado, como no puede hacerlo la escultura que se erosiona, pero plantea ya de por sí la reactualización de su existencia al sólo existir a partir de su lectura, de su interpretación. En ese sentido, quien lee el texto se comporta como aquel artista que *pone en escena* el drama o *ejecuta* la pieza musical.

De la argumentación anterior se desprende la consideración de que toda interpretación y comprensión de textos se lleva a cabo siguiendo unas pautas, y que históricamente la disciplina encargada de dicho cometido ha sido la hermenéutica. Pero si todo texto participa de un carácter literario, y esa literariedad conecta con la forma de ser del evento estético, como se ha mostrado en las líneas anteriores, ¿se reduce entonces el papel

¹⁸⁹ Ídem, pp. 178-180.

¹⁹⁰ Ídem, p. 215.

de la hermenéutica al de mera técnica para la comprensión de ciertos textos escritos? ¿No le abren acaso una gran gama de posibilidades las conexiones ya vistas entre evento estético y texto?

Por este camino Gadamer da inicio a su exposición partiendo de la experiencia del arte. Ello tiene que ver con el carácter extrametódico de la experiencia estética, así como con el tipo de problemas hermenéuticos que presenta, problemas cuya elucidación permite una conexión directa con el fenómeno de la comprensión, el lenguaje y la verdad más allá de lo experimental científico. En el arte hay una experiencia legítima de verdad, acaso más originaria que la de la ciencia, y es desde ella que Gadamer intenta ganar un punto de apoyo para abordar el problema de lo temporal como elemento de conexión con otro ámbito de la realidad cuya verdad es experimentable, mas no experimental. Tal es el caso del conocimiento de la historia, que es introducido en la segunda parte de *Verdad y Método*.

En la parte dedicada a la “Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las Ciencias del Espíritu”, Gadamer destina una sección importante de su texto al desarrollo de unos “Preliminares Históricos”, en los que cuestiona las hermenéuticas ilustrada y romántica por su pretensión de objetividad, por su apego al método científico, pero sobre todo por su olvido de la historicidad del sujeto y del proceso interpretativo en sí: puesto que el pasado es un objeto de estudio que sólo puede ser abordado desde el presente, no puede pretenderse, como aquellas hermenéuticas lo hicieron, que la ciencia histórica sea capaz de trasportarse con fidelidad hasta el momento pasado o entenderlo mejor que aquellos que lo vivieron.

No obstante los cuestionamientos hechos a la Ilustración y al Romanticismo, Gadamer también ve en estas hermenéuticas, sobre todo en la romántica, el germen de lo que será un desarrollo más complejo del entendimiento del fenómeno de la comprensión en el siglo XX.¹⁹¹ Para Gadamer, los “Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica” comienzan con el reconocimiento de “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico”, es decir, con la reivindicación de un saber histórico consciente de su propia historicidad. Es allí donde recurre a la obra de Heidegger, quien define el fenómeno de la comprensión a partir de una estructura circular, en donde existe una posición inicial (datos y proyectos desde los cuales se da inicio al proceso), una previsión de lo que puede llegar a encontrarse, y una anticipación desde el modo en que se pretende encarar la posición inicial de la interpretación.

Según Gadamer, el proceso interpretativo comienza siempre con un proyectar en el que el interprete construye desde el primer sentido que vislumbra lo que será el sentido del todo, y ese primer sentido está determinado por las expectativas con las que se da inicio al acercamiento hacia el texto. El proyecto previo se va llenando de sentido a partir de la constante equiparación entre parte y todo, y a su vez, cada revisión del

¹⁹¹ No se entrará en más detalles sobre la historia de la hermenéutica romántica, puesto que el tema se ha tratado en el primer capítulo. (Cf. *supra* Cap. 1 *La Reforma como germen de la hermenéutica contemporánea*, y apartados siguientes).

primer sentido abre la posibilidad de elaborar diferentes proyectos de interpretación que incluso rivalizan, pero que al final deberán estar armonizados con la unidad de sentido. La constante reinterpretación y reproyección es natural al movimiento de sentido del comprender. Esa es la preestructura de la comprensión a la que Heidegger se refiere con el concepto de *circularidad hermenéutica*.¹⁹²

Con lo anterior se plantean dos situaciones esenciales para el fenómeno de la comprensión: primero, que aunque toda interpretación comienza con un proyectar, el proceso interpretativo exige el cuestionamiento permanente de las propias opiniones previas a partir del *diálogo* con el texto y con las opiniones de otros; segundo, que, en tanto existe una exigencia de *precomprensión* en la construcción de un proyecto de sentido, toda comprensión tiene un carácter eminentemente prejuicioso¹⁹³. Por ello, Gadamer ve como necesaria una rehabilitación de la *autoridad* y de la *tradicición*¹⁹⁴, así como una revaloración del modelo de lo clásico.

Solo a partir de la apelación a la *tradicición* y al *prejuicio* se entiende el que exista una relación que posibilite el acercamiento entre el intérprete y el texto interpretado, aun con la existencia de un alejamiento temporal y espacial entre ambos. Dicha distancia, sobre todo en el tiempo, permite distinguir entre los prejuicios favorables y desfavorables para la interpretación. Aquí Gadamer hace hincapié en la antigua regla de la retórica que la hermenéutica ha tomado para sí: el todo debe ser comprendido desde la parte y la parte desde el todo. Con la referencia al todo desde la parte se hace una anticipación de sentido que se confirmará con la concatenación de las partes en ese todo. He ahí la presencia de lo circular. Siguiendo esta línea argumentativa, Gadamer propone una circularidad hermenéutica que

no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un

¹⁹² GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Op. cit., p. 333.

¹⁹³ Sobre la definición de *prejuicio* Cf. *supra* Cap. 1 *El cegador resplandor de la Ilustración y El Romanticismo: punto de apoyo para una nueva hermenéutica*, así como las secciones dedicadas a Heidegger y Gadamer en *Consideraciones sobre el siglo XX*.

¹⁹⁴ "la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y en perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. (...) el reconocimiento de la autoridad está siempre relacionado con la idea de que lo que dice la autoridad no es irracional ni arbitrario, sino que en principio puede ser reconocido como cierto. En esto consiste la esencia de la autoridad que conviene al educador, al superior, al especialista. (...) Hay una forma de autoridad que el romanticismo defendió con un énfasis particular: la tradición. Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento." (GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Op. cit., pp. 347-348).

presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo «metodológico» sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión.¹⁹⁵

De manera que la distancia en el tiempo se hace prerequisite de todo comprender entendido como mediación entre lo familiar y lo extraño; esto porque todo aquel que comprende lo hace desde este encuentro con la tradición de la que hace parte: la diferencia entre autor e intérprete sería infranqueable si no existiera una transmisión de verdades o interpretaciones sobre textos a partir de los cuales cada época sigue empeñándose en comprenderse a sí misma, y es allí donde la revaloración de lo clásico se reviste de valor. Por todo lo anterior puede afirmarse que la tarea principal de la hermenéutica es el hallazgo del punto medio entre lo familiar y lo extraño, cifrado en toda la complejidad de la forma de ser del texto y sus múltiples posibilidades de sentido ligadas al carácter productivo del comprender, es decir, al hecho de que cada vez que se comprende un mismo texto no se le comprende de mejor manera, sino que se le comprende de forma distinta.

Con esto Gadamer alcanza una visión más acertada sobre el problema de la ciencia histórica y su método, que al querer asemejarse al de las ciencias del ámbito físico biótico, se olvida de reflexionar sobre su propia historicidad. Allí entra en juego lo que el autor alemán denomina el *principio de la historia efectiva*:

El verdadero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de ese requisito yo le llamaría «*historia efectiva*». Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectiva.¹⁹⁶

El principio de la *historia efectiva* es entonces que todo acercamiento a un evento histórico debe tener siempre presentes todas las consecuencias del mismo evento histórico, captándolo como una parte integral del todo del ocurrir de la historia. Esto implica que toda interpretación de un evento histórico está de antemano influenciada por otras interpretaciones del mismo evento, puesto que las interpretaciones son parte de los efectos de cualquier evento, y hacen que el intérprete haya estado previamente en contacto con dicha realidad histórica, siendo así su posición interpretativa frente al objeto determinada por éste mismo aún antes de llevarse a cabo la interpretación.

¹⁹⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método. Op. Cit.*, p. 363.

¹⁹⁶ Ídem, p. 370.

Frente a esa permanencia de la *historia efectual* el ser humano se encuentra siempre en una *situación* hermenéutica, o lo que es lo mismo, interpreta desde una *posición* específica de la cual no puede escapar; siempre interpreta desde su presente y nunca desde el pasado o el futuro puesto que, por más que tenga una visión de ellos, en últimas esa visión termina siendo limitada y finita, es decir *horizónica*. El *horizonte* es, en este sentido, tanto el espacio en el que se encuentra aquello visible desde un punto determinado como lo visible en sí mismo, pero no es un punto fijo sino que se modifica según el desplazamiento de quien ve. El reto para el intérprete es desplazarse adecuadamente, lograr una *situación* hermenéutica con un *horizonte* propicio para el entendimiento de la *situación* y el *horizonte* de lo extraño. Allí donde los horizontes se imbrican está el campo de la hermenéutica, y la comprensión es entonces el proceso en el que los horizontes ganan algo más para sí mismos a partir de su fusión parcial y del mantenimiento de una tensión que les garantiza cierta independencia. No por nada presente, futuro y pasado están siempre en el límite de lo que es, puede ser o ya no es, apenas rozándose pero nunca mezclándose, aunque conviviendo como constantes en la existencia del ser humano.

Todo este acontecer histórico y horizónico de la comprensión la ubica en una posición concreta de aplicabilidad práctica, lo que representa para Gadamer el problema hermenéutico fundamental. Como se vio en el primer capítulo del presente documento¹⁹⁷, la hermenéutica tiene en sus orígenes un carácter eminentemente práctico, puesto que su función estriba en comprender, interpretar (explicar) y aplicar. Esta “división” de los momentos hermenéuticos fue eliminada en el Romanticismo porque se consideró que los dos primeros constituían una misma cosa, lo que trajo un olvido del tercero. Gadamer recuerda entonces que

en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete. En este sentido nos vemos obligados a dar un paso más allá de la hermenéutica romántica, considerando como un proceso unitario no sólo el de comprensión e interpretación, sino también el de la aplicación. No es que con esto volvamos a la distinción tradicional de las tres habilidades de que hablaba el pietismo, sino que pensamos por el contrario que la aplicación es un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación.¹⁹⁸

También hay que recordar que existe entre las hermenéuticas jurídica, filológica y teológica una estrecha vinculación proveniente de la tensión, presente en las tres, entre texto y aplicación de la interpretación. Allende esto, en todo ejercicio de aplicación de lo interpretado a una situación concreta, el intérprete adquiere también la responsabilidad de defender su posición interpretativa, comprometiéndose así con su papel de mediador en una situación de naturaleza dialógica donde el texto interpretado y la situación concreta a la que

¹⁹⁷ Cf. *supra* Cap. 1 *Patrística y Escolástica y Subtilitas*.

¹⁹⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método. Op. Cit.*, p. 379.

quiere aplicarse la interpretación representan las dos partes. Sobre la importancia de lo dialógico para la hermenéutica se volverá un poco más adelante; por ahora, interesa más acercarse a la primacía modélica que concede Gadamer a las hermenéuticas jurídica y teológica, debido a que

La interpretación de la voluntad jurídica o de la promesa divina no son evidentemente formas de dominio sino más bien de servidumbre. Al servicio de aquello cuya validez debe ser mostrada, ellas son interpretaciones que comprenden su aplicación. Nuestra tesis es pues que también la hermenéutica histórica tiene que llevar a cabo una cierta aplicación, pues también ella sirve a la validez de un sentido en la medida en que supera expresa y conscientemente la distancia en el tiempo que separa al intérprete del texto, superando así la enajenación de sentido que el texto ha experimentado.¹⁹⁹

La recuperación gadameriana de la aplicación para la hermenéutica se basa en la importancia fundamental de la actualización del pasado en el presente para toda interpretación, lo que incluye la permanente presencia de la tradición en un proceso de la comprensión que termina por hacerse infinito. Dicha reinterpretación permanente de la tradición en miras de la aplicabilidad plantea un problema que a primera vista parece de naturaleza lógica: la relación entre lo general y lo particular: “Comprender es, entonces, un caso especial de la aplicación de algo general a la situación concreta y determinada”²⁰⁰. Al concluir esto, Gadamer se encuentra con que es en la misma tradición donde debe buscarse la manera de afrontar el problema hermenéutico, y es así como se encuentra con un texto plenamente válido para el asunto: se trata de la *Ética aristotélica*.

Para Gadamer, en el tratamiento que Aristóteles da a la valoración del rol desempeñado por la razón en la actuación moral está también la posibilidad de entender al ser desde su llegar a ser, desde su propia determinación. Pero el planteamiento de Aristóteles se centra en la cuestión de lo bueno desde una perspectiva más antropológica que metafísica, debido a su desacuerdo con la idea platónica que equipara *areté* (virtud) y *logos* (en este caso, “saber”). El sustento del “saber” ético en la *Ética Nicomaquea* se halla en la elaboración de la *orexis* (esfuerzo) hacia la *hexis* (“actitud firme”), de manera que la *areté* se fundamenta en el ejercicio. Mientras que lo *físico* (de *physis*, en este caso “naturaleza”) obedece a unas fuerzas, lo *ético* (de *ethos*, en este caso “costumbre”, emparentada con “habito” y “tendencia”) implica las acciones y comportamientos que definen el *llegar a ser* humano, es decir, el hombre es lo que puede *llegar a ser*, y es solamente en cuanto *llega a ser*. En este sentido, el ámbito de lo ético no puede ser abordado desde leyes inmutables como las de la naturaleza, sino desde las posiciones mutables y relativas propias del comportamiento humano porque en cada caso el hombre debe decidir según la situación concreta, pero, simultáneamente, según lo que en general se espera de él.

¹⁹⁹ Ídem, p. 383.

²⁰⁰ Ídem.

Toda esta problemática pone en relieve que el asunto de lo ético tiene su elucidación en la reflexión sobre su método, pero también, y mucho más importante para el presente trabajo, que dicha reflexión metódica repercute directamente en la forma como se entiende el fenómeno de la comprensión, según se verá enseguida.

Como se trató en el primer capítulo del presente trabajo²⁰¹, Aristóteles hace hincapié en que resulta inconsecuente aquel que pretende acercarse al problema ético desde una perspectiva lógico-analítica, puesto que la “naturaleza” voluble de su mismo objeto de estudio hace que la ética jamás pueda ser una ciencia exacta. En ese orden de ideas, lo más importante para el presente análisis es la consideración de que, a diferencia de otros, el saber moral no es objetivo, porque aquel que se enfrenta al conocimiento de su moralidad no se limita a constatar hechos, sino que su conocimiento lo modifica, ya que implica su propio hacer, rediriéndolo.

Pero entonces ¿es el saber moral, en tanto saber que dirige al hacer, una *techné*? Ciertamente ello no puede afirmarse de forma concluyente, pero lo que sí es seguro es que el saber moral participa de la forma de ser de la *techné*, puesto que en ambos hay un saber previo que debe ser aplicado para hacer que aquello que se quiere que sea llegue a ser. Ya atrás se vio que la tarea de la aplicación es para Gadamer el problema hermenéutico fundamental, y ahora se ve que ese problema es común también a la *techné* y al saber moral; sin embargo, *techné*, y saber moral guardan diferencias evidentes, como el hecho de que el ser humano no dispone de sí mismo como de una materia prima, y que por más que lo intente no puede producirse a sí mismo como producto terminado. El saber moral es saber de la *consciencia* moral, es saberse, es un saber para sí. Se diferencia del saber teórico y técnico en que estos pueden olvidarse, así como se puede decidir apropiarse de ellos o no, mientras que el saber moral, al adquirirse en la situación que obliga el actuar, no puede dejar de poseerse y aplicarse porque no es algo que primero se adquiera para posteriormente aplicarlo sino que se enfrenta cada vez con lo distinto:

Las imágenes que el hombre tiene sobre lo que debe ser, sus conceptos de justo e injusto, de decencia, valor, dignidad, solidaridad, etc. (...) son en cierto modo imágenes directrices por las que se guía. Pero hay una diferencia fundamental entre ellas y la imagen directriz que representa, por ejemplo, para un artesano el diseño del objeto que pretende fabricar. Por ejemplo, lo que es justo no se determina por entero con independencia de la situación que me pide justicia, mientras que el *eidos* de lo que quiere fabricar el artesano está enteramente determinado por el uso para el que se determina²⁰²

²⁰¹ Cf. *supra*. Cap. 1. *Aristóteles y el hombre entendido desde el lenguaje*.

²⁰² GADAMER. *Verdad y Método*. Op. Cit., p. 389.

Con lo anterior podría concluirse que la aplicación de la justicia entra en el campo de la *techné*, pero ello se deslegitima con la consideración de que las contingencias que modifican el actuar de aquel que aplica la técnica no producen un permanente perfeccionamiento de la misma manera que en el caso de la justicia, donde cada decisión debe jugar con las contingencias, siempre en miras de alcanzar un derecho más justo, más próximo a la “equidad” (*epieikeia*), que Aristóteles define como corrección de la ley. Sobre ello apunta Gadamer que

Aristóteles muestra que toda ley se encuentra en una tensión necesaria respecto a la concreción del actuar, porque es general y no puede contener en sí la realidad práctica en toda su concreción. (...) Es claro que el problema de la hermenéutica jurídica tiene aquí su verdadero lugar. La ley es siempre deficiente, no porque lo sea en sí misma sino porque frente a la ordenación a la que se refieren las leyes, la realidad humana es siempre deficiente y no permite una aplicación simple de las mismas.²⁰³

Con una ponderación de la equidad, que posee estas características, Aristóteles está proponiendo la alterabilidad no sólo del derecho positivo, sino también del mismo derecho natural, es decir, aunque la normatividad jurídica es convencional, existen realidades humanas que no son susceptibles de convencionalizarse de cualquier manera, en tanto que su misma “naturaleza” (*physis*, siguiendo la terminología de Aristóteles) les impone una forma de ser; sin embargo, y aquí está el *quid* del asunto, incluso la misma “naturaleza” tolera cierta movilidad dentro de su imposición.

Esta ponderación de la equidad toca, como ya se dijo, distintas realidades humanas, incluso más allá del derecho, realidades relativas al *deber ser* (entiéndase aquí lo ético y/o moral) en las que existen ciertos ideales, o mejor, esquemas, desde los cuales el ser humano percibe, alcanza y aprehende sus conceptos en la aplicación. Por ejemplo, si bien el ideal de lo heroico se modifica según las épocas, las sociedades y las gentes, sigue existiendo ese algo a lo que puede llamarse heroísmo, aplicable según el caso. (Verbigracia, el grupo de policías que se enfrenta a los asaltantes, pero también los manifestantes que se enfrentan al grupo de policías).

Con todo lo anterior se hace notorio que existe una diferencia entre medios y fines, entre saber moral y saber técnico, entre aquello que afecta lo general y aquello que afecta lo particular, respectivamente. Los campos de cada saber, moral y técnico, no son intercambiables porque mientras lo técnico puede ser fijado y enseñado, lo ético-moral no puede ser objeto de un uso dogmático. De allí que la *Ética* aristotélica presente imágenes directrices que muestran un *justo medio*, pero es en la aplicación donde cada quien debe alcanzar

²⁰³ Ídem, p. 390.

realmente el justo medio según la situación. Ese alcanzar el justo medio es posible gracias a la *phronesis*, (prudencia, razonabilidad) capacidad, o mejor, virtud de considerar reflexivamente para hacer la elección correcta según las circunstancias.

Es de esta manera que la ética aristotélica amplía su conexión con otros campos del saber, puesto que, en palabras de Gadamer, “El saber moral contiene por sí mismo una cierta clase de experiencia, incluso veremos que ésta es seguramente la forma fundamental de la experiencia, frente a la cual toda otra experiencia es desnaturalizada por no decir naturalizada”²⁰⁴. Allí aparece, junto a la *phronesis*, la *synesis* o comprensión que consiste en un movimiento que va de la esfera del saber moral propio a la del otro en sus circunstancias particulares, relacionándose con éste en una comunión frente a lo que se considera y se desea como justo. Tal es el caso del que aconseja y del aconsejado. Con esto se reitera la cercanía de lo ético al modelo hermenéutico: la aplicación, como ya se ha dicho, no es para Gadamer una última parte en el fenómeno de la comprensión sino que lo determina de forma original y general. Así mismo, la aplicación implica al intérprete y a su situación interpretativa particular, la cual debe poner en relación con aquello que intenta interpretar, entendido, a su vez, como en permanente relación con una tradición común.

Ya se han tratado, en la primera parte de este trabajo, algunas particularidades de la hermenéutica y su aplicación a lo largo de la historia y se vio cómo las hermenéuticas teológica, jurídica e histórica se hallan interconectadas: el teólogo debe considerar el texto bíblico como parte de un todo coherente, ligado a una tradición interpretativa pero influenciado por sus propias circunstancias e intereses interpretativos; a su vez, el jurista se enfrenta a la ley vigente como parte de todo un sistema normativo, a la tradición jurídica y a su idea personal de justicia y de derecho, al precedente, a las particularidades del caso que considera y a sus propios criterios morales y éticos; por su parte, el historiador debe comprender la historia como algo que sólo cobra sentido al ser visto como una continuidad de fenómenos y efectos, una continuidad interpretada siempre desde una posición específica, lo que implica que el mismo historiador no puede comprender más que desde su propio horizonte. En los tres casos lo que importa es la mediación entre el pasado y el presente a través no de hechos sino de *significaciones* que permiten el rescate de algo que permanece como vigente y vinculante en cada caso y en todos los casos; de allí la importancia hermenéutica de la aplicación.

Esta aplicación está marcada por dos elementos primordiales: la relación previa del intérprete con el texto y su tema o *precomprensión-prejuicio*, y la consideración de que todo sentido se concreta exclusivamente en la interpretación misma, estando dicha interpretación ineludiblemente conectada al texto, lo cual “regula” o “limita” la libertad interpretativa.

²⁰⁴ Ídem, p. 394.

Retomando todo lo dicho, si el problema hermenéutico fundamental es el de la aplicación, el análisis de tal aplicación debe llevarse a cabo teniendo como punto de partida una concepción práctica de las realidades humanas, la cual puede hallarse en la ética aristotélica. Si la aplicación se lleva a cabo siempre en el intento de comprender e interpretar alguna parcela de la realidad humana, ese ejercicio de comprensión e interpretación implica considerar como texto todo aquello que se está abordando, lo cual exige a su vez el principio de la *historia efectual*. De allí que Gadamer afirme que es en esta dinámica donde queda

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 dado viene a ser para nosotros. La comprensión es una forma de efecto, y se sabe a sí misma como *efectual*²⁰⁵

A esa capacidad de la comprensión de “saberse a sí misma como efectual”, Gadamer la llamará *conciencia de la historia efectual*; así mismo, considerará que dicha *conciencia* tiene la estructura de la *experiencia*, no entendiendo la experiencia desde el punto de vista de las ciencias físico-bióticas, sino tomando como referente el análisis aristotélico de la inducción, que propone una experiencia construida a partir de lo múltiple y lo diverso, de la retención de individualidades que se van concatenando en una generalidad que no alcanza a ser concepto, sino que intenta mantener un punto medio. Esta experiencia es actual; se da en las observaciones individuales y no en la generalidad precedente y por eso puede abrirse a la confirmación de lo previsto o a la aparición de nuevas experiencias. Para Aristóteles la forma en que *acontece* esta concatenación de individualidades elude muchas veces la determinación de un foco original; es decir, no puede definirse siempre cuál fue aquella individualidad a partir de la cual se concatenaron todas las demás; de allí el carácter de acontecer súbito de generalidad de la experiencia

No obstante haber tomado esta definición aristotélica de la experiencia como punto de partida para definir la estructura de la *conciencia de la historia efectual*, y de esta manera la *experiencia hermenéutica*, Gadamer la considera simplificadora y llama la atención sobre la naturaleza *negativa* del proceso experiencial: cada generalización, o proyecto de generalización que se hace es constantemente sometido a la refutación, lo que permite una permanente producción y reactualización del saber que se tiene sobre aquello con lo que se hace la experiencia. Esta *negación* con la cual la experiencia permite reevaluar, reactualizar y producir el saber sobre las individualidades y las generalizaciones es lo que se denomina *Dialéctica*²⁰⁶.

²⁰⁵ GADAMER, *Verdad y Método. Op. Cit.*, p. 414.

²⁰⁶ Ídem, pp. 428-429.

Al entrar a considerar la dialéctica, Gadamer se aproxima a las definiciones de Platón y Hegel, e intenta ponerlas en juego para construir una definición que se aproxime lo más posible a la visión que tiene sobre la experiencia hermenéutica. De toda esta reflexión, que resultaría imposible reconstruir aquí por razones de espacio, se extraerán algunos elementos puntuales. Primero, puede decirse que la *dialéctica de la experiencia* es esencialmente abierta, no concluyente, de tal manera que debe ser experiencia individual constante, es decir, está íntimamente ligada con la naturaleza esencialmente histórica del ser humano. Unida a esto aparece una concepción existencial del ser humano quien, como efectivamente se muestra en la tragedia griega, percibe y aprehende sus límites ontológicos a partir del padecimiento, aprendizaje que lo acerca al conocimiento de lo religioso desde el reconocimiento de la finitud humana y de la irreversibilidad del tiempo y del acontecer.

En segunda instancia, en la medida en que “toda expectativa y toda planificación de los seres finitos es a su vez finita y limitada” Gadamer propone que “La verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad. (...) Como auténtica forma de la experiencia tendrá que reflejar la estructura general de ésta.”²⁰⁷ Es por ello que se establece una relación entre *experiencia hermenéutica* y *tradicición*, como ya se ha visto, pero toda tradición *habla*, es decir, se entabla una relación entre el intérprete y *ella* como con un *interlocutor*, se establece con ella una relación basada en la *experiencia del tú*. Entender la tradición como un *tú* implica verla no como un objeto sino como una persona, como alguien que se comporta frente al intérprete. De manera que en la experiencia hermenéutica debe de haber una relación vital con la tradición; con su condición de interlocutor, de *otro* al cual es necesario dejar hablar y hacia el cual es necesario estar abierto, reconociendo, en palabras de Gadamer “que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.” Enseguida añade “He aquí el correlato de la experiencia hermenéutica. Uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias 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.”²⁰⁸

Se tiene entonces que, si lo que caracteriza la *conciencia de la historia efectual* es la apertura frente a la tradición, es necesario entender de qué manera se estructura esa apertura. Es allí donde Gadamer retoma *el modelo de la dialéctica platónica* para encontrar en ella un concepto particular de *pregunta*. En los diálogos socráticos es siempre a partir de una *pregunta* que se predispone el estado de *apertura* frente a lo que se cuestiona. Poner en cuestionamiento implica descubrir que no existe una conclusión en lo que se trata, y que siempre es posible volver a tratarlo desde una perspectiva distinta. Al mismo tiempo, el hecho de que toda pregunta deba ser *planteada* de una manera particular delimita un *horizonte* en el cual se moverán los presupuestos y las conclusiones alcanzadas. Hay aquí una consideración importante, puesto que todo

²⁰⁷ Ídem, p. 434.

²⁰⁸ Ídem, p. 438.

planteamiento de pregunta prefigura la necesidad de una argumentación sobre la cual se fundamenta su validez.

La decisión de una pregunta es el camino hacia el saber. Y esta decisión se toma porque predominan los argumentos a favor de una posibilidad y en contra de la otra. Pero tampoco esto es el conocimiento completo. La cosa misma sólo llega a saberse cuando se resuelven las instancias contrarias y se penetra de lleno en la falsedad de los contraargumentos²⁰⁹

Vale aquí recordar que la dialéctica platónica implica una lógica de la pregunta y la respuesta, es decir, no se queda en la mera formulación de la pregunta, sino que adquiere la estructura de una auténtica conversación, en la cual ambas partes se siguen el paso, orientados siempre por el mismo tema, pero recogiendo siempre lo útil de cada intervención para encontrar un nuevo punto de vista sobre aquello que se cuestiona, un punto de vista que ya no es de uno u otro interlocutor sino que representa una renovada elaboración de sentido. Es por ello que la dialéctica hegeliana se queda corta en cierta manera, ya que “es un monólogo del pensar que intenta producir por adelantado lo que poco a poco va madurando en cada conversación auténtica.”²¹⁰ Esto abre un nuevo entendimiento del proceso interpretativo aplicado al texto escrito. Como ya se dijo, la escritura se encuentra en una posición límite de extrañeza, puesto que implica al tiempo la actualidad permanente de lo pasado y la necesidad de reactualización del texto, que sólo existe a partir de la lectura, de la interpretación. La extrañeza desaparece al ser recuperado el sentido a partir de la familiaridad y vida del diálogo. De allí que no es gratuito, dada la primacía otorgada en sus textos a la palabra hablada, que Platón intente superar la extrañeza de lo escrito usando la estructura de la conversación. Con esto se llega a otro de los puntos centrales de la teoría gadameriana:

la comprobación de que también el fenómeno hermenéutico encierra en sí el carácter original de la conversación y la estructura de pregunta y respuesta. El que un texto transmitido se convierta en objeto de la interpretación quiere decir para empezar que plantea una pregunta al intérprete. La interpretación contiene en esta medida una referencia esencial constante a la pregunta que se le ha planteado. Comprender un texto quiere decir comprender esta pregunta. Pero esto ocurre, como ya hemos mostrado, cuando se gana el horizonte hermenéutico.²¹¹

En este proceso interpretativo no es el intérprete quien ostenta la exclusividad del preguntar, sino que es el texto mismo el que primeramente plantea una pregunta al intérprete, pregunta que éste sólo puede responder desde su forma particular de ser afectado por la tradición y desde su acercamiento a ella valiéndose del preguntar. Las preguntas del intérprete intentan reconstruir una pregunta original frente a la cual el texto

²⁰⁹ Ídem, p. 442.

²¹⁰ Ídem, p. 447.

²¹¹ Ídem.

representa una respuesta. Texto e intérprete entablan un diálogo en el que permanentemente se cuestionan, produciendo así una fusión de horizontes en la cual sea posible la reconstrucción de la pregunta original. Es allí donde se genera la comprensión.

Finalizando la segunda parte de *Verdad y Método* (sobre la “Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión de las Ciencias del Espíritu”), Gadamer aborda la definición del concepto de *problema* desde una perspectiva hermenéutica, entendiéndolo como un tipo de situación frente la cual pueden aducirse diferentes respuestas válidas.

Los problemas no son, pues, verdaderas preguntas que se planteen y reciban con ello prefigurado el campo de su respuesta a partir de su propia génesis de sentido, sino que son alternativas de la opinión que uno no puede más que dejar estar, y que por eso sólo admiten un tratamiento dialéctico. Este sentido dialéctico de «problema» tiene su lugar menos en la filosofía que en la retórica.²¹²

El abordaje del concepto de problema a partir de la lógica de pregunta y respuesta tiene una amplitud de aplicación mayor que aquella resultante de una conceptualización de la razón científica porque se afina en la consideración de uno de los fenómenos más propios del ser humano: el fenómeno del lenguaje. Toda comprensión se lleva a cabo a partir de la lingüisticidad, no como un momento secundario en el que se reviste con palabras una idea, sino como esencia misma de la comprensión; prueba de ello es la imposibilidad del diálogo sin la previa existencia de un acuerdo en el lenguaje, entendido éste, más allá del mero código, como totalidad de la experiencia vital.

Es así como Gadamer entra a la tercera parte de *Verdad y Método*, “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”. En efecto, si con la anterior argumentación se había llamado la atención sobre la aplicación como momento hermenéutico fundamental y sobre una *dialéctica* de la pregunta y la respuesta como estructura básica de dicha aplicación, no puede hacerse más que reconocer que la aplicación tiene una naturaleza eminentemente lingüística. De allí que exista una ineludible conexión entre la hermenéutica y las disciplinas tradicionalmente enfocadas en el estudio del lenguaje, como son la gramática y la retórica.

Pero esta lingüisticidad conlleva no pocas complejidades. Si “El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa”²¹³, acuerdo y consenso están supeditados a todas las dificultades potenciales propias de cualquier proceso lingüístico, las cuales parten básicamente del hecho de que aquello que intenta alcanzarse y salvaguardarse es el sentido, un sentido que se vuelve problemático cuando los contextos de los interlocutores difieren demasiado. El mejor ejemplo de esta situación es el de las

²¹² Ídem, p. 455.

²¹³ Ídem, p. 462.

traducciones, donde, de un lado, debe mantenerse el sentido, pero de otro, es necesario “revestirlo” de una forma que lo haga comprensible en una realidad lingüística nueva. Aquí también se aplica una estructura dialogal porque el traductor reconoce la validez de ambas lenguas de la misma manera que dos interlocutores permiten que aquello extraño, en tanto proviene del otro, valga para sí intentando mantener sus propias razones en un proceso de argumentación y contraargumentación constante, en el que al final algo de cada interlocutor se transfiere al otro.

En toda situación similar a ésta el proceso, según Gadamer, será idéntico, ya que

*el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación. (...) Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete.*²¹⁴

Si es sólo a partir del acercamiento a la *tradición* que se hace posible la interpretación, es innegable entonces la relación fundamental entre comprensión y lingüisticidad, de la misma manera que es innegable el hecho de que toda tradición existe sólo a partir y en medio del lenguaje, ya sea desde la oralidad o desde la escritura. Cuando considera estas dos manifestaciones de la tradición, Gadamer otorga un lugar preferencial a la segunda, ya que representa “la idealidad de la palabra, que eleva todo lo lingüístico por encima de la determinación finita y efímera que conviene a los demás restos de lo que ha sido”. Ello porque no es en la particularidad del mero texto, sino en la continuidad de la memoria y de la interpretación que por el acontecen donde la tradición da a conocer todo un mundo, toda una humanidad que se hace presente, que se actualiza en cada lectura comprensiva.

Pero hay algo más que resaltar sobre la naturaleza del texto escrito: aun cuando su origen se encuentra en la subjetividad de quien lo ha escrito, el hecho de estar ya imbricado en la tradición hace que ese texto no pueda ser comprendido como una expresión de absoluta subjetividad, sino que tenga que entenderse, por su contenido particular de verdad, por encima de la contingencia del autor.

De otro lado, existen diversas manifestaciones estéticas que son susceptibles de ser interpretadas, pero que a primera vista parecen diferir de la estructura de lo lingüístico, entendido como lo verbal, ya sea oral o escrito; tal es el caso de la música, las artes plásticas o las escénicas. Frente a ello es posible afirmar que el proceso de interpretación no deja de ser análogo al del texto escrito; incluso, por poner un ejemplo, los mejores directores orquestales reconocen la inexistencia de una interpretación correcta frente a la obra musical, pero casi siempre saben argumentar el por qué *su* interpretación de la partitura se justifica y entra en

²¹⁴ Ídem, p. 467. Cursivas en el original

el canon de las mejores²¹⁵. Recuérdese en este punto la definición de interpretación como *representación* y como *juego*, sobre la cual ya se habló en este capítulo. Como sea, cualquier justificación sobre la validez o congruencia de una interpretación pasa siempre por la lingüistización verbal. Esto desemboca en un problema de gran complejidad como enseguida se verá.

Continuando con sus apreciaciones sobre el fenómeno del lenguaje y su importancia capital para entender la forma en que acontecen como unidad la interpretación y la comprensión del mundo, Gadamer realiza una afirmación que en un primer momento puede parecer bastante atrevida:

Si toda comprensión se encuentra en una necesaria relación de equivalencia con su posible interpretación, y si a la comprensión no se le han puesto barreras fundamentales, también la aprehensión lingüística que experimenta esta comprensión en la interpretación tiene que llevar en sí una infinitud que rebase cualquier frontera. El lenguaje es el lenguaje de la razón misma.²¹⁶

Aquí entra en debate la cuestión de qué es aquello que hace posible que en un mundo con multiplicidad de lenguas, muchas de ellas bastante lejanas entre sí, sigan existiendo la traducción y el entendimiento, y que además cada lengua resulte suficiente para hablar sobre cualquier faceta de la realidad de forma efectiva y eficaz. Si esto es posible, y si es posible que cualquier ser humano en condiciones biológicamente normales lo realice en su lengua materna e incluso en una segunda lengua aprendida, puede decirse entonces que debe existir una *unidad de pensamiento y lenguaje* que permite que cualquier tradición sea susceptible de ser abordada y entendida. Tal unidad tiene como fundamento la *unidad de comprensión e interpretación* e implica el *carácter eminentemente conceptual de toda comprensión*.

Pero ¿cómo sostener la anterior afirmación? En un intento de reconstruir la parte que considera primordial en la historia de la reflexión filosófica sobre el concepto del lenguaje en occidente y su relación con el mundo y el ser humano, Gadamer se remonta hasta las teorías griegas presocráticas sobre el *logos* para indagar sobre su preocupación por la relación entre las palabras y las cosas. Pero será en los postulados del *Cratilo* donde se centre en un primer momento, con el objeto de evidenciar el ocultamiento de la forma de ser del lenguaje, producido por el *descubrimiento* de las *ideas* de Platón, lo que convierte a las palabras en herramientas para copiar las cosas, con lo que habría palabras *correctas* e *incorrectas*, o falsas y verdaderas, según se acercaran más o menos a la esencia de la cosa nombrada. Gadamer continúa considerando una serie de implicaciones derivadas del *Cratilo*, intentando mostrar los puntos débiles de las dos teorías extremas expuestas en el diálogo sobre la naturaleza del lenguaje: la convencionalista y la naturalista o fisicalista, entendida esta última desde la noción griega de *physis*. Luego aborda el problema de la palabra como signo

²¹⁵ BAREMBOIM, Daniel. *Escuela para el oído*. (registro filmográfico). Salzburgo: Film & Arts, 2007.

²¹⁶ GADAMER. *Verdad y Método*. *Op. Cit.*, p. 482.

y el tratamiento que de éste se ha hecho en la filosofía occidental posterior, sobre todo en los siglos XVIII y XX con el auge de los sistemas artificiales. Después de este discurrir Gadamer alcanza una posición intermedia: no es posible hablar de una mera *asignación* artificial a partir de la cual aparece el lenguaje, así como tampoco puede desconocerse una cierta tendencia hacia la copia, como en el caso de las onomatopeyas, lo que acercaría al lenguaje a la teoría platónica.

La idealidad del significado está en la palabra misma; ella es siempre ya significado. Sin embargo, esto no quiere decir por otra parte que la palabra preceda a toda experiencia de lo que es y se añada exteriormente a experiencias ya hechas, sometiéndolas a sí. No es que la experiencia ocurra en principio sin palabras y se convierta secundariamente en objeto de reflexión en virtud de la designación, por ejemplo, subsumiéndose bajo la generalidad de la palabra. Al contrario, es parte de la experiencia misma el buscar y encontrar las palabras que la expresen. Uno busca la palabra adecuada, esto es, la palabra que realmente pertenezca a la cosa, de manera que esta adquiera así la palabra. Aunque mantengamos que esto no implica una simple relación de copia, sigue siendo verdad que la palabra pertenece a la cosa por lo menos hasta el extremo de que no se le asigna a posteriori como signo.²¹⁷

Esta relación que se entabla con la palabra parece pasar desapercibida pero al mismo tiempo ocurrir de forma tan natural porque fundamenta su acontecer en el habla. En efecto, ese *logos*, tan difícil de elucidar para los griegos, se escurría, particularmente ante Platón, precisamente por su afán de entender el lenguaje desde la palabra como poseedora de la verdad y la falsedad en tanto portadora de los significados. Es por eso que en gran parte de la tradición posterior (que prácticamente es el grueso de la tradición filosófica occidental),

se desconoce que la verdad de las cosas está puesta en el habla, lo que significa en último término que estriba en la referencia a una idea unitaria sobre las cosas y no en las diversas palabras, ni siquiera en el acervo léxico completo de una lengua.²¹⁸

Pese al esfuerzo de la filosofía clásica griega por entender *la relación entre las palabras y las cosas*, su empeño desembocará en una escisión entre lenguaje como manifestación confusa del *eidos* y pensamiento como ordenador y corrector de dicha manifestación, con lo cual el verdadero ser del lenguaje termina siendo encubierto al ser considerado como un instrumento.

Pero para Gadamer existe otra relación en la que está latente la posibilidad de entender de forma mucho más adecuada el ser del lenguaje. Se trata de aquella entablada entre lenguaje y verbo, entendido este último desde la idea cristiana del *Verbum Dei*, del *verbo de Dios hecho carne*, esto es, de la *encarnación*, y con ella,

²¹⁷ Ídem, p. 501.

²¹⁸ Ídem, p. 495.

de la *Santísima Trinidad*. Esta idea central tiene qué ver con la relación entre el *hablar* y el *pensar* humanos. Pese a que la disertación teológica sobre tal tema es de una gran complejidad, puede, para efectos de lo que aquí se pretende, exponerse como sigue: La introducción del *Evangelio según San Juan* se refiere al Hijo de Dios como Verbo hecho carne; hay que recordar que la palabra verbo proviene del latín *verbum*, que a su vez es traducción del griego *logos*, ya que el *Evangelio* fue escrito en lengua griega originalmente, así que el *Verbum Dei*, que es Cristo, tiene relación directa con el *logos*. Tanto en la Patrística como en la Escolástica fue abordada, desde perspectivas distintas, esta misma relación produciéndose al respecto varias conclusiones, entre las que figuran éstas: Primero, con la introducción del Evangelio de Juan se aborda de nuevo la idea del Génesis de que el lenguaje se relaciona con la facultad divina de *crear al decir*. Segundo, el milagro de la *Encarnación* (Dios Padre y Dios Hijo siendo uno) es análogo al milagro del lenguaje, puesto que en éste se manifiesta el *pensamiento* a través de la *palabra*: la *palabra pensada* forma una unidad con la *palabra hablada* como su manifestación evidente porque al final son la misma palabra; de igual manera, aunque al Padre nadie lo ha visto se le puede conocer a través del Hijo porque son Uno y El Mismo. La naturaleza misteriosa de esta relación cobra relevancia aquí, en palabras de Gadamer, porque

El mayor milagro del lenguaje no estriba en que la palabra se haga carne y aparezca en su ser externo, sino en el hecho de que lo que emerge y se manifiesta en su exteriorización es ya siempre palabra.²¹⁹

Una tercera conclusión tiene qué ver con la naturaleza lingüística del pensamiento: todo pensar es un discurrir, es un decirse, y ello porque el entendimiento humano no puede abarcar de una sola ojeada todo su saber y debe entonces ponerlo a consideración como en un diálogo permanente consigo mismo. Este carácter procesual de la relación pensamiento-palabra implica un distanciamiento en la analogía con el misterio de las personas de la Trinidad, en la medida en que la naturaleza divina de éstas les permitiría poseer el conocimiento absoluto, no como un acontecer o surgimiento discursivo, sino como simultaneidad y permanencia, como *actualidad*. El lenguaje humano, en cambio, es *potencia* antes que *acto*, es la búsqueda permanente de una expresión completa y satisfactoria. Pero esto implica la incapacidad de contener en la palabra la totalidad de la cosa designada, puesto que la expresión depende de la calidad del proceso mismo del pensamiento. No obstante, de la imperfectibilidad del pensar se deriva la infinitud del espíritu humano, que nunca cesa en su empresa y siempre busca comprenderse y comprender de formas renovadas.

Todo lo anterior da pie para que Gadamer afirme algo que la filosofía escolástica no hizo evidente, pero que resulta de vital importancia para el desarrollo de la teoría hermenéutica expuesta en *Verdad y Método*:

²¹⁹ Ídem, p. 504.

La unidad interna de pensar y decirse, que se corresponde con el misterio trinitario de la encarnación, encierra en sí que la palabra interior del espíritu *no se forma por un acto reflexivo*. El que piensa o se dice algo, se refiere con ello a lo que piensa, a la cosa. Cuando forma la palabra no se reorienta, pues, hacia su propio pensar. (...) La interioridad de la palabra, en la que consiste la unidad íntima de pensar y hablar, es la causa de que se ignore tan fácilmente el carácter directo e irreflexivo de la «palabra». El que piensa, no pasa (...) del pensar al decirse. (...) La palabra no expresa al espíritu sino a la cosa que se refiere. El punto de partida de la formación de la palabra es el contenido objetivo mismo (la *species*) que llena al espíritu. El pensamiento que busca su expresión no se refiere al espíritu sino a la cosa. Por eso la palabra no es expresión del espíritu sino que se dirige hacia la *similitudo rei*. La constelación objetiva pensada (la *species*) y la palabra son lo que está tan íntimamente unido. Su unidad es tan estrecha que la palabra no ocupa su lugar en el espíritu como un segundón junto a la *species*, sino que es aquello en lo que se lleva a término el conocimiento, donde la *species* es pensada por entero.²²⁰

Con esto se alcanza un nivel de entendimiento sobre el fenómeno lingüístico muy distinto de aquel alcanzado por la filosofía clásica griega, y de aquel construido por las modernas ciencias naturales. La experiencia no es un fenómeno que se estructure primero sin palabras y que luego sea llevado al lenguaje, sino que está, en cada momento de su estructuración, transitado por lo lingüístico; la realidad prelingüística no es posible para el ser humano, puesto que entender y expresar, pensar y hablar, cosa y palabra representan una unidad indisoluble.

Resulta entonces evidente que el fenómeno del lenguaje se manifiesta con no pocas complejidades, y que las implicaciones de dicha forma de entender el lenguaje producen diversas derivaciones al momento de afrontar su estudio. Una de ellas, estudiada por distintos teóricos del siglo XX, tiene que ver con el carácter de *acontecer* del lenguaje, lo que implica, en mayor o menor medida, un hacer y ocurrir de lo lingüístico no sólo desde la realidad lógica, sino desde la realidad fáctica misma, donde *decir es una forma particular del hacer*; ejemplos de ello son la promesa, el bautismo o la maldición, donde el sentido está compuesto no por lo abstraído sino por lo acontecido.²²¹ Este carácter de acontecer propio del lenguaje tiene, para Gadamer, una relación peculiar con el proceso de formación de los conceptos. Es cierto que en la historia de la reflexión sobre el tema ha tenido un gran peso la lógica que prefigura las palabras y conceptos como generalizaciones fijas en un sistema, las cuales son aplicadas a las particularidades del mundo en el habla. Tal sería la naturaleza de la significación desde una perspectiva instrumental. Sin embargo, la experiencia cotidiana muestra que la conceptualización no consiste en la aplicación de significados preexistentes a entidades

²²⁰ Ídem, p. 511. Cursivas en el original.

²²¹ AUSTIN, John Langshaw *How to do things with words? Op. Cit. (Cf. supra. Cap. 1, nota al pie 119).*

exactamente equivalentes, sino que obedece a un proceso constante en el que cada vez que se intenta usar una expresión para designar una referencia lo que se hace es intentar encontrar aquello común entre lo distinto para poder subsumirlo en un esquema general, no porque existan efectivamente generalidades específicas y constantes, sino porque la propia experiencia particular condiciona la percepción de lo semejante en la forma en que se manifiesta y significa la realidad para cada quién. *La conciencia lingüística percibe, o crea, y expresa naturalmente estas semejanzas, porque está estructurada a partir de un metaforismo fundamental.* Cuando una semejanza es establecida, aceptada e incorporada al uso del lenguaje, es posible retornar a ella para generar así nuevas posibilidades de semejanza. Incluso, puede decirse que lo que la *Tópica* y la *Retórica* aristotélicas han hecho es poner de manifiesto un principio general de formación lingüístico y lógico que consiste en la consideración de lo común, de la correspondencia proporcional, de la *analogía*²²².

Así, puede entenderse que la relación del ser humano con las palabras y las cosas obedece a un proceso experiencial que responde a necesidades e intereses y no a una conceptualización clasificatoria de orden científico. De allí que en lenguas distintas exista una unidad relacional de denominación distinta según los grupos de significados asociados a partir de un aspecto fundamental. Es por ello que existen lenguas que usan un gran número de expresiones distintas para referirse a un ente que para hablantes de otras lenguas es idéntico, pero que para los hablantes de la primera es distinto. Tal es el caso de ciertas lenguas que usan distintos nombres para la nieve según su apariencia o para los camellos según su estado. Por el contrario, existen lenguas que, por ejemplo, al vivir sus hablantes en la selva espesa, sólo tienen dos vocablos para los colores, que podrían traducirse como “verde” y “no-verde”.

Con lo anterior se llega al entendimiento de que, si bien existe una familiaridad y unidad en el espíritu humano, comprobable con la posibilidad de la traducción, la misma facticidad originaria del lenguaje, el habla, hace que la relación de las palabras con lo referido sea más o menos profunda, elaborada o particularizada. En palabras de Gadamer, quien sigue en este caso la teoría del conocimiento de Nicolás de Cusa²²³, “Toda expresión es atinada (*congruum*), pero no todas son precisas (*precisum*)”

²²² GADAMER. *Op. Cit.*, pp. 514-516.

²²³ Nicolaus Krebs o Chrypffs (1401-1464), conocido como Nicolás de Cusa por la ciudad en que nació, Kues (hoy conocida como Bernkastel-Kues, Alemania), fue un teólogo y filósofo clave en la transición del pensamiento medieval al del Renacimiento, cuando los laicos ganaron importancia y se generó un interés por el estudio de las lenguas nacionales, distintas del latín y el griego. El Cusano fue uno de los primeros filósofos de la modernidad. Es fácil, después de analizar sus tesis, encontrar varias afinidades con la propuesta hermenéutica gadameriana en varios puntos, a saber: 1) Todo conocimiento va desde lo conocido a lo desconocido mediante el establecimiento de proporcionalidades. 2) No existe proporción perfecta entre la cosa conocida y nuestro conocimiento de ella ni, en general, entre lo medido y la medida. La ciencia humana es, por ello, conjetural. (GADAMER. *Op. Cit.*, pp. 520-525).

En efecto, la teoría cusana del lenguaje implica ya no un orden previo de imágenes originarias a las cuales se acerca el conocimiento, como en el pensamiento platónico, sino la formación de un orden a partir de la distinción y la reunión de las cosas tal como se manifiestan ante el espectador. Las variaciones en las expresiones que designan a las cosas dependen de las variaciones en la contemplación de las cosas y su subsiguiente conceptualización. Naturalmente que la teoría de Nicolás de Cusa tiene una intención religiosa, basada en el reconocimiento de que Dios es *ratio essendi* y *ratio cognoscendi* de toda la realidad; de modo que cualquier investigación filosófica tiene por horizonte a Dios. No hay pregunta ni ente que no suponga necesariamente a Dios como su principio, porque Dios no se ha separado del mundo, sino que es aquello que constituye su propio ser y, al ser la unidad de lo uno y lo múltiple, su esencia no se encuentra determinada en nada concreto. “Dios es todo en el todo y no es sin embargo nada en el todo”. No obstante, como sea que se le mire, el pensamiento filosófico medieval, en su afán por entender la naturaleza divina a partir de la analogía, encontró en la relación palabra-concepto una propuesta que al ser continuamente revisada dejó como legado una posible forma de abordar el estudio del fenómeno de la comprensión a partir de lo semejante y vinculante²²⁴. Sin embargo, la concepción imperante en la Modernidad será la que se encargue de centrarse en la diferencia más que en la semejanza, con lo cual la relación entre palabras y cosas, pensamiento y lenguaje, se instrumentaliza.

Pese a la visión particular de la ciencia moderna, será con Wilhelm von Humboldt (1767-1835) con quien, según Gadamer, se inaugure la filosofía del lenguaje como hoy se la entiende, y donde empiecen a prefigurarse ciertos elementos que permiten entender la forma de ser del lenguaje en conexión con el fenómeno de la comprensión. El pensamiento de Humboldt se encuentra a medio camino entre la continuidad de la búsqueda de la unidad de lo verdadero presente en el lenguaje y la investigación lingüística comparada. No es extraño que, en consonancia con el espíritu romántico, Humboldt considere que la individualidad hace parte de la naturaleza humana, y que es en este fenómeno en donde se encuentra la fuerza que permite el desarrollo de las lenguas. En efecto, cada lengua es, para Humboldt, una muestra de perfección, no medida desde una referencia universal, sino desde sí misma, desde su propio movimiento interno; el único referente será, pues, el común impulso que las lleva a hacer realidad su mismo perfeccionamiento interno.

Siguiendo con la prelación otorgada a la individualidad, Humboldt reconoce la importancia del hablante frente a la lengua, en tanto que la fuerza del hablante modifica poco a poco a la lengua, y en tanto que lo hablado adquiere una vinculación temporal con la historia de la misma, manifestándose lo pasado en lo presente en aquello que la palabra ha conservado. Aquí se hace evidente un punto de gran importancia para el entendimiento del fenómeno de la comprensión: *la tradición y el lenguaje forman una unidad*, pues “*La forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica*”, ya que

²²⁴ Más adelante se continuará analizando esta línea, sobre todo cuando se aborde el pensamiento de Mauricio Beuchot.

Si cada lengua es una acepción del mundo, no lo es tanto en su calidad de representante de un determinado tipo de lengua, (que es como considera a la lengua el lingüista), sino en virtud de aquello que se ha hablado y transmitido en ella.²²⁵

Con esta idea es posible entender por qué el aprendizaje de una lengua distinta de la materna se lleva a cabo siempre trasladando la propia tradición y acepción del mundo al universo significativo de aquella lengua que se quiere aprender, no desde una perspectiva conceptual, sino desde el intercambio vital con sus hablantes y textos, desde la aplicabilidad práctica, desde el uso. Al mismo tiempo, ese universo distinto no pierde nunca su *forma de ser propia*, desde la cual habla, sino que genera una vinculación más o menos profunda con quien intenta aprehenderlo, produciéndose en éste un *entendimiento particular* de esa *forma de ser*. Así, quien aprehende una lengua extranjera no la adquiere *en sí*, sino que la adquiere desde una forma particular *para sí*.

En las ideas de Humboldt está implícito algo de importancia capital para una teoría hermenéutica de naturaleza lingüística: toda construcción de mundo o de realidad humana tiene su origen y existencia únicamente en y gracias al lenguaje, no como sistema formal sino como habla, como diálogo, como conversación viva y habitual. De igual manera, el lenguaje sólo existe en la medida en que representa dicho mundo o realidad como subsistente para una comunidad de humanos, y aunque cada individualidad y tradición sean distintas, la lingüísticidad primordial de la experiencia las hace accesibles. “La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüísticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre.”²²⁶ Hay una correspondencia entre la forma de ser humana y la del lenguaje, y ello porque éste participa de la historicidad y finitud de aquel, y al mismo tiempo el ser humano participa de la infinitud latente de la experiencia, de la interpretación y del sentido que yace en el lenguaje. En el lenguaje acontecen la totalidad del mundo y del yo como pertenencia recíproca. Aquello que la metafísica clásica intentó entender como *Ser* se encuentra cifrado en esta relación.

En este punto, al comenzar a tratar el tema del lenguaje como centro de la experiencia humana del mundo y su estructura especulativa, introduce Gadamer el concepto de *pertenencia*, abordándolo desde la reciprocidad, subyacente en la filosofía del *logos*, entre el ser humano y el mundo. Esta pertenencia previa del sujeto cognoscente al objeto a conocer implica el reconocimiento del simultáneo acontecer del espíritu y el mundo, de su relación primaria; reconocimiento que se hizo ilegítimo con la llegada de la ciencia moderna. A pesar de ello, según Gadamer, la filosofía alemana continuó buscando una complementariedad entre la

²²⁵ Ídem, p. 529.

²²⁶ Ídem, p. 529.

ciencia física y una filosofía especulativa de cuño aristotélico. Ello se hace evidente, por ejemplo, en la continuidad del concepto de *dialéctica*, a cargo de Hegel en el siglo XIX. La *pertenencia* hermenéutica es una participación en el acontecer del diálogo con la tradición, un diálogo en el que cada intérprete es interpelado de forma distinta, porque precisamente es con cada intérprete particular que la tradición *dialoga*.

Cuando *La Iliada* de Homero o la campaña de Alejandro hasta la India vuelven a hablarnos en una nueva apropiación de la tradición, no hay un ser en sí que se va desvelando cada vez un poco más, sino que ocurre como en una verdadera conversación, que surge algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo.²²⁷

De manera que, para Gadamer, la interpretación y la comprensión conllevan la *dialéctica* propia del *oir* más que la del *ver*, tal vez porque antes de la escritura, incluso desde los orígenes humanos, el *habla* ha tenido siempre una dimensión de profundidad mayor que permite que la tradición continúe *hablando* desde el pasado cada vez que alcanza con su interpelación a quien la oye y se hace *partícipe* de ella. Es decir que, quien se apropia de la tradición, *pertenece a ella*, pudiendo luego hablar de ella y por ella, o mejor, dejando que ella hable a través de él. Es aquí donde la separación entre sujeto y objeto, propia de la ciencia moderna, pierde validez, puesto que es en el lenguaje donde las cosas y los humanos confluyen y actúan.

Con la dialéctica hegeliana se continúa en la línea de reflexión sobre la insuficiencia del método científico, en tanto éste no permite “el hacer de la cosa misma” desde el cual se puede desarrollar un pensamiento sobre la propia consecuencia de la cosa. Allí se halla el punto de entronque con la *dialéctica* griega: en el distanciamiento de aquello que por costumbre se pone en medio como opiniones generalmente aceptadas, para poder alcanzar la esfera de la conversación, en la que se intenta, a partir de la lógica de pregunta y respuesta, trascender las opiniones dominantes para llegar, a través del discurrir, a todas, o por lo menos gran parte de las consecuencias posibles.

Pero, pese al valor que tiene para la experiencia del pensar la dialéctica griega y su posterior desarrollo, por parte de Hegel, hacia la reflexión sobre la relación de los contrarios como eje del método para el autodesarrollo del pensamiento puro, el propósito de Gadamer no se limita a esta comprobación, sino que se configura en la consideración de la experiencia hermenéutica pensada desde el centro del lenguaje, donde es *imposible abstenerse de considerar las opiniones generalmente aceptadas como lugar del prejuicio y la precomprensión, pero es necesario también evaluar con sutileza el valor de cada uno de estos prejuicios dependiendo de aquello que se busca*. El valor de lo dialéctico para la experiencia hermenéutica consiste en permitir no sólo la complementariedad del pensamiento a partir del punto de vista del otro, sino también el alcance de un sentido que, aunque infinito, es representable en forma finita.

²²⁷ Ídem, p. 553.

En este sentido, lo que de común tienen las dialécticas metafísicas platónica y hegeliana con la hermenéutica es su estructura *especulativa*. Lo *especular* implica la *reflexión* de una cosa en otra, que devuelve la imagen de la primera; la unión entre *reflejo* y aspecto original acontece a partir del observador, quien deviene centro del fenómeno, por lo que el reflejo no tiene un ser para sí, sino que participa de la existencia de lo reflejado. Al usar la palabra *especulativo*, Gadamer la asume en su sentido opuesto al dogmatismo de la experiencia empírica de la ciencia, que busca en cada caso un *en sí*. La propuesta de lo especulativo implica una consideración del fenómeno desde un *para cada quien*, porque

una idea es especulativa cuando la relación que se enuncia en ella no puede pensarse como atribución inequívoca de una determinación a un sujeto, de una propiedad a una cosa dada, sino que hay que pensarla como una relación refleja en la que lo que refleja es, por su parte, pura apariencia de lo reflejado, igual que lo uno es lo uno de lo otro y lo otro es lo otro de lo uno.²²⁸

Este carácter especulativo del lenguaje tiene su manifestación más clara, según Hegel, en la frase filosófica, la cual “expresa en la forma del predicado la verdad del sujeto”, esto es, tiene como eje fundamental el ejercicio predicativo en sí mismo, más que la descripción del sujeto a través de la predicación. “De este modo la frase se destruye a sí misma; la frase especulativa no dice algo de algo, sino que representa la unidad del concepto”²²⁹. Por ello precisamente es concepto. Como más adelante se verá, esto tiene no pocas implicaciones para el estudio del fenómeno metafórico.

Pero Gadamer ve en las dialécticas platónica y hegeliana una dificultad: la de tomar el lenguaje como una herramienta supeditada a la razón, un juego desde el cual puede partirse para alcanzar luego un nivel mucho más elevado de autoconciencia en el concepto, lo que implica que al alcanzar la totalidad del saber sabido se supera al lenguaje o se puede prescindir de él. Para Gadamer, por el contrario, el carácter especulativo del lenguaje no radica en su capacidad de prefigurar instintivamente las relaciones lógicas del pensamiento, sino en su capacidad, infinita como ya se dijo, de expresar al mundo como acontecimiento y como discurrir inteligibles. “El que habla se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser”²³⁰ Quizás sea en la enunciación poética donde mejor se revela este fenómeno, en donde no se copia o reproduce el mundo conocido a través del lenguaje, sino que se crea uno nuevo.

²²⁸ Ídem, p. 558.

²²⁹ Ídem, p. 559.

²³⁰ Ídem, p. 561.

La importancia del hallazgo de una estructura especulativa en el acontecer del lenguaje implica que todo aquello que accede a él, incluyendo la tradición, participa de dicha estructura, en la que lo acontecido se muestra siempre bajo la forma de un diálogo, en el que existe la posibilidad de volver sobre lo ya lingüístico pero siempre de una forma renovada. Por ello es que la dialéctica de la cual participa la hermenéutica de Gadamer es la de pregunta y respuesta, en la cual cada texto es interpretado de forma relativa e inconclusa y comprendido con cierta perfección relativa en cuanto que, al acontecer en el discurso, la interpretación sigue su estructura secuencial, lo que hace que siempre deba partir de un punto para llegar a otro, y con esto, que siempre esté parcializada de alguna manera: desde las opiniones previamente instauradas, desde la *situación hermenéutica*. Por ello es que se hace necesario el diálogo: para cancelar las imposiciones unilaterales y alcanzar un nivel de verdad con un todo de sentido mucho más amplio.

A partir de todos estos elementos teóricos Gadamer introduce al menos tres implicaciones filosóficas de importancia trascendental, que si bien no se analizarán aquí exhaustivamente, por lo menos sí serán enumeradas. La primera es el alcance ontológico de lo hermenéutico, puesto que la única forma de existencia del mundo para el ser humano sería el lenguaje. De allí se desprende la segunda; el que la comprensión sea la base de toda filosofía, y aun de todo pensar humano, incluidas las ciencias del ámbito físico biótico y no sólo la metodología de las ciencias del espíritu. La tercera implicación de la hermenéutica gadameriana es que la correspondencia entre pensamiento y realidad, o en otras palabras, entre sujeto y objeto, está garantizada siempre desde el lenguaje.

Un último punto de interés que debe ser abordado es la síntesis que Gadamer intenta hacer de su teoría hermenéutica a la luz del concepto de lo bello en el sentido griego de *kalón*, que designa aquello que, por oposición a lo que tiene como finalidad suplir las necesidades básicas, es valioso por sí mismo y por ello pertenece a lo que los griegos comprendían como *paideia* (formación). Este valor de lo bello lo conecta con lo bueno (*agathón*) que no es un medio sino un fin en sí mismo, caracterizado en Platón por la medida, la adecuación, y la proporcionalidad, y en Aristóteles por la ordenación, la proporcionalidad y la determinación. Esta forma de ser de lo bello es *evidenciable* a todo nivel, tanto en la naturaleza como en la plástica, en la técnica y en todas las ciencias. Y al decir *evidenciable* se afirma su forma experimentable en el *aparecer* súbito y efímero de un todo armónico patente (*aletheia*). Gadamer utiliza la analogía de la luz para hacer entender este concepto de lo bello:

(...) en lo bello la belleza aparece como luz, como brillo. La belleza se induce a sí misma a la manifestación. De hecho, el modo de ser general de la luz consiste precisamente en esta reflexión de sí misma. La luz no es sólo la claridad de lo iluminado, sino, en cuanto que hace visibles otras cosas,

es visible ella misma, y no lo es de otro modo que precisamente en cuanto que hace visibles otras cosas.²³¹

Toda esta apreciación tiene una gran complejidad semántica, puesto que conjuga en un sólo pasaje lo filosófico y lo poético a partir de un procedimiento retórico donde el juego con toda la red de sentido de lo óptico sirve para *elucidar* la relación entre la *reflexión*, el conocer y lo conocido como unidad indisoluble en un momento epifánico análogo a la experiencia de lo bello *reflejado* en el espíritu e *iluminado* por el lenguaje²³². Lo que interesa aquí es ver cómo a partir de un procedimiento *figurativo* el autor reconstruye toda una teoría filosófica de manera renovada: desde un discurso basado en la esfera de sentidos relacionados con el fenómeno de la luz propone una reflexión metalingüística de carácter analógico que implica al mismo lenguaje dentro de dicha esfera de sentidos y lo dota de una importancia filosófica fundamental, ontológica.

De manera muy aguda, para cerrar su trabajo siendo consecuente con su *circularidad hermenéutica*, Gadamer, después de un riguroso ejercicio de reconstrucción histórica de la hermenéutica que se abre con la “*Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte*”, conecta con ese inicio a partir de una analogía basada en la aplicación metafórica de un fenómeno que termina por adquirir un status metafísico: el fenómeno de la luz. Se ve así entonces cómo se enfoca una vez más de manera ineludible la relación de la hermenéutica con la retórica: *si la hermenéutica filosófica de Gadamer considera al lenguaje como fundamento ontológico por excelencia y puede ilustrar dicha consideración valiéndose de un ejercicio eminentemente retórico en tanto que metafórico y analógico, resulta imprescindible abordar el estudio de lo retórico para entender desde allí esa ontología del lenguaje operada en el campo de la metáfora y de la analogía*; acontecimientos discursivos que, desde la terminología de Perelman, son esquemas, figuras o tropos que *tienden a fundamentar la estructura de lo real*. En este sentido, el análisis del fenómeno metafórico elaborado por Paul Ricoeur servirá para *iluminar el horizonte* que aquí se quiere *vislumbrar*.

²³¹ Ídem, p. 576.

²³² Se reproduce la cita completa por considerársela de una *claridad* extraordinaria:

(...) es cosa de la constitución reflexiva propia de su ser el que la luz reúna el ver y lo visible, y que sin ella no exista ni lo uno ni lo otro. Esta constatación tan trivial se vuelve, sin embargo, rica en consecuencias si se actualiza la relación de la luz con lo bello y el alcance semántico del concepto de lo bello. Pues de hecho es la luz la que articula las cosas visibles como formas que son al mismo tiempo «bellas» y «buenas». Sin embargo, lo bello no se restringe al ámbito de lo visible, sino que es, como ya hemos visto, el modo de aparecer de lo bueno en general, del ser tal como debe ser. La luz en la que se articula no sólo lo visible sino también el ámbito inteligible no es la luz del sol sino la del espíritu, el nous. A esto alude ya aquella profunda analogía platónica desde la que Aristóteles desarrollaría la doctrina del nous, y después de él el pensamiento cristiano medieval la doctrina del *intellectus agens*. El espíritu, que despliega desde sí mismo la multiplicidad de lo pensado, se es en ello presente a sí mismo. (...) La luz, que hace que todas las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra. (GADAMER, *Op. cit.*, pp. 576-577).

Paul Ricoeur y la metafóricidad esencial del lenguaje

Como se dijo brevemente al final del primer capítulo del presente trabajo, la hermenéutica de Ricoeur obedece a un intento de rescatar distintos elementos de la autocomprensión humana que se han perdido, especialmente en la era del predominio de la racionalidad científico-técnica. Esa tarea de rescate la lleva a cabo a través de toda su obra a partir de la interpretación de ciertos vestigios rastreables a lo largo de la historia, vestigios que necesitan ser comprendidos desde tres perspectivas o teorías hermenéuticas fundamentales que se suceden: la del símbolo, la de la metáfora y la del texto. Aquí se hará una aproximación a la segunda.

En efecto, tras emprender en una primera parte de sus trabajos el estudio del símbolo como punto de partida de su hermenéutica, Ricoeur llega a la conclusión de que la escogencia de este inicio implica una labor demasiado ardua debido al amplio campo de estudio que tal concepto plantea. Esto porque el símbolo es visto de maneras diversas por disciplinas como el psicoanálisis, la poética y la historia comparada de las religiones, además de que se mueve en dos niveles: el de lo lingüístico y el de lo no lingüístico, siendo este último de una gran complejidad para su abordaje. Es por estas constataciones que Ricoeur, acaso siguiendo la regla hermenéutica fundamental de encontrar en lo conocido pautas para llegar a lo desconocido, y la regla retórica de entender el todo por la parte y la parte por el todo, decide centrarse en el estudio de la metáfora como punto de partida de una hermenéutica que también logre una comprensión más amplia del símbolo. Ello porque la metáfora puede ser estudiada de manera satisfactoria desde una sola disciplina, la retórica, y porque debe ser abordada desde el nivel de lo lingüístico, lo que hace que su estudio sea mucho más asequible. Simultáneamente, una teoría de la metáfora con estas características abre un camino aprovechable para el estudio de una hermenéutica del texto, como pronto se verá.

Según Ricoeur²³³ es posible realizar una desambiguación del símbolo a la luz de la metáfora a partir de la aclaración de tres momentos concretos: 1) La identificación del núcleo semántico, existente en todas las formas de símbolo por complejas que sean. Ello permite conectar el símbolo con lo lingüístico a través de la metáfora como manifestación igualmente plurisignificativa e inagotable. 2) La consideración de un momento no semántico en el símbolo, y su influencia dentro de la metáfora. Ello porque el símbolo conserva siempre una “ligazón” con la experiencia más primigenia del hombre, la de un “estado del alma” inefable, la de lo “numinoso”, la de la “hierofanía”, la del mundo como *totalidad*. 3) La consideración de las fluctuaciones o movimientos que se operan entre símbolo y metáfora. Si el momento no semántico del símbolo parece imposibilitar su entendimiento a partir de la metáfora, entidad eminentemente lingüística, es porque a esta última se la entiende como un acontecimiento local del discurso, es decir, referido a la esfera de la palabra y

²³³ RICOEUR, Paul. *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1985.

sin conexión con otros acontecimientos discursivos. Pero si se le considera como una entidad que trabaja como *totalidad*, generando relaciones o *intersignificaciones*, la metáfora se abre hasta el nivel de lo simbólico produciendo estructuras sobre las cuales puede basarse toda una construcción de mundo poética, dogmática, religiosa, arquetipológica, epistemológica. En resumen, la metáfora guarda en sí todo un potencial heurístico análogo al del símbolo y, aunque éste nunca es agotado por aquella, al menos el entendimiento del fenómeno metafórico abre una vía mucho más expedita para el esclarecimiento de lo simbólico.

En el presente trabajo, el apartado previo dedicado a Gadamer²³⁴ expuso la importancia de la *aplicación* como problema hermenéutico fundamental. Ricoeur continúa en esta dirección, reafirmando que el problema fundamental de la hermenéutica es el de la interpretación como aplicación y como especificidad epistemológica distinta de la explicación científica, que se opone a la implicación subjetiva en el proceso de conocer, implicación que, como ya se ha tratado atrás, es característica capital del concepto de *circularidad hermenéutica*. A su vez, el problema hermenéutico de la aplicación conlleva una suerte de oposición entre el texto escrito y el lenguaje hablado. Sin embargo, el planteamiento de Ricoeur intenta superar estas y otras dicotomías que pronto se verán, a partir del encuentro de un terreno común tanto entre hermenéutica y retórica, como entre texto, entendido como entidad interpretable que puede ser identificada por su extensión máxima: la *obra*, y metáfora, entendida como entidad interpretable que puede identificarse por su extensión mínima: la *palabra*.²³⁵ Con esto no quiere decir Ricoeur que la metáfora deba ser estudiada desde el campo de la mera *palabra*, pero quiere llamar la atención sobre el hecho de que es siempre ésta la que termina portando la “significación emergente” propia del enunciado metafórico. De manera que ese terreno común entre oralidad y escritura, hermenéutica y retórica, texto y metáfora, es el discurso.

Con la caracterización dicotómica de texto y metáfora, entendible, como ya se dijo, en términos de extensión como *obra* y *palabra*, aparece una primera cuestión problemática: ¿hasta dónde se puede tratar a la metáfora como *obra* en *miniatura*? Y derivado de la posible respuesta a esa cuestión ¿hasta dónde los problemas hermenéuticos suscitados por la interpretación de textos pueden considerarse como extensión en gran escala de los problemas de interpretación de metáforas locales en un texto?²³⁶ Si se ha definido al discurso como terreno común entre texto y metáfora, entre *obra* y *palabra*, sin duda la respuesta a las anteriores interrogantes deberá partir de la caracterización de las propiedades de dicha categoría (la de discurso).

Tales propiedades o rasgos del discurso se manifiestan a partir de contradicciones aparentes²³⁷. Primero, todo discurso es efectuado como acontecimiento, es decir, como algo que aparece y desaparece; pero

²³⁴ Cf. *supra*, Cap. 2: H-G. Gadamer: *En la vía de la Hermenéutica Filosófica*.

²³⁵ RICOEUR, Paul. *Hermenéutica y acción*. Op. Cit., p. 28.

²³⁶ Ídem, p. 29.

²³⁷ Ídem, pp. 29-31.

siempre puede ser comprendido como significación, es decir, puede ser identificado como él mismo. Segundo, la estructura proposicional que porta la significación opone un polo de identificación singular (ej. “fulano de tal”) y un polo de predicación general (ej. “la humanidad”). Tercero, el discurso como frase implica la polaridad del sentido (*aquello que* es dicho por las partes de la frase) y la referencia (*aquello a propósito de lo cual* algo es dicho). Cuarto, el discurso como acto puede considerarse desde el contenido del acto proposicional o predicativo, así como, en terminología de Austin, desde la *fuera* del *acto de habla* o *acto lingüístico*. Quinto, el discurso posee dos referencias: la realidad extralingüística y la remisión permanente, a través de pronombres, desinencias verbales, demostrativos, etc., a aquel que emite lo dicho y a aquel a quien es emitido. Es decir que el lenguaje es al tiempo referencia a la realidad, autoreferencia y referencia al interlocutor.

Condensando las anteriores contradicciones aparentes, dicotomías o polaridades, se tiene: 1) acontecimiento y significación; 2) identificación singular y predicación general; 3) sentido y referencia; 4) acto proposicional y acto ilocucionario; 5) referencia a una realidad y referencia a los locutores.

El siguiente paso es el de constatar que el discurso es el campo común a texto y metáfora. Puede empezarse diciendo que la unidad de discurso más pequeña es la *frase*, y que el texto es una *sucesión de frases*. De allí que texto y discurso participen de una forma de ser común. Del lado de la metáfora hay que tener en cuenta que la significación actual, real, contextual de las palabras no es adquirida cuando éstas son entidades aisladas, sino que surge sólo a partir de su interrelación al interior de la frase. Por ello las significaciones metafóricas, por lo menos en los casos de metáforas emergentes o de invención, es decir, no institucionalizadas, nunca aparecen en el diccionario, porque son “resultado único y fugitivo de una cierta acción contextual”²³⁸. Enseguida se abordará con mayor detalle la manera como Ricoeur concluye que la metáfora no es un fenómeno cuya definición parta de la palabra, sino que debe considerarse desde la estructura de la frase. Pero antes es necesario seguir un poco adelante con la exposición acerca de cómo esta teoría de interacción semántica se halla en acuerdo con los rasgos discursivos que ya se formularon a partir de polaridades.

Para la primera polaridad, la de *acontecimiento* y *sentido*, se tiene que la metáfora, entendida como enunciado o frase, produce una significación que es un acontecimiento existente sólo en ese contexto. Sin embargo, la metáfora puede ser repetida, haciéndose así que la nueva creación lingüística con significación emergente se difunda y sea adoptada por una parte influyente de la comunidad de hablantes y termine, tras ser agregada al archivo polisémico de tal o cual palabra, por convertirse en una expresión usual, dejando de

²³⁸ Ídem, p. 32.

ser así una metáfora de invención para convertirse en una metáfora institucionalizada, o, en palabras de Ricoeur, pasando de ser una metáfora viva a una metáfora muerta.

Es en este momento donde se hace necesario profundizar en el desarrollo de la teoría de la metáfora de Ricoeur para poder hallar la concordancia entre la interacción semántica y las restantes polaridades constitutivas del discurso. Para ello resulta de importancia capital aproximarse a la obra *La metáfora viva*²³⁹.

Puede empezarse diciendo que en esta obra Ricoeur desarrolla una serie de ocho estudios, los cuales, a partir de la revisión de diversos elementos de la retórica clásica, la semiótica y la semántica, intentan ganar un sustento conceptual que permita un acercamiento al fenómeno de la metáfora desde una perspectiva hermenéutica. En los dos primeros estudios se expone la teoría retórica que considera a la *palabra* como unidad de referencia de la metáfora y que propone para su entendimiento una teoría de la sustitución. En los tres siguientes estudios Ricoeur revisa trabajos de distintos autores que sitúan a la metáfora en el marco de la *frase*, pasando así del campo de la *denominación desviante* al de la *predicación no pertinente*. El estudio sexto tiene como finalidad exponer la transición *de semántica a hermenéutica* a partir del problema de la *creación de significado*, abordado desde la noción de *semejanza*. El séptimo estudio trata el problema de la *referencia* metafórica como poder de *redescribir* y *crear* la realidad. El octavo y último estudio tiene como propósito delimitar los modos de discurso filosófico y poético como independientes, reconociendo su proximidad en tanto que hacen uso común de ciertos procedimientos metafóricos, pero diferenciándolos en tanto que conllevan proposiciones de sentido y referencia distintas.

El plan de la obra de Ricoeur implica consideraciones de gran profundidad y no poca complejidad. Para efectos del presente trabajo resultan importantes ciertos aspectos de dicha teoría, los cuales serán expuestos de forma sintética, pero muchos otros serán omitidos apelando a la brevedad y a la pertinencia.

El primer estudio de *La metáfora viva*, titulado “Entre retórica y poética: Aristóteles”, remite a los orígenes de la primera de estas dos disciplinas (la retórica), la cual, como se expuso en el primer capítulo del presente trabajo²⁴⁰, tuvo, de la mano de Aristóteles, su primera sistematización como teoría general de la argumentación desde una perspectiva filosófica. Hay que recordar que tal retórica abarcaba tres campos, a saber, una teoría de la argumentación emparentada con la lógica demostrativa y la dialéctica, una teoría de la composición, y por último, una teoría de la elocución; por ello la retórica comenzó a decaer cuando se le arrebató su contenido argumentativo y de composición para identificarla exclusivamente con la elocución y la tropología²⁴¹.

²³⁹ RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001.

²⁴⁰ Cf. *supra*. Cap. 1: *Aristóteles y el hombre entendido desde el lenguaje*.

²⁴¹ Cf. *supra*. Cap. 1: *Renacimiento como Humanismo: raíz de una forma de entender el conocimiento*.

Pero en la concepción clásica griega la retórica aún lindaba con diversas disciplinas, como la filosofía y la poética. Interesa aquí esta última debido a que, en Aristóteles, se halla unida con la retórica a través de la metáfora. Si la retórica tiene un carácter persuasivo, la poética tiene una función catártica. La metáfora se halla presente en ambas: al ser una misma entidad, presenta una estructura constante, la de trasladar el sentido de una palabra a otra; al aparecer en dos disciplinas distintas, cumple, evidentemente, dos funciones distintas, la función retórica y la función poética.

Muy sintéticamente, la distinción fundamental entre ambas disciplinas se halla en las triadas *poiêsis-mimêsis-catharsis*, y *retórica-prueba-persuasión*, de manera que la metáfora debe ser entendida como estructura común a las artes miméticas y a las de la prueba persuasiva. En Aristóteles, la definición de metáfora que aparece en la *Retórica* es la misma que aparece en la *Poética*: “La metáfora consiste en trasladar a una cosa un nombre que designa otra, en una traslación de género a especie, o de especie a género, o de especie a especie, o según una analogía”²⁴². Ricoeur llama la atención sobre el hecho de que en ambas obras de Aristóteles la metáfora aparece bajo el mismo epígrafe de *lexis*, que bien puede ser traducida como “discurso”, “elocución”, “estilo”, “dicción”, o, en todo caso, “proceso integral de combinar palabras en una secuencia inteligible”. Tanto en la *Retórica* como en la *Poética*, la *lexis* cumple funciones diferentes, por lo que la metáfora será incluida en ambos tratados de manera divergente.

En el caso de la *Poética*, Aristóteles inicia un análisis de la *lexis* partiendo de sus “partes” o “constitutivos”, que según él son: la letra, la sílaba, la conjunción, el artículo, el nombre, el verbo, el caso, la locución (*logos*). Con este análisis se aleja de otro que había iniciado centrándose en los “modos de elocución”, supeditados a nociones como el orden, la súplica, el relato, la amenaza, la pregunta, la respuesta, etc., ya que estima que tales consideraciones pertenecen a una ciencia distinta de la poética, ciencia que, según Ricoeur, no puede ser más que la retórica. Es interesante cómo este alejamiento de los “modos de elocución” y preferencia por los “constitutivos” aproxima dicho análisis aristotélico a lo que ahora se conoce como lingüística estructural y lo distancia de lo que posteriormente sería el análisis lingüístico anglosajón de autores como Austin con su teoría de los actos ilocucionarios.

La toma de partido de Aristóteles resulta de importancia radical para el desarrollo de los estudios sobre la metáfora. Si el término común entre las definiciones de metáfora y *léxis* es, como puede apreciarse, el nombre, los estudios de la historia posterior no contendrán una teoría elaborada sobre la metáfora como fenómeno que emerge de la frase y del discurso, sino que la abordarán desde la perspectiva de la palabra. Siguiendo con el análisis aristotélico, se ve que el nombre es la primera de las entidades de la *lexis*

²⁴² ARISTÓTELES. *Poética*. Citado por RICOEUR. *La metáfora viva*. Op. Cit. p. 21.

enumeradas que tiene significado: es “un sonido complejo dotado de significación, atemporal y ninguna de cuyas partes [(letra y sílaba)] tiene significación por sí misma”²⁴³. La conjunción y el artículo también carecerían, en este caso, de significación. El verbo sólo diferiría del nombre en su referencia temporal; dado este contenido extra podría deducirse una superioridad significativa del verbo sobre el nombre y por ello de la frase sobre la palabra; sin embargo, el último constitutivo de la *lexis*, el de la locución (*logos*), es una construcción que abarca a todas las anteriores, pero que incluye otra que difiere de la frase: la definición. De manera que la unidad básica de la *lexis* no puede ser la *frase* (compuesto de nombre y verbo), en tanto que la *definición* (compuesto de nombres) también hace parte de la *lexis* pero no contiene a la *frase* ni se relaciona con ella porque no tiene verbo. Así, la unidad básica de la *lexis* continúa siendo la palabra en sus dos manifestaciones de nombre y de verbo.

Retomando la definición de metáfora dada por Aristóteles, puede verse cómo sugiere la idea del desplazamiento, de la trasposición de sentido. La trasposición evoca la idea de movimiento “desde... hasta...”, la cual, según Ricoeur, describe la noción de *epifora*. Si lo que contiene a ese sentido desplazado es la *palabra*, pero entendida como “sonido complejo portador de significación”, es posible realizar una ampliación del alcance de dicha noción más allá del nombre y del verbo, identificándola con la *locución* como *definición* y como *frase*, es decir, con otros casos igualmente de “sonidos complejos portadores de significación”.

El término metáfora tiene en sí un origen metafórico. La palabra *phora* proviene de la *física*, y sugiere el cambio según el lugar, es decir, el movimiento²⁴⁴. Hay en la metáfora, según Aristóteles, una trasposición de un nombre extraño (*allogros*), que designa o que pertenece a otra cosa. Con esto se tocan las nociones de *uso corriente* y de *uso propio* de significados (las cuales se asemejan pero no son lo mismo), frente a las de *uso no corriente*, y *uso figurado*, además de que se sugiere la idea de *préstamo* según la cual la metáfora consiste en dar a la cosa un nombre que pertenece a algo más²⁴⁵. Pero si bien es cierto que el hecho de tomar prestado un término metafórico desde un campo para aplicarlo a otro no implica necesariamente que dicho término esté ocupando el lugar de una palabra concreta, aparecerá desde Aristóteles una teoría de la *sustitución* según la cual la palabra metafórica se encuentra en el lugar de otra palabra posible pero ausente. Claro que existen casos en los que la metáfora llena un vacío semántico, es decir, significa algo que no podría decirse con una palabra distinta porque dicha palabra no existe, pero eso es algo muy distinto de una teoría de la sustitución. Tales casos son usualmente los más cercanos a la analogía, o por lo menos los que la hacen más evidente y necesaria porque precisamente ilustran una novedosa relación entre realidades.

²⁴³ Ídem, p. 22.

²⁴⁴ ARISTÓTELES. *Física* (III 1, 201 a 15; V 2, 225 a 32-b 2). Citado por RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 27.

²⁴⁵ RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 29.

En todo caso, la idea aristotélica del nombre extraño (*allotrios*) traspuesto no implica necesariamente la oposición entre sentidos propio y figurado, pero sí relaciona a las nociones de *desviación* del uso corriente, de *préstamo* de un campo de significación a otro, y de *sustitución* de una palabra por otra. Esta última noción puede llevar a concluir que, si la metáfora es la sustitución de un término, no hay información nueva aportada por ella porque toda la información que podría aportar es idéntica a la del término al que está reemplazando, convirtiéndose así la metáfora en un ornato nada más.

Más allá de esto, la idea de *epifora* garantiza a la metáfora una *unidad de sentido* que actúa de una manera poco lógica en tanto “viola” o trasgrede la estructura u orden de clasificaciones, categorías y relaciones previamente establecido en el lenguaje, porque, según la definición aristotélica, puede dar, por ejemplo, el nombre de la especie al género. Esa trasgresión, según la primera de tres hipótesis de Ricoeur,

invita a considerar en toda metáfora no sólo *la* palabra o *el* nombre aislado, cuyo sentido es desplazado, sino *la dualidad* de términos, o el par de relaciones, entre las que actúa la trasposición: *de género a especie, de especie a género, de especie a especie, de segundo término a cuarto término* de una relación de proporcionalidad [(analogía)], y recíprocamente. (...) Como dirán los autores anglosajones, hacen falta siempre dos ideas para hacer una metáfora. Si hay siempre una especie de anfibología en la metáfora, (...) el fenómeno es de naturaleza discursiva. Para afectar a una sola palabra, la metáfora tiene que alterar todo un sistema mediante una atribución aberrante.²⁴⁶

La segunda hipótesis, ligada a la idea de trasgresión categorial, es que, si la trasgresión crea sentido “¿no habrá que decir que la metáfora deshace un orden sólo para crear otro?, ¿que el error categorial es únicamente el reverso de una lógica del descubrimiento?”²⁴⁷. Con esto se alcanza otro nivel de análisis: el que considera a la metáfora desde una perspectiva heurística; como re-descripción de la realidad.

La tercera hipótesis se articula con la anterior, así como con la de la *metaforicidad fundamental del lenguaje* de la que atrás se habló en el apartado sobre Gadamer: si el proceso que altera o modifica un sistema bien puede ser el mismo que lo engendra, en el origen del pensamiento, en el origen de toda clasificación, en el origen del orden mismo del lenguaje, existiría una *metafórica fundamental*, inicial, que genera todos los campos que dan inicio a géneros y especies. Esto, según Ricoeur, puede deducirse también de la teoría aristotélica cuando se revisa la siguiente observación: “Es importante, además, emplear convenientemente cada uno de los modos de expresión de que hablamos (...); pero lo más importante de todo es ser metafórico. En efecto, es la única cosa que no se puede recibir de otro, y es un indicio de dones naturales; pues

²⁴⁶ Ídem, p. 34. Cursivas en el original.

²⁴⁷ Ídem.

metaforizar bien es percibir bien las semejanzas”.²⁴⁸ Con la observación anterior se tiene: 1) La verbalización (“metaforizar”) del sustantivo metáfora, lo que lo liga al problema del uso y de la preeminencia del proceso sobre el resultado. 2) La cuestión del uso “conveniente” y el énfasis en la importancia del sujeto que metaforiza dentro del proceso. 3) El reconocimiento del carácter de “don natural”, de la metaforización, un don que no se aprende sino que se tiene desde siempre y con el cual se alcanza el nivel de lo heurístico que viola un orden para crear otro, para redescubrir la realidad. 4) La conclusión de que “metaforizar bien” es “percibir lo semejante”; de que es, como adelante se verá, vulnerar un orden categorial siguiendo el mismo procedimiento que lo engendra.

Después de la formulación de las anteriores hipótesis, Ricoeur revisa lo que denomina “un pequeño enigma”²⁴⁹: el paralelo entre metáfora y comparación hecho por Aristóteles en su *Retórica* y ausente en su *Poética*. Tal paralelo es relevante para la teoría de Ricoeur porque toda comparación tiene un carácter discursivo en cuanto necesita de dos términos relacionados por la noción de *epifora* (trasposición) entre lo que se quiere nombrar y lo que es tomado en préstamo para nombrarlo. Tras revisar diferentes lugares de la obra del Estagirita, Ricoeur concluye que, si “La comparación dice «esto es *como* aquello»; la metáfora [dice] «esto es aquello». Por tanto (...) cualquier metáfora, es una comparación implícita, en la medida en que la comparación es una metáfora desarrollada”²⁵⁰. Lo que acerca a metáfora y comparación es la capacidad de trasponer una denominación después de captar una identidad entre dos términos diferentes, y la posibilidad de proporcionar nuevos conocimientos sobre las materias en cuestión a partir de la aplicación de ambos procedimientos, sólo que en el caso de la metáfora se halla un mayor dinamismo, producto de la “colisión semántica” provocada por la toma de un “atajo expresivo”, dinamismo que genera, a su vez, una desviación respecto de algo previamente establecido en el lenguaje (*doxa* confrontada por una *para-doxa*), es decir, la instauración de otra manera de ver la realidad a partir del tránsito por un camino distinto abierto por el lenguaje.

Al aclarar en su obra una definición de metáfora común a la *Retórica* y a la *Poética* aristotélicas, así como la particularidad ya señalada de la primera, Ricoeur, puede examinar la diferencia resultante de insertar la *lexis* en la *Retórica* y en la *Poética*. Ya se han visto, desde el inicio del primer capítulo, los diferentes elementos que definen la retórica de cuño aristotélico como teoría integral de la argumentación, y por eso no se volverá sobre esos puntos. Lo que sí se hará será señalar la teoría retórica, esbozada por Ricoeur, sobre la metáfora como procedimiento de la *lexis*.

²⁴⁸ ARISTÓTELES. *Poética*, (1459 a 4-8). Citado por RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 36.

²⁴⁹ RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 37.

²⁵⁰ Ídem, p. 40.

El esbozo comienza diferenciando la *función* retórica y la *función* poética de la metáfora, y anotando que estas se oponen porque en el caso de la retórica se habla en términos de una *lexis* de la prosa que en opinión de Aristóteles se encuentra, comparada con la poética, atrasada en su teorización. Como ya se sabe, el Estagirita intenta llenar ese vacío con su *Retórica*, una retórica que hace énfasis en la construcción de argumentos sin olvidarse de la importancia de su correcta presentación. Es allí donde se halla el germen de la idea de *figura* o *tropo* como parte de la forma de *aparición* del discurso. “Cuando lo único que importa es la prueba, como en geometría, nos desentendemos de la *lexis*; pero cuando la relación con el oyente pasa a primer plano, la *lexis* es vital para la enseñanza”²⁵¹ Sin embargo, sigue siendo posible hacer una separación entre el *estilo* y las *ideas* en la retórica, cosa que no es posible en la poética, puesto que la obra de arte conserva ese carácter estético gracias a su forma misma, mientras que en ciertas ocasiones el carácter retórico suele definirse o bien desde el deseo de agrandar con la palabra sin preocuparse por la prueba, o bien desde la necesidad de persuadir recurriendo a la argumentación y no a la violencia, al “encantamiento” o a la “seducción” por medio de la palabra.

Si la retórica es el arte del “bien”-decir, en el sentido aristotélico del concepto, tal arte está conectado con unas “virtudes” de la *lexis*, entre las cuales las más concernientes al uso de la metáfora, según la *Retórica* de Aristóteles, son: a) Equilibrio entre la *claridad* y la *extrañeza* en la expresión, evidenciable en el *agrado* del auditorio. La *claridad* busca *mostrar* lo que se dice a través de palabras de *uso corriente* o *familiar* y la *extrañeza* le otorga un carácter *admirable* al discurso. El mayor o menor *agrado* producido en el auditorio será la muestra del equilibrio entre *claridad* y *aspecto extraño*. Como se ve, aquí también se halla el juego entre lo *familiar* y lo *desconocido*, que está en la base de la identificación de semejanzas y de la trasposición. b) El *calor* opuesto a la *frialdad* en el discurso. La *frialdad* es vista en este caso como un producto del uso rebuscado, excesivo o inadecuado de metáforas, así como de un estilo trágico; es decir, la *frialdad* es el abuso de lo poético en la prosa. c) La *conveniencia* o *propiedad* en lo dicho, lograda a partir de la *proporción* (*to analogon*), frente al tema que se trata. No conviene lo mismo a la prosa que a la poesía pues está última es *inspirada* (*entheon*) mientras la primera es razonada d) El estilo *fino* opuesto al habla popular. Aquí es donde Aristóteles hace mayor énfasis en la relación entre metáfora e instrucción, basada en el placer de aprender por medio de la sorpresa creada por una relación imprevista entre cosas que en un principio parecen distantes.

En este último rasgo se basa la peculiaridad metafórica de “poner ante los ojos”, de poder *mostrar*, *hacer ver* lo abstracto en términos de lo concreto. Si el núcleo del problema de la *lexis* es el del lenguaje en uso, el de la puesta en escena, esa “puesta frente a los ojos” es la función más propia de la metáfora, asumiendo ésta la lógica de la proporcionalidad y la sensibilidad de la figuratividad. De allí que sea posible que la metáfora

²⁵¹ Ídem, p. 49.

muestre lo inanimado como animado, como en acción, es decir, que signifique la actualidad, siempre con una finalidad persuasiva, lo cual, como ya se dijo, diferencia el ejercicio retórico del poético.

En cuanto a la *lexis* poética Ricoeur inicia su análisis remontándose hasta lo que denomina sus “condiciones de posibilidad”²⁵², entre las que la tragedia es la más próxima. La tragedia consta, según Aristóteles, de seis partes constitutivas necesariamente: 1) la trama (*mythos*), donde surge la estructuración (*systasis*) de los acontecimientos; 2) los caracteres (*êthê*), que confieren coherencia a la acción por una suerte de preferencia subyacente única; 3) la elocución (*lexis*) o “composición de los versos”; 4) el pensamiento (*dianoia*) que es a la acción lo que la retórica y la política al discurso; es el aspecto propiamente retórico del poema trágico. 5) El espectáculo (*opsis*), donde se encuadra el orden (*cosmos*) exterior y visible, y 6) canto (*melopoia*), parte principal de los accesorios.

Si la *lexis* es considerada una parte constitutiva del poema trágico, es por medio de aquella que la metáfora se conecta con la tragedia, con la *poiesis* del drama trágico. La tragedia intenta *imitar* la acción de los hombres, pero todos los elementos giran en torno a la trama (*mythos*). Espectáculo, canto y *lexis* son los medios a través de los cuales se logra la *imitación*. Pensamiento y carácter son “causas naturales” de la acción, porque proporcionan, respectivamente, una base para argumentar y la cohesión de una preferencia para la acción. El *mythos* se caracteriza fundamentalmente por ser un orden, una organización, una disposición, refractada en todas las demás partes constitutivas de la tragedia, es decir, teniendo siempre un eco en su discursividad. Ello, obviamente, incluye a la *lexis* que, basándose en el texto original de la *Poética* de Aristóteles, procede “a través de la *interpretación* de los nombres”, y que según la traducción de Ricoeur, procede por “*interpretación* elocutiva”²⁵³, lo cual hace que tenga tanto en verso como en prosa las mismas propiedades. Esa *interpretación* o *hermêneia* no se agota en la *dianoia* porque debe haber siempre una manifestación lingüística de lo pensado, con lo que la definición de *lexis* alcanza el nivel de exteriorización y explicitación del orden interno del *mythos*. Como la metáfora es una parte de la *lexis*, participa de su articulación con el *mythos*, de su *conversión* en parte fundamental del poema trágico.

El siguiente problema que ocupa a Ricoeur es la definición de *mimêsis*, que, aunque aquí se ha puesto como *imitación*, siguiendo la traducción más conocida, resulta un concepto más complejo y abarcante que el de la simple copia de la naturaleza. La *Poética* de Aristóteles define la *mimêsis* enumerando sus especies: épica, tragedia, comedia, ditirambo, composiciones para flauta y lira, y relacionándolas con cuatro dimensiones: sus “medios”, de los que procede la *lexis* y el *melos*; con sus “objetos”, de los que provienen el *mythos*, el *ethos* y la *dianoia*; y con sus “finalidades”, de las que proviene la *opsis*. La *katarsis*, aunque no es una parte, se relaciona con la “función” porque es una variante del placer de imitar, y se hace presente, más que en la

²⁵² Ídem, p. 54.

²⁵³ Ídem, p. 56.

psicología del espectador, en la composición inteligible de la tragedia, con lo cual la imitación se convierte en un proceso, en este caso, el de construir adecuadamente las seis partes de la tragedia. De la anterior estructura lógica de la imitación, Ricoeur recoge dos rasgos de interés para la reflexión filosófica de la metáfora. Uno, que la construcción del *mythos* constituye la *mimêsis*, una *mimêsis* distinta de cualquier duplicación de la realidad porque compone y construye lo mismo que imita. En esta línea, la poesía construye lo que pudo o podría suceder, más allá de la historia, que recrea lo que ha sucedido; es decir, lo poético construye algo universal en tanto verosímil. Con esto la *mimêsis* se muestra en una tensión constante entre lo “real” y lo “creado”, siempre en el plano de la acción humana, y por ello supera el concepto tradicional de *imitación*. Dos, la *mimêsis* trágica, a diferencia de la comedia, enaltece al hombre, es decir, restaura lo humano en un orden más noble y elevado.

Con la subordinación de la *lexis* al *mythos*, la metáfora queda al servicio del decir poético más allá de la palabra, y con la subordinación del *mythos* a la *mimêsis*, se delimita un objetivo global para el procedimiento de estilo que es la metáfora, del mismo modo que la retórica tiene como objetivo la persuasión. La metáfora, entonces, participa de la forma de ser de la *mimêsis* que se ha expuesto: tensión entre restitución y elevación; *sumisión* a la realidad e *invención* de la trama. Y esa elevación, esa invención, se conecta con el desplazamiento de sentido. Frente a esto Ricoeur se pregunta “si el secreto de la metáfora, como desplazamiento de significado a nivel de palabras, no consiste en la elevación del sentido a nivel de *mythos*”²⁵⁴, con lo cual la metáfora vendría a ser el instrumento privilegiado de promoción de sentido realizado por la *mimêsis* a partir de la desviación con relación al lenguaje corriente. Y es que puede decirse que existe un paralelismo entre esa elevación de sentido elaborada por el *mythos* en la *obra* o *texto* poético, la elevación de sentido llevada a cabo por la *metáfora* en las palabras, y la elevación del sentimiento operada por la *katharsis*.

No obstante, en este punto Ricoeur se cuestiona sobre el significado de la idea, presente en la *Poética* de Aristóteles, de que toda *mimêsis* es *mimêsis physeôs* es decir, *de la naturaleza*, vinculándose por necesidad la plenitud semántica a la plenitud natural, a la referencia. El asunto de base se halla en el entendimiento de la afirmación aristotélica de que “el arte imita la naturaleza”, para entender la simultánea distinción y coordinación del hacer humano y la producción natural. Pero la cuestión sobre la que, según Ricoeur, quiere llamar la atención Aristóteles no es una supuesta adecuación de lo aparente a lo real operada en el arte como copia, sino una teleología del arte que *opera como* la naturaleza, que toma de ella su orden, su productividad fundamental y por ende su autonomía. Ligado a lo anterior, Ricoeur propone una reflexión hermenéutica sobre la historia del término *physis* y la traducción de *naturaleza* que tradicionalmente se le ha dado²⁵⁵. Le

²⁵⁴ Ídem, p. 62.

²⁵⁵ Ídem, pp. 65-66

parece que la forma de ser del hombre griego antiguo no permite pensar que relacionara la *physis* con un concepto frío o inerte, sino todo lo contrario, que la viera como vida. La vida crea y compone, y por ello Ricoeur se pregunta si no existirá parentesco entre “significar la realidad” y *physis*, lo que haría comprensible que este término aparezca en la *Poética* ligado al de *mimêsis*: no es posible suprimir del discurso la pertenencia a un mundo. La *mimêsis* creadora se presenta y hace presente siempre un *horizonte* de un *ser en el mundo* elevado a *mythos*. La *mimêsis* aristotélica se movería, en este sentido, sobre el campo de una imaginación que permite generar una verdad renovada gracias al poder de visualizar lo ontológico a través de lo poético. Dicha *mimêsis* permite el encuentro de las raíces de la *lexis*, que tiene como tarea *decir lo que es*, y que puede hacerlo a partir de la desviación metafórica, lugar de posibilidades tan infinitas como aquello que dice la *lexis*. Por eso no puede entenderse la *mimêsis physeîôs* como vinculada a la mera función referencial, sino también a la revelación de “lo Real como Acto”, es decir, a la manifestación de lo existente de manera efectiva a partir de un procedimiento del discurso con un potencial ontológico suficiente para presentar al mundo “como en acción” Ese procedimiento es precisamente la metáfora. Esa es la conclusión a la que, en términos generales llega Ricoeur en su primer estudio de *La metáfora viva*.

El segundo estudio, titulado “El ocaso de la retórica: la tropología”, intenta mostrar la necesidad de superar el enfoque retórico reduccionista que, privilegiando la denominación, entiende la metáfora como un tropo que desvía la significación de la palabra. Tal superación llegaría con el acercamiento a un enfoque semántico que reconozca a la frase como primera unidad de significación, donde la metáfora sería “un hecho de predicación, una atribución insólita a nivel de discurso-frase”²⁵⁶. El acercamiento toma como punto de inicio el análisis al tratado *Les figures du discours* de Fontanier.²⁵⁷

En este estudio, Ricoeur parte de la hipótesis de que el ocaso de la retórica, a diferencia de lo propuesto por Genette²⁵⁸, proviene de la dictadura de la palabra en la teoría de la significación. De allí que sea necesario

²⁵⁶ Ídem, p. 67.

²⁵⁷ La obra de Pierre Fontanier (1765-1844) representa uno de los esfuerzos más rigurosos del siglo XIX por definir el concepto de “figura” y hacer una clasificación de sus tipos. *Les figures du discours* está dividida en dos partes. La primera, *Manuel classique pour l'étude des tropes, ou Élémens de la science du sens des mots* (1821) iba dirigido a los estudiantes de secundaria. Allí desarrolla algunas consideraciones sobre la *inventio* y la *dispositio*, para luego pasar a la exposición de una teoría sobre los tropos, dividiéndolos en 2 grupos: los de una sola palabra o propiamente dichos y los de varias palabras, o impropiedades dichos. Para Fontanier, los tropos que no son más que catacrexis (usos metafóricos de una palabra para designar una realidad que carece de un término específico) se diferencian de aquellos que representan realmente figuras, las cuales pueden ser “de construcción”, de “elocución”, de “estilo” y de “pensamiento”, tema que desarrollará mejor en la segunda parte de *Les figures du discours*, titulada *Des Figures du discours autres que les tropes* (1825). Fontanier trata de estudiar la figura independientemente de su extensión sintagmática u organización gramatical, intentando entenderla desde una perspectiva lejana de aquellas que se fijan en la palabra o en el enunciado. Su trabajo generó no pocas bases para el formalismo, planteando relaciones paradigmáticas y sintagmáticas entre tropos y figuras, y encontrando oposiciones y diferencias entre unidades de discurso para poder así definir equivalencias o posibilidades de sustitución entre ellas. (HERNÁNDEZ, J. A.; GARCÍA, M. del C. *Historia Breve de la Retórica. Op. Cit.*, pp. 153-155).

²⁵⁸ Cf. *supra*. Cap. 1 *Consideraciones sobre el siglo XX*.

retomar el estudio del funcionamiento de los tropos para poder replantear el problema de los objetivos de la retórica.

De esta manera Ricoeur inicia con una arqueología de los postulados en los que se basa aquella dictadura que desemboca en la “ornamentalidad” de la metáfora: a) La pertenencia del nombre a la cosa es vulnerada por la metáfora (postulado del sentido propio e impropio). b) El término impropio aparece a veces para salvar la ausencia de una palabra (postulado de la laguna semántica). c) La laguna se llena recurriendo a un término extraño (postulado del préstamo). d) El término advenedizo comporta una desviación de su sentido al ser aplicado al otro objeto (postulado de la desviación). e) Aparición de un término, por ausencia de otro más para designar algo, es decir *catacrexis*, o por escogencia deliberada existiendo uno propio, es decir tropo (postulado de la sustitución). f) Existencia de una relación o *razón* de sustitución entre el sentido figurado de la palabra sustitutiva y el propio de la sustituida, *razón* que genera un paradigma, por ejemplo la *semejanza* en el caso de la metáfora (postulado del carácter paradigmático del tropo) g) La comprensión de un tropo radica en encontrar, gracias a su *razón*, el término equivalente (postulado de la paráfrasis exhaustiva). h) Carencia de información nueva tras el uso sustitutivo de las figuras (postulado de la información nula). i) Función meramente ornamental de los tropos.

Como se ve, la teoría aristotélica tiene en sí el germen de estos postulados: el lugar central dado al nombre en su definición de la *lexis*. Pero al mismo tiempo, otros de sus elementos como la relación entre metáfora y comparación y la atribución predicativa consistente en dar a una cosa el nombre de otra, hacen pensar en una teoría mucho más amplia que aquella de la sustitución: una teoría de la tensión, contemplada ya por Aristóteles cuando afirma que la metáfora “enseña por el género”, deroga los dos últimos postulados de la retórica “ornamentista” porque se inclina hacia una consideración de las figuras desde la perspectiva del discurso y no de la mera palabra.

Ricoeur inicia entonces su aproximación al tratado de Fontanier por considerarse éste uno de los más recientes y completos dentro de la perspectiva tropológica. Allí, a través de un método analítico basado en la bina pensamiento-expresión (idea-palabra), se afirma la primacía de la palabra como unidad de significación. Ello porque, en la perspectiva de Fontanier, los tropos son sentidos distintos del significado primitivo, palabras aplicadas a ideas nuevas, con lo cual las ideas ocupan el lugar principal y de ellas se derivan las palabras. Clasificar ideas es, en gran medida, equivalente a clasificar palabras y viceversa. De manera que hay ideas y palabras de objeto (nombre, adjetivo, participio, artículo y pronombre), e ideas y palabras de relación (verbo preposición, adverbio y conjunción) Con esta taxonomía se subordina al verbo bajo la primacía del nombre y se le convierte en integrante de una teoría específica del pensamiento y la expresión. El verbo es signo de la coexistencia, negable o afirmable, de una idea sustantiva y otra concreta, con lo que se incluye la noción de *juicio* y de *proposición*, analizable desde parámetros convertibles: la idea sustantiva se convierte en sujeto, la

concreta en atributo y la relación de coexistencia, expresada por el verbo ser, en la cópula. Las nociones de *sentido* y *significado* se definen, respectivamente, como aquello que la significación hace entender, pensar y sentir, y como aquello de lo que la palabra es signo. En cuanto al sentido, Fontanier lo categoriza en objetivo, literal y espiritual o intelectual. Estas dos últimas categorías se originan en la proposición, pero se diferencian por el uso ordinario y la “aparición” inmediata de lo literal, de lo “al pie de la letra” en la segunda, en contraste con el uso figurativo e indirecto de lo espiritual, presente más bien en lo implícito, en el contexto o en lo paralingüístico en la tercera, elementos que no dejan de estar, para Fontanier, ligados a la esfera de la palabra y no a la de la proposición. Con esto, aún *ad portas* del equilibrio del sentido en una teoría proposicional, se continúa en la misma línea de una teoría de la palabra, incluso frente a la “evidencia” de que el sentido espiritual es fruto de la suma de varios elementos actuando en conjunto.

Continuando con su análisis a la obra de Fontanier, la cual tiene, en la edición francesa de 1968, una introducción a cargo de Gérard Genette, Ricoeur nota que es en torno a la noción de *figura* que se construye gran parte de los desarrollos de dicho tratado. Esta noción, tratada como unidad, expresa un punto intermedio entre la retórica aristotélica, considerada de amplio campo al contener la *inventio*, la *dispositio* y la *elocutio*, y las retóricas tradicionales basadas en la gramática; resulta pertinente, según Genette, porque engloba tanto al discurso como a la palabra. Las *figuras* son aquí formas, rasgos o giros más o menos notables, con efectos más o menos afortunados en la medida en que permiten al discurso expresar ideas, pensamientos o sentimientos de una manera alejada de lo sencillo o común. Son entonces el “cómo” a través del cual se manifiesta aquello “qué” quiere ser dicho. Son una manifestación, una “aparición”.

Nótese que elementos dentro de tal definición de *figura*, como “aparición”, formas, y giros alejados, e incluso la misma expresión *figura*, representan palabras usadas con sentido metafórico, y tienen qué ver con el postulado de la desviación, expuesto en el primer estudio de la obra de Ricoeur. Además de esto, un empleo “desviado”, forzado por el uso continuo de la lengua (catacrexis), como en el caso de expresiones del tipo “luna de miel” o “pie de monte”, no es considerado por Fontanier como figura, ya que ésta debe ser siempre “libre”, es decir, su aceptación como expresión aplicable válida no debe ser permanente sino momentánea, además de que debe tener siempre la posibilidad de retornar a la expresión “propia” que reemplaza. (postulado de la sustitución). Ese hallazgo y restitución de equivalencias implica también, según Genette, el reconocimiento de una dimensión paradigmática en las unidades del discurso, el cual se extiende a unidades sintagmáticas (palabra, frase, discurso), con lo cual se gana un entendimiento singular del fenómeno del lenguaje:

Identificar una unidad de discurso es necesariamente compararla y oponerla implícitamente a lo que podría ser, en su sitio y lugar, otra unidad «equivalente», a la vez semejante y diferente... Percibir un lenguaje es necesariamente imaginar en el mismo espacio o en el mismo instante, un silencio u otro

lenguaje... Sin el poder de callarse o decir otra cosa, no hay palabra que valga: esto simboliza y significa la gran querrela de Fontanier contra la catacrexis... La palabra obligada no obliga; la palabra que no ha sido elegida entre otras palabras posibles no dice nada, no es una palabra. Si no hubiera figura, ¿habría sólo un lenguaje?²⁵⁹

Puede afirmarse entonces, como en efecto lo hace Ricoeur, que la aspiración de Fontanier era la de fundar una retórica que, aunque tratara sobre las figuras, no fuera una mera tropología o teoría de las desviaciones. Pero la adopción de la *figura* como unidad típica de la retórica no puede, por lo menos desde la definición de Fontanier, abarcar la complejidad del fenómeno metafórico al ser la metáfora entendida como tropo de una sola palabra por antonomasia y al verificarse finalmente, a causa de esta taxonomía, la dependencia frente a los tropos a la hora de construir el concepto más general de figura. El tropo es entonces una clase entre las clases, una clase paradigmática para la construcción de figuras, debido a la primacía de la palabra como fundamento primario, como unidad equivalente a la idea simple.

Es en este marco que Fontanier clasifica las especies de tropos según la forma en que “acontecen” de manera efímera a causa de cierto tipo de relación a la que, como atrás se dijo, se le denomina *razón*; relación entre ideas asignadas a palabras concretas y reasignación de dichas ideas a otras palabras. Por lo anterior, la noción de tropo en Fontanier es, según Ricoeur, muy próxima a la de epífora en Aristóteles, puesto que el tropo surge aquí como una sola palabra que tiene lugar entre dos ideas con una relación de trasposición semántica.

En cuanto a los grupos de relaciones que reconoce Fontanier: de correspondencia (relación establecida entre dos objetos, cada uno de los cuales es un todo aparte), de conexión (conjunto o todo físico o metafísico formado por dos objetos cuya existencia o idea se halla co-implicada, es decir, comprendida la de uno en la del otro) y de semejanza, dan como resultado tres clases de tropos: metonimia, sinécdoque y metáfora. Los dos primeros grupos y tropos se basan respectivamente en la exclusión y la inclusión, así como en la conexión entre objetos antes que entre ideas, por lo que el desplazamiento de denominaciones se regula por la relación objetiva y la simetría entre las definiciones de metonimia y sinécdoque es cercana al absoluto. Pero con la relación de semejanza, en la que se basa la metáfora, el asunto es distinto.

Lo primero que hará Fontanier será mencionar que en la metáfora hay una relación entre ideas más que entre designaciones, y que además, a diferencia de los tropos anteriores, la metáfora afecta a clases de palabras distintas al nombre, como el verbo, el adjetivo, el participio, etc. Para Ricoeur esto prefigura un desplazamiento sólo entendible a partir de una teoría predicativa de la metáfora, puesto que es sólo en la

²⁵⁹ GENETTE, Gérard. “Introduction”, pp. 12-13. En FONTANIER, Pierre. *Les figures du discours* (París, 1968). Citado por RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 78.

frase que pueden hacerse este tipo de procedimientos de relación entre varias ideas o palabras de distintas clases. A propósito del papel jugado por la *idea*, resulta de gran interés la acotación de Fontanier respecto a la metáfora como tropo que tiene como misión “presentar una idea bajo el signo de otra más incisiva o más conocida.” Tales ideas se conciben “no con relación a los objetos vistos por el espíritu” sino “con relación al espíritu que ve”²⁶⁰. Esta “presentación” de unas ideas en términos de otras plantea, de nuevo, la hipótesis de la redescrición de la realidad, pero sólo será posible entender este planteamiento después de trascender una teoría de la metáfora centrada en la palabra y llegando a una teoría de la significación desde la frase; algo que Fontanier no logró alcanzar.

Entre los tropos considerados por Fontanier, existe una relación de afinidad de la *ficción* y la *alegoría* con la metáfora, aunque estas dos últimas se diferencian, según una acotación no explicada de Fontanier, en que el doble sentido es propio de la *alegoría* pero no de la metáfora. Pero en todo caso, Ricoeur llama la atención sobre un rasgo de la noción de figura: presenta o debe presentar una idea bajo el signo de otra habiendo una diferencia en el grado de *familiaridad* y *viveza* de ambas. La *viveza* implica la presentación de una idea bajo un rasgo sensible, es decir, bajo una *imagen*, lo cual aplica para la *ficción*, la *alegoría* y la metáfora. De manera que la figura *muestra*, da a la idea unos *rasgos*, unos *contornos*, una *forma exterior*. Por eso los tropos son “hijos de la *ficción*”, porque no les interesa encontrar *la verdad* sino *mostrar la semejanza*. Figurar es entonces “ver como...”, pero, como en efecto aclara Fontanier, no dándole preeminencia al sentido de la vista, sino tomando ese “ver esto como aquello” desde la perspectiva del “entender como...”. Y con esta constatación es mucho más fácil “ver” cómo efectivamente la metáfora, y en general todas las figuras y tropos se encuentran mucho más próximos a una teoría de la significación basada en la frase, en la predicación, que a una teoría basada en la palabra.

Para finalizar su segundo estudio, Ricoeur llama la atención sobre dos manifestaciones generales del fenómeno metafórico: las metáforas “forzosas” y las metáforas “de invención”. Puede decirse que el primer tipo de metáforas se identifica con las catacresis y el segundo con las figuras, pero resulta más ilustrador agregar que la distinción radica en la forma en que se configura el uso. Existen tropos que forzosamente deben aprenderse y se vuelven parte del lenguaje común, a tal punto que su diferencia de la catacresis se difumina. El tropo-catacresis es de alguna forma una constante en el desarrollo de las lenguas, en las que cada vez hay que buscar nuevas formas de exponer nuevas ideas pero sin generar nuevas palabras. Si no fuera así resultaría imposible comunicarse a través de una lengua, debido a su carácter infinito. Así que la diferencia entre tropo-catacresis y tropo-figura radica en que en el segundo caso el evento discursivo no se hace tan común como para generalizarse, mientras que en el primero llega incluso a hacerse parte del habla cotidiana. Además, los tropos-figuras tienen en ellos el potencial de agradar. Por ello se los prefiere, ya que

²⁶⁰ FONTANIER, Pierre. *Les figures du discours* (París, 1968). Citado por RICOEUR, *La metáfora viva*. Op. Cit., p. 84.

en ellos se presiente, como con un instinto, un placer que se convierte o acaso provenga también, de la experiencia de descubrimiento y de invención. En esa medida, se confirma que, para poder alcanzar un conocimiento más satisfactorio del funcionamiento de los tropos-figuras, considerados como verdaderas metáforas, es decir, como metáforas de invención, será necesario estudiarlos desde la perspectiva del discurso más allá de la significación centrada en la palabra.

Tras las anteriores consideraciones, es posible llegar en el tercer estudio, “Metáfora y semántica del discurso”, a uno de los planteamientos de base de la teoría de Ricoeur sobre la metáfora: para poder entender de manera omniabarcante el fenómeno metafórico, es imprescindible “la adopción del enunciado como el único medio contextual en el que «acontece» la trasposición de sentido [y el] examen directo de la función del enunciado en cuanto portador de un «sentido completo y acabado» (en expresión del propio Fontanier), en la creación del enunciado metafórico”²⁶¹

Lo primero que anota Ricoeur es que de allí en adelante se hablará de *enunciado metafórico* para intentar trascender la mera *definición nominal*, clasificatoria de la metáfora como trasposición del nombre, y llegar a encontrar sus *causas generadoras* no en la palabra sino en el discurso. Pero es necesario, antes de continuar, reafirmar el hecho de que, al ser la palabra la portadora del efecto de sentido metafórico, no puede eliminarse la definición nominal dentro de la definición en términos de enunciado. Incluso, puede decirse que es debido a que la palabra es la que “encarna” la identidad semántica en el discurso, que puede ser afectada para lograr la metáfora. Y ello es así porque la palabra parece tener una función dividida entre la semiótica de las entidades lexicales y la semántica de la frase, de manera que este estudio es abordado por Ricoeur desde una aparente disyunción entre semiótica y semántica.

Con la hipótesis de base de que la semántica del discurso es irreductible a la semiótica de las entidades lexicales, Ricoeur aborda el análisis lingüístico anglosajón para alcanzar una perspectiva más emparentada con el estudio del discurso, del habla como acontecer real, y más alejada de la lingüística de la lengua como sistema formal estructural ávido de unidades, oposiciones y diferencias. Pero de inmediato se da cuenta de que ya es imposible abstraerse del alcance metodológico de la lingüística estructural, de la lengua, y de que es entonces necesario incluir una elaboración como la de Benveniste sobre la diferencia entre lo semántico y lo semiótico.

Benveniste prefiere, para referirse a su objeto de estudio, la expresión *discurso* por encima de la de *habla*, puesto que esta última designa una noción de carácter residual para la lingüística. En sus análisis sobre la “arquitectura del lenguaje”, Benveniste asume que existen distintas unidades de análisis tanto en la lengua como en el discurso y que ellas se relacionan en distintos niveles, siendo unas unidades superiores a las

²⁶¹ RICOEUR, *La metáfora viva*. Op. Cit., p. 93.

otras, es decir conteniéndolas (el fonema en la palabra, la palabra en la frase.). Es de notar que la unidad común entre lengua y discurso parece ser la palabra, además de que es una unidad intermedia, compuesta y a la vez componente. Y esa forma en que es componente resulta singular porque adquiere propiedades concretas, orgánicas. La frase es más que una suma de palabras: es una construcción con elementos cuyas relaciones son distribucionales si pertenecen al mismo nivel e integrativas si pertenecen a niveles distintos. Así, en palabras de Benveniste: “La *forma* de una unidad lingüística se define como la capacidad de disociarse en elementos constitutivos de nivel inferior; el *sentido* de una unidad lingüística se define como su capacidad de integrar una unidad de nivel superior.²⁶² Y la frase es precisamente una unidad de nivel superior que se caracteriza sobre todo por ser fundamentalmente una predicación, pero es diferente de otras unidades que, como los fonemas o los lexemas, pueden ser definidas por oposición entre ellas, ya que no existen varias clases de predicación, sino que esta se sintetiza, según Benveniste, en la proposición, la cual, a su vez, cierra la progresión porque no hay relaciones integrativas ni distribucionales entre proposiciones; sólo una consecución, constando de signos la proposición, pero sin ser ella misma un signo. La frase es entonces la unidad del discurso, del lenguaje puesto en acción, en interacción.

Definidas estas dos formas de entender el lenguaje y de estudiarlo a partir de dos unidades fundamentales distintas (palabra y proposición), Benveniste define dos tipos de lingüística: la semiótica, que tiene al signo como unidad, y la semántica, que tiene a la frase. A su vez, partiendo de los postulados semióticos de la lingüística, inaugurados por el signo de Saussure, es posible alcanzar una semántica lingüística, pero esta debe ser complementada por una semántica de tipo filosófico como aquella desarrollada por el análisis lingüístico anglosajón.

En este punto se encuentra la conexión con los postulados iniciales del presente apartado, relacionados con el grueso de la propuesta hermenéutica de Ricoeur. Recuérdese que, tras iniciar sus indagaciones hermenéuticas preliminares centrándose en el símbolo como punto de partida para entender el fenómeno de la comprensión, el autor francés decidió, por causas atrás expuestas, centrar su interés en el fenómeno de la metáfora como eje donde es posible articular otros estudios, tanto sobre el símbolo como sobre el texto. Esta toma de partido por un elemento de base implica el que, en el momento de la aplicación como problema fundamental de la hermenéutica, surjan oposiciones aparentes entre elementos de la teoría y del fenómeno lingüístico, como en el caso de la oralidad frente a la escritura, la hermenéutica frente a la retórica y el texto frente a la metáfora. Y es así como Ricoeur, tras analizar dichas aparentes oposiciones, encuentra que sólo es posible salvarlas a partir del encuentro de un terreno común, un lugar en el que sus *horizontes* se entrecrucen. Ese lugar es el discurso.

²⁶² BENVENISTE, Emile. *Problèmes de linguistique générale*. Citado por RICOEUR, *La metáfora viva*. Op. Cit., p. 96.

Por todo lo anterior es que Ricoeur propone una distinción de los *rasgos distintivos* del discurso²⁶³ (para usar la terminología lingüística), rasgos definibles a partir contradicciones aparentes que, como ya se expuso forman binas, dicotomías o polaridades, resumibles en: 1) acontecimiento y significación; 2) identificación singular y predicación general; 3) sentido y referencia; 4) acto proposicional y acto ilocucionario; 5) referencia a una realidad y referencia a los locutores.

Precisamente en el desarrollo de estas polaridades se había hecho un corte en la exposición inicial del presente apartado, con el objeto de introducir las consideraciones de los dos primeros estudios de *La Metáfora Viva* de Ricoeur. Ahora, propuestos los elementos ya mencionados, es posible continuar con el desarrollo de las polaridades del discurso. Ya se había hablado de la primera bina, la producción del discurso como acontecimiento y su comprensión como sentido. Según Benveniste, esa actualización de la *lengua* en *hablas* puede ser denominada “instancia de discurso”, y se caracteriza porque da a la virtualidad del sistema sincrónico una actualización real, que sin embargo puede ser identificada como “la misma” en otro momento. De la continuidad de las apariciones de una misma “instancia” a través del tiempo depende su fijación en el sistema, y eso mismo es lo que, como se dijo en las consideraciones sobre el segundo estudio, ocurre con las metáforas de invención que se convierten en metáforas fosilizadas o muertas, o en catacrexis.

Ricoeur introduce aquí las distinciones de Paul Grice²⁶⁴ entre significación del enunciado, significación de la enunciación y significación del enunciador, distinciones que, como puede deducirse, se basan en la intención del hablante, algo que va más allá de la dualidad saussureana significante-significado. La significación desde el signo lingüístico sería entonces, para Grice, un asunto de orden semiótico, mientras que la intención juega ya en el terreno de lo semántico.

La polaridad *función identificadora* – *función predicativa* comienza su historia, según Ricoeur, en la caracterización platónica del *logos* y en su búsqueda de un punto de enlace entre nombre y verbo, problema que no se pudo sortear satisfactoriamente puesto que la referencia no sale de la exactitud en la asignación de los nombres como pretendía Platón, sino de los enlaces discursivos, de la predicación. Frente al problema identificación-predicación, Ricoeur trae a colación la obra del filósofo inglés Peter Frederick Strawson²⁶⁵, quien parte de un proceso de análisis proposicional en el que se encuentra que toda proposición se refiere a un sujeto lógicamente propio, es decir, un individuo. Es por ello que el lenguaje tiene dispositivos para tal

²⁶³ RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 98.

²⁶⁴ GRICE, Paul. “Meaning” en *Philosophical Review* (1957); “Utterer’s Meaning, Sentence Meaning and Word Meaning” en *Foundations of Language* (1968); “Utterers Meaning and Intentions” en *Philosophical Review* (1969). Citado por RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 99.

²⁶⁵ STRAWSON, Peter Frederick. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (Londres, 1959). Citado por RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 99.

propósito: el nombre propio, el demostrativo, los pronombres y el uso conjunto de artículo determinado seguido de determinante. Así mismo, las proposiciones predicán algo a través de dispositivos como las cualidades adjetivas y nominalizadas, las clases de pertenencia, las relaciones y las acciones, categorías que son universalizables, ya que se aplican a diferentes individuos en diferentes contextos. De manera que, desde la perspectiva de Strawson, existe una “disimetría ontológica entre sujeto y predicado”²⁶⁶ que no es evidente en los postulados de Benveniste, quien opina que basta con un predicado para tener una unidad de discurso, al ser aquel el determinante del sujeto. Por eso el británico halla lo que podría ser una justificación a la distinción entre lo semiótico como realización de una función genérica, y lo semántico como objetivo singular, de manera que “un término genérico adquiere una función singularizadora solamente en situación de discurso”²⁶⁷. No obstante, sigue estando presente la divergencia entre Strawson y Benveniste sobre la caracterización del predicado, divergencia que Ricoeur entra a salvar arguyendo que sólo la frase tomada como un todo, es decir desde el punto de vista de la *intención* discursiva, puede ser aplicada de manera particular aun cuando use predicados genéricos, además de que toda expresión verbal relaciona, por medio de elementos morfológicos, a quien la enuncia, a quien la oye y a las circunstancias en que ocurre la enunciación. (Otros desarrollos sobre este tópico serán hechos cuando se hable de la quinta bina, concerniente a la referencia). Otro punto argüido por Ricoeur es el de que el todo de la frase tiene siempre sentido y referencia, y que ambos son independientes, como en el conocido ejemplo de “el rey de Francia es calvo”, aunque a veces sean coincidentes como “en este momento afirmo que hablo”. Por su interés en mantener la oposición entre semiótica y semántica, la lingüística de los lingüistas resulta, de nuevo, una perspectiva menos conveniente para el análisis del fenómeno metafórico que el análisis lingüístico anglosajón, que busca el entendimiento del fenómeno desde una postura más integradora.

En este enfoque, la bina *sentido-referencia*, que tuvo su aparición en la filosofía contemporánea gracias a Frege, sigue teniendo como base lo semántico propuesto por Benveniste, donde sólo en la frase como totalidad es posible distinguir lo dicho de aquello sobre lo que se dice. Una misma referencia, como el nombre del personaje llamado Aristóteles, puede tener dos o más sentidos distintos si se le denomina “maestro de Alejandro”, “alumno de Platón”, “filósofo de Estagira” etc. Incluso hay algunos sin referente específico asignable como “el cuerpo más alejado de la tierra”, o “el número sólo divisible por 1 y por él mismo”, aunque en el segundo caso es posible generalizar asignando el término “primo”, sin que se pueda definir cuál de todos es. Con lo anterior se evidencia una vez más que el discurso trasciende la inmanencia de la lengua como sistema; las relaciones entre signos propias de la semiótica lingüística no pueden dar cuenta de la relación real del lenguaje con el mundo y de la intencionalidad con la que aquel es usado, todo lo es tomado

²⁶⁶ RICOEUR, *La metáfora viva*. Op. Cit., p. 100.

²⁶⁷ Ídem, p. 101.

en cuenta la semántica que intenta ocuparse de ello teniendo a la frase como unidad de sentido y referencia, que aparte de hablar sobre una realidad vincula con ella a quienes hablan y escuchan.

La bina referida a los *actos del discurso* engloba en la teoría de *instancia discursiva* de Benveniste la polaridad *acto locucionario* y *acto ilocucionario* introducida por Austin, donde se plantea que, mientras en la *locución* lo que se dice relaciona la identificación con la predicación (como se dijo al hablar de la primera bina), en la *ilocución* interviene un componente modal que no afecta el contenido proposicional sino su fuerza y lo que *se hace al decir*, como en la expresión “¿podrías cerrar la puerta?”, cuyo contenido proposicional es el de una pregunta, pero su fuerza ilocucionaria es la de una orden. A su vez, existen enunciados *constatativos*, que dicen algo sobre un estado de cosas en el mundo, y los *performativos*, enunciados que *hacen algo*, es decir, modifican un estado de cosas en el mundo a partir del comportamiento lingüístico, como en el caso de la promesa o del bautismo.

La *referencia a la realidad* y la *referencia al locutor* representan los dos elementos de la quinta bina. Aquí la cuestión se conecta directamente con el hecho de que el discurso se refiere, siempre, tanto al mundo extralingüístico como al locutor mismo, a través de elementos como los pronombres, las desinencias verbales, los adverbios de tiempo o lugar, los demostrativos, etc. Estos elementos adquieren valor sólo en el momento del uso, en el discurso, porque sólo allí puede definirse su referencia, pero simultáneamente refieren un punto radical: el presente, como único lugar de la actualidad del discurso y base para los demás tiempos verbales y adverbios de tiempo, y el aquí absoluto de todo locutor, frente al cual se oponen los demostrativos y adverbios de lugar.²⁶⁸ Puede decirse entonces que la función de la comunicación está basada en la función autoreferencial del discurso.

Lo más relevante de toda esta exposición sobre las binas o polaridades que definen al discurso, es que permite alcanzar un punto importante dentro del estudio de la metáfora propuesto por Ricoeur: la necesidad de entender la distinción entre lo semiótico y lo semántico a partir de una nueva distribución de las relaciones paradigmáticas, vistas como procesos intrasistemáticos de las unidades semióticas, y las sintagmáticas, vistas como forma específica en que se realiza el sentido de la frase. Si el fenómeno de la *sustitución*, desde el cual ha querido explicarse tradicionalmente la metáfora, pertenece al orden de lo paradigmático, la consideración de la metáfora como frase impide que se le entienda desde ese fenómeno y la ubica en el campo de lo sintagmático, pues el efecto de sentido es el resultado de la recíproca influencia de las unidades

²⁶⁸ Este punto vuelve a poner sobre la mesa el tema de las raíces antropológicas del lenguaje ubicándolas en las experiencias más primitivas de la existencia humana, como las de la definición de su corporeidad, su espacialidad, etc. (Cf. LAKOFF, G. & JOHNSON, M. *Op. Cit.* También DURAND, Gilbert. *Las estructuras antropológicas del imaginario*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España. 2005).

dentro del discurso, relación de gran complejidad porque, a partir de las posibles correlaciones, puede cargar a las palabras con valores nuevos e incluso contrarios a aquellos que tenían previamente.

Con esta perspectiva continúa Ricoeur sus indagaciones sobre una retórica de la metáfora sustentada sobre una semántica de la frase, y toma como punto de referencia, al igual que Perelman, *The Philosophy of Rhetoric* de I.A. Richards, quien retoma la definición de retórica dada en el siglo XVIII por el Arzobispo inglés Richard Whately: la retórica es “una disciplina filosófica cuyo objeto es el dominio de las leyes fundamentales del uso del lenguaje”, a la cual añade “un estudio de la comprensión y de la no-comprensión verbal”²⁶⁹. De manera que la propuesta de Richards no está en la misma línea de las retóricas decadentistas con afán taxonómico, las cuales pretenden encontrar significaciones fijas y propias desde las cuales se generan desviaciones en el momento metafórico; contraria a todo esto, considera que no existe para las palabras una significación en propiedad o un sentido en sí mismas, puesto que es en el discurso, tomado como un todo indiviso, que se genera el sentido. Esta “teoría contextual del sentido” se resume en el “teorema contextual de la significación”, en el cual se considera que existe una primacía del contexto entendido como intercambio; el contexto es “el nombre de un haz de acontecimientos que suceden juntos, incluyendo las condiciones necesarias y lo que podemos individuar como causa o como efecto”²⁷⁰. El sentido o significación parte de la abreviación del contexto; “el significado de un signo expresa las partes que faltan en los contextos de los que saca su eficiencia delegada.”²⁷¹ La permanencia del sentido sería entonces permanencia del contexto, y las palabras apuntarían a partes distintas de contextos distintos, con lo cual se haría posible que incluso aparecieran en contextos opuestos. Así las cosas, la relación palabra-frase entra a jugar en un plano muy distinto en el que el sentido no depende de una de las dos sino que es el resultado de diversas interacciones entre ellas.

Sobre esta relación de *interpenetración* y sus diferentes modalidades descansa la noción de metáfora, según Richards. Las modalidades dependen del *grado de estabilidad* de las significaciones de las palabras o *contextos abreviados*, en donde las significaciones unívocas propias del léxico científico-técnico y las equívocas o plurívocas de lo poético representan los polos más alejados. Con esta teoría se entra en una semántica metafórica en la que no opera la teoría semiótica, sino que es resultado directo de la enunciación y su natural proceso de interanimación de las palabras. De manera que la retórica de Richards intenta proponer unos criterios de sentido diferentes a los de identidad de sentido de la lógica, unos criterios que permitan dominar los desplazamientos de la significación a través del estudio de la ambigüedad y la transferencia, no desde una perspectiva taxonómica, sino desde la clarificación y la comprensión, como es usual en el análisis lingüístico anglosajón.

²⁶⁹ Cf *supra*. Cap. 2 Chaim Perelman y su *Nouvelle Rhétorique*.

²⁷⁰ RICHARDS I.A. *The Philosophy of Rhetoric*. (Oxford, 1936). Citado por RICOEUR, *La metáfora viva*. Op. Cit., p. 108.

²⁷¹ Ídem.

Para Richards, la metáfora es un fenómeno demasiado común en el lenguaje, un fenómeno que de hecho tiene una importancia capital porque puede ser considerado como forma constitutiva del lenguaje, un principio fundamental que permite la interacción de las cosas entre ellas y los seres humanos a través del lenguaje. La metáfora es “una relación entre pensamientos, (...) una transacción entre contextos.”²⁷² Pero esta transacción no se realiza entre partes iguales, sino que hay una suerte de “desnivel” al presentarse o describirse siempre un pensamiento en términos o bajo rasgos del otro. En esta relación Richards propone una nomenclatura, en la que la idea que subyace se denomina *dato* o *tenor*, y aquella bajo la cual se percibe se denomina *vehículo*. Con el binomio *dato-vehículo* se pueden salvar muchas dificultades presentes en la noción de sentido propio o literal porque en el caso del binomio la palabra es resultado de la interacción de dos ideas a la vez, y por ello el sentido literal estará supeditado a la posible indistinción entre *dato* y *vehículo*, y deberá desaparecer la noción de sentido propio. El objetivo de una teoría de este tipo será, entonces, explicar la razón de ser de cada metáfora en particular, el carácter o actitud común que permite establecer la relación *dato-vehículo*. Esta relación involucra el concepto de comparación viéndolo desde diferentes ópticas: la de la actuación simultánea de las cosas relacionadas, la de apreciar su semejanza, o la de captar aspectos de una gracias a la aparición simultánea de la otra. Puede evidenciarse, no obstante, que lo que más importa aquí es, de hecho, la noción misma de relación como facultad del espíritu que permite que el *vehículo* controle de diversas maneras la modalidad de percepción del *dato*; de allí que no sólo la semejanza sino la desemejanza misma tengan un papel significativo en esta teoría de la *tensión*.

Por último, el problema de la metáfora adquiere, cuando se desarrollan todas las anteriores categorías, un alcance ontológico. El mundo es una percepción metafórica; la realidad, desde el lenguaje, está construida como un sentido contextual en el cual se toman en consideración muchas partes presentes como palabras, pero también muchas otras faltantes que son llenadas por significaciones propias proyectadas. En esa medida, teniendo en cuenta que es muy difícil imaginar un pensamiento sin lenguaje (incluso podría afirmarse que es imposible) el problema de la metáfora se traslada a todo campo en el que, como en el caso del psicoanálisis o la física, es necesario *hablar* de una cosa en términos de otra para poder entenderla

Siguiendo la línea anglosajona de pensamiento sobre el lenguaje, Ricoeur analiza la propuesta del filósofo y matemático Max Black, plasmada en su artículo “Metaphor” y publicado en *Models and Metaphors*.²⁷³ A diferencia de Richards, Black no pretende revivir la retórica, sino elaborar una “gramática lógica” de las metáforas que permita definir cómo se les reconoce, bajo qué criterios se les descubre, si debe vérselas como algo más que un ornato, cuáles son las relaciones que entablan con la comparación, cuáles son sus efectos,

²⁷² RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 111.

²⁷³ BLACK, Max. *Models and Metaphors* (Ithaca, 1962), cap. III: “Metaphor”; cap. XIII: “Models and Archetypes”. Citado por RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 116.

etc. Sin embargo, puede verse que el segundo autor no difiere del primero en cuanto a su plan, aunque en su desarrollo agregue mayores precisiones técnicas de tendencia lógica y epistemológica.

Para Ricoeur, el trabajo de Black presenta varios puntos de avance. Primero, su definición de la estructura del enunciado metafórico teniendo en cuenta que, aunque éste es una totalidad, una unidad, la atención se concentra en una palabra que permite reconocer eso metafórico. Ello posibilita distinguir la metáfora, enunciado en el que ciertas palabras se cargan metafóricamente y otras no, de la alegoría y el enigma, en donde todas llevan dicha carga. Con lo anterior se llega a una terminología diferente, que llama la atención, de manera más satisfactoria que el *dato-vehículo* de Richards, sobre la palabra metafórica frente al resto de la frase, siendo aquella denominada el *foco* (*focus*) y éste el *encuadre* o *marco* (*frame*). Segundo, el haber delimitado una frontera entre la teoría clásica caracterizada por la sustitución y la comparación, y una teoría de la interacción. Toda *figura* propone un uso a partir del desplazamiento, del cambio de orden semántico, de la transformación en función de una razón particular que es la analogía, en el caso de relaciones, o la semejanza, en el caso de cosas e ideas. Black encuentra que esto funciona aparentemente bien en el caso de la teoría clásica, pero es eliminado tan pronto se considera a la metáfora como interacción que genera un todo insustituible, intraducible, portador de nuevo contenido cognoscitivo, algo incongruente con la teoría de la sustitución y de la comparación. Tercero, proponer un modelo de funcionamiento de la interacción metafórica a partir de la relación entre dos ideas, en donde el *foco*, más allá de la mera significación lexical asignada en el sistema formal de la lengua, opera a partir de un “sistema de lugares comunes asociados” muy próximo al propuesto por Perelman en su relectura de la *Retórica* aristotélica, según ya se ha visto aquí²⁷⁴. En el caso de “el hombre es un lobo”, por ejemplo, se evoca al hombre “de manera lupina”, se organiza una visión sobre él según es entendido comúnmente el lobo, pero suprimiendo unos detalles y acentuando otros de esa “lupinidad” socialmente construida. Ello configura, en el proceso metafórico, una comprensión física global e inmediata de la idea, la imagen o el evento mostrado, donde, tomando igualmente un lugar común, puede decirse que “el conjunto de las partes es algo más que la suma de las mismas”, y es irreductible a otra paráfrasis

No obstante el gran mérito de la teoría de Black, Ricoeur tiene sus reservas frente a ella y su recurso a un sistema asociado de lugares comunes, porque ello implica continuar empleando connotaciones ya establecidas, lo que no explicaría el modo en que opera el fenómeno metafórico en manifestaciones más complejas, como es el caso del lenguaje poético. Allí los sistemas de implicaciones se van construyendo de manera particular dentro de la obra misma desde el momento mismo de su creación. En todo caso, el empeño de Black por construir una “gramática lógica” de la metáfora termina llevándolo a proponer una semántica más

²⁷⁴ Cf. *supra*, Cap. 1, *Aristóteles y el hombre entendido desde el lenguaje*, y Cap. 2, *Chaim Perelman y su Nouvelle Rhétorique*.

allá de la sintaxis u otros estudios del sistema formal, como la fonética, pero tal empeño no resulta del todo viable porque las mismas condiciones de enunciación de la metáfora la modifican, poniendo sus estudios en el camino de la pragmática en un empeño por desentrañar el enigma de la emergencia de una significación totalmente nueva.

Una tercera propuesta, también anglosajona, es revisada por Ricoeur. Viene del campo de la crítica literaria. Se trata del trabajo *Aesthetics* del estadounidense Monroe Beardsley.²⁷⁵ En efecto, como se dijo en las primeras páginas del presente apartado, la obra literaria puede ser considerada como entidad lingüística equivalente a la frase, pues ambas representan una unidad discursiva completa. Desde allí debe partir la definición de conceptos en una “semántica de la literatura”, conceptos, según Beardsley, como los de significación primaria y secundaria (lo explícito y lo sugerido), presentes tanto en el texto literario como en la frase. Tales conceptos pueden ser trasladados al campo de la palabra, pero en este caso la significación primaria le pertenece por designación, mientras la secundaria es un producto de su interacción con el resto de la frase. En ambos niveles, tanto de la palabra como de la obra literaria, los sentidos múltiples son regulados por la presencia de otras unidades en el mismo contexto, pero no son nunca suprimidos del todo. Es por ello que la literatura es siempre plurisignificativa.

No obstante su relativa equivalencia con la frase, la obra literaria es una construcción de mayor complejidad debido a su organización interna específica; es por ello que tales producciones son susceptibles de clasificación en poemas, prosas narrativas, prosas argumentativas, etc. Aquí aparecen dos problemas: el de la significación de la obra y el de la explicación de la misma. El primer problema implica la revisión de dos tipos de sentido, a saber, el del *mundo de la obra* como referencia, como proyección de una realidad posible, como relación del *mythos* con la *mimêsis* de las acciones humanas, y el del discurso como configuración o diseño verbal, como disociación del *mythos* con la *mimêsis*, suspendiéndose así momentáneamente el interés por el *mundo de la obra*. Es este sentido que se ocupa de la referencia sólo secundariamente el que interesa a la crítica literaria, aunque de hecho esté claro que es imposible abandonar del todo el interés por la referencia construida en el texto, ya que es ésta, finalmente, la que le da su sustento ontológico.

En opinión de Ricoeur, este enfoque de la crítica literaria ofrece, por el conflicto planteado entre sus dos modalidades de sentido, una gran ventaja por encima de la gramática lógica, porque el conflicto de sentido de la crítica literaria la hace centrarse en la definición de lo que son las obras literarias en cuanto configuraciones discursivas, y en esa medida la acerca a la retórica, disciplina en la cual se tiene como finalidad definir los procedimientos discursivos y la forma en que el sentido se traspone a través de ellos. Y es así como se delimita el campo problemático de la definición semántica de literatura y metáfora, es decir, de metáfora como

²⁷⁵ BEARDSLEY, Monroe. *Aesthetics*. (New York, 1958). Citado por RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 124.

obra en miniatura y de su posibilidad de ser explicada. Es por esto que Ricoeur retoma la propuesta de Beardsley en su artículo "The Metaphorical Twist"²⁷⁶, en la cual el estadounidense propone varios argumentos en contra de una teoría comparatista de la metáfora y a favor de una "opositiva": considera que las comparaciones sólo pueden hacerse a nivel de cosas, mientras que al nivel de las palabras la misma tensión interna del discurso obliga a que se le entienda desde la perspectiva de la oposición verbal, que genera una torsión o giro semántico con connotaciones dependientes de las creencias comunes sobre aquello de lo que se habla, más que de los objetos o cosas mismas; por eso considera también que, mientras las comparaciones obligan a considerar la previa existencia de un término equiparable y su significación precisa, la explicación que inventa un término ausente a partir de la tensión puede entregarse a la creación imaginativa idiosincrásica, lo que finalmente entrega un gran abanico de posibilidades interpretativas que la teoría de la comparación reduce, al estar siempre limitada por la búsqueda de lo apropiado, conveniente o equivalente.

Siguiendo en ese orden de ideas, Beardsley da relevancia al "absurdo lógico" como medio para liberar la significación secundaria, es decir, aquella sugerencia más allá de lo afirmado. Es por esto que existen procedimientos como la metáfora o la ironía, cuyo éxito depende de la creación de indicios que orienten hacia esa significación. En esta teoría, de forma análoga a las de Black y Richards, propone a la metáfora como un caso de "atribución" de un "modificador" a un sujeto. La atribución es "lógicamente vacía", y en esa medida es el lector quien elabora las connotaciones del modificador que crea el sentido a partir de significaciones contextuales diversas, de conexiones ilimitadas entre las palabras, hasta el punto de poder afirmarse que el modelo de la explicación en la metáfora satisface el de cualquier otro tipo de explicación en otros campos. Dicho modelo tiene en su base dos principios: el de *congruencia* o *conveniencia*, en el que se define por selección y descarte de entre todas las connotaciones del modificador a aquella que se adecúa o conviene al sujeto según el contexto; y el de *plenitud*, según el cual todas las connotaciones que se adecúan al contexto deben ser atribuidas al texto, con lo que éste significa siempre todo lo que puede significar. Se pasa así del concepto de *ambigüedad* al de *plenitud*, haciéndose también evidente el principio de *economía* desde el cual se maximiza el sentido sacando del texto la mayor significación posible.

Con lo anterior se potencia el valor inventivo e innovador del enunciado metafórico partiendo del "absurdo lógico" y diferenciando las nociones de sentido propio y sentido figurado a partir de su correspondencia con palabra y enunciado, respectivamente. Así, la metáfora sería un fenómeno de emergencia semántica, de acontecer discursivo no fijado previamente. En este sentido apunta Ricoeur cuando considera que son las metáforas de invención las que incrementan el número de "lugares comunes asociados" de los que habla

²⁷⁶ BEARDSLEY, Monroe. "The Metaphorical Twist." En *Philosophy and Phenomenological Research*, 1962. Citado por RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 124.

Black, y que no es que al inicio de la historia de una palabra no hayan sido aplicadas todas sus connotaciones, sino que las cosas y el mundo son actualizados a través de la palabra, es decir, se crea una nueva relación, según la terminología de Beardsley, entre modificador y sujeto a partir de la atribución de propiedades nunca antes significadas de esa manera, relación que puede terminar estableciéndose como connotación comúnmente aceptada.

En este punto Ricoeur se enfrenta con el problema de que, cuando se habla de propiedades no significadas previamente, se está diciendo que la significación nueva parece salir de la nada, y que precisamente es por ello una innovación semántica, pero a la vez es imposible reconocerla e identificarla, lo que vendría a estar en contradicción con la primera de las propiedades o rasgos dicotómicos del discurso ya definidos: todo discurso es efectuado como acontecimiento, es decir, como algo que aparece y desaparece; pero siempre puede ser comprendido como significación, es decir, puede ser identificado como él mismo. La manera de afrontar este impase es considerar la novedad semántica como obra instantánea del lector u oyente, quien construye la red de interacciones que actualizan al contexto por medio de la intersección de varios campos semánticos. Es por ello que las palabras sólo reciben sentido en su aparición conjunta. Queda así resuelto el problema de la primera polaridad. En cuanto a la segunda, identificación singular y predicación general, la metáfora siempre es dicha de un sujeto al cual modifica cuando se convierte en atribución, y en todo caso, ya sea desde Richards (vehículo-dato), Black (marco-foco) o Beardsley (modificador-sujeto principal), la parte más significativa del fenómeno reside en la estructura predicativa.

La tercera polaridad, constituida por sentido y referencia, se conecta con las categorías de *congruencia* y *plenitud*. No obstante, Ricoeur reserva el desarrollo de este problema para el séptimo estudio de *La metáfora viva*, como un poco más adelante se verá.

El cuarto estudio, denominado “Metáfora y semántica de la palabra”, intenta mostrar la lingüística estructural heredera de Saussure como fundamento teórico de los trabajos propuestos por los neorretóricos del Grupo μ de Lieja²⁷⁷, tema sobre el cual Ricoeur profundiza en el estudio quinto. No se hará hincapié en la totalidad de esos dos estudios, puesto que no interesa aquí revisar exhaustivamente las diversas propuestas de los lingüistas franceses que continúan, haciendo uso de un elevado tecnicismo y con gran afán de sistematización, en una línea que da, para explicar la metáfora, primacía a la palabra y al monismo del signo por encima del enunciado, lo que precisamente se intenta superar con el trabajo de Ricoeur. Esta “omisión” en el presente trabajo no pretende negar los importantes aportes de la lingüística estructural, sino apelar a la brevedad en un trabajo que, pese a su necesidad de síntesis, ha tenido que extenderse demasiado. Sin

²⁷⁷ Cf. *supra* Capítulo 1 *Consideraciones sobre el siglo XX*.

embargo, sí resulta prudente comentar la última parte del estudio cuarto, referida al “juego del sentido entre la frase y la palabra”²⁷⁸, así como algunas consideraciones hechas en el estudio quinto.

Luego de revisar los diferentes desarrollos de los principios básicos de la lingüística saussuriana en diferentes autores, Ricoeur encuentra que subsiste un campo para la incertidumbre, para el “juego” que permite la unión entre los campos semánticos de la denominación y la predicación, entre las definiciones “sustitucionista” e “interaccional” de la metáfora. Ello se vislumbra a partir de tres “síntomas”, persistentes en la semántica de la palabra, que conllevan la necesidad de considerar una semántica de la frase. El primero de los síntomas tiene que ver con el hecho de que el llamado código lexical posee una extensión supremamente grande, a diferencia de otros como el fonológico, el morfológico o el sintáctico, y que además involucra una apertura, equiparable al infinito, que le permite la adición de nuevas entidades a partir de modos de organización diferentes. La palabra tiene entonces un carácter vago, impreciso en sus límites semánticos, acumulativo e inestable, poco resistente al cambio; un carácter al tiempo sistemático y asistemático, siempre a merced de los cambios sociales, hasta el punto de parecer mucho más conveniente hablar de códigos lexicales, en plural, o suprimir la idea de código, al comportar tal sistematicidad anómala.

El segundo síntoma parte de la constatación del carácter predicativo de la palabra misma. Una palabra puede constituir una enunciación completa a partir de lo contextual (-¿Está usted alegre? -¡Mucho!). Unido a esto, puede afirmarse que la palabra no tiene una identidad semántica cuando se la separa de su función sintáctica, y sólo adquiere sentido cuando se la inviste con una función gramatical, como el nombre, el verbo, etc. La palabra tiene además, en gran cantidad de casos, una significación operacional: se define según su empleo. Por supuesto que no puede negársele del todo una autonomía semántica; si no fuera así sería imposible hablar de traducciones, conceptos, referentes, definiciones o clasificaciones, pero, en consonancia con Wittgenstein²⁷⁹, es necesario entender que el juego de nombrar no es necesariamente el paradigma de todos los juegos del lenguaje, porque los múltiples sentidos de una palabra no son más que valores contextuales tipificados a partir de una ocurrencia más o menos regular. En palabras de Ricoeur, “la definición de la palabra sólo se manifiesta en la intersección del habla y de la lengua.”²⁸⁰ Así se alcanza el tercer síntoma, en el que puede definirse al referente de la frase como un “estado de cosas”, y al referente de la palabra como un “objeto” correspondiente al caso o circunstancia concretos de uso. De manera que, al hacerse un énfasis en la significación actualizada de la palabra en el discurso, puede incluso llegarse a decir que los signos del sistema semiótico terminan estando del lado de lo semántico, con lo cual un lexema deja de tener una realidad meramente abstracta o potencial y cede el poder de significación a la capacidad de la

²⁷⁸ RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 171.

²⁷⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigations philosophiques*. Citado por RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 175.

²⁸⁰ RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 175.

palabra de integrarse en un sintagma especial para cumplir una función proposicional. Por lo anterior es posible guardar un equilibrio en el juego entre la palabra, que guarda ciertos valores sedimentados en su campo semántico y por ello conserva cierta identidad, y la frase, que aprovecha la heterogeneidad limitada de significaciones de la palabra para actualizarla según el contexto. A la par, la polisemia es decantada por el contexto y por la complementariedad de las palabras que componen la frase.

Todo lo anteriormente referido está en relación directa con el fenómeno metafórico y arroja luces sobre su forma de manifestarse, la cual resulta inversa a la de la eliminación de la polisemia por medio del concurso de elementos contextuales, porque en la metáfora ninguno de los valores sedimentados en el campo semántico de la palabra es suficiente para salvar el sentido del enunciado entero, y por ello se hace necesario, como se vio al ser abordado el primer estudio, revisar el concepto de *epífora*, así como entender la relación entre teoría de la metáfora-enunciado y teoría de la metáfora-palabra a través de los rasgos de *focalización* de la *gama de lugares comunes asociados* sobre la palabra en el contexto de la frase como *marco*, así como la tensión entre *dato* y *vehículo* soportada por la palabra dentro del enunciado. “La metáfora es el resultado de un debate entre *predicación* y *denominación*; su lugar en el lenguaje está entre las palabras y las frases.”²⁸¹ Esto quiere decir que tanto el análisis de la metáfora-enunciado se “enfoca” en la trasposición de sentido operada en la palabra, como el cambio de significación de la metáfora-palabra es sólo posible cuando existe la tensión de sentido producto de la enunciación completa.

Después de alcanzar este punto en su exposición, Ricoeur procede a examinar la propuesta de un tipo particular de neorretórica que, a la luz de la teoría semántica estructural intenta revalidar el ejercicio taxonómico de la retórica tradicional. Es así como el quinto estudio de *La metáfora viva*, “Metáfora y nueva retórica”, se ocupa de la obra *Rhétorique générale* (1970), publicada por el Grupo μ de Lieja. En esa obra, una de las nociones más importantes es la de *desviación*, de la cual se desprenden otras como la del *grado retórico cero*. Si existe un uso *desviado* es porque debe existir otro normal, es decir, un punto medio de significación desde el cual se alcanzarían los demás a través de diferentes mecanismos. Ese punto medio definido por una identidad constante de significación sería el *grado cero*. Pero lo cierto es que definir este *grado cero* desde el análisis de los elementos que constituyen la producción lingüística no es lo mismo que hacerlo tomando en cuenta la enunciación en contextos reales que comportan tipos de información suplementaria, además de que la noción de desviación se basa en la consideración de que existen unos lexemas de base cuya significación permanece constante, lo cual no coincide con la manifestación real del lenguaje, que no funciona a partir de una simple sumatoria de elementos estructurales, sino que, como se ha visto desde el estudio tercero, genera relaciones a nivel de la frase, relaciones de mayor complejidad que aquellas que operan en la mera palabra.

²⁸¹ Ídem, p. 181.

Vale la pena resaltar la disertación elaborada por Ricoeur en este estudio respecto de la metafóricidad misma del concepto de metáfora. Desde que se analizó en el primer estudio el concepto de *epifora* es evidente que la definición de lo metafórico parte de una suerte de espacialización y visualización que otorgan una exterioridad cuasi-corporal con formas definidas al mundo lingüístico. En efecto, se habla de *trasposición* de sentido, de *situar* un sentido de manera distinta respecto de otro, de *sustituir* o *poner* una palabra, según su significación, en un contexto; de *giros* en el discurso, de *cercanía* o alejamiento frente a lo que quiere expresarse, de *poner ante los ojos*, de un hacer *aparecer* el discurso operado por la *lexis*, de *figuras* de discurso, etc. Ricoeur se remite a la interpretación de la función poética del lenguaje hecha por Jakobson en su *Conferencia interdisciplinaria sobre el estilo* (1960). Dicha función es definida como aquella que pone el acento en el mensaje mismo, otorgando a los signos una autonomía mayor respecto de los objetos. A partir de esto es posible, según Ricoeur, interpretar los factores espaciales de la metáfora. Su cuasi-corporeidad se relaciona con el funcionamiento de los signos en los mensajes de carácter poético desde la selección y la combinación como ejes ortogonales, donde la equivalencia, presente en el primer eje, es proyectada sobre el segundo, haciendo de la recurrencia de figuras fónicas, rimas y demás procedimientos, creadora de cierto tipo de semejanza semántica. Esto quiere decir que en el lenguaje poético existe una adherencia del sentido al sonido. Pero la noción de desviación vista desde la espacialidad no se esclarece desde la relación entre forma sonora y contenido semántico, sino que se halla entre el valor del mensaje en sí mismo y su relación con las cosas. En este sentido, la poesía no añade al discurso elementos exclusivamente ornamentales, sino que lo revalúa porque acentúa el valor de dicho mensaje a expensas de la referencia, es decir, dota de cierta existencia autónoma al mensaje más allá del contexto verbalizado, presentándose una especie de *desdoblamiento* de la referencia, lo que conlleva no pocas aporías filosóficas frente al concepto de realidad visto desde el lenguaje. La cuasi-corporeidad sugerida por la metáfora está, entonces, constituida a partir de la conversión del mensaje en algo que dura, según el propio Jakobson. Es decir que el discurso tiende a visibilizar aquello invisible, como el pensamiento, para poder conocerlo y acercarse a él de una manera más fácil en cuanto comprensible. De igual forma, *el discurso se designa a sí mismo para mostrar su existencia, por lo cual no carece de referencia, sino que la instaure desde una perspectiva distinta a partir de procedimientos retóricos*. Esta afirmación será de suma importancia para entender no sólo la forma de ser de la metáfora, sino del texto literario, como se verá en el estudio séptimo, en el que se tratará el problema de la referencia.

Continuando con el estudio sexto de *La metáfora viva*, “El trabajo de la semejanza”, Ricoeur pretende reinterpretar la condición de semejanza para conectarla con la teoría de la interacción en la metáfora, alejándose de la teoría de la sustitución. En efecto, la relación tradicional entre sustitución y semejanza ha

sido prolijamente desarrollada en la retórica tradicional, pero, según Ricoeur, no ha sido así con la relación interacción- semejanza. Antes bien se ha dado preeminencia, en los desarrollos de los autores anglosajones, a las nociones de tensión y absurdo lógico, exceptuando el trabajo de Paul Henle, "Metaphor"²⁸². Henle se remite, de nuevo, a la definición dada por Aristóteles para encontrar rasgos que conecten el fenómeno metafórico con una teoría de la predicación que va más allá de la de la denominación. Es así como entiende a la metáfora como un "deslizamiento" o *shift* de los distintos sentidos lexicales a los figurativos, pero no desde el nivel de las palabras sino desde el de los signos según su contexto. De esta manera, la palabra es un signo inmediato de su sentido literal, o mejor, lexical; y un signo mediato de su sentido figurativo. Es decir que con la metáfora es posible decir una cosa de otra por medio (*through*) de algún sentido literal, a la vez que aquello dicho por la metáfora puede ser parafraseado de muchísimas formas, casi hasta el infinito. La metáfora representaría entonces, tanto un momento de apertura que suscita multiplicidad de discursos, como un discurso breve en sí misma.

Siguiendo la línea de la definición aristotélica, Henle introduce un momento o carácter icónico en la metáfora a partir de su cuarta especie según el Estagirita: la metáfora por analogía o proporción, que más allá de la relación de cuatro términos consistiría en encontrar un paralelo entre dos pensamientos. Aquello dicho de algo por medio de la metáfora, existe como consideración de ese algo desde el punto de vista de otra cosa, usándola como perspectiva para vislumbrarlo. Este carácter más general de la analogía es señalado por Henle partiendo del concepto de *ícono* propuesto por Charles Sanders Peirce. El *ícono* contiene siempre una dualidad interna que tiende a resolverse de la misma manera en que en el discurso figurativo es posible pensar en una cosa a partir de la consideración de algo que se le asemeja; por eso la metáfora tiene un modo icónico de significar. Pero esta teoría no debe caer, en opinión de Henle, en una teoría de la imagen como impresión sensorial debilitada. Para evitar esto es necesario tener claro que el "ícono metafórico" no se presenta sino que se describe, es decir, no hay una imagen visual que se muestre y se alcance mediante el sentido de la vista, sino que todo ocurre a través de la lengua.

De manera que el análisis metafórico debe hacerse, siguiendo esta idea, según dos modalidades de relación semántica: literalmente en un momento inicial, es decir, como "regla" para denotar un objeto o situación; icónicamente en un momento posterior, o sea designando de manera indirecta una situación distinta pero semejante en cuanto a cualidad, estructura, localización, situación o sentimiento. Aquello que se piensa es pensado siempre en términos de lo descrito por el ícono, y es susceptible de futuros desarrollos, algo que no se presenta en otros tipos de figuras y que permite la ampliación semántica y el acercamiento de nuevas

²⁸² HENLE, Paul. "Metaphor". En *Language, Thought and Culture*. Michigan, 1958. Citado por RICOEUR, *La metáfora viva*. Op. Cit., p. 251.

realidades abstractas haciéndolas comprensibles o “visibles” al relacionarlas con términos concretos, y al trasponer el sentido desde lo afectivo hacia lo cognitivo y viceversa.

Esta teoría icónica de la metáfora, enunciada por Henle, resulta igualmente teoría predicativa, en opinión de Ricoeur, porque sólo a través del enunciado puede hacerse referencia a una cosa o situación pasando del signo convencional al ícono; porque se necesitan unos elementos que representen el ícono y otros que representen lo iconizado, lo que en la teoría de Black se entendería como la necesidad de tomar ciertos términos literalmente y otros de forma figurativa para que la metáfora funcione. Aquello que obliga a trascender el sentido literal es el conflicto (*clash*) generado cuando se le contrasta con el contexto, que propone unas “pistas” (*clues*) que indican lo que debe tomarse figurativamente y lo que no, haciendo necesario elaborar el paralelo entre situaciones para trasponer la iconicidad, salvo en metáforas que ya se han convencionalizado tanto que no es necesario realizar tal elaboración.

Pero con todo y la explicación de Henle, Ricoeur considera que el problema de la semejanza sigue sin desprenderse de la sustitución para pasar del lado de la tensión o interacción. Por ello se propone demostrar tal conexión a partir de la demarcación de un estatuto lógico peculiar e introduciendo a la *imaginación* como elemento importante de dicho proceso semántico. Para esto parte de señalar que existe un error cuando se piensa que tensión, interacción y contradicción lógica se encuentran opuestas a semejanza; por ello dirá que “la semejanza, si tiene alguna función dentro de la metáfora, debe ser un carácter de la atribución de los predicados y no de la sustitución de los nombres”²⁸³. La pertinencia se crea entonces por una proximidad semántica *establecida*, siguiendo a Aristóteles, a partir del género. “La noción de afinidad genérica orienta hacia la idea de una «semejanza de familia» de carácter preconceptual, con la que podría relacionarse el estatuto lógico de la semejanza en el proceso metafórico”²⁸⁴. De manera que la metáfora *crea, construye* sentido después de un acercamiento que da como resultado una tensión y una contradicción salvables sólo cuando se busca la semejanza como hecho de predicación. La semejanza metafórica será entonces un *hacer próximo* lo lejano, un ver lo mismo en lo diferente, percibir eso compartido entre ambas cosas a pesar de la diferencia y la contradicción iniciales.

La metáfora, puede decirse, es un error categorial calculado, puesto que presenta, de manera intencional, hechos de una categoría a través de un léxico apropiado por y para otra. Así es como Ricoeur llega a formular la pregunta de si la estrategia lingüística de la metáfora consiste en abolir las fronteras lógicas, establecidas previamente, para crear relaciones nuevas que superan las clasificaciones viejas, permitiendo percepciones distintas. Posterior a esto le resulta posible llegar a la hipótesis de que

²⁸³ RICOEUR, *La metáfora viva*. Op. Cit., p. 259.

²⁸⁴ Ídem, p. 260.

la dinámica de pensamiento que se abre camino a través de las categorías ya establecidas [es decir, la metaforicidad] es la misma que engendra cualquier clasificación. (...) Por tanto, (...) podemos establecer que la figura de discurso, que llamamos metáfora y que se manifiesta como un fenómeno de desviación con relación a un uso establecido, es homogénea con el proceso que ha engendrado todos los «campos semánticos» y, por tanto, el mismo uso del que la metáfora se aleja. La misma operación que hace «ver lo semejante» es la que «enseña el género»²⁸⁵

Entonces con la metáfora no sólo se ve sino que se *produce* una afinidad de género, una *semejanza* dentro de lo diferente, una dinámica fundamental que posibilita la futura percepción conceptual y construcción de redes de significación.

Como ya se había señalado, el conflicto entre identidad y diferencia en el proceso semántico, planteado desde que se habla del momento icónico de la metáfora, es visto por Ricoeur también desde la imaginación. Hay que aclarar que la imaginación a la que se refiere el autor tiene qué ver con la llamada imaginación productiva kantiana, desde el punto de vista de lo verbal como lugar de las significaciones nacientes. Para Kant existen dos tipos de imaginación: Una dada en el entendimiento y que puede substituir un objeto sin necesidad de que este se presente ante los sentidos, llamada imaginación reproductora, que puede considerarse como fantasía porque evoca imágenes que no se han hecho presentes a través de intuiciones sensibles, sino que vienen de un esfuerzo del entendimiento por reproducir de cierta manera lo que ya fue conocido. La otra imaginación, dada como capacidad de “figurar”, es llamada imaginación productora o productiva; capacidad imaginativa que permite formarse una idea clara de lo que es un objeto bajo una categoría determinada o concepto puro, como en el ejemplo del plato (concepto empírico) pensado como círculo (concepto geométrico puro). Hay que recordar también que para Kant el *esquema* es una figura o modelo a partir del cual es posible ir del mundo de lo sensible al de las categorías. Por lo anterior, Ricoeur dirá que “así como el esquema es la matriz de la categoría, el ícono es la matriz de la nueva pertinencia semántica que nace del desmantelamiento de las áreas semánticas bajo el impacto de la contradicción.”²⁸⁶ Así que la captación de lo idéntico en lo diferente, presente en el momento icónico de la metáfora, que implica un aspecto verbal, ocurre a un nivel preconceptual que permite hablar de un “esquematismo de la atribución metafórica”²⁸⁷

Pero con esto queda abierto el problema de la imaginación reproductiva, de la parte no verbal, de la imagen que es puesta ante los ojos por medio de la metáfora; el problema de lo sensible. Y es así como Ricoeur encuentra que debe ocuparse de una psicolingüística de la metáfora. Para esto aborda la teoría de Marcus B.

²⁸⁵ Ídem, pp. 264-265.

²⁸⁶ Ídem, p. 266.

²⁸⁷ Ídem, p. 267.

Hester²⁸⁸ sobre el aspecto sensorial y sensitivo del lenguaje poético, la cual puede verse desde tres puntos principales. Primero, en el lenguaje poético se presenta una fusión entre el sentido y lo sensible (esto recuerda lo dicho sobre Jakobson en el estudio anterior, a propósito de la función poética del lenguaje. En el lenguaje poético existe una adherencia del sentido al sonido). Segundo, el lenguaje poético no está orientado hacia una referencia o realidad externa, sino que se refiere o cierra hacia sí mismo (También en Jakobson se encontraba esa propiedad de lo poético de poner el acento en el mensaje mismo, otorgando a los signos una autonomía mayor respecto de los objetos de la referencia). Tercero, el cierre hacia sí mismo articula una experiencia ficcional, virtual. Esos tres rasgos se sintetizan en la noción de *icono verbal* propuesta por W.K. Wimsatt²⁸⁹ como fusión del sentido y lo sensible. Hester parte de aquí hacia una noción de lo sensible en el sentido de lo imaginario, y desde una concepción particular de la lectura, cercana a la *epoché*²⁹⁰ husserliana, propone que en el proceso de leer se suspende la realidad para darse apertura al texto mismo.

Siguiendo este orden de ideas, más allá de la fusión entre sentido y sonido en el lenguaje poético, resulta de gran importancia la fusión del sentido con impresiones sensoriales o imágenes evocadas y provocadas. En ello radica la *iconicidad del sentido*: en la neutralización, operada por la imagen, de la realidad natural (suspensión), y en la aparición de la imagen como *ocurrencia* con infinito potencial de interpretación de aquello liberado por el sentido (apertura): la imaginación. Lo imaginario mantiene siempre un carácter de experiencia virtual, con una referencia distinta del mundo "externo" al lenguaje y a la imaginación. Aquí la iconicidad pertenece al mundo de lo ficticio y lo icónico se desprende de lo metafórico que, como ya se ha visto, resulta conexión con el mundo "externo", gracias a su componente referencial en el cual no se agota sino que se apoya para alcanzar una nueva descripción de realidades a las que el lenguaje ordinario aún no había accedido.

La *iconicidad del sentido* de la que se viene hablando tiene, además, el rasgo singular de no evocar imágenes por asociación libre, sino enlazadas, producto de una asociación con la dicción poética. La imagen es

²⁸⁸ HESTER, Marcus B. *The Meaning of Poetic Metaphor* (1967). Citado por RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 276.

²⁸⁹ WIMSATT, W.K. & BEARDSLEY, M. *The Verbal Icon*. (1954). Citado por RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 279.

²⁹⁰ "En un sentido primario, la epoché filosófica no significa más que el hecho de que "suspendemos el juicio frente al contenido doctrinal de toda filosofía dada y realizamos todas nuestras comprobaciones dentro del marco de tal suspensión" (Ideen, I § 18; Husserliana, III, 33). En un sentido husserliano propio, la epoché fenomenológica significa el cambio radical de la "tesis natural". En la "tesis natural" la conciencia está situada frente al mundo en tanto que realidad que existe siempre o está siempre "ahí". Al cambiarse esta tesis se produce la suspensión o colocación entre paréntesis (Ausschaltung, Einklammerung) no solamente de las doctrinas acerca de la realidad, y de la acción sobre la realidad, sino de la propia realidad. Ahora bien, éstas no quedan eliminadas, sino alteradas por la suspensión. Por lo tanto, el "mundo natural" no queda negado ni se duda de su existencia (ibid., I, H 31-2, 55). Así, la epoché fenomenológica no es comparable ni a la duda cartesiana, ni a la suspensión escéptica del juicio, ni a la negación de la realidad por algunos sofistas ni a la abstención de explicaciones propugnada, en nombre de una actitud libre de teorías y supuestos metafísicos, por el positivismo de Comte. Sólo así es posible, según Husserl, constituir la conciencia pura o trascendental como residuo fenomenológico." (FERRATER MORA, *Op. Cit.*, tomo I, pp. 539-540).

controlada por el sentido; el imaginario está implicado en el lenguaje mismo, que resulta una suerte de *esquema* al modo kantiano, según se vio anteriormente. Pero la fusión del *sentido* con los *sentidos* o *sensaciones* tiene qué ver de manera más fundamental, en opinión de Ricoeur, con la noción de *ver como*, y este fenómeno es, sin duda, mucho más evidente en la metáfora que en cualquier otro momento de significación. “Explicar una metáfora es enumerar los sentidos apropiados en los que el *vehículo* es «visto como» el *dato*. El «ver como» es la relación intuitiva que mantiene unidos el sentido y la imagen”²⁹¹. Según Wittgenstein²⁹², este *ver cómo* no es una cuestión de interpretación, puesto que no se intenta formular una hipótesis para someterla a verificación, sino que se imagina algo como si pudiera ser visto como otra cosa. Así, el *ver como* es semi-pensamiento y semi-experiencia, con una particularidad: este tipo de *pensamiento pictórico* implica el *ver un aspecto*, establecer una relación en la que *X es como Y* en algunos sentidos, pero no en todos. *Dato* y *vehículo* se encuentran dados en la metáfora; el entendimiento de ésta consiste en construir un elemento común entre aquellos, una suerte de *Gestalt*²⁹³, un punto de vista bajo el cual son semejantes.

De manera que el *ver como* es la relación intuitiva que mantiene juntos sentido e imagen a través de una experiencia-acto selectivo, en cuanto que la imagen sobreviene sin control voluntario (experiencia), pero se intenta regular su despliegue icónico (acto). La misma imagen que ocurre también significa. Lo resultante de la experiencia-acto de *ver como* es la semejanza, y puede decirse que el *ver cómo* es el *esquema*, en sentido kantiano, que une lo verbal y lo no verbal en el seno de la función creadora de imágenes propia del lenguaje. Al mismo tiempo, el *ver cómo* mantiene la *tensión* necesaria para infringir las fronteras del sentido sin anularlas, puesto que ver algo *como* supone saber que ese algo *no* es plenamente aquello a lo que quiere asemejarse.

Al reconocerse todo lo anterior, aparece que el *ver como* resulta mediación no verbal del enunciado metafórico, con lo cual se alcanza la frontera de la semántica y, en opinión de Ricoeur, se hace necesaria otra disciplina más allá de la psicolingüística, una disciplina como la *fenomenología de la imaginación* bachelardiana, que reconoce a la imagen poética como principio psíquico, como posibilidad de incremento de la consciencia.

²⁹¹ RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 282.

²⁹² WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, parte II, XI. Citado por RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 283.

²⁹³ El término alemán *Gestalt* se refiere a una colección o agrupación de entidades físicas, biológicas o simbólicas que crean un concepto unificado, una configuración o un patrón, el cual es más grande o complejo que la simple suma de sus partes, como en el caso de la personalidad o el ser. La *Psicología de la Gestalt* de la Escuela de Berlín es una teoría de la mente que propone que el principio operacional del cerebro es holístico, paralelo y análogo, con tendencias auto-organizativas. El *efecto gestáltico* se refiere a la capacidad de nuestros sentidos de “formar formas”, particularmente con respecto al reconocimiento visual de figuras y formas completas más allá de una colección de simples líneas o curvas.

En el séptimo estudio de *La metáfora viva*, “Metáfora y referencia”, Ricoeur intenta esclarecer si tiene sentido preguntarse qué dice el enunciado metafórico sobre la realidad y responder esa última pregunta. Para ello parte de la distinción entre dos perspectivas para plantear el problema: la de la semántica, que se ocupa de entidades discursivas del rango de la frase, y la de la hermenéutica, que se ocupa de unidades hiperfrásicas. Como ya se ha visto, existe una diferencia entre semántica y semiótica desde el punto de vista predicativo y significativo. En la semiótica se establecen relaciones intrasistémicas (juego de oposiciones y diferencias entre signos con significantes y significados correlativos). En la semántica se predica con una intención tendiente a una realidad extralingüística o referencia. De manera que “La semiótica, en cuanto recluida en el mundo de los signos, es una abstracción de la *semántica*, que pone en relación la constitución interna del sentido con el objetivo trascendente de la referencia”²⁹⁴. La hipótesis de trabajo de Ricoeur es que esta distinción vale en principio para todo el discurso.

Gottlob Frege distinguía entre *sentido*, entendido como *lo dicho por* una proposición, y *referencia* o *denotación*, entendida como *aquello sobre lo que se dice* el sentido. De manera que lo que importa pensar aquí es un vínculo regular entre signo, sentido y denotación. Esta co-implicación puede ser vista de distintas maneras, ya sea partiendo de la definición del nombre para alcanzar al enunciado como en el caso de Frege, o considerando primero al enunciado entero para descubrir a través de él el sentido y denotación de las palabras, como en efecto ha sugerido Benveniste, según lo ya visto en el presente trabajo, pero en todo caso complementándose para crear una configuración polar que define la referencia.

Para Frege, la denotación se comunica del nombre propio a la proposición entera que se convierte, en cuanto a la denotación, en el nombre propio de un conjunto de cosas. Para Benveniste, la denotación se comunica de la frase entera a la palabra, por repartición en el interior del sistema. La palabra, por su *empleo*, adquiere un valor semántico, que es su sentido particular en ese empleo concreto. Entonces la palabra tiene un referente, «que es el objeto particular al que corresponde la palabra en lo concreto de la circunstancia o del uso». La palabra y la frase son, pues, los dos polos de la misma entidad semántica; juntas tienen sentido (siempre en la acepción semántica) y referencia.²⁹⁵

Se reconoce así una especie de “necesidad” o “exigencia” de referente por parte del pensamiento, un referente a partir del cual sea posible construir el predicado. No obstante, el problema se complejiza cuando se toman en cuenta entidades discursivas hiperfrásicas, es decir, textos, con lo cual se alcanza ya un nivel hermenéutico que supera la “exigencia” de referencia o denotación al empezarse a analizar la particular forma de ser de los textos como obras.

²⁹⁴ RICOEUR, *La metáfora viva*. Op. Cit., p. 288.

²⁹⁵ Ídem, p. 289.

Una obra implica un trabajo de *disposición (dispositio)* discursiva que la convierte en una totalidad superior a la suma de sus partes; además comporta unas *reglas de codificación* de tipo discursivo que permiten reconocerla como perteneciente a un *género*, y unas *particularidades de construcción* como obra singular, esto es, un *estilo*. El trabajo de interpretación del discurso como obra va siempre dirigido hacia estas categorías, en opinión de Ricoeur, y precisa una formulación apropiada del postulado de la referencia. La obra tiene su propia denotación, su propio mundo que va más allá del sentido otorgado por su estructura. “La hermenéutica no es otra cosa que la teoría que regula la transición de la estructura de la obra al mundo de la obra. Interpretar una obra es desplegar el mundo de su referencia en virtud de su «disposición», de su «género» y de su «estilo»²⁹⁶. Este proceso se manifiesta de forma particular en la obra literaria, en donde la relación sentido-referencia queda suspendida puesto que obedece a un discurso que se vuelca al mundo connotado más que denotado; es decir, la obra literaria comporta una verdad de naturaleza distinta a la del mundo de los enunciados científicos, que son descriptivos o denotativos en el primer rango del discurso, para proponer una verdad que se manifiesta a partir de su propia estructura, que es denotativa en el segundo rango del discurso. Ello ocurriría, como ya se mostró, de la misma manera en la que el enunciado metafórico alcanza su sentido al trascender lo literal a través de las relaciones internas de la frase como totalidad, dada la relativa equivalencia entre texto y metáfora, vista esta última como *obra en miniatura*.

De manera que en el texto literario, donde, en la terminología de Jakobson expuesta en la revisión del estudio quinto, prima la función poética del lenguaje con todas las implicaciones que atrás se trataron, no ocurre una supresión absoluta de la referencia, sino la instauración de una referencia alterada profundamente por el juego de la ambigüedad, una *referencia desdoblada* de la cual se hablará un poco más adelante.

Con la caracterización de lo icónico de la metáfora en el estudio sexto, Ricoeur propuso una manera de entender la relación entre sentido y sonido, propia de lo poético, así como la supresión de una referencia “centrífuga” o referida a un mundo externo para dar pie a una referencia “centrípeta” o referida al mundo interno del lenguaje mismo. Tal proceso ocurre de manera idéntica con la obra literaria, e implica el cuestionarse acerca del fenómeno de la referencia y su conexión con la forma en que se entienden las nociones de realidad y de verdad. Si la definición de referencia dada por las normas del discurso descriptivo no es suficiente para dar cuenta de aquella que aparece en el discurso literario es porque existe entonces un modo más fundamental de referencia, latente en la función poética del lenguaje, que ya no da cuenta de un mundo dado, sino que instaura la posibilidad de creación de un nuevo mundo. A partir del juego de la semejanza, que instaura por medio de un *ver como* una proximidad entre significaciones antes lejanas, es

²⁹⁶ Ídem, p. 292.

posible también, según Ricoeur, encontrar una relación entre cosas de la realidad que antes se encontraban alejadas, es decir, pasar de una metaforización del sentido a una metaforización de la referencia, con lo cual se superaría la oposición entre denotación y connotación, inscribiendo la referencia metaforizada en una teoría de la *denotación generalizada*.

Para mostrar el marco general en el que es posible sustentar dicha teoría, Ricoeur se remite a la obra de Nelson Goodman, *Lenguajes of Art*²⁹⁷, en donde el autor pone en un único marco a todas las operaciones simbólicas, verbales y no verbales. Tal marco implica en el símbolo una función referencial de carácter universal de tal suerte que lo simbólico “*vale por...*” y “*se refiere a...*”, no tanto como descripción del mundo sino como forma de organización que se apoya en el potencial del lenguaje para proponer un mundo que se hace y rehace permanentemente. Parafraseando a Goodman, el mundo se reorganiza en términos de obras y las obras en términos de mundos, porque lo estético, más allá de una actitud, es una acción de creación y recreación que no propone una separación entre lo emotivo y lo cognoscitivo. Por supuesto que existen distinciones entre la descripción lingüística y la representación artística, pero esas distinciones operan en una única función simbólica a partir de cuatro “*síntomas*” de la estética: densidad sintáctica y semántica, “*repletud*” sintáctica, “*mostrar*” opuesto a “*decir*”, muestra por ejemplificación. Todo ello juega en función de una “*excelencia cognoscitiva*”, puesto que el arte propone un alto nivel de verdad entendida como carácter conveniente o apropiado de una simbolización según un cuerpo de teorías, hipótesis y datos accesibles. Tal criterio de verdad es extensible al nivel del discurso constataivo puesto que se encuentra englobado en el sistema simbólico a partir del cual funcionan, en opinión de Goodman, la totalidad de las percepciones y acciones humanas, y en esa medida, la comprensión y creación de la realidad, incluso desde la perspectiva de las ciencias.

En toda esa teoría simbólica la metáfora tiene un papel relevante en tanto portadora de una verdad distinta de lo literal; una verdad que surge como *transferencia*, tras la atribución inusual o novedosa de predicados. Algo importante en esta transferencia y en relación con la denotación es que esta última no necesariamente equivale a referencia, ya que la referencia es susceptible de orientarse “*moviéndose*” desde la cosa hacia el símbolo o desde el símbolo hacia la cosa. En este último caso se ponen “*etiquetas*” a “*ocurrencias*”, mientras en el primero se ejemplifica o designa una significación como aquella que posee o a la cual pertenece una ocurrencia. Esto es importante cuando se mira cómo la metáfora afecta la idea de que existen entidades que poseen ciertos predicados y que no se le asignan simplemente. La ejemplificación es como una especie de *muestra* que se sale de lo verbal para entrar a denotar en el campo de lo no verbal de la misma manera que podría hacerlo una muestra de tela que posee las características designadas por *etiquetas* (verbales) como

²⁹⁷ GOODMAN, Nelson. *Lenguajes of Art, an Approach to a Theory of Symbols* (1968). Citado por RICOEUR, La *metáfora viva*. *Op. Cit.*, p. 305.

color o textura. De manera que *muestra* y *etiqueta* guardan una simetría en tanto ambas denotan, pero su referencia difiere según su orientación. “La relación muestra etiqueta (...) abarca tanto los sistemas no verbales como los verbales; los predicados son etiquetas en sistemas verbales. Pero los símbolos no lingüísticos pueden ser también ejemplificados y funcionar como predicados”²⁹⁸; por ello es posible que en las indicaciones del instructor de gimnasia, en la dirección de orquesta, en la danza y en el ritual, las acciones, gestos o movimientos denoten y ejemplifiquen otros gestos, movimientos o figuras permitiéndose así una reorganización de la experiencia. En esa medida, la *representación* resultaría siendo un caso de *denotación*, y el *expresar*, un caso de *ejemplificación* en el que se *transfiere la posesión*, como en el ejemplo del cuadro que *posee* el color gris y por ello *expresa* la tristeza. En ambas, denotación y ejemplificación, se hace referencia pero en direcciones invertidas. Con esto último se sustituye la aparente heterogeneidad entre lo expresivo o connotativo, entendido como emotivo y lo representativo o denotativo, entendido como cognoscitivo.

Toda esta compleja exposición aporta para la teoría de la metáfora el concepto de *posesión transferida*, que puede entenderse a partir de la ejemplificación anterior de la pintura que es *literalmente gris* y *metafóricamente triste*: el primer enunciado se apoya en un *hecho* o estado de cosas correlativo al acto predicativo; el segundo, en una *figura* o uso predicativo en una denotación invertida o posesión ejemplificación. Tanto en el *hecho* como en la *figura* se aplican predicados, se convierten *etiquetas* en *muestras*, pero de maneras distintas. Esto implica que, para Goodman y en palabras de Ricoeur “la metáfora es una aplicación insólita (...) de una etiqueta familiar, cuyo uso, por consiguiente, tiene un pasado, a un objeto nuevo que, primero, se resiste y luego cede”²⁹⁹; crear una metáfora es “enseñar nuevos giros a una vieja palabra”, según la expresión de Goodman. Esa asignación hace surgir una verdad, puesto que, aunque sólo los seres con emociones pueden estar tristes, parece haber una conveniencia entre el gris y la tristeza, más que entre aquel color y la alegría u otra emoción, por lo menos hasta que se genere una relación de semejanza que justifique tal aplicación insólita. Esto último lleva a la consideración de que existen conjuntos de etiquetas, llamados por Goodman “esquemas”, que pertenecen a algo así como un “*reino*”, por ejemplo el de los colores, que termina relacionándose con otro, por ejemplo el de las emociones. Lo que comienza como asignación de predicados de manera aislada (“la tristeza del gris”) termina por generar una suerte de *precedente* que “justifica” la aplicación de otras etiquetas (el rojo pasión, la azul melancolía, el relajante verde, etc.) hasta que todo un “reino” sufre la *trasposición* que termina siendo una *migración conceptual* (el color de las emociones).

Las categorías propuestas por Goodman tienen como punto de partida el mundo de las artes no verbales, pero se hacen extensibles a lo verbal para generar entre ellas, como ya se ha visto, una conexión a partir del

²⁹⁸ RICOEUR, *La metáfora viva*. Op. Cit., p. 310.

²⁹⁹ Ídem, p. 311.

concepto de referencia. Ricoeur continúa aplicando dichas categorías a la poética del discurso, extrayendo de allí algunas conclusiones que pueden sintetizarse así: A) lo poético implica una función referencial que no separa denotación-representación-conocimiento de connotación-expresión-emoción. B) Los *sensa* (sonidos, imágenes, sentimientos) son representaciones y no descripciones, ejemplificaciones que en vez de denotar *transfieren la posesión*. “Las cualidades en este sentido no son menos reales que los rasgos descriptivos que el discurso científico articula; pertenecen a las cosas antes de ser efectos subjetivamente experimentados por el aficionado a la poesía”³⁰⁰. C) Las cualidades poéticas aumentan la configuración del mundo. Su verdad se verifica en tanto son *apropiadas* o *convenientes*.

Ricoeur ve, con estas conclusiones, la necesidad de agregar algunos complementos que terminarán por afectar al trasfondo nominalista y pragmatista de las propuestas de Goodman: A) Hace falta tener en cuenta la *epoché* de la referencia descriptiva, ya tratada en el presente trabajo al hablarse de la iconicidad del sentido. B) Hace falta profundizar en la relación ficción-redescripción o en el concepto de *ficción heurística* desarrollado en el discurso poético. C) Lo *apropiado* de la aplicación metafórica no se agota en una concepción nominalista del lenguaje que lo entiende como mera asignación de etiquetas. El lenguaje no sólo organiza de otra manera la realidad, sino que permite que se *manifieste* la forma de ser de algunas cosas a través de la innovación semántica. La metáfora crea y descubre la realidad al mismo tiempo. Este último literal tendrá un amplio desarrollo en el último estudio de *La metáfora viva*. Los otros dos literales son tratados en este estudio desde la perspectiva del *modelo*, como enseguida se verá.

La teoría del *modelo*, propuesta por Max Black, parte del reconocimiento del *modelo* como instrumento heurístico, usado por las ciencias, que se vale de una ficción para abrir el camino a una interpretación de la realidad mucho más adecuada que otra anterior. Esto lo hace moverse más en la lógica epistemológica del descubrimiento que en la de la prueba. Black categoriza los modelos según una jerarquía que va de menor a mayor. El primer tipo de modelo es el *modelo a escala*, el cual remite a algo dentro de una relación asimétrica, y sirve para mostrar cómo funciona, cómo luce o qué leyes lo rigen. Estos modelos son fieles al original según sea o no pertinente esa fidelidad. Son reproducciones. El segundo tipo de modelo es el *análogo*, en el que se intenta traducir un sistema de relaciones dentro de otro según ciertas reglas de interpretación. La semejanza entre modelo análogo y original no está cifrada en términos de apariencia sino en términos estructurales y relacionales, como cuando se explica un sistema económico con un modelo hidráulico o se simula la deformación tectónica de la corteza terrestre con cajas de arena comprimidas mediante pistones. El tercer tipo de modelo es el *teórico*, que comparte con los primeros dos la semejanza estructural, pero no son construibles como cosas tangibles. Se realizan en el campo del lenguaje a partir de un procedimiento de “*transferencia analógica de un vocabulario*”, como cuando se representan los fenómenos eléctricos en función

³⁰⁰ Ídem, p. 315.

de las propiedades de un fluido. Lo importante allí es poder operar sobre un objeto mejor conocido o familiar y que además *puede abrir sus implicaciones para abarcar todas las posibles hipótesis*. La cuestión radica entonces en entender cuáles son las reglas de interpretación de dicho tipo de modelo, en la medida en que sus propiedades se remiten exclusivamente a lo que se le asigna desde el campo del lenguaje, pues, como ya se ha dicho, no existe como cosa tangible. Se pasa de la construcción física a la descripción, pero no se “cae” en la mera ficción imaginativa, puesto que hay unas reglas que permiten la adecuada traducción de los enunciados del campo original al secundario, cumpliendo con una exigencia epistemológica de correlación.

El modelo es, en palabras de Mary Hesse³⁰¹, un instrumento científico de *re-descripción de la realidad*, lo que lleva al mismo problema de la referencia abordado desde la metáfora. Los fenómenos y las cosas son *vistos cómo*. Incluso aquello que intenta ser explicado (*explanandum*) termina por sufrir modificaciones al adoptar una explicación (*explanans*) basada en un modelo teórico que funciona de la misma manera que una metáfora, con lo cual se redefinen conceptos como *racionalidad* y *realidad*. “La racionalidad consiste precisamente en la adaptación continua de nuestro lenguaje a un mundo en continua expansión; la metáfora es uno de los principales medios de realizarlo”³⁰².

La revisión de la teoría del modelo hace evidentes elementos que no eran inicialmente tan claros en la teoría de la metáfora. Lo primero es que el equivalente del modelo teórico no es propiamente el enunciado metafórico, puesto que el modelo está compuesto por una red de enunciados, de tal suerte que su equivalencia estaría en un sistema desplegado o en una continuidad metafórica como la que aparece en las obras literarias (fábula, alegoría, etc.). Y es que una metáfora guarda en sí, siempre, la posibilidad de construir una red. Como ya se había dicho, la metáfora puede ser un “modelo a escala” del poema, un “poema en miniatura”, y el poema puede ser una “metáfora ampliada”. A examinar esto aparece otro concepto tratado por Black en su teoría: el concepto de arquetipo. Este parte del reconocimiento de dos aspectos propios de ciertas metáforas: su carácter “radical” (es decir, la posibilidad de ciertas metáforas de constituirse como raíz de un sistema) y su consecuente carácter “sistemático” (es decir, la posibilidad de constituir redes de metáforas partiendo de una raíz). El arquetipo es entonces ese “constructo” que parte de una metáfora inicial y que se despliega para cubrir un área de experiencias o hechos a través de una *red metafórica*. Ricoeur prefiere esta última designación debido a la resonancia jungiana de la expresión arquetipo.

En segundo lugar, la revisión de la teoría del modelo beneficia a la de la metáfora al exponer la relación *función heurística-descripción*, la cual también está presente, como se vio en la revisión del primer estudio, en el concepto aristotélico de *poiesis* como unión de *mimêsis* y *mythos*. En este caso el *mythos* trágico

³⁰¹ HESSE, Mary. “The explanatory function of metaphor”. En *Logic, Methodology and Philosophy of Science* (1965) y *Models and Analogies in Science* (1966). Citado por RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 317.

³⁰² Ídem, Pág. 120.

representa el arquetipo de Black puesto que implica una “radicalidad” y una “organización en red” igual que la de un modelo teórico. La trama trágica es un modelo de la realidad humana, y por ello la *mimésis* puede entenderse no como copia sino como redescrición. De igual manera, la poesía lírica, al orientarse no hacia una referencia externa sino hacia un *estado del alma*, tiene un carácter hipotético y representa un modelo para *ver como* y *sentir como*; en palabras de Douglas Berggren, un “esquema poético de la vida interior”³⁰³ que reconoce ese *estado del alma* como referente igualmente legítimo que puede “hacerse visible” a través de una correspondencia entre él y unas “texturas poéticas del mundo”³⁰⁴, con lo cual se manifiesta una reciprocidad entre lo interno y lo externo que supera la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo.

Con lo anterior, puede afirmarse que lo poético desarrolla una experiencia de realidad en la que descubrimiento e invención se complementan. Pero las características de dicha experiencia ponen en entredicho la visión tradicional de lo real porque proponen un concepto de verdad que parte de lo metafórico. Tal “verdad metafórica” surgiría de la aplicación de la “teoría de la tensión”, que se viene desarrollando desde el estudio tercero, a la relación referencial del enunciado metafórico con lo real. La idea de “tensión” ha sido vista desde tres aplicaciones: a) tensión en el enunciado (dato-vehículo, foco-marco, sujeto principal-sujeto secundario); b) tensión entre interpretación literal y metafórica (impertinencia semántica – creación de sentido desde el no-sentido); c) tensión en la función relacional de la cópula (identidad y diferencia en el juego de la semejanza). Es sobre esta última aplicación de la idea de tensión donde más radicalmente recae el problema de lo real re-descrito por la metáfora: en la fuerza lógica del verbo *ser*. La metáfora aparece como una literalidad imposible, como una tensión entre el *es* y el *no-es*, como distinción entre el *es* de determinación y el *es* de equivalencia (*es como*). Así las cosas, lo metafórico pasa de afectar la función referencial del verbo *ser*, cifrada en su uso copulativo, para tocar su función existencial.

Para demostrar esto último, Ricoeur se aproxima al pensamiento de Berggren, quien habla de tensión entre verdad metafórica y verdad literal cuando se refiere, como recién se dijo, a “vida interior esquematizada” y “textura poética del mundo”. El poeta hace, en este sentido, aserciones con pretensión de verdad a través de metáforas, pero siempre preservando las diferencias entre el tema principal y el subsumido, en un proceso que termina por transformar los referentes de ambos sin confundir “el sentir textural de las cosas” con las reales “cosas sentidas”, es decir, guardando, aún en medio de la tensión metafórica, las proporciones entre el mundo interior y el exterior. Ricoeur encuentra entonces que

Así es como la objetividad fenomenológica de lo que vulgarmente se llama emoción o sentimiento es inseparable de la estructura tensional de la verdad de los enunciados metafóricos que expresan la

³⁰³ BERGGREN, Douglas. “The use and abuse of Metaphor”. En *Review of Metaphysics* 16 (1962). Citado por RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 324.

³⁰⁴ Ídem, p. 325.

construcción del mundo por y con el sentimiento. La posibilidad de la realidad textural es correlativa de la posibilidad de la verdad metafórica de los esquemas poéticos; la posibilidad de una se establece al mismo tiempo que la de la otra.³⁰⁵

De manera que la tensión mantiene el equilibrio entre el *es* de la experiencia poética, que cuando se lleva al extremo se desborda en una ontología que afirma el *ser* de las cosas en comunión abierta con una totalidad donde toda identidad y diferencia se disuelven, y el *no-es* epistemológico, que en su postura más radical instrumentaliza el lenguaje a partir de un nominalismo que mantiene el carácter veritativo positivista. En palabras de Ricoeur:

Así como la distancia lógica se preserva en la proximidad metafórica, y la interpretación literal imposible no se anula simplemente por la interpretación metafórica sino que cede resistiendo, de igual manera la afirmación ontológica obedece al principio de tensión y a la ley de la «visión estereoscópica». Es esta constitución tensional del verbo *ser* la que recibe su marca gramatical en el «*ser como*» de la metáfora desarrollada en comparación, al mismo tiempo que se marca la tensión entre lo mismo y lo otro en la cópula relacional.³⁰⁶

El desarrollo de esa concepción de verdad tendrá grandes repercusiones en la definición del concepto de realidad. De ello se ocupa el estudio octavo y último de *La metáfora viva*, “Metáfora y discurso filosófico”. Debido a la naturaleza y alcances del presente trabajo no se abordarán todos los tópicos presentados en dicho estudio; no obstante, sí resulta necesario centrarse en algunos aspectos referentes al fenómeno de la analogía, en aras de explicitar la conexión entre la hermenéutica de Ricoeur y aquella propuesta por el último autor al que se acercará el presente capítulo: el mexicano Mauricio Beuchot.

Ricoeur comienza por abordar el problema de la filosofía que está o debería estar implicada en una investigación que, en efecto, ha ido de la retórica a la semántica y del sentido a la referencia. Esto conlleva la revisión de ciertos elementos ontológicos que desembocan en el problema de la distinción entre modalidades del discurso que, al guardar cierta unidad, corren el peligro de convertirse en una totalidad indefinible: se trata del discurso poético o eminentemente metafórico y el especulativo o filosófico. Para hallar las distinciones, Ricoeur revisa algunas maneras, a su juicio erróneas, de comprender la implicación entre ambos tipos de discurso, e intenta refutarlas para alegar una discontinuidad entre los mismos. Tales maneras de entender esa implicación discursiva pueden sintetizarse en: 1) una filosofía en la que se considera que, a fin de cuentas, se reproduce siempre el funcionamiento semántico de lo poético en lo especulativo; 2) una filosofía que, al unir su discurso con el de la teología, favorece la confusión con el discurso poético; 3) una filosofía

³⁰⁵ RICOEUR, *La metáfora viva*. Op. Cit., p. 335.

³⁰⁶ Ídem, p. 336.

que parece proponer una suerte de “inversión teórica”, en la medida en que pone las presuposiciones filosóficas en el origen de las distinciones que posibilitan el discurso sobre la metáfora.

Al final Ricoeur planteará que la percepción o construcción de imágenes novedosas, propia de lo metafórico, a partir de la instauración de semejanzas, es el primer paso en un ejercicio que permite entender la realidad sólo cuando se alcanza un segundo momento en el que se descubre o construye una identidad, una mismidad concebida a través de la especulación. Esa dinámica es la que hace posible el fenómeno de la interpretación como búsqueda del concepto, como ansia de una univocidad inalcanzable pero necesaria, como *telos* que guie al intérprete.

La interpretación es, por tanto, una modalidad de discurso que opera en la intersección de dos campos, el de lo metafórico y el de lo especulativo. Es, pues, un discurso mixto que, como tal, no puede dejar de experimentar la atracción de dos exigencias rivales. Por un lado, quiere la claridad del concepto; por otro, intenta preservar el dinamismo de la significación que el concepto fija e inmoviliza.³⁰⁷

Las refutaciones propuestas por Ricoeur ante una co-implicación totalizante y confusa entre discurso especulativo y poético están seguidas por una contribución a la distinción entre ambos que intenta no perder de vista su vivificación mutua. Ello a partir de la consideración de que, si bien es necesario para el primero el estímulo de la enunciación metafórica, se *distancia*³⁰⁸ del segundo en la medida en que requiere de una elaboración y articulación propias.

Se resaltan aquí, como ya se ha dicho, los análisis que, partiendo del concepto de analogía, permiten refutar las dos primeras maneras de entender la implicación entre discurso poético y especulativo³⁰⁹. El primer análisis parte de la doctrina aristotélica de la analogía como unidad de las múltiples significaciones del ser y se centra tanto en el *Tratado de las categorías* como en la *Metafísica* del Estagirita. Como es sabido, el problema ontológico inicia aquí su relación con el lenguaje en el momento en que Aristóteles encuentra que

³⁰⁷ RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 399.

³⁰⁸ “(...) el pensamiento especulativo basa su trabajo en la dinámica de la enunciación metafórica y lo ordena según su propio espacio de sentido. Su réplica sólo es posible porque la *distanciación*, constitutiva de la instancia crítica, es contemporánea de la experiencia de pertenencia, abierta o recuperada por el discurso poético, y porque el discurso poético, en cuanto texto y obra, prefigura la *distanciación* que el pensamiento especulativo lleva a su más alto grado de reflexión. Finalmente, el desdoblamiento de la referencia y de la redescipción de la realidad, sometida a las variaciones imaginativas de la ficción, aparecen como figuras específicas de *distanciación*, cuando estas figuras son reflejadas y rearticuladas por el discurso especulativo.

Lo que así es dado «a pensar» por la verdad «tensional» de la poesía es la dialéctica más originaria y más disimulada: la que reina entre la experiencia de pertenencia en su conjunto y el poder de *distanciación* que abre el espacio del pensamiento especulativo” (RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 415).

³⁰⁹ El tercer análisis se centra en ciertas consideraciones que sobre la metáfora hacen Heidegger y Derrida, consideraciones que, como ya se explicó, no se tocarán aquí debido a cuestiones de pertinencia y espacio.

“el ser se dice de muchas maneras”, pero, paradójicamente, debe ser definido como unidad, en tanto que la pregunta filosófica fundante es “qué es el ser”, con lo cual se hace necesario establecer entre esas múltiples significaciones del ser una relación de referencia a un término primero que no puede ser ni unívoco (en tanto “se dice de muchas maneras”) ni equívoco o plurívoco (en tanto se busca definir *el* ser). De manera que debe identificarse una filiación entre las significaciones múltiples del ser, y dicha filiación debe contener un orden de categorías que no supedita varias especies a un solo género, pero que permita la extensión del campo de la atribución. Hay entonces una polisemia ordenada en la función predicativa, y una especie de “sustancia” a partir de la cual se genera una esfera de predicabilidad que se aleja de manera concéntrica y amplía su rango de sentido. Esta equivocidad regulada del ser es, para Ricoeur, diferente de la equivocidad estrictamente metafórica o poética, y es tarea de la filosofía precisamente mantener, en sus justas proporciones, las inéditas extensiones de sentido de lo poético. Pero en seguida surge la pregunta: ¿hasta dónde es esto posible teniendo en cuenta que la filosofía trata con significaciones equívocas del ser? Y es que esta relación tensional entre lo unívoco y lo equívoco parece que sólo puede definirse como analógica, y la analogía es un concepto que proviene de campos distintos de lo estrictamente especulativo o filosófico: los campos de lo matemático, lo retórico y lo poético.

Ricoeur llama la atención en este punto sobre la distinción semántica que hace Aristóteles entre homonimia, sinonimia y paronimia. Este último caso es, como se recordará, el de las cosas que difieren de otras en parte debido al caso, pero mantienen con ellas una relación nominal, como entre gramático y gramática o valor y valiente. Esto implica una mediación entre lo equívoco y lo unívoco y toca la cuestión de las categorías en tanto se relaciona con los usos de la cópula *es* para referirse a la sustancia y al accidente. En tanto los usos de la cópula se diversifican se “debilita” la literalidad del sentido y se derivan sentidos cada vez más alejados de la sinonimia pero que son reconocibles de manera intuitiva, como en el caso de la palabra *médico*, que puede jugar como sustantivo o como adjetivo, variando su sentido mucho más en este último uso, ya que puede tratarse de un paciente, de un instrumento, de un procedimiento, etc., pero sin perder una *quididad* que permanece constante en cada uso y que se transmite a todas las acepciones.

La analogía designa virtualmente este debilitamiento progresivo de la precisión de la función predicativa a medida que se pasa de la predicación primordial a la derivada y de la esencial a la accidental (que es paronímica).³¹⁰

Es esto lo que la interpretación medieval llamó analogía de atribución. Aunque para Ricoeur el problema de lo analógico no se haya agotado allí y deba ser revisado desde otras ópticas, el carácter aporético de la búsqueda filosófica del Uno desde el cual se derivan y designan todas las cosas permite ganar un horizonte

³¹⁰ RICOEUR, *La metáfora viva*. Op. Cit., p. 346.

para indagar en la teoría semántica más allá del problema de que sea posible una ciencia que estudie dicha unidad como en efecto han postulado diferentes modelos metafísicos. Como puede intuirse, esta problemática ontológica implica consideraciones teológicas relacionadas con la separación entre lo divino y lo mundano en tanto que la referencia a un término primero pasa de ser un problema de significación como serie predicativa a ser un problema de jerarquía entre seres. Estas consideraciones, producidas por el diálogo del aristotelismo con el platonismo, permiten reconocer la relación pero no la equivalencia entre dos órdenes discursivos. Dicha distinción entre teología y ontología tiene su origen en la noción de *movimiento*, en el *devenir* que permite la predicación de lo diverso, del accidente, pero que es incompatible con la indivisibilidad de la esencia, de lo divino. No obstante, es en la consideración de que existe una primera categoría en el discurso atributivo y un único sentido del ser divino donde se entrecruzan las dos problemáticas y sus modos de discurso gracias a un término: la *ousia*, que significa “el acto de lo que es, la terminación de lo que es dado en la realización de la presencia”³¹¹, y que propone una divergencia entre la imposibilidad de decir algo de un ser que sólo es *ousia* y la dispersión de la unidad de significación de los seres que son *ousia* y algo más. Aquí se hace presente, de nuevo, la problemática de la analogía como equilibrio entre la univocidad y la equivocidad.

Resulta significativo que la analogía haya sido tomada por Aristóteles del concepto matemático de proporción para aplicarla a la teoría de las categorías. Más allá de la definición misma de analogía de proporción, para Ricoeur la riqueza de lo analógico se encuentra en el trabajo de pensamiento que conlleva y que resulta paradigmático para la filosofía, puesto que parte de las paradójicas relaciones y desigualdades entre magnitudes geométricas y la necesidad de manejarlas a partir de números enteros para llegar a explicar tales fenómenos de una manera conceptual. El tránsito seguido por la doctrina de la *equivocidad del ser* permite vislumbrar la distinción entre la analogía de carácter trascendental o filosófico y la semejanza poética³¹². En palabras de Ricoeur,

Habrà sido decisivo para el pensamiento que una parcela de equivocidad haya sido arrancada, *un día*, a la poesía e incorporada al discurso filosófico, al tiempo que éste era obligado a sustraerse al imperio de la simple univocidad.³¹³

El segundo análisis tiene relación con la doctrina tomista de la *analogía entis*, que intentaba hacer de la teología una ciencia y alejarla de ciertas formas poéticas del discurso. Interesa de dicha doctrina su enfoque semántico, en el cual es posible encontrar también una desviación entre discursos especulativo y poético a

³¹¹ AUBENQUE, Pierre. *Le problema de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne* (1962) Citado por RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 348.

³¹² Cf. *supra*. Nota al pie 159.

³¹³ RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 358.

través de un nuevo elemento: el tema de la participación.³¹⁴ Este tiene que ver con el reconocimiento de otro tipo de analogía en la que hay imitación de un término frente a otro, pero no en todo, sino en cuanto puede, sin igualarlo perfectamente, como en el caso de las creaturas frente a Dios, de tal suerte que no existe algo superior a Dios y las creaturas donde ambos tengan una comunión, sino que éstas imitan a (*participan* de) aquel pero no a la inversa. Además de este concepto, Tomás de Aquino evalúa la distinción, en el seno de la analogía, entre *proportio* y *proportionalitas*. La primera relaciona de manera directa dos cantidades de la misma especie, determinando el valor de una el de la otra, como en el caso de un número y su duplo. Al igual que en Aristóteles, la relación se extiende a cualquier caso en el que exista una *distancia determinada* y un *lazo estricto*; la relación es directa y definida. En la *proportionalitas*, no es necesaria una relación directa, sólo una semejanza de relaciones, como en el caso del 6, que es a 3 como 4 es a 2. Ésta relación también es extensible a cualquier semejanza entre términos, como en el caso del entendimiento, que es al alma lo que la vista al cuerpo. Así, cualquier término, por alejado que se encuentre de otro (como la infinitud de Dios y la finitud de la creatura) es susceptible de encontrarse en relación desde algún punto de vista (la ciencia divina – infinita- es a Dios –infinito- como la ciencia humana –finita- es a lo creado –finito-).

La intersección entre ambas esferas del discurso (especulativa y poética) sólo resulta fértil, como atrás se dijo, cuando la nueva pertinencia semántica instaurada por lo poético genera una exigencia de concepto frente a la cual lo especulativo debe entrar en escena para esclarecer así el dinamismo permanente de lo real reflejado en el continuo devenir en la enunciación, pues “toda ganancia en significación es a la vez una ganancia de sentido y una ganancia de referencia”³¹⁵. La coherencia entre todas estas relaciones era necesaria para poder proponer una onto-teología que no fuera contradictoria. En opinión de Ricoeur esta empresa fracasó hasta cierto punto en tanto que la oposición entre atribución (relación vertical) y proporcionalidad (relación horizontal) se hacía insalvable, pero enriqueció a la especulación filosófica gracias a su empeño de alejarse del discurso meramente poético, lo que permitiría diferenciar entre analogía y metáfora como esquemas de pensamiento distintos, el primero visto como semejanza de atribución, que toma como punto de partida un primer principio y guarda gran afinidad con el discurso filosófico; el segundo, como semejanza de proporción que parte desde lo que resulta más conocido para irse extendiendo hacia lo extraño gracias al hallazgo/invencción de similitudes y es afín con lo poético.

³¹⁴ “La noción de participación, (...) es central en la filosofía platónica y, en general, en todo el pensamiento antiguo. De un modo general puede resumirse así: la relación entre las ideas y las cosas sensibles, y aun la relación de las ideas entre sí, se efectúa mediante participación; la cosa es en la medida en que participa de su idea o forma, de su modelo o paradigma. En lo que toca a las cosas sensibles, esta relación supone la adscripción a las mismas de una realidad inferior, de una especie de disminución del ser, análogamente a como las sombras poseen una realidad inferior y subordinada respecto a los cuerpos que las producen.” (FERRATER MORA, *Op. Cit.*, tomo II, p. 372).

³¹⁵ RICOEUR, *La metáfora viva. Op. Cit.*, p. 392.

La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot

Se revisará a continuación, para dar fin al presente capítulo, una propuesta hermenéutica que se basa en ese juego, propio de la analogía, entre equivocidad y univocidad como elementos presentes de manera permanente en el fenómeno de la interpretación. Se trata de la hermenéutica analógico-icónica del mexicano Mauricio Beuchot Puente. Aquí será posible hacer un esbozo mucho más sintético gracias a los desarrollos de los dos hermeneutas anteriores, intentando, claro está, hacer justicia a los elementos más significativos de la teoría del pensador latinoamericano.

Como se mencionó muy brevemente al final del primer capítulo, el trabajo de Beuchot surge como una respuesta ante la pugna histórica, agudizada en el siglo XX, entre dos perspectivas sobre la forma de ser de la interpretación, una volcada hacia la búsqueda de la objetividad, de la intención del autor, de la “esencia” independiente del intérprete; la otra, hacia la posibilidad infinita de la interpretación que caracteriza a todo texto. Frente a esta problemática, el mexicano logra ver una posible solución en la aplicación de la doctrina filosófica medieval de la analogía, la cual, como ya se ha visto, intentaba mediar entre lo unívoco o predicado de las cosas en un sentido idéntico entre ellas (Pedro, Pablo, Juan... son hombres) y lo equívoco o predicado de las cosas en un sentido diverso inconmensurable (el gato como animal, el gato hidráulico, el hombre apodado gato). La mediación se basaba en una predicación con un sentido en parte idéntico y en parte diverso, predominando este último.³¹⁶ Lo más significativo de dicha doctrina es que hace manifiesta la posibilidad de hallar un punto común, una semejanza, aunque sea secundaria y compleja, entre la diversidad primaria y simple. Y, como ya se ha mostrado, es ese encuentro de lo semejante en lo desemejante, de lo análogo entre lo unívoco y lo equívoco lo que hace posibles fenómenos retóricos como la metáfora, y más allá de ésta, el fenómeno de la comprensión con toda la complejidad de la realidad misma³¹⁷.

³¹⁶ BEUCHOT, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*. México: UNAM, 1997, p. 27.

³¹⁷ Sobre esta última afirmación, resulta significativa la apreciación de Beuchot, quien escribe: “Claro que los conjuntos de cosas no son todos y cada uno análogos, pero hay conjuntos de cosas que, precisamente por su complejidad, tienen que serlo, y ser conocidos como tales”, y luego añade en una nota “Tal vez no sea demasiado arriesgado decir que los conjuntos análogos tienen cierta semejanza con los conjuntos difusos (fuzzy sets) y con la lógica que les es propia.” (Ídem, p. 28). Como se vio con la exposición de la teoría Ricoeuriana, los modelos son herramientas para captar y enumerar exhaustivamente los requisitos y el dominio de conocimiento necesarios para entender ciertas parcelas de lo real de forma que todos los sujetos cognoscentes implicados puedan participar de algún tipo de “acuerdo”, para usar un término perelmaniano. Hasta el siglo XX, la lógica de las ciencias era de naturaleza binaria, y el paradigma de investigación, el de la física newtoniana, porque el nivel conceptual permitía la utilización de tipos de datos elementales numéricos, alfanuméricos y binarios. No obstante, la elaboración y verificación de las teorías sobre el átomo y partículas menores hicieron necesario replantear dicho tipo de acuerdo y generar otro basado en el reconocimiento de otro tipo de datos que contienen incertidumbre o imprecisión en su información (Por ejemplo, la relación de indeterminación de Heisenberg: en mecánica cuántica, cuanto mayor certeza se busca en determinar la posición de una partícula, menos se conoce su cantidad de movimiento lineal y, por tanto, su velocidad. Esto implica que las partículas, en su movimiento, no tienen asociada una trayectoria definida como lo tienen en la física newtoniana). Estos últimos tipos de datos se consideran “difusos” (fuzzy); los humanos los manejamos de forma cotidiana y natural. Por concepto o información difusa se entendería, pues, la información que encierra alguna imprecisión o incertidumbre. Esa es, precisamente, la

La propuesta de Beuchot encuentra sustento en el trabajo de numerosos teóricos, quienes a lo largo de la historia del pensamiento occidental se han acercado a la analogía como alternativa para entender el fenómeno de la interpretación. Uno de ellos es Peirce, quien entiende la analogía como iconicidad. Hay que recordar que para Peirce hay tres tipos principales de signos³¹⁸: el índice, signo natural, directo y unívoco; el símbolo, arbitrario, convencional, eminentemente cultural y equívoco; y el ícono, signo intermedio entre lo natural y lo cultural (en opinión de Beuchot es éste el concepto de símbolo propuesto por Ricoeur³¹⁹), fundamentalmente análogo. La categoría de ícono se subdivide en tres tipos esenciales: la imagen, más cercana a la copia y a la univocidad, pero nunca idéntica; la metáfora, del lado fuerte de la equivocidad, aunque no del todo; y el diagrama, análogo por excelencia. Con Ricoeur se había visto ya que tanto la noción de esquema como la de imagen son fundamentales para entender la de metáfora, puesto que aquellas se

preocupación de la retórica desde Aristóteles hasta Perelman, quienes han abordado el problema desde una perspectiva conceptual.

³¹⁸ Para Peirce, el signo no sólo está en el discurso en lugar de las cosas, sino que es algo que «al conocerlo nos hace conocer algo más» (PEIRCE, Charles Sanders. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, MA: Harvard University Press. Vol. 8, § 332). Esto contrasta con la creencia científica moderna de que es posible tener un conocimiento directo e infalible del pensamiento y del mundo.

La base de la reflexión peirceana es la comprensión del proceso de significación que permite conocer a partir de una relación lógica de estructura triádica. El signo representa no porque tenga una conexión material con el objeto o porque sea su imagen, sino porque es considerado “signo de...” por un pensamiento. Así, en toda síntesis proposicional está implicada una relación significativa o “semiosis” en la que se articulan tres elementos:

1) El signo o “representamen”, es «algo que está para alguien en lugar de algo bajo algún aspecto o capacidad. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente o quizá un signo más desarrollado. Ese signo creado es al que llamo interpretante del primer signo. Este signo está en lugar de algo, su objeto. Está en lugar de algo no en todos sus aspectos, sino sólo en relación con alguna idea a la que a veces he llamado la base (ground) del representamen» (Ídem, Vol. 2, § 228).

2) El objeto es aquello que el signo representa. Aquello en función de lo que existe.

3) El interpretante es un desarrollo del signo original, un equivalente causado en la mente del intérprete. Convierte la relación de significación en una relación triádica: el signo media entre el objeto y el interpretante, el interpretante relaciona al signo y al objeto, y el objeto funda la relación entre el signo y el interpretante.

Todo signo es un representamen. Representar es la operación más propia del signo, es estar en lugar del objeto, es «estar en una relación tal con otro que para un cierto propósito es tratado por una mente como si fuera ese otro. Así, un portavoz, un diputado, un agente, un vicario, un diagrama, un síntoma, una descripción, un concepto, un testimonio, todos ellos representan, en sus distintas maneras, algo más a las mentes que los consideran» (Ídem, Vol. 2, § 273). El representamen no es la mera imagen de la cosa, la reproducción sensorial del objeto, sino que toma el lugar de la cosa en el pensamiento. El signo no es solo algo que está en lugar de la cosa (que la sustituye, con la que está en relación de «equivalencia»), sino que es algo mediante cuyo conocimiento se conoce algo más. Aquí se halla una conexión con las consideraciones ontológicas propuestas por Ricoeur sobre la metáfora y el “ver como” aristotélico, así como con la idea de “modelo” propuesta por Max Black. Todo signo tiene, pues, un funcionamiento eminentemente analógico.

De otro lado, los intérpretes son portadores de interpretantes, de interpretaciones. El signo crea algo en la mente del intérprete, y ese algo creado por el signo ha sido creado también de una manera indirecta y relativa por el objeto del signo, lo cual guarda coherencia con las diversas teorías retóricas que se basan en la aceptación y aprovechamiento de la existencia de ciertos saberes preexistentes en el auditorio (*topoi*) como punto de partida para lograr la aceptación de otros saberes. Si se acepta que los procesos de significación son procesos de inferencia, debe aceptarse también que casi siempre esa inferencia es de naturaleza hipotética («abductiva»), esto es, que implica siempre una interpretación y tiene un cierto carácter de conjetura. La interpretación es siempre falible, pero perfectible, aunque nunca verificable por completo, por lo menos no desde el punto de vista de la verdad apodictica. Tal es siempre, como se ha repetido a lo largo del presente trabajo, el punto de partida de todo ejercicio argumentativo.

³¹⁹ BEUCHOT, Mauricio & ARENAS-DOLZ, Francisco. *Hermenéutica de la encrucijada: Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2008, pp. 43-44.

basan en una cercanía: a lo conceptual en el caso del esquema, y a lo experiencial en el caso de la imagen, permitiendo proponer una base para acercarse a la metáfora, que vive siempre en el escurridizo mundo del lenguaje verbal. Una hermenéutica de tipo analógico-icónico, al abarcar diversos modos de analogía-ícono, deberá considerar no sólo a la metáfora sino también a la metonimia, mucho más próxima a la univocidad y al lenguaje de las ciencias, como esquema de pensamiento.

Aquí resulta necesario exponer la forma en que Beuchot concibe el acto de interpretación analógica. En primera instancia, debe decirse que la hermenéutica analógica intenta mediar entre la interpretación objetivista-univocista y la subjetivista-equivocista para alcanzar una interpretación con límites amplios, razonables, no infinitos. La hermenéutica, ya se ha dicho, exige como virtud principal la sutileza, que implica el hacer distinciones, las cuales, según Beuchot y siguiendo a Peirce, tienen

la estructura de un silogismo dilemático, en la cual las dos alternativas de que se dispone llevan a la contradicción, y entonces hay que encontrar una alternativa nueva, intermedia entre las otras, que nadie ha visto, y que sólo puede encontrarse con sutileza. Así, al interpretar analógicamente, hemos de buscar, entre las diversas interpretaciones que se han dado, no una extrapolada y excéntrica, dentro de las mismas interpretaciones posibles, sino, dentro del margen de las interpretaciones que además son válidas, la que los otros no han visto y que viene al caso, y que, además, completa y enriquece las ya existentes. No es, pues, un acto caprichoso de innovación, sino un acto riguroso de intelección, pero abierta, sólo que no completamente, pues se obliga a no salir de las interpretaciones posibles y válidas –no sólo a las posibles, ni sólo a las válidas ya establecidas.³²⁰

La problemática de las interpretaciones unívoca y equívoca como posiciones extremas antagónicas tiene, según lo visto, su mayor auge con la llegada de la Modernidad. El primer extremo, el de la univocidad, es propio del espíritu científico del positivismo. El segundo, el de la equivocidad, surge como respuesta ante la devaluación de la subjetividad en la epistemología moderna. En todo caso, lo que la historia de ambas tendencias ha legado es la confirmación de que el relativismo, la equivocidad absoluta, no tiene consistencia pragmática porque se cancela a sí misma en la predicación (decir “todo es relativo” es también absolutizarlo todo bajo dicha única premisa) y porque siempre que se enuncia una interpretación se hace con una pretensión de validez que se esfuerza por hacer verdadero o al menos creíble lo afirmado (de allí que se recurra siempre a la argumentación para sustentar una interpretación). Así mismo, la univocidad no deja de representar una interpretación de ciertos datos, con lo cual se abre ya desde el inicio la posibilidad de otras interpretaciones; si fuese de otro modo, se incurriría en la negación de la evidente limitación humana frente al conocimiento, que precisamente por constituir un proceso, una progresión, cierra la posibilidad de lo absoluto.

³²⁰ Ídem, pp. 62-63.

Una opción más prudente sería entonces la de un relativismo relativo, que reconoce, si no la necesidad, al menos la posibilidad de establecer principios y causas más o menos constantes como fundamento para cualquier avance posterior en el conocimiento, pero dando por sentado que la variabilidad del mundo marca siempre y en cada caso el rumbo de todo lo pensable.

Dicho relativismo relativo puede traducirse, según la propuesta de Beuchot, en un modelo analógico que sería

(...) conciencia de la finitud y, por lo mismo, de una filosofía de lo infinito. El infinito es potencial; para Aristóteles, el infinito actual no podría existir, como lo mostraban las paradojas de los eleatas. Lo actual es lo finito, no lo infinito, para el conocimiento del hombre. Y si hubiera infinito actual, sólo podría conocerlo como potencial, por la finitud de su conocimiento. Así, aunque las interpretaciones sean potencialmente infinitas, porque los significados lo son, la mente del hombre es finita, y, si ha de conocer algo, lo conoce en un segmento finito y apresable de la interpretación. Ese ámbito lo determina el contexto, el marco de referencia, que el hombre recibe sobre todo de la comunidad, en el diálogo interpretativo entre los intérpretes. De esta manera, la comunidad, que no es ideal, sino muy limitada, muy finita, ayuda a determinar el segmento de interpretación que semióticamente se acerca más a la verdad interpretativa.³²¹

De manera que la hermenéutica analógica de Beuchot defiende un concepto de verdad interpretativa con una relación de *correspondencia* respecto al texto. Ello tiene que ver con la forma en que el autor mexicano entiende la numerosa cantidad de teorías sobre la verdad a partir de su clasificación en tres grupos coincidentes con tres dimensiones de la semiótica: las teorías coherentistas estarían del lado de la sintaxis, las correspondentistas del lado de la semántica, y las consensualistas del lado de la pragmática³²². En el caso de la hermenéutica analógica es necesario pensar la correspondencia como relación topológica y aproximativa entre pensamiento/lenguaje y realidad, no como correspondencia exacta o biyectiva. En este sentido, puede hablarse de un realismo moderado en la teoría de Beuchot, ya que considera que

Hay condiciones en el objeto que se plantean al sujeto para que [ambos] puedan hacer contacto. Es condición del isomorfismo. Ni puro sujeto ni puro objeto. Se dan condiciones de su encuentro. Como decía de paso Wittgenstein, no hay colores en las cosas; es verdad, los construye nuestro aparato visual; pero no puede construirlos sin ciertas ondas en los objetos o cosas. Hay cualidades que no puede hacer, que están en ellos. (...) Tal vez puedan ser subjetivas las cualidades secundarias, pero no las primarias y las categorías como espacio y tiempo. (...) Hay un límite, pues, para la constructividad epistemológica, y es precisamente el límite ontológico, es decir, allí donde se tienen

³²¹ BEUCHOT, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*. Op Cit., p. 39.

³²² BEUCHOT & ARENAS-DOLZ. *Hermenéutica de la encrucijada*. Op. Cit., p. 67.

que respetar y obedecer –al menos en alguna medida- las condiciones de cognoscibilidad que pone la realidad.³²³

Como se ve, es en este punto donde la reflexión filosófica empieza a entrar con fuerza en la teoría hermenéutica analógica. Pero esto será revisado un poco más adelante. Por lo pronto, es necesario hacer algunas precisiones más sobre el concepto de analogía.

Se recordará que ya se ha visto en diferentes apartados previos la forma de ser de la analogía. El más reciente, el de Ricoeur, traía a colación dos perspectivas básicas: la analogía de atribución, que propone un esquema de tipo vertical en el que hay un analogado principal y unos analogados secundarios, y la analogía de proporcionalidad, que propone una concatenación horizontal del sentido en la que no hay una jerarquía sino una igualdad proporcional. Para Beuchot es posible aplicar ambas formas de analogía como parte de una propuesta metodológica que permita salvar el problema de las interpretaciones extremas y opuestas ya mencionadas (univocista y equivocista); una hermenéutica basada en el concepto de *significado analógico*, que sería aquel poseído por un término

cuando designa varias cosas de manera en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia. Este significado (...) es analógico porque admite un rango de variabilidad. Esto se parece a la lógica de la variación de Bernhard Bolzano, para quien las variables tienen un rango o margen de variabilidad más allá del cual no pueden salir, y hay que poder determinar de alguna manera ese rango. Por esa variabilidad no se trata de univocismo, mas por esa determinabilidad de los márgenes, no se trata de equivocismo. Es una variabilidad analógica, es equivocidad sujetable, o, como diría Bertrand Russell, “ambigüedad sistemática”; aun sin llegar a la univocidad, no se nos desliza hasta la equivocidad, y nos brinda un conocimiento aceptable.³²⁴

De manera que una hermenéutica analógica es aquella que acepta diversidad de interpretaciones y significados válidos; en ocasiones de manera equivalente, en otras, de manera jerárquica, según la prudencia (*phronesis*)³²⁵ del intérprete y según el consenso que sobre dichas interpretaciones pueda construirse. Así las cosas, la intención del autor, buscada por la hermenéutica univocista, y la intención del lector, defendida por la hermenéutica equivocista, confluyen en el texto. La primera como guía de la búsqueda, como punto de referencia, la segunda como realidad ineludible, pero ambas en un equilibrio necesario, regulado por las

³²³ Ídem, pp. 68-69.

³²⁴ Ídem, p. 42.

³²⁵ La noción misma de *phronesis* sería analógica en el sentido de que busca semejanzas entre casos particulares con el ánimo de generar una decisión razonable. También hay un ejercicio de la *phronesis* cada vez que se presenta un cambio de paradigma: para que sea entendido el nuevo debe hacerse conmensurable con el anterior.

características del texto mismo que también serán más o menos visibles según el contexto y el tipo de intérprete.

En consonancia con el camino ya trazado por Gadamer y Ricoeur, Beuchot trata también el problema de la tradición como elemento fundamental dentro del fenómeno de la comprensión. En efecto, la cuestión de fondo es si la innovación es una continuación o una ruptura con la tradición. Por un lado, corrientes y escuelas como el positivismo, la fenomenología y el estructuralismo tienden de manera muy marcada a poner freno a cualquier intento de innovación, mientras otros pensadores como Nietzsche, Derrida y sus sucesores se inclinan más hacia una visión de cambio mucho más abrupta. Incluso el mismo desarrollo de las ciencias naturales se ha enfrentado con esa problemática. ¿De qué manera puede cuestionarse un paradigma científico? ¿Cómo ocurren las “revoluciones” de las que habla Kuhn? Beuchot, siguiendo con su propuesta de una hermenéutica analógica, opta por una “moderación prudencial”, como a continuación se expondrá.

Si se parte de la idea de que interpretar es siempre contextualizar, y del principio hermenéutico de que toda comprensión tiene un punto de partida y está basada en un marco de referencia o tradición, entonces el momento problemático es el de la fusión de esos dos mundos que, en palabras de Gadamer, poseen dos *horizontes* distintos pero no irreconciliables en la medida en que es posible hacerlos confluir de algún modo. De lo contrario, sería imposible cualquier interpretación. Toda tradición se renueva cada vez que se encuentra con una nueva contextualización ³²⁶, y toda contextualización (que, como se dijo, es interpretación en germen) es imposible sin un punto de partida, sin un origen.

No es, entonces, la tradición algo que hay que desbancar sin más, sino algo que hay que aprender para recuperar el *telos* de la investigación teórica y práctica (la verdad y el bien común). Y el avance se dará en la línea que conduce a ese *telos*. En este sentido la tradición da a la investigación un *arte* guiado por la *virtud*, sobre todo por la virtud de la prudencia, que ayuda a buscar en el bien particular del individuo (en la circunstancia concreta) el bien común o general del hombre.³²⁷

Se diría que la anterior cita trasciende los propósitos del tipo de análisis hermenéutico que compete al presente trabajo, puesto que parece entrar en el dominio de la ética. Pero como se ha visto atrás, el estudio de los fenómenos de la interpretación, la comprensión, y la argumentación desde una perspectiva aristotélica tiene una marcada influencia de la *Ética Nicomaquea* como cuestionamiento por un tipo de saber que no es del todo teórico ni del todo práctico sino ambas cosas. No deja de ser un principio fundamental, tanto de la retórica como de la hermenéutica, el de la relación entre la parte y el todo, entre lo individual y lo universal, teniendo modos de existencia análogos distintos tipos de individuos en tanto que se relacionan con una

³²⁶ En este sentido, el *Pierre Menard, autor del Quijote* de Borges resulta ejemplo paradigmático y obra magistral a la hora de ilustrar las complejidades de la relación aporética entre tradición e innovación en hermenéutica.

³²⁷ BEUCHOT, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*. Op. Cit., p. 52.

lectura del mundo como texto, según sugiere Ricoeur. A la par, los individuos, tomados como parte de un universo que en caso de los humanos sería una comunidad, son responsables de asumir su papel de forma coherente, pero no como piezas inmóviles que encajan a la perfección y se quedan allí, inmutables, sino en una relación tensional que permite que algo se retenga, se conserve, y que otra parte se renueve y se enriquezca. De allí que la relectura de los textos de la tradición deba ser siempre un cuestionamiento bidireccional entre lector y texto.

Así, podemos hablar de una tradición que permite un cambio analógico; es decir, ni totalmente sustancial (equivoco), ni meramente accidental (unívoco), sino según lo propio (el *proprium* analógico), que no se destruye sino que se potencia para ser distinto, a pesar de que conserve algo constante (...), lo esencial de la tradición, recogido en un *proprium* o propiedad; y predomina lo diverso, esto es, se hace avanzar en cuanto a algún *proprium* de la misma que se potencia y aun se transforma.³²⁸

Pero a su vez, las tradiciones, porque puede hablarse de la existencia de muchas, pueden jugar como individuos de un conjunto o grupo o universo más amplio; como individuos que tienen similitudes pero también muchas diferencias que hacen necesario un puente que permita la integración y el entendimiento entre los seres humanos. Para Beuchot, las categorías primordiales que permiten ese proceso de *traducción de la tradición* son la *racionalidad*, común a todos los seres humanos, la *creatividad*, y muy especialmente, el *compromiso*, que evita el *libertinaje creativo* propio de la equivocidad extrema. Es aquí donde una vez más aparece la argumentación como ejercicio riguroso desde el cual es posible ejercer una *regulación del sentido* y construir un lazo de unión con el cual se amplía la comunidad de intérpretes, ya sea entendiendo y aceptando lo que es razonable o cuestionando lo que no lo es tanto, y aún, creando nuevas formas de argumentar y generando nuevas relaciones lógicas, como lo expone Perelman cuando habla de los argumentos que tienden a fundamentar la estructura de lo real. Por lo anterior, otro de los principios fundamentales de la hermenéutica, esto es, la estructura dialógica o dialogal, se hace efectivo gracias a la argumentación, al mantenimiento de una comunidad en intercambio de ideas permanente y comprometido. Sólo así es posible alcanzar la proporción justa, la analogía, que se encamina siempre hacia una innovación prudente gracias a aquello que los medievales entendían como *sutileza* y que Pascal llamó *espíritu de finesa* en materia de persuasión e interpretación.

Frente al tipo de argumentación que más puede convenir al ejercicio hermenéutico, Beuchot se apega fundamentalmente al paradigma de Perelman, el cual ha sido ya ilustrado al inicio del presente capítulo. Para el mexicano, el punto de encuentro de retórica y hermenéutica se halla en la transición o tendencia de ambas

³²⁸ Ídem, pp. 53-54.

disciplinas hacia la pragmática³²⁹, aunque la primera de aquellas tenga un modo de realización más objetivista que la segunda en tanto el nivel de influencia del lector es allí mayor.

La retórica alcanza más la verosimilitud que la verdad en sí, o, como dice Perelman, la razonabilidad más que la racionalidad, es decir, lo razonable más que lo racional o apodíctico. Y esto es, al parecer, lo que más se alcanza en la hermenéutica, dado que no se puede cerrar unívocamente en una sola interpretación defendible, sino en un área analógica en la que caben algunas interpretaciones (según rangos de adecuación), para evitar caer en el equivocismo de muchas o todas las interpretaciones admitidas como válidas.³³⁰

Esta relación llama mucho más la atención cuando se tiene en cuenta el hecho de que todo ejercicio hermenéutico, toda interpretación, es posible y válida, o por lo menos tiene mayor aceptación, dentro de los parámetros de cierta tradición y no desde los de otra, con lo cual los miembros de dicha tradición resultarían siendo una especie de auditorio que, en principio, exigiría una argumentación *ad hominem* (esto es, válida para ciertos individuos), pero que al final, en consonancia con lo ya dicho, funcionarían según el *telos* de toda argumentación y de toda interpretación, que debe ser siempre *ad humanitatem* (es decir, válida para cualquier individuo de la humanidad). Una vez más, el justo medio entre lo universal y lo particular, entre el equivocismo y el univocismo se hace posible gracias a la naturaleza dialogal del lenguaje y a su posibilidad inherente de sustentar mediaciones entre el hombre y su mundo, tanto natural como cultural, por decirlo de alguna manera.

Esta capacidad de mediación lingüística, de generación de vínculos entre los elementos de una realidad abrumadoramente amplia, se concreta, como se vio con Ricoeur, por medio de dispositivos retóricos, de figuras discursivas frente a las cuales en ocasiones no es posible (retomando a Perelman y al mismo Ricoeur) discernir si obedecen a una estructura propia de lo real o lo fundamentan. En todo caso, los llamados tropos son, por su carácter ontológico, no sólo estructuras fundamentales para ambas disciplinas, sino también estructuras fundamentales a partir de las cuales se reconstruyen sistemas de pensamiento en términos de semejanzas, distinciones y diferencias, como se ha intentado exponer a lo largo de este capítulo.

³²⁹ “De hecho la retórica se equipara a la pragmática, o, si se quiere, la retórica puede funcionar como una semiótica completa, al modo como lo hace la pragmática, en el sentido de que contiene a la sintaxis y a la semántica, pues el que tiene lo más tiene lo menos, y ella es la dimensión más compleja y abarcadora de las tres. Las supone y las contiene, y opera desde los recursos que le dan ellas, pero sumando a estos sus recursos propios. Estos recursos propios son los que tienen que ver con el uso y los usuarios. Entran los usuarios, y con ello pierde en carácter abstracto y gana en concreción, permitiendo una comprensión más profunda de la significación a través del tomar en cuenta las intenciones de los usuarios. Pero esta atención a la intencionalidad hace que se ubique en la noción de uso; el uso que es acción, práctica y habla dentro de una comunidad de hablantes.” (Ídem, p. 65).

³³⁰ Ídem.

En cuanto a la relación de la hermenéutica con la ontología, Beuchot propone con su modelo analógico un rescate de cierta visión metafísica que había sido fuertemente criticada por Heidegger y aún por el mismo Gadamer. Como se intentó mostrar en un apartado anterior, la hermenéutica gadameriana tiene un concepto de verdad como representación, manifestación o presencia y no como correspondencia o copia, de tal manera que no le compete a dicha disciplina establecer alguna clase de primeros principios o fundamentos para las cosas, como lo propone la metafísica aristotélica. Hay allí un tipo de verdad basada en el sentido primeramente y no en la referencia. Pero para Beuchot hace falta algo más en este concepto hermenéutico, ya que, a su juicio,

La hermenéutica necesita tanto lo infinito como lo finito, pues los ve en su relación. El paradigma se da, pero ejemplificado en su instancia. El criterio hermenéutico de la verdad es semiótico, se basa en la noción de representación. Sin embargo, no abarca toda la riqueza de la semiótica, que tiene tres aspectos, sintaxis, semántica y pragmática. Por lo general sólo se queda en una verdad sintáctica y/o en una pragmática. Siempre se quiere dejar de lado el aspecto semántico o de la correspondencia. Mas no parece ser posible ni legítimo que se deseche esta dimensión. En efecto, al interpretar no basta ver la corrección (sintaxis) ni la validez (pragmática) hay que ver la adecuación (semántica). Porque la hermenéutica examina una correlación.³³¹

Una vez más, la propuesta de Beuchot va en consonancia con lo ya visto sobre la hermenéutica metafórica de Ricoeur, en este caso sobre el problema de la referencia que termina siendo un fenómeno que se complejiza a partir de los diversos usos del lenguaje y las múltiples variantes que sobre lo real se abren cuando se considera una teoría de la significación de tipo tensional y no sustitutiva. Pero hay también aquí el reconocimiento de una ontología necesaria, una ontología que va más allá de los límites de la hermenéutica, de la cual ya se ha dicho que no le compete definir unos primeros principios, si bien lleva las cosas al límite de la definición del ser cuando entra a cuestionar lo relacional, ya que no hay relaciones sin seres, y cuando habla de la infinitud de interpretaciones, la cual tampoco puede definir en su relación con lo finito de la obra como ente. Así mismo, la hermenéutica de Gadamer encuentra un fortísimo fundamento en la ética aristotélica y es por eso una suerte de filosofía práctica. Pero, como es sabido, la filosofía de Aristóteles parte de un arraigado componente teórico para poder dar paso a lo práctico. Por lo anterior, la propuesta de Beuchot pretende encontrar un equilibrio en el concepto de verdad, teniendo en cuenta que

De la negación de la verdad como correspondencia del sentido con la referencia queda una verdad sólo como puro sentido. Pero esto es dejar la verdad como una historia del sentido solamente. Y a esto se le puede oponer que en la hermenéutica gadameriana lo que debería decirse es que el

³³¹ Ídem, p. 72.

sentido es un modo de darse la referencia, un modo de darse la verdad, como el fenómeno es un modo de darse la cosa. Hay que rescatar a la hermenéutica del juego vacío del sentido mediante la metafísica aristotélica, que exige la presencia de referencia y la correspondencia de sentido con ella.³³²

La verdad es, en este sentido, análoga, porque es una de las propiedades trascendentales del ser, el cual, en consonancia con la teoría medieval anteriormente expuesta, también es análogo en sí y (convertible, intercambiable) con la verdad. Por todo esto, Beuchot encuentra que en la obra de Gianni Vattimo existen elementos importantes, como su *ontología hermenéutica*, débil, no metafísica en el sentido estricto sino más bien tendiente al nihilismo, a la consideración del lenguaje y de la temporalidad como fundamentos. Vattimo recurre a la obra de Nietzsche como punto de partida, pero, según la lectura de Beuchot, intenta ir más allá de ella porque considera que en ciertos aspectos el pensador alemán recae en el tipo de falacias que supuestamente desenmascara, como la violencia teórica propia de la metafísica, que al final termina siendo la violencia pura de la voluntad de poder. De allí que Vattimo tome entonces la opción de Heidegger, quien acepta de cierta manera la metafísica al no resultar viable para la conceptualización del fenómeno de la comprensión recurrir en última instancia a experiencias privilegiadas eminentemente subjetivas sobre el mundo como la estética o la religiosidad.

Pero para el mexicano no es suficiente con hablar de una *ontología hermenéutica*, sino que es necesaria una *hermenéutica ontológica*, una hermenéutica construida desde una metafísica propia y particular, contextualizada, distinta de aquella propia de la Ilustración y acaso más próxima a la aristotélica, una *metafísica analógica* para una *hermenéutica analógica* con las características que hasta ahora se han esbozado. Ese fundamento metafísico debe partir de la consideración de los principios hermenéuticos fundamentales ya vistos, como el *recurso* (en el sentido del *ricorsi* de Vico)³³³ del todo en la parte y de la parte en el todo, y como el *horizonte* gadameriano, en el que los límites de la interpretación fluctúan según la intencionalidad. Coherente con lo expuesto por Ricoeur acerca de la relación entre discursos especulativo y poético, Beuchot, desarrollando una idea de Emerich Coreth, plantea que

Ese entender la totalidad y dar así el contexto global para los actos hermenéuticos particulares es tarea de la metafísica. Compara lo singular con la totalidad misma. Contiene el sentido de una pregunta y una afirmación metafísicas. En la hermenéutica la totalidad es la tradición, *i.e.* el *mundo* de la experiencia y comprensión; en metafísica, la totalidad es el *ser*. (Al rebasar la tradición o *mundo*

³³² Ídem, p. 73.

³³³ El *ricorsi* no es aquí un medio para conseguir lo que se pretende, sino acción y efecto de recurrir, vuelta o retorno de algo al lugar de donde salió.

se accede al ser...) El mundo sólo se puede interpretar a la luz del ser, pero el ser sólo puede ser conocido a partir del mundo.³³⁴

Metafísica y hermenéutica se condicionan recíprocamente en una suerte de mediación. Aquello entendido como *mundo* (natural y especialmente cultural) tiene unas condiciones de posibilidad que lo limitan y lo abren de distintas maneras. Para trascenderlo es necesario conocer tales límites y tales posibilidades (de allí la importancia del juego de la metáfora visto en Ricoeur como tensión entre límite y apertura) y generar desde allí las preguntas adecuadas para conocer, no hasta donde el mundo impone un límite, sino hasta donde la intencionalidad humana se abre al horizonte del ser y el horizonte del ser trasciende el del mundo, con lo cual la hermenéutica se ha abierto paso hasta la metafísica.³³⁵

Otro camino que lleva de la hermenéutica a la ontología comienza con la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento. En efecto, el conocer está supeditado a ciertas condiciones históricas particulares que afectan el horizonte de cada ser humano, pero todos esos horizontes humanos se comunican entre sí en medio de un horizonte mayor en el que es posible una comunidad de comprensiones a lo largo de la historia. Eso permite afirmar que existe una continuidad humana, una suerte de “naturaleza humana”, por llamarla de algún modo, que permanece y que hace posible hablar de una metafísica.

Todo lo condicionado del hombre se efectúa en el ámbito de algo incondicionado, el ser, que, por eso, más que trascender al mundo, lo invade. A pesar de estar en una situación espacio-temporal, el hombre puede vivir en el horizonte abierto, del espacio y el tiempo, a la verdad, y sólo por ello es posible la intelección histórica.³³⁶

De nuevo, la reflexión de Ricoeur en torno a la distinción entre discurso especulativo y discurso poético cobra pleno sentido cuando se entiende, como lo hace Beuchot, que sólo es posible la interpretación del ser llegando a una reflexión trascendental, en la que el horizonte ganado a partir del juego metafórico se complementa con un preguntar en miras de la conceptualización que permite al sujeto ir más allá del racionalismo puro y reconstruir el mundo de lo humano como apertura y como límite. Este preguntar desde el horizonte condicionado del mundo humano intenta alcanzar una mediación recíproca entre sujeto y objeto, un horizonte compartido que acerca al ser como algo tematizable que puede ser llevado al lenguaje, que puede hacerse concepto.

³³⁴ BEUCHOT, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Op. Cit.*, p. 79.

³³⁵ Por ello la metáfora tiene un papel protagónico en la hermenéutica de Ricoeur: porque permite esa apertura a partir de la confluencia de horizontes en el lenguaje y funda nuevas formas de mundo gracias a la implicación de aquello que es y no es, de aquello que es como.

³³⁶ BEUCHOT, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Op. Cit.*, p. 80.

Pero esta metafísica, como ya se dijo, no es una enteramente universal, inmutable, inamovible. Precisamente porque parte de una situación histórica del ser, debe adaptarse a un contexto, aunque teniendo como referente siempre una realidad que trasciende ese mismo contexto.

El mundo está abierto al ser y el ser se da en el mundo. El mundo es forma histórica de una realidad transhistórica, que es el ser. Hay una “mediación de la inmediatez”, como dice Coreth. El mundo se nos presenta de modo inmediato, como algo primero que responde a la intencionalidad de nuestro preguntar. Pero al reflexionar sobre él se vuelve mediato, y además se ve como abierto a, y condicionado por, el ser.³³⁷

Esta condición ontológica muestra, de nuevo, esa especie de “textualidad” del mundo: así como se intenta siempre alcanzar la *intentio auctoris* a través del texto, teniendo claro que no es posible llegar a ella de manera fidedigna, se intenta alcanzar al ser sin abandonar su búsqueda por saberlo lejano. En medio de esa *intentio auctoris* que es el ser y esa *intentio lectoris* del hombre que lo busca está la *intentio operis*, el mundo humano. Y una vez más, una particular analogía permite alcanzar un entendimiento de la relación entre metafísica y hermenéutica, que en palabras de Beuchot,

se condicionan mutuamente: la metafísica sólo es posible gracias a la hermenéutica que contextúa sus afirmaciones, y la hermenéutica sólo es posible si termina en una metafísica que a la vez fundamenta cualquier comprensión lingüística e histórica que se dé en ella.³³⁸

De otro lado, existen, para Beuchot, otros argumentos a favor de esta forma particular de entender la relación entre hermenéutica y metafísica, esta vez desde una perspectiva semiótica. Lo primero es la aceptación de que toda comprensión de un texto es recreación o apertura a un mundo dado, un mundo que aparece ante el intérprete a partir de su acercamiento al texto y que le exige, hasta cierto punto, una definición ontológica que permita asumir ciertas cosas como reales o al menos más verosímiles que otras que pueden llegar a ser consideradas ficticias. Como puede verse, un ejercicio de esa naturaleza (y ya lo hacía notar Ricoeur cuando hablaba del problema de la referencia) pasa del lado de la ontología, de la metafísica. Desde la teoría de Peirce lo anterior puede notarse cuando se habla de interpretante como mediador entre signo y objeto y como determinante del carácter ontológico del objeto. El signo remite a una realidad y el interpretante es el que proporciona una intencionalidad, el que guía de una u otra manera hacia dicha realidad. A su vez, el signo en sí mismo tiene unas condiciones de existencia particulares: aunque remite a otra cosa existe por sí mismo con mayor o menor autonomía. Puede decirse, por ejemplo, que un signo natural es más autónomo que uno artificial (el humo es más autónomo que el trece) pero a la hora de analizar su complejidad es necesario tomar

³³⁷ Ídem, p. 81.

³³⁸ Ídem, p. 82.

en consideración lo que los diferencia y los hace pertenecer a una u otra categoría para poder entender su poder significativo (el humo, por sus características físicas, tiene un sentido ascensional que el trece no).

La exposición de todos los elementos anteriores no pretende agotar la riqueza de la propuesta de Beuchot; debe limitarse, no obstante, por la naturaleza y alcances del presente trabajo, aunque puede decirse que con lo expuesto es posible tener un marco general de tal tendencia, que se muestra como una de las más potenciales dentro del ámbito contemporáneo de investigaciones hermenéuticas. En todo caso, a esta altura del discurso es posible decir que la hermenéutica analógico-icónica de Mauricio Beuchot puede definirse en 11 rasgos estructurales³³⁹, a saber 1) Es una hermenéutica que parte de la necesidad de trascender el univocismo y el equivocismo. 2) Toma como punto de partida para proponer cualquier interpretación los distintos modos de la analogía -desigualdad, atribución, proporcionalidad-, entendiéndolos como esquemas de pensamiento desde los cuales es posible abordar modos de conocimiento tan distintos como el científico y el poético. 3) Permite abrir el campo de las interpretaciones -cancela el univocismo radical- sin que éstas se vayan al infinito -cancela el equivocismo extremo-. 4) Permite guardar un equilibrio entre interpretación literal y alegórica. 5) Permite oscilar entre interpretación metonímica y metafórica. 6) Permite captar el sentido sin renunciar a la referencia. 7) Ayuda a tener una interpretación a la vez sintagmática y paradigmática. 8) Tiene como instrumento principal la distinción y por ello es eminentemente dialógica. 9) Permite combinar y equilibrar lo monológico -autoreflexivo- con lo dialógico. 10) Ayuda a superar la dicotomía entre descripción -facticidad- y valoración -axiología-, entendiendo, desde una perspectiva retórica -pragmática- que todo enunciado descriptivo tiene -en consonancia con Searle- fuerza ilocucionaria valorativa. 11) Ayuda a superar la dicotomía wittgensteiniana entre el mostrar -misticismo, ética, estética- y el decir -ciencia-. De esta manera, para el mexicano resulta razonable concluir que

La estructura de la hermenéutica analógica es la de la disciplina de la interpretación, o la hermenéutica misma, que además trata de vertebrar en su seno la analogía como característica de su acción interpretativa. (...) Su principal instrumento es la distinción, más que el afirmar y el negar, es decir, trata de buscar la mediación entre las posturas contrarias y contradictorias, para intentar la integración de lo que de válido pueda encontrarse en ellas. Y esto es más difícil y complejo que sólo aceptar o rechazar en bloque.³⁴⁰

De esta estructuración resultan una serie de funciones integradoras resaltadas por Beuchot. Quizá una de las más relevantes es que la hermenéutica analógica permite proponer una filosofía latinoamericana que esté inserta en la filosofía mundial. Y es que la analogía hace parte del acervo cultural latinoamericano, en tanto desempeñó un papel protagónico en el mestizaje cultural entre indígenas, españoles y negros, y en el

³³⁹ BEUCHOT & ARENAS-DOLZ. *Hermenéutica de la encrucijada*. Op. Cit., pp. 50-55.

³⁴⁰ Ídem, p. 55.

entendimiento intercultural, como puede verse en los trabajos de Bartolomé de las Casas. Así mismo, el barroco latinoamericano tiene lo analógico como eje articulador no sólo desde lo lingüístico sino a todo nivel: arquitectónico, gastronómico, religioso, etc. Lo analógico aún se encuentra presente en el pensamiento de autores como Octavio Paz (quien considera la analogía como núcleo del pensamiento humano), Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (quienes relacionan la analogía con la dialéctica cuando hablan de “analéctica”)³⁴¹. Y en líneas generales, puede decirse que no ha existido una época de la historia de la humanidad en la que hayan sido más evidentes la presencia de lo analógico y la necesidad de su entendimiento que ésta de finales del siglo XX e inicios del XXI. Nunca antes hubo un intercambio cultural tan ágil y profuso, pero también tan irreflexivo y efímero, y es por eso que nuevas opciones para entender el fenómeno de la comprensión y la interpretación son requeridas. De allí la trascendencia de la propuesta de Beuchot en un tiempo que pareciera querer olvidarse de la importancia de la tradición para la subsistencia de la cultura, y que prefiere eliminar la deliberación y la argumentación, tan propias del hombre que resultaría imposible no pensar en que se deshumaniza cada vez que opta por el mutismo irreflexivo.

³⁴¹ Ídem, p. 59.

TERCER CAPÍTULO

MÁS ALLÁ DE LA COMPLEMENTARIEDAD RETÓRICO-HERMENÉUTICA

A manera de conclusiones

Al llegar a este punto de la reflexión se hace necesario exponer una suerte de conclusiones que pongan en evidencia ciertos elementos alcanzados a lo largo del trayecto teórico seguido, elementos que, de un lado, permiten dar el cierre a un primer proyecto, trazado desde el planteamiento inicial del presente trabajo, y de otro, abren la posibilidad de continuar desarrollando estudios en lo que bien podría llamarse filosofía del lenguaje en sentido estricto, como enseguida se verá.

Antes que nada, vale la pena recordar que el eje problemático tomado como punto de partida, y que siempre se ha mantenido como norte, era el hallazgo de bases teóricas desde las cuales se hiciera posible reconocer una relación de complementariedad entre la nueva retórica de tipo filosófico en Chaïm Perelman y la hermenéutica filosófica desarrollada sucesivamente por Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Mauricio Beuchot. Para alcanzar esto fue necesario trazar un breve esbozo de los orígenes comunes de la retórica y la hermenéutica en la tradición filosófica occidental a partir de las referencias dadas por los autores en cuestión así como por otras autoridades, y luego mostrar a grandes rasgos los elementos más significativos de la nueva retórica e indagar sobre los elementos fundamentales en el desarrollo de la hermenéutica filosófica.

Con el trayecto histórico seguido durante el primer capítulo se sacan en claro varias cuestiones fundamentales. La primera es que *la retórica como teoría general de la argumentación está presente desde los orígenes mismos de la civilización occidental, en tanto que obedece a una necesidad eminentemente humana, la de la convivencia, y en tanto que está sustentada en la capacidad humana por excelencia, la capacidad del lenguaje*. De manera que puede concluirse que *la retórica, vista desde una perspectiva histórica, más que una disciplina accesoría, está ontológicamente ligada a la vida humana*. Así mismo, es patente que tanto retórica como hermenéutica implican la responsabilidad y la toma de partido frente al sentido de lo dicho y de lo escrito. Ambas disciplinas, desde su origen, sostienen en su proceso de desarrollo una relación permanente de retroalimentación con la política y el derecho, y esto a causa de su *naturaleza práctica*, de su función como mediadoras en conflictos frente a los cuales *no es posible establecer criterios de validez universales o permanentes*, conflictos ante los que es necesario proponer respuestas “versátiles”, porque el mundo de lo humano es también cambiante, pero respuestas que no renuncien a la búsqueda de una estabilidad, de una regularidad que evite el caos social, porque existe siempre en el ser humano la necesidad de buscar un equilibrio, un *punto de encuentro*, un *justo medio*. Allí es donde radica la *característica primordial y compartida entre retórica y hermenéutica: la búsqueda, el hallazgo o la generación permanente de enlaces o disociaciones entre esferas de la realidad, una realidad que cambia poco a poco y*

no de manera abrupta en tanto que siempre mantiene en el fondo, aunque sea un poco, una unidad de lo diverso. Por ello es que ambas disciplinas tienen su base en el lenguaje, porque es la instancia de encuentro del ser humano con el resto del mundo, una instancia estructurada a partir de regularidades, de elementos constitutivos que varían muy lentamente, pero que simultáneamente se adaptan, siguiendo ciertos procedimientos, a los fenómenos que pueden ser percibidos y que por ello generan la necesidad de ser comprendidos, de ser encajados en un sistema de organización preexistente que muchas veces pareciera carecer de elementos suficientes para responder ante dicha novedad. Retórica y hermenéutica tienen entonces como misión disciplinar de base, más que generar un texto para un contexto o entender un texto en su contexto, comprender de qué manera es posible dicha contextualización, o mejor, cómo es que el lenguaje posibilita dicha respuesta del ser humano frente al mundo.

Aquí vendría una segunda cuestión importante, que tiene que ver con el desarrollo de la visión disciplinar de la retórica. Si en su historia esta disciplina ha sufrido una serie de altibajos, es decir, ha sido “mutilada” o privada de todo su contenido argumentativo, como en efecto ocurrió con el auge de las ciencias en la Modernidad y su consideración de la retórica como estudio exclusivo del *ornatus*, es porque precisamente *todos los avatares del lenguaje como objeto de estudio parece que le atañen a la retórica, y cualquier visión de mundo que proponga un criterio específico para entender lo lingüístico hace que la retórica pase a cumplir una función determinada dentro de la estructura general del conocimiento humano.* Una visión de mundo basada en la reivindicación de los estudios del lenguaje como parte importante de dicha estructura propondrá una disciplina retórica de gran alcance, como en efecto ocurrió en la Antigüedad y en el Medioevo, gracias a la influencia de Aristóteles, y como viene ocurriendo después de la segunda mitad del siglo veinte, tras el reconocimiento de la crisis del positivismo, escenario en el que Perelman adquiere gran relevancia por su propuesta abarcadora de una retórica de naturaleza filosófica, y en el que Gadamer gana un inmenso protagonismo por su preocupación acerca de la comprensión como fenómeno ineludible en cualquier empresa que se proponga entender la manera en que esa facultad humana de conocer se concreta.

Una tercera cuestión fundamental viene allí ligada y es la de que *la hermenéutica como teoría general de la interpretación implica un contenido de naturaleza ontológica visible en su desarrollo histórico, al igual que en el caso de la retórica.* Es más que evidente que los grandes cambios dados en la historia de la civilización han sido producto de una modificación en los criterios para interpretar la realidad, tanto humana o social como natural, y que esos criterios surgen de la consideración de ciertos elementos *como si* debieran entenderse a partir de otros, *como si* su modo de ser se modificara al ser *vistos* de manera distinta. Fenómenos como la Reforma protestante o la Ilustración son solo ejemplos de esta necesidad humana de cambiar enfoques y criterios de interpretación. Y salta a la vista que el papel del lenguaje y su forma de existir, de manifestarse, coimplica el *discurrir* de la historia humana *como si* de una constante narración o texto se tratase, una historia

en la que es necesario escuchar y leer entre líneas para alcanzar diversos niveles de entendimiento, como en efecto proponían la exégesis y hermenéutica bíblicas medievales, pero una historia en la que la subjetividad es también protagonista, como lo entendieron los hermeneutas protestantes.

Por este camino empiezan a hacerse palpables ciertas constantes, ciertas bases gracias a las cuales retórica y hermenéutica están siempre presentes en la historia humana como disciplinas complementarias. Pero una vez más, la *historia* (*story* sería en el inglés, acaso más específico en este caso) que la historia (*history*) cuenta adquiere un sentido más definido no sólo cuando la distancia en el tiempo es mayor y permite el recuento de lo ya ocurrido, sino cuando la reflexión de aquellos que se han ocupado del asunto permite alcanzar niveles de comprensión más abarcales y conexiones más profundas. A este elemento se volverá un poco más adelante, y se verá cómo existe una problemática subyacente a la historia de la civilización, una problemática compleja relacionada con el concepto de *semejanza*.

Frente a lo anterior, el paso a seguir dentro de la lógica inicial del presente estudio era el de exponer la forma en que se interrelacionan y se complementan los elementos comunes más relevantes encontrados en las obras de aquellos quienes, más familiares a causa de su cercanía en el tiempo, se preocuparon por hacer evidente esa forma de ser de la retórica y la hermenéutica en el siglo XX y aún en el XXI. Ellos son, por supuesto, Chaim Perelman, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Mauricio Beuchot.

Para dar inicio a una exposición de los elementos de complementariedad entre retórica y hermenéutica, es importante retomar el concepto central del proceso de revaloración de la primera de las disciplinas: la definición de las figuras del discurso o *tropos* como dispositivos que tienen un valor argumentativo más que ornamental. Esto es llevado a cabo tanto en el trabajo de Perelman como en el de Ricoeur. El primero de los autores propone para el análisis de los *tropos* la necesidad, por una parte, de una estructura o forma discernible independiente del contenido, ya sea desde lo sintáctico, lo semántico o lo pragmático, y por otra, de un empleo que atraiga la atención precisamente por ser distinto del normal. El segundo autor encuentra que es necesario ver la metáfora desde un punto de vista más semántico-pragmático que sintáctico-semiótico (entendida la semiótica como relación estricta de los signos al interior del sistema, según lo visto en varios de sus estudios en *La metáfora viva*), haciéndose el contexto elemento primario para la generación de nuevas significaciones.

Así, una figura es argumentativa cuando genera un cambio de perspectiva, un paso de lo habitual a lo inusual y el retorno a un habitual de otra índole. Aquí entra en escena el ideal mediador de la hermenéutica como comprensión de lo extraño a partir de su encuentro con lo conocido, y la creación de nuevos horizontes de sentido a partir de figuras como la metáfora, que según Ricoeur es el núcleo de la creatividad en el lenguaje. Al final, resulta comprensible la gran afinidad entre Perelman y Ricoeur en este punto, considerando

que una de las teorías de base de ambos es la de I. A. Richards, quién rechaza la idea de metáfora como comparación, sustitución u ornamento, prefiriendo la de *interacción y técnica de invención*, en tanto presenta un carácter vivo, matizado y variado, mucho más acorde con las relaciones entre conceptos expresados de una sola vez por las figuras del discurso, y por su supuesto, mucho más acorde con la realidad visible con la cual el lenguaje guarda una relación de coimplicación, ya que *en el mundo humano, el lenguaje depende del reconocimiento de la forma de ser de lo real y lo real depende de la forma de ser del lenguaje*. A su vez, el énfasis hecho por Gadamer sobre la importancia de la *antigua regla retórico-hermenéutica de que el todo debe ser comprendido desde la parte y la parte desde el todo, y de que con la referencia al todo desde la parte se hace una anticipación de sentido que se confirmará con la concatenación de las partes en ese todo*, confirma el potencial de la *frase* como elemento generador de sentido, frente a la palabra, portadora de significado, y simultáneamente, la dependencia de la frase frente a la palabra en toda realización lingüística efectiva. Así, se vislumbra la presencia de una estructura constante en lo real y en lo humano, una estructura reconocida de alguna manera por Gadamer y más efectivamente por Ricoeur y Beuchot; una estructura que, una vez más, tiene su punto álgido en el problema de la *semejanza* como inicio (o al menos como referencia obligada) de toda teoría del conocimiento: la estructura de enlaces y disociaciones, la cual fundamenta también la teoría de Perelman, cuyo contenido es eminentemente visual.

Y es que según Perelman, existen diferentes esquemas argumentativos que resultan ser lugares (*topoi*), en tanto que su aplicabilidad depende del *acuerdo*, y que están caracterizados por procedimientos de enlace y disociación. El concepto de *topoi* o *lugares* espacializa, da contenido visual a cualquier ejercicio argumentativo, y esto es innegable cuando se analiza cualquier *figura* (el mismo nombre vuelve a plantear la “visualidad”) del discurso como ejercicio basado en un *ver como*, particularmente en la metáfora y la analogía. Ello tiene serias implicaciones antropológicas que se tratarán al final del presente escrito. En todo caso, entre tales esquemas argumentativos están, como se recordará, los argumentos cuasi-lógicos, los argumentos basados en la estructura de lo real, los argumentos que tienden a fundamentar la estructura de lo real, y los argumentos por analogía. Para Perelman, metonimia y sinécdoque pertenecen al último grupo, lo que termina por estar en consonancia directa con Beuchot, quien, cuando habla del principio hermenéutico fundamental de la inclusión de la parte en el todo, considera *la metáfora como propia del equivocismo y a la metonimia como propia del univocismo, siendo ambas procedimientos analógicos que trascienden su uso retórico hasta convertirse en esquemas de pensamiento que proporcionan el sustento de diversas concepciones sobre la epistemología y la teoría del conocimiento*. La ciencia moderna y el positivismo serían fruto de esquemas de pensamiento con bases tanto más univocistas-metonímicos que las teorías propuestas por los pensadores de las Ciencias del Espíritu, de cuño un poco más equivocista-metafórico, y prueba de ello sería el desarrollo mismo de sus métodos: en el caso de lo inductivo y lo deductivo se sigue el paso de la parte al todo y del todo a la parte, y en el caso del método de la comprensión se intenta *ver el sentido* de manifestaciones

aparentemente diversas entendiéndolas como un todo. Al mismo tiempo, Ricoeur considera *lo metafórico como modelo teórico similar a aquellos que fundamentan todas las ciencias*, pero le otorga un estatus singular en tanto *sirve para dar cuenta no sólo de la relación del hombre con su realidad extramental, sino también de aquellas cuestiones ontológicas que atañen a su experiencia íntima. De allí que lo literario devenga modelo teórico de la naturaleza humana*, por llamarlo de alguna manera, y que, a nivel general, el verdadero arte sea un producto de la tradición por más que se intente exaltar una autonomía del genio o de la inspiración, y esto en la medida en que el arte muestra un nivel de verdad que también participa del modo de ser de la argumentación, ya que causa ciertos *efectos de sentido* dependiendo de ciertas técnicas o procedimientos, como lo hace el orador. Al final, *tanto la obra de arte, como el canon de ciertas obras y su interpretación se van convirtiendo en lugares comunes de naturaleza icónica, con un poder significativo dormido en su interior y son, en esa medida, analógicos.*

Todo esto puede equipararse con la noción de *juego* tratada por Gadamer como categoría esencial de la comprensión. El *juego* gadameriano es *movimiento, vaivén, repetición-renovación, comportamiento, autorrepresentación como y en algo para sí y para otros*; el *juego* mantiene cierta autonomía o independencia frente a quienes lo juegan, de la misma manera en que la obra trasciende a su autor y a quienes la *interpretan* o *re-presentan* y de la misma manera en la que un auditorio se configura en medio del *intercambio* entre los oyentes, el orador y lo dicho sin hacerse homogéneo totalmente. *El juego es analógico en el sentido propuesto por Beuchot porque permite el encuentro de lo otro como propio, permite el asumirse el uno como otro a partir del encuentro de lo similar, de lo compartido.*

Frente a esto, Perelman recuerda que son diversas las maneras en que se establecen las relaciones analógicas y metafóricas en tanto “fusión” o “tensión”, para usar un término de Ricoeur, entre conceptos. Una de ellas tiene que ver con el efecto, generado por la *fusión-tensión*, que presenta a la analogía como *dato de acuerdo* (sólo se la entiende cuando se acuerda o se esclarece la relación entre sus partes), con lo que, como atrás se dijo, no es descabellado afirmar que *la metáfora, analogía condensada, según el análisis perelmaniano, configura una realidad en tanto que expresión de “lo que se da” (datum), siendo lo dado, en este mismo sentido, no el mundo de la realidad extramental pura y cruda, sino, como ve Beuchot, una realidad de tipo analógico, la condición de posibilidad de un conocimiento sobre el mundo, alcanzable hasta cierto punto, pero no absoluto; en permanente avance y nunca terminado, pero necesario como acuerdo para sustentar futuros desarrollos.* Así se establece, de nuevo, la verdadera importancia de *la tradición, entendida como punto de acuerdo y equilibrio frente a ciertas parcelas de lo conocible, como hecho cultural cifrado en el lenguaje, no como camisa de fuerza sino como posibilidad de apertura a lo nuevo a partir de lo preexistente.* La presencia de dicha *tradición* como algo arraigado en el lenguaje es vista por Perelman y Ricoeur en las *metáforas adormecidas*, aquellas que han terminado por cargarse de cierta univocidad aparente, pero que

guardan un gran potencial argumentativo y aún ontológico. La noción de *acuerdo* es, desde esta óptica, fundamental para hablar de complementariedad retórico-hermenéutica: *todo acuerdo se logra siempre con otro, frente a otro, aun en la deliberación íntima en la que se delibera con una representación propia como otredad. Ese otro es topoi, es tradición, es prejuicio que intenta superarse o conciliarse con argumentos. Finalmente, toda tradición proviene de un acuerdo y es un acuerdo, un acuerdo logrado a partir de la deliberación; deliberación que, al valerse de diversas figuras del discurso intencionalmente usadas con fines argumentativos, no puede más que cargarse de sentido y ampliar los horizontes de mundo gracias al carácter de mediación que fundamenta a fenómenos como la metáfora, según es vista por Ricoeur o la analogía, según es vista por Beuchot.*

Aquí se puede entender la necesidad, que han encontrado todos los autores, de *tomar como punto de partida lo ético formulado por Aristóteles y extendido a retórica y hermenéutica*. La *conversación* implica siempre una ética, en la cual, si bien no se pueden obviar del todo las opiniones previas, es necesario, prudente y responsable llegar más allá para construir nuevos horizontes de sentido; generar un distanciamiento de aquello que usualmente media como opinión generalmente aceptada para poder alcanzar la esfera de la conversación, en la que se pretende, a partir de la lógica de pregunta y respuesta, trascender las opiniones dominantes y llegar, gracias al discurrir, a todas, o por lo menos gran parte de las consecuencias posibles. La noción gadameriana de *situación hermenéutica* estaría por esto ligada a la perelmaniana de *lugar común: la interpretación sigue una estructura secuencial, partiendo de un punto para llegar a otro, y por ello, está siempre parcializada de cierta forma, con lo que se hace necesario el diálogo para cancelar las imposiciones unilaterales y alcanzar un nivel de verdad como totalidad incluyente de sentido gracias a una constante argumentación que permita la constante construcción de puntos de encuentro y de caminos alternos.*

El movimiento mismo del lenguaje a través de la metáfora como fenómeno que amplía la *referencia* y el *sentido* de las expresiones lingüísticas, fijándolas en ocasiones en *usos adormecidos*, según concluyen los cuatro autores estudiados, tiene conexión directa con la *dialogicidad*, en la medida en que *lo metafórico es un acontecimiento que se entiende mejor desde el habla, desde el discurso y no sólo desde el sistema formal de la lengua, al que finalmente modifica y amplía*. Sobre este respecto es que Ricoeur expone sus puntos de vista acerca de la creatividad *en y del* lenguaje y que Perelman recuerda las implicaciones de dar *continuación y desarrollo* a cualquier analogía, proceso que afecta a todas las esferas del discurso teórico, aún el de las ciencias naturales o físico-bióticas, como cuando se habla de *definición de axiomas* o de *generación de modelos teóricos*. Este movimiento es justamente el que se realiza en lo *especulativo*, tal y como lo ven Gadamer y Ricoeur, y puede decirse que *lo especulativo tiene entonces una estructura analógica al modo de Beuchot, en tanto hay, como si de una metáfora duplicada se tratase, una atribución equívoca de propiedades y una reflexión (de allí lo especular en lo especulativo) de lo uno en lo otro para alcanzar, a partir*

de la preeminencia del ejercicio predicativo más que del de la denominación, la representación de una unidad conceptual. Esa unidad de lo diverso, entendible en términos de metáfora, es sin duda un fenómeno de alta complejidad porque hace pensar en una unidad que trasciende al lenguaje para incubarse en el seno mismo de lo real. La semejanza, podría concluirse, no es una cosa que se instaure únicamente en la mente humana, sino que debe estar, de una manera aún desconocida para el ser humano, justificada por una peculiar naturaleza del mundo. Es por ello que Beuchot habla de la necesidad de un “realismo relativo” para poder acercarse al fenómeno del conocimiento de manera cabal; un realismo que tiene sus bases en la ética aristotélica como ya se vio en un apartado pasado dedicado al análisis gadameriano de la *Ética Nicomaquea* y del problema de la equidad al interior de los sistemas jurídicos. Aquí, de nuevo, se hace presente la cuestión de fondo de la cual se ha hablado como punto de llegada del presente trabajo y de inicio para uno acaso más ambicioso: el problema de la *semejanza* y su papel en la configuración de una teoría acerca del conocimiento humano desde una perspectiva filosófica y antropológica del lenguaje.

Hay sin duda un punto de articulación fundamental para las teorías de los cuatro autores y tiene que ver específicamente con un hallazgo sobre la experiencia cotidiana. En efecto, *la experiencia del mundo hace ver que la creación de conceptos no está basada en el aplicar significados preexistentes a entidades exactamente equivalentes, sino en un proceso constante en el que cada vez que se intenta usar una expresión para designar una referencia se intenta realmente hallar lo común entre lo distinto para poder subsumirlo en un esquema general.* Y ello no porque pueda afirmarse categóricamente la existencia efectiva de generalidades específicas y constantes, sino porque la experiencia particular condiciona la percepción de *semejanzas* en la forma en que se manifiesta y significa la realidad para cada quién. *La conciencia lingüística percibe, o crea, y expresa naturalmente estas semejanzas, porque está estructurada a partir de un metaforismo o analogicidad fundamentales.* Cuando una semejanza es establecida, aceptada e incorporada al uso del lenguaje, es posible retornar a ella para generar así nuevas posibilidades de semejanza. *Aquello de lo que se valen la retórica y la hermenéutica como principio de aplicación no es nada menos que el principio general de formación del pensamiento y del lenguaje desde sus niveles más básicos: la consideración de lo común, de la correspondencia proporcional, de la analogía; la confrontación permanente con el problema de la semejanza.*

Una de las primeras cosas que se saca en claro después de la exposición de la obra de los pensadores en cuestión es que si existe un punto de encuentro entre retórica y hermenéutica, ninguna otra obra filosófica entrega tantos elementos de análisis como la de Aristóteles. Ello es expuesto ampliamente por Perelman y por Gadamer, quienes parten de una reflexión sobre la *Ética Nicomaquea* debido a la importancia del problema de la *aplicación*, tanto en el ámbito de la argumentación como en el de la interpretación. Y ya desde allí surge una suerte de verdad sustancial: si el problema de lo ético como tipo de saber que exige la *aplicación* de criterios para toma de decisiones que no pueden basarse en un sistema cerrado y constante

tiene relación con otros dominios del saber como la retórica y la hermenéutica, es porque *la realidad humana misma guarda coherencia con ciertas estructuras o formas de pensamiento que hacen posible asemejar dominios diferentes del mundo al encontrar similitudes entre ellos*. Perelman ve en esta forma de ser de la realidad humana la posibilidad de instaurar un *modelo* a partir de una regla esencial: la regla de justicia. Dicho modelo parte del reconocimiento de la posición precaria del jurista pues, comparado con cualquier otro teórico, tiene siempre una obligación con la aplicación, ya que nunca puede dejar de decidir so pena de denegación de justicia, y en esa medida guarda una relación más que evidente con el fenómeno de la analogía del cual se ha ocupado exhaustivamente Beuchot al formular su teoría hermenéutica y que no es más que el hallazgo del *justo medio*. En todo caso, la conclusión a la que llega Perelman sobre *la forma natural de ser de la argumentación es clara: se parte de lo aceptado, verdadero o verosímil para transferir esa aceptación, verdad o verosimilitud de las premisas iniciales a las que se presentan como nuevas ante el auditorio, es decir, se va de lo familiar a lo extraño y se le da a lo extraño carácter de familiar. Y ese es precisamente el movimiento natural de la comprensión que Gadamer ha definido en su teoría hermenéutica, y el modo mismo de existencia y de desarrollo del lenguaje encontrado por Ricoeur al definir el estatus filosófico de la metáfora. De manera que retórica y hermenéutica se entrelazan tanto en su principio fundamental: el encuentro de un lazo de unión entre parcelas distintas de la realidad con el objeto de tener un mejor entendimiento o comprensión de y entre ellas, como en su metodología esencial: la transmisión o trasposición de verdades de distintos tipos o niveles, yendo siempre desde el acuerdo, de lo más conocido, aceptado o familiar, a lo menos, tanto en el caso de la argumentación como en el caso de la interpretación.*

No puede olvidarse aquí, como ya se dijo, que tal comprensión del mundo gracias al lenguaje apela al *ver como: ver el mundo como un texto*, una construcción pletórica de elementos constitutivos en la que *cada parte cuenta para el correcto funcionamiento del todo, y en la que el funcionamiento de ese todo justifica la forma de existencia particular de la parte*. Esa relación de partes y todo opera tanto en el mundo como en el lenguaje a partir de *diversos niveles* y por ello configura otro de los principios fundamentales de retórica y hermenéutica. Las partes (palabras y cosas) parecen tener particularidades más o menos constantes que las dotan de una finitud y regularidad aprehensibles. Y el todo (mundo y lenguaje) parece ser mucho más móvil y complejo, infinito e inasible. Este ha sido un problema tanto de la filosofía como de los estudios del lenguaje, según lo visto en los capítulos anteriores, pero en él subyace, de acuerdo con los estudios de Ricoeur y de Beuchot, la capacidad de trascendencia del lenguaje frente al mundo. El lenguaje es, como afirman pensadores de la talla de Humboldt y Chomsky (cada uno a su manera, por supuesto), *el uso infinito de medios finitos*. Pero tal afirmación plantea a primera vista una aporía que ya Borges había tratado de reconstruir históricamente en su texto *La biblioteca total*: el número de combinaciones posibles de un sistema finito es, aunque potencialmente vasto, forzosamente finito. ¿Cómo es entonces posible que un sistema finito genere una combinatoria infinita? Se dijo hace poco que la relación entre partes y todo opera desde diversos

niveles. Los análisis de Ricoeur son, sin duda, los que más luces arrojan frente a este problema y ponen en evidencia la clave para entender la forma de ser de retórica y hermenéutica, una forma de ser igualmente comprendida por Perelman, Gadamer y Beuchot, porque *la respuesta del lenguaje frente al mundo como fenómeno que debe ser comprendido tiene su posibilidad en la dinámica interna de la frase como espacio esencial para la combinatoria de elementos en el que es posible generar vínculos entre esferas distintas de lo real, esferas que a primera vista parecen inconmensurables o incompatibles.*

La afirmación anterior permite ver la relación entre retórica y hermenéutica como disciplinas complementarias a partir de un fenómeno que tiene carácter modélico a todo nivel, ya que en él se materializa todo el potencial creativo del lenguaje y su posibilidad de evolucionar según las necesidades de la comprensión del mundo. Es el fenómeno de los *tropos* o *figuras del discurso*, dispositivos lingüísticos que permiten *decir algo más sobre el mundo* haciendo uso de elementos preexistentes, dispuestos, eso sí, de manera innovadora. De entre estos dispositivos lingüísticos destacan la *analogía* y la *metáfora*, tropos que basan su funcionamiento, como ya se ha expuesto, en *una capacidad que parece ser inherente al hombre: la de establecer semejanzas*, o mejor, la de “*ver como*”. Esta capacidad subyace en los fundamentos de la retórica y la hermenéutica. Sin ella no se podría hablar de *regla de justicia* como lo hace Perelman, o de *visión horizontica y circularidad hermenéutica* como lo hace Gadamer ni, en general, *lograr la aceptación de una tesis a partir de su conexión con las ya aceptadas* o *comprender lo extraño en términos de lo familiar*. La posibilidad de la argumentación y de la comprensión descansa en la capacidad de establecer *semejanzas*, pero también descansa en ella la posibilidad de cualquier forma de conocimiento humano. Cada método, cada epistemología guarda en su seno la necesidad de relacionar cosas y fenómenos, porque el conocer no es más que la relación que establece la conciencia humana con el resto del mundo, y es por eso que, como se tratará líneas más abajo, el problema de la semejanza (aunque suene pretencioso) cobra pleno sentido como origen de cualquier investigación sobre la posibilidad y forma de ser del conocimiento.

El ser humano parece comprender al mundo y autocomprenderse bajo los mismos principios que fundamentan a las disciplinas retórica y hermenéutica. Como ha intentado hacer ver Beuchot con su *realismo moderado*, la existencia de un mundo independiente de la conciencia es innegable, aunque, por supuesto, el movimiento de la comprensión, que es el mismo de la persuasión, conlleva una amplia carga de subjetividad, lo que hace imposible hablar del mundo con independencia de quien lo experimenta. Ello se evidencia con el concepto de *auditorio*, propuesto por Perelman, como *construcción del orador* más que como realidad extramental. No obstante, *toda argumentación, para ser eficaz, estará siempre moviéndose entre lo parcialmente universal y lo particular, ya que apela en cada caso a la generación de conexiones entre formas de entender el mundo, lo cual no es posible si no se intenta comprender lo que se dice o muestra como si fuera universalizable*. Allí radica la importancia de aquello que Gadamer llama *circularidad hermenéutica*: en

todo proceso interpretativo y argumentativo las convicciones propias del intérprete se imbrican con las propuestas del autor que interpreta, y las convicciones propias del orador se imbrican con las verdades aceptadas por su auditorio. Así mismo, la noción de horizonte tiene relación con la de auditorio desde la perspectiva de que sólo al considerar en qué lugares hay un horizonte compartido entre orador y auditorio es posible hacer una argumentación afortunada. Es por lo anterior que la hermenéutica de Beuchot resulta, una vez más, sumamente acertada: sólo es posible entender de manera cabal el fenómeno del conocimiento desde una perspectiva analógica, que busca precisamente el punto medio entre lo equívoco y lo unívoco.

A propósito de la búsqueda de lo analógico, Perelman hace ver en su teoría que *toda argumentación, al partir del acuerdo plausible y no de la verdad probada, está sujeta al proceso de atribución de significado al que se someten los datos con los cuales se trabaja.* Tal convencionalidad, de la cual depende el acuerdo, no es más ni menos que la efectiva presencia de lo analógico; el encuentro de un justo medio de naturaleza frágil, siempre móvil, que requiere en ocasiones de respuestas creativas que amplíen los horizontes de sentido, como en efecto lo ha demostrado Ricoeur con su hermenéutica de tipo metafórico; es por esto mismo que lo *dialéctico-dialógico* caracteriza al pensamiento humano. Como se vio con Beuchot, el pensamiento tiene siempre una naturaleza primariamente actual y secundariamente potencial: no puede conocer por entero lo infinito y es por eso que el hombre necesita de una amplitud limitada –analógica– para el conocer. El entendimiento humano no puede abarcar todo su saber de una sola ojeada y debe entonces ponerlo a consideración como en un diálogo permanente consigo mismo. *El pensamiento mismo es entonces analógico en tanto es siempre una manifestación del lenguaje, un discurrir, un decirse; búsqueda y creación de mediaciones entre el ser humano y el mundo a todo nivel.* En cuanto a la *dialogicidad*, tratada por Gadamer en su obra como característica esencial del lenguaje que funciona a partir de una dinámica de *pregunta y respuesta*, Perelman hace notar también que entre las modalidades discursivas, la *interrogativa* es la que mayores posibilidades retóricas presenta, porque implica la construcción de un acuerdo entre el que interpela y el que es interpelado, de lo cual resulta el reconocimiento de la existencia de ciertas realidades y del peligro de la inconsistencia en lo que se declara sobre las mismas. *Tanto retórica como hermenéutica están sustentadas en el ejercicio dialógico porque el lenguaje mismo se manifiesta sólo bajo esa estructura, y ambas disciplinas no son más que formas de entender el contenido ontológico del lenguaje, su capacidad de instaurar modos de entender lo real.*

Hay aquí una constatación fundamental frente al modo de existencia de lo real. *La realidad humana es siempre una continuidad: parte de la aceptación (más o menos) unánime de unas condiciones o premisas mínimas que son constantes antropológicas, más o menos laxas desde ciertas perspectivas, ya culturales, ya teóricas.* Esto es abordado por Gadamer cuando habla de *tradición* y es completamente complementario con aquello que Perelman ha visto como *argumento de autoridad*. Este tipo de *acuerdo* ha tenido un gran

protagonismo desde la antigüedad clásica y lleva implícito un principio fundamental antropológico: *no es posible entender el mundo si no se tiene una estructura o punto de apoyo en el cual fundamentarse.*

He aquí el punto de llegada de este primer ejercicio teórico y el punto de partida de uno mucho más ambicioso, como se ha venido diciendo a lo largo de estas conclusiones. El problema de la *referencia* es quizás el más complejo dentro de la hermenéutica, pues, como se vio con Ricoeur, conecta con todos los otros (*acontecer, significación, identificación, predicación, acto, realidad*) y los configura, además de que de él dependen los que aquí se han visto como principios hermenéuticos fundamentales, mucho más cuando esa referencia apunta a la realidad, al locutor o al intérprete. Por esto, las constataciones hechas a partir de la revisión de las obras de los pensadores tomados como base para la realización de este estudio harían mucho más relevante el retomar de una manera distinta el curso de lo que queda por exponer. En efecto, la complementariedad entre retórica y hermenéutica terminaría por convertirse en una suerte de cuestión, acaso más o menos probada efectivamente, que pasaría a un segundo plano frente a la real problemática de fondo que se desvela al verificar las constantes de las que se viene hablando: *la problemática de la definición del conocimiento humano desde la perspectiva filosófica del lenguaje a todo nivel.* Porque lo cierto es que a partir de dicha definición resulta fácil probar la conectividad de cualquier disciplina con otra, pues *en el entendimiento de la manera como el ser humano estructura su lenguaje, y por ende su mundo, se basa el entendimiento de ese mismo mundo como totalidad en la cual existe siempre la posibilidad de la relación.* Exactamente esa *relación* es la que se ha convertido en punto de enlace que permite, primero exponer la complementariedad retórico-hermenéutica, y segundo, alcanzar un punto focal desde el cual afrontar el conocimiento como elemento problemático de fondo para el presente trabajo.

Quizás resulte mucho más efectivo, para dar continuidad a la presente exposición, recordar cuáles son esos principios de los que ya se ha hablado. Lo primero es que la hermenéutica, tanto como la retórica, aparecen cuando no se puede definir puntualmente un nivel de verdad específico, necesario; cuando es sólo posible reconstruir un criterio de *verosimilitud* más o menos válido en la medida en que ciertos elementos hacen aparición para validar dicho criterio a partir de la *deliberación* y de la *especulación*; de allí que el lugar primario de ambas disciplinas sea el *lenguaje*, y que todo aquello que se concluya parezca estar dotado de un aire de axioma indemostrable, pero pese a ello, también de un aire de fundamento desde el cual es posible generar futuros desarrollos. Precisamente por esto es que retórica y hermenéutica son saberes eminentemente *prácticos*, que responden o deben responder a las exigencias de *acuerdo* de comunidades específicas, sin perder, simultáneamente un rumbo tendiente a la universalidad. Es entonces cuando cobra importancia la *historicidad de la comprensión*, la conciencia de la *historia efectual*, es decir, de que todo desarrollo previo afecta lo que pueda pensarse sobre cualquier materia en discusión, y de que al mismo tiempo es posible volver, con una actitud renovadora, a tratar cuestiones pasadas, en un movimiento de permanente

circULARIDAD, en la que siempre está presente un ejercicio de *precomprensión*, un *diálogo* con la *tradicción* desde la propia *situación hermenéutica*, desde aquello que es *familiar* y facilita crear un lazo con lo *extraño*, alcanzar un *horizonte de sentido* en el que se fusionan los límites de lo conocido y lo desconocido y en el que es posible generar un nexo argumentativo que va de lo aceptado a lo controvertible para inyectarle cierto nivel de aceptación, de *acuerdo*, o para desvirtuarlo simplemente por su insuficiencia.

Como puede verse, es esta suma de *principios relacionales*, por llamarlos de algún modo la que genera una problemática mucho más profunda. Con las complejas apreciaciones de Ricoeur acerca de la *semejanza* y su papel fundamental no sólo en el lenguaje a través de la *metáfora*, sino en todo el sistema de construcción de la realidad, y con el exhaustivo acercamiento de Beuchot al fenómeno de la *analogía* y su potencial como marco de una teoría de la comprensión se alcanza un límite que no les es exclusivo y que por el contrario, como es evidente en sus constantes referencias a otros autores, ha sido una permanente preocupación a lo largo de la historia. Ya con los trabajos de Max Black eran evidentes las implicaciones que para la ciencia tiene el concepto de *semejanza*, concretamente desde el punto de vista de la analogía como *interpolación* (procedimiento matemático del análisis numérico en el que se obtienen *nuevos puntos partiendo del conocimiento de un conjunto discreto de puntos*; tránsito idéntico de lo familiar a lo extraño en el que se fundamentan retórica y hermenéutica), como *extrapolación* (método científico lógico que consiste en suponer que un curso de acontecimientos continuará en el futuro, convirtiéndose en regla o axioma utilizable o *extrapolable* para llegar a una nueva conclusión en cada nueva situación, lo que es equivalente a los desarrollos y prolongaciones analógicas de los que habla Perelman) y como *modelo teórico*. Pero incluso desde que aquí se intentó una reconstrucción histórica de la disciplina hermenéutica antes del siglo XX, se hizo palpable, como líneas más arriba se dijo, que la problemática de la semejanza se hace más oscura en la medida en que se aborda como una legítima *arqueología del lenguaje*.

Tal idea no es, la verdad sea dicha, producto novedoso y exclusivo del presente trabajo, ni mucho menos de cuño reciente. Pero se hace más patente al revisar las teorías de estos autores. Como se ha dicho, el cierre de toda esta labor que el lector tiene materializada en sus manos tiene un sabor de "incompletud" al confrontar el inmenso problema que presenta el *lenguaje como habitáculo de la semejanza, ya compartido, ya exclusivo*.

Espacio compartido en el sentido en que ese *realismo moderado* del que habla Beuchot se yergue casi innegable, sustentado por la evidencia empírica, por la abrumadora presencia y permanencia del mundo a cada momento, en cada *vivencia*, según lo reconocían ya las Ciencias del Espíritu como punto de partida para sus teorías. El lenguaje nombra todo lo perceptible, llena al mundo de sentido y es coherente con un orden que parece evidente, como el que descubre la física moderna, en el que cada causa tiene un efecto y cada fenómeno tiene unas consecuencias. Allí tiene cabida un tipo de semejanza, la que permite la generación de

códigos ordenadores, de cadenas lógicas comprobables. Pero ese es el *espacio compartido* con el mundo sensible, que existe con independencia extramental, por llamarla de algún modo, y que parece guardar una coherencia relacional, una semejanza intrínseca. ¿Es acaso legítima esa capacidad de relación de las cosas del mundo entre ellas mismas, sabiéndose que sólo puede ser “verificada” en el lenguaje? Porque existe así mismo una *extensión exclusiva* de lo lingüístico, en la que ya no es posible *posicionar, ubicar* las cosas del mundo como se presentan según su propio orden sensible, *espacializado*; esa *extensión* es el dominio de las puras palabras, de la poesía, del juego posible y caprichoso que va más allá de la ficción narrativa, una *extensión* en la que cualquier palabra se arrima a otra sin necesidad de un lugar común, de un previo acuerdo, de una semejanza evidente, así como cuando es posible “Desarbolan vacas como veleros/Peinar un velero como un cometa/Desembarcar cometas como turistas...” según el poema de Huidobro.

Toda esta reflexión viene, en parte, de aquel ejercicio inicial en el que se hacía visible el cambio en la forma de considerar el orden del mundo a través de la historia, un cambio que afecta el modo de ser de la interpretación, de la hermenéutica, y que pone en escena, por un lado, el acontecer permanente del mundo y del lenguaje, y por el otro, los constantes intentos de dilucidar a partir de una teoría la forma en que acontece la comprensión de lo real a partir de la semejanza que insta un orden o que permite crearlo. Pero, sea dicho una vez más, esta incertidumbre no es nueva en el mundo, por más que lo sea para el autor de las presentes líneas. Eso sí, es legítimo el trayecto que se ha seguido hasta desembocar en este problema y el súbito encuentro con otras voces de las cuales se harán algunos comentarios que servirán, al tiempo, de cierre y de apertura.

Esta preocupación por el problema de la semejanza y sus modos de existencia en el mundo y en el lenguaje ha sido tratada, por ejemplo, por Michel Foucault en su texto *Las palabras y las cosas*³⁴². Foucault partía de un asombro frente a un texto de Borges, *El idioma analítico de John Wilkins*³⁴³, donde una serie de animales, imaginarios unos, indeterminados otros y más cercanos los últimos, es puesta en el escenario de una clasificación común aunque imposible. ¿Imposible? ¿Cómo puede ser algo pensable y al mismo tiempo imposible? El campo de lo pensable implica de antemano la posibilidad, por más que aquello que se piense proponga vecindades incoherentes con lo sensible, y esto porque el campo común es el del mero lenguaje más allá de una referencia primaria. Se ha dicho que dicho problema, el de la referencia, se erige como el más complejo dentro de la hermenéutica precisamente porque implica una relación entre el mundo y el lenguaje, relación que parece fracturarse cuando aparecen nuevas semejanzas que echan al suelo cualquier

³⁴² FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Bogotá: Siglo XXI Editores, 1988. No se hará aquí una glosa exhaustiva de dicho texto, ya que supera los límites y alcances del presente trabajo, pero es conveniente traerlo a colación como ejemplo de la cuestión que se quiere plantear

³⁴³ BORGES, Jorge Luis. “El idioma analítico de John Wilkins”. En *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1960, p 142.

sistema u orden establecido desde criterios fijos de similitud y diferencia. Este es el caso de la poesía y en general de cualquier uso del lenguaje basado en tropos que, como ya se ha visto en los análisis a las obras de los autores aquí tratados, intenta siempre romper una pertinencia semántica ya establecida para establecer una pertinencia de otro orden, lo que no es más que la instauración de una referencia segunda, en ocasiones no verificable desde el punto de vista de lo sensible, pero siempre posible en el discurso.

Frente a esta constatación, la de la posibilidad constante del derrumbamiento de todo orden filosófico o taxonomía científica, Foucault intenta encontrar una constante de fondo que aún permite que el afán ordenador no cese y siempre sea posible: "Así, existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones sobre orden, una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser."³⁴⁴ De manera que Foucault emprende un trabajo arqueológico sobre las condiciones de posibilidad de una *episteme* discontinua en la cultura occidental, una *episteme* que tiene dos momentos, el primero, basado en una teoría de la representación coherente con una teoría del lenguaje que abarca todos los órdenes del saber y que llega hasta el siglo XVIII; el segundo, basado en la definición de un orden taxonómico, propio del surgimiento de las ciencias positivas en el siglo XIX, orden del que todavía quedan bastantes rezagos. Este empeño de Foucault tiene como telón de fondo el problema radical de la *semejanza*. Es éste fenómeno el que permite que el ser humano se embarque en la empresa de la ordenación del mundo a partir del lenguaje, empresa que por demás necesita acometer como fundamento antropológico si se está de acuerdo con la definición aristotélica de *zoon logon*.

El texto de Foucault analiza de manera minuciosa las variaciones del tema de la semejanza en lo que él denomina la época clásica y se remonta hasta el siglo XVI para exponer cuatro tipos de similitudes sobre las cuales se habría construido todo el saber occidental hasta ese momento. Resulta interesante ver cómo esas similitudes tienen (guardando las distancias que el mismo Foucault advierte sobre la forma del conocimiento de la Modernidad, el cual permanece como continuidad en su opinión) una gran coherencia con los elementos que subyacen en la retórica y la hermenéutica como condiciones de su posibilidad.

La *convenientia* o similitud entre las cosas que se unen o tocan, que son *convenientes*, es la primera de esas formas de similitud de las que habla Foucault. Ella aparece debido a que las cosas comparten el mundo, acaso de la misma manera en la que se define la atribución analógica de la cual Beuchot ha hablado también en sus trabajos. La *aemulatio* es una conveniencia ya no espacial sino propia de las cosas en sí, las cuales comparten una similitud natural intrínseca, de una manera próxima a como lo hace la proporcionalidad analógica. La *analogía* en sentido estricto sería entonces una superposición de *convenientia* y *aemulatio* cuyo punto de encuentro no es ya el mundo o las cosas en sí sino el mismo ser humano como medida y medidor

³⁴⁴ FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*. Op. Cit., p. 6.

de las proporciones y las atribuciones. La última, o mejor, las últimas formas de similitud en este juego serían la *simpatía* y la *antipatía*, afines con conceptos demasiado etéreos, que lindan con el umbral mismo de lo uno e idéntico la primera y de lo múltiple y distinto la segunda. Pero todas estas formas de similitud dependen de la posibilidad de ser reconocidas. Allí es donde hace entrada el concepto de *signatura* como elemento que llama la atención sobre la relación. El *signo* hace posible una *lectura del mundo*, un *encademaniento* de las cosas y del hombre gracias a las similitudes. No obstante, el signo necesita también de algo que permita reconocerlo como tal, una vecindad con la cosa que designa. Allí está el problema de fondo de la hermenéutica una vez más: el problema de la definición de la semejanza.

Aquí Foucault declara algo de importancia capital:

Llamamos hermenéutica al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos; llamamos semiología al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten saber dónde están los signos, definir lo que los hace ser signos, conocer sus ligas y las leyes de su encadenamiento: el siglo XVI superpuso la semiología y la hermenéutica en la forma de la similitud. Buscar el sentido es sacar a la luz lo que se asemeja. Buscar la ley de los signos es descubrir las cosas semejantes. La gramática de los seres es su exégesis. Y el lenguaje que hablan no dice nada más que la sintaxis que los liga. La naturaleza de las cosas, su coexistencia, el encadenamiento que las une y por el cual se comunican, no es diferente a su semejanza. Y esta sólo aparece en la red de los signos que, de un cabo a otro, recorre todo el mundo. La “naturaleza” es tomada en el mínimo espesor que conserva, una debajo de la otra, a la semiología y la hermenéutica; no es misteriosa ni está velada, sólo se ofrece al conocimiento, que desvía algunas veces, en la medida en que esta superposición conlleva un ligero desplazamiento de las semejanzas. De golpe la reja no es clara; la transparencia está enturbiada desde el primer carteo. Un espacio sombrío aparece y es necesario aclararlo progresivamente. Allí está la “naturaleza” y es eso lo que es necesario emplear para conocerla. Todo sería inmediato y evidente si la hermenéutica de la semejanza y la semiología de las signaturas coincidieran sin la mayor oscilación. Pero, dado que hay una ranura entre las similitudes que forman grafismos y las que forman discursos, el saber y su labor infinita reciben allí el espacio que les es propio: tienen que surcar esta distancia yendo, por un zigzagueo indefinido de lo semejante a lo que le es semejante.³⁴⁵

Esa es, según Foucault, la base de la *episteme* en el siglo XVI, una *episteme* que parece guardar relación directa con todo lo dicho por los autores aquí tratados, pero que aún así no puede asimilarse enteramente debido a su distancia debida a todos los esquemas de pensamiento que la Modernidad trajo consigo y que el

³⁴⁵ Ídem, p 38

mismo Foucault expone un poco más adelante en su obra. Ya se ha dicho aquí que existe un carácter modélico equivalente entre univocidad, metonimia y ciencias naturales, carácter que, si bien no se opone al de las llamadas ciencias humanas si guarda bastantes distinciones con un esquema de pensamiento metafórico, con mayor carga de equívocidad, usando la terminología de Beuchot. La tarea que ahora aparece es sumamente compleja: *tratar el problema de la semejanza desde esquemas de pensamiento que, aunque guarden las distinciones que los caracterizan, puedan ser complementarios y proponer soluciones acordes con ese cambio de mentalidad del que habla Foucault.*

Varios ejemplos pueden ser, en ese sentido, ilustradores de lo que se quiere aquí plantear. Entre ellos destacan, sin duda, los aportes de la filosofía del lenguaje anglosajona, con los cuales se ha intentado responder de manera innovadora ante el problema de la semejanza sin olvidar, de un lado la constante y ya ineludible presencia de la ciencia y todos sus problemas de método, y de otro, toda la tradición del pensamiento especulativo sobre el lenguaje en occidente. Nombres como I. A. Richards, Max Black, G. Lakoff y M. Johnson ya han sido citados, y existen también propuestas de filósofos como P. F. Strawson³⁴⁶ que abordan el asunto desde enfoques menos universalistas pero buscando, al mismo tiempo, constantes que den luces sobre cómo dar continuidad a la investigación sobre la relación lenguaje-mundo. En otra línea se encuentran trabajos como los de G. Durand, quien también se apoya en algunos hechos y teorías científicas para proponer cuestiones de fondo de tipo antropológico.

Y exactamente a esto es a lo que se llega con la culminación del presente trabajo: a pasar del tema de la relación de complementariedad entre retórica y hermenéutica al abordaje de otro que tenga como base todo lo ya dicho para proponer una nueva investigación sobre los alcances y límites del problema de la semejanza desde una perspectiva filosófica del lenguaje. Queda todo por definir frente a este asunto. Cuestiones como de qué manera es posible tener en cuenta aquello que la Modernidad, como parte importante de la tradición, ha podido legar para el pensamiento especulativo, o cómo esa presencia de la *similitud* de la que habla Foucault se conserva dentro de los actuales esquemas de pensamiento. Esta es la tarea próxima, el punto de inicio de otro camino que, sin duda, tendrá el valor que vio Kavafis en su *Itaca*.

Consideraciones pedagógicas desde una perspectiva retórico-hermenéutica

Para cerrar este ejercicio teórico es imprescindible tocar, aunque sea someramente, el problema de lo pedagógico abordándolo desde lo retórico-hermenéutico, máxime cuando todo el trabajo aquí realizado tiene su origen en una preocupación de carácter educativo, como en efecto se expuso en la introducción. De sobra está dicho que uno de los problemas fundamentales de retórica y hermenéutica es el de la *aplicación*. Dicha aplicación implica, naturalmente, la emisión de diversos juicios de valor sobre el mundo; es, pues, un ejercicio

³⁴⁶ STRAWSON, Peter Frederick. *Individuos: ensayo de metafísica descriptiva*. Madrid: Altea, Taurus, Alianza, 1989.

de carácter valorativo. Y sin duda es en la escuela donde más directamente tiene el individuo la posibilidad de acercarse de manera teórica, consciente, al problema del conocimiento como comprensión del mundo, como emisión de juicios de índole diversa sobre su forma de existir. Simultáneamente, todas las relaciones intra e interindividuales que se gestan al interior del proceso educativo son, ni más ni menos, de índole valorativa. La síntesis de todo ese proceso es la que más controversias y problemas presenta para todos los estamentos involucrados: se trata de la *evaluación*. Por este camino se dará apertura a las siguientes consideraciones.

Lo primero que se hace evidente al intentar abordar el problema de lo evaluativo es que la educación es una exigencia y una necesidad social que responde precisamente a los intereses de una comunidad concreta: lo que se enseña y se quiere hacer aprender es en mayor proporción lo que la institucionalidad define como necesario. De manera que la educación es desde este primer momento un proceso *valorativo* en el que la sociedad emite *juicios* sobre lo que considera debe ser el mundo aprehensible. Todo el conocimiento que trae consigo la *tradición* es permanentemente evaluado por una institucionalidad y por ello el acercamiento al conocimiento es siempre un proceso de mediaciones; nunca hay un acercamiento “puro” entre el educando y el saber, no sólo porque la institucionalidad y la tradición necesitan de una figura de autoridad, sino porque los mismos medios a través de los cuales el educando se acerca al conocimiento modifican aquello que conoce. Cada técnica, cada tecnología, prefigura una visión de mundo. No es gratuito que existan diferencias notorias, por ejemplo, entre las sociedades orientales y occidentales a partir de su desarrollo escritural, o que la realidad se muestre como algo completamente distinto desde la aparición de los medios masivos y de las aplicaciones informáticas. Sin embargo, es claro que aún existe la posibilidad de conciliar visiones de la realidad diversas a partir de mediaciones comunes como la oralidad o lo visual. Y también está claro que en este proceso de mediaciones todo es susceptible de ser evaluado. La comprensión del mundo, como ya se ha dicho, está siempre acompañada por una deliberación, por una exigencia de justificación, necesaria para hacer razonable todo juicio emitido. En la comunidad educativa, estudiantes, maestros, directivos, padres de familia y sociedad en general entran en un proceso retórico, es decir, argumentativo, más o menos consciente dependiendo del caso, pero siempre presente, y es por ello que, aún en las sociedades más pasivas, tarde o temprano los individuos terminan cuestionando su saber, su visión de mundo y formulando críticas y opciones distintas. La evaluación es un evento valorativo y orientativo; en ella se formulan juicios relativos al proceso de aprehensión de la realidad

El ámbito educativo es siempre reflejo de un momento específico de la sociedad, porque en aquel ámbito estará permanentemente en juego, en consonancia con Beuchot, la definición de lo *práctico* y de lo *real*, la capacidad de los seres humanos de decidir, de hacer uso de su libertad a partir de lo discursivo. Y es que el discurso, aún en la era de las tecnologías digitales, sigue teniendo un papel protagónico dentro del quehacer educativo. De allí la importancia de retórica y hermeneútica como disciplinas que se preocupan por la

textualidad, por la *discursividad del mundo*. El lenguaje, como se ha visto con Gadamer y Ricoeur, permite tomar distancia del mundo para especular sobre él, y simultáneamente, complicarse para entenderlo como totalidad. Esa tensión es la que debe hacerse patente dentro de toda reflexión educativa. Más allá de cómo se juzgue la aplicación de las nuevas tecnologías, eminentemente visuales, dentro del proceso educativo, dicha aplicación debe estar acompañada de una reivindicación de lo discursivo. De otra manera, el bombardeo mediático no deja más que aturdimiento frente a un mundo fragmentario en el que se rompe por completo con la tradición y con la historia porque sólo hay tiempo para el presente, para la inminencia de lo que aparece de súbito y luego pasa al olvido, sustituido por una nueva imagen.

He aquí otro punto interesante que se dejará sólo como planteamiento: *la importancia de lo retórico y lo hermenéutico dentro del contexto educativo actual es inmensa porque ambas disciplinas problematizan la noción de lo verdadero. Todo proceso educativo parte siempre de elementos conocidos, aunque sean mínimos, para alcanzar otros horizontes de saber*, tanto en los modelos pedagógicos más obsoletos como en aquellos que se consideran “de avanzada”. *Y puede decirse que dichos elementos conocidos fungen como verdades*, las cuales, como se vio con Gadamer pueden ser de diversa índole. Aquí radica el problema de lo visual frente a la palabra. *La noción de verdad es siempre una cuestión de discursividad*; las verdades se construyen siempre a partir del diálogo, aún cuando son verdades individuales, porque para su reconocimiento es necesaria una deliberación, como ya se ha visto con Perelman. *La imagen en sí nunca es falsa o verdadera*, simplemente aparece y por eso se mueve en un campo epistemológico problemático. De allí que los estudiantes del siglo XXI tengan, las más de las veces, dificultades con una definición del conocimiento que parte de la cuestión de la verdad como definición y como especulación. Es tarea de cualquier reflexión pedagógica del porvenir afrontar estas cuestiones de fondo, cuestiones que, aunque a muchos suene exagerado, tocan raíces antropológicas y que hacen pensar acerca del tipo humanidad que actualmente se está desarrollando.

Quizá lo expuesto en estas últimas líneas prefigure la incompletud de lo que de aquí en adelante se diga, al partir de una definición de lo educativo que da demasiada importancia a lo discursivo sin poder hacer frente a una nueva epistemología de lo visual, por decirlo de algún modo. Pero cada hablante y cada texto son hijos de su tiempo y deben ser coherentes consigo mismos. No obstante, como Ricoeur había visto ya, lo hermenéutico tiene en sí una respuesta frente a ese tipo de procesos porque se ocupa también de lo simbólico y tiene en ello su fuente primordial. A su vez, la retórica puede valerse de otras disciplinas mucho más jóvenes, como el diseño visual, para entender los fenómenos derivados de las nuevas tecnologías. En este sentido, el célebre texto de Roland Barthes sobre la “retórica de la imagen” es apenas un abre bocas que hace manifiesta la imposibilidad de desligarse por completo de toda la herencia discursiva del ser humano.

En todo caso, el carácter contextual de la retórica y la hermenéutica responde a una visión educativa en la que el educando es considerado como un ser que se hace cargo de su vocación ontológica; que se comprende y comprende al mundo sintiéndose parte esencial de éste en tanto mundo natural y colectivo-cultural. En ese sentido, la educación no puede ser considerada como un proceso acumulativo de contenidos descriptivos, sino que debe verse como un ejercicio comprensivo de naturaleza teórico-práctica; como un ejercicio en el que el estudiante se co-implica con el saber, es capaz de entenderlo como parte esencial de su realidad y no como información anecdótica, es decir, está en capacidad de cuestionarlo y de deliberar en torno a él. A su vez, todo el proceso pedagógico debe girar en torno a un ejercicio valorativo que satisfaga dicha concepción, con lo cual debe responder a una *episteme* que vea a la institución educativa como una instancia para la dinamización del saber, para la apertura de horizontes de sentido a partir de la crítica y la indagación. Y esto sólo es posible cuando dicha *episteme* reconoce que todos los saberes comportan en su base verdades de naturaleza probable, relativa, inacabada, controvertible, dialogable, comprensible más que comprobable; verdades que necesitan de una perspectiva retórico-hermenéutica para ser aprehendidos de manera mucho más profunda y enriquecedora.

Con lo anterior viene el reto de proponer una escuela en la que sea posible generar relaciones de comunicación más que de imposición, de apertura más que de desconfianza, de encuentro personal, *vivencial*, más que conceptual. Y ello es un reto porque la institucionalidad está simbólicamente cargada por la objetividad, por el distanciamiento y esto ha generado una huella imborrable en el imaginario de todos los estamentos de la comunidad educativa. Incluso los estudiantes, que permanentemente se quejan de ser tratados como objetos dentro del proceso pedagógico, terminan exigiendo la aplicación de mecanismos de autoridad que contradicen su preocupación inicial. Esto quizás se deba a que las legislaciones, las pedagogías, la didácticas y muchos otros factores que influyen en la generación de las dinámicas educativas siempre se han movido en los extremos, dando autonomía cuando no corresponde o castrando aquello que legítimamente debe ser autónomo en el estudiante, con lo que éste termina por tener difuminados sus conceptos sobre la importancia de la autoridad y de la autoafirmación. De manera que es mucho más difícil lidiar con este lastre en estudiantes de grados superiores, y por ello aquellos que apenas comienzan el proceso deberían encontrar un entorno en el que los procesos valorativos se basen en la comprensión, en la exploración, por parte del estudiante, de aquello que se le presenta como precedente, como posibilitador del alcance de nuevos saberes, siendo así lo importante no los contenidos en sí mismos sino la retroalimentación entre el educando y los demás actores de la comunidad educativa.

En ese escenario, la evaluación tendría como finalidad la confrontación retórico-hermenéutica del estudiante con los saberes a los cuales se acerca y con los estamentos sociales a los que dichos saberes afectan directa e indirectamente. Este tipo de evaluación plantea un legítimo acto de participación por parte del estudiante,

tanto en el proceso de conceptualización como en el de aplicación práctica del conocimiento. El aprendizaje sería entonces una actividad de relaciones y transformaciones, una actividad creadora basada en la deliberación y en la toma de posturas frente a diferentes tipos de verdades, controvertibles siempre desde una perspectiva razonable. Los criterios de dicha razonabilidad estarían en permanente definición a partir del ejercicio retórico hermenéutico.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Obras*. Madrid: Aguilar, 1982.
- AUSTIN, John Langshaw. "How to Do Things with Words". En *The W. James Lectures*. Cambridge: Harvard University Press, 1955
- BALLESTEROS, Jesús. *Posmodernidad, decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos, 1990.
- BAREMBOIM, Daniel. *Escuela para el oído*. (Registro filmográfico). Salzburgo: Film & Arts, 2007.
- BEUCHOT, Mauricio & ARENAS-DOLZ, Francisco. *Hermenéutica de la encrucijada: Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2008.
- BEUCHOT, Mauricio. *Hermenéutica Analógica. Aplicaciones en América Latina*. Bogotá: Editorial El Búho, 2003.
- BEUCHOT, Mauricio. *La retórica como pragmática y hermenéutica*. Barcelona: Anthropos, 1998.
- BEUCHOT, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica*. México: UNAM, 1997.
- BORGES, Jorge Luis. "El idioma analítico de John Wilkins". En *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1960
- BRUNER, Jerome. "Aproximación a lo literario". En *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- DEL VECCHIO, Giorgio, *Historia de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Bosch, 1964.
- DUCH, Lluís. *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder, 1998.
- DURAND, Gilbert. *Las estructuras antropológicas del imaginario*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España. 2005.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.
- FOUCAULT, Michel. *Discourse and truth: the Problematization of Parrhesia.-six lectures given by Michel Foucault at the University of California at Berkeley, Oct-Nov. 1983*. www.foucault.info.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Bogotá: Siglo XXI Editores, 1988.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- GÓMEZ, Adolfo León; NARANJO, María Sandra; PATIÑO, Alejandro; POSADA, Pedro J. *Argumentación: actos lingüísticos y lógica jurídica*. Cali: Editorial Universidad del Valle, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. La época de la imagen del mundo. En *Sendas perdidas*. (trad. José Rovira Armengol) Buenos Aires: Losada, 1960.
- HERNÁNDEZ, José Antonio; GARCÍA, María del Carmen. *Historia Breve de la Retórica*. España: Síntesis, 1994.

- KIRK, G. S., RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos, 1983.
- LAKOFF, George y JOHNSON, Mark. *Metáforas de la vida Cotidiana*. Madrid: Cátedra, 1995.
- MORTARA GARAVELLI, Bice. *Manual de Retórica*. Madrid: Cátedra, 1991.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés. *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*. Barcelona: Anthropos, 1986.
- PEIRCE, Charles Sanders. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge: Harvard University Press.
- PERELMAN, Chaïm. *El imperio retórico*. Bogotá: Editorial Norma, 1997.
- PERELMAN, Chäim & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado de la Argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos, 1989.
- POLO, Leonardo. *El conocimiento habitual de los primeros principios*. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993.
- POPPER, Karl Raimund. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1962.
- RENGIFO GARDEAZÁBAL, Mauricio. *Hermenéutica y Racionalidad Jurídica*. En *Precedente 2003*.
- RICOEUR, Paul. "Creativity in Language" en *Philosophy Today* 17, 1973, N° 2-4, Summer.
- RICOEUR, Paul. *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: Editorial Docencia, 1985.
- RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001.
- ROBLES, Gregorio, *Introducción a la Teoría del Derecho*. (6ta Ed.) Barcelona: Random-House Mondadori, 2003.
- SERNA, Julián. *Heidegger y la crisis de la modernidad*. Pereira: Corporación Biblioteca Pública, Colección de Escritores Pereiranos, Vol. 9, 1992.
- SERNA, Julián. *Ontologías Alternativas*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2007.
- STRAWSON, Peter Frederick. *Individuos: ensayo de metafísica descriptiva*. Madrid: Altea, Taurus, Alianza, 1989.
- YATES, Frances A. *El Arte de la Memoria*. Madrid: Taurus, 1974.

**COMPLEMENTARIEDAD NEORETÓRICA-HERMENÉUTICA FILOSÓFICA
EN LA OBRA DE PERELMAN, GADAMER, RICOEUR Y BEUCHOT**

PABLO ANDRÉS CARDONA COLORADO

e-mail: p_ikari@hotmail.com

**Monografía para optar al título de
Licenciado en Español y Literatura**

Asesor: Julián Alberto Giraldo Naranjo

**UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA
FACULTAD DE EDUCACIÓN
ESCUELA DE ESPAÑOL Y LITERATURA
PEREIRA
2011**

Resumen

El trabajo parte del reconocimiento de la problemática relación de la sociedad contemporánea con su historia y con su tradición, con su presente como vivencia consciente y con su devenir. Se da inicio a una reflexión de tipo teórico en torno a la hipótesis de que el diálogo como experiencia interindividual mediada por el lenguaje está en crisis debido a que occidente ha construido una realidad que deslegitima el pasado según un concepto de progreso como futuro perfectible, como desarrollo geométrico o exponencial basado en la producción, que desprecia la “precariedad” del nivel de vida pretérito debido a su “atraso”.

Se propone entonces una revisión de dos disciplinas encargadas de indagar permanentemente sobre el fenómeno dialógico en su conexión con la noción de historia y su relación directa con el lenguaje y con la filosofía: la retórica y la hermenéutica. Dicha revisión pretende establecer unos elementos de complementariedad que permitan enriquecer el vínculo entre ambas disciplinas y así arrojar luces sobre el problema de la experiencia interindividual mediada por el lenguaje en la sociedad contemporánea.

Retórica y hermenéutica son entonces abordadas desde una perspectiva teórica, retomando su evolución histórica para comprender su estado actual. Se reconocen varias tendencias o posturas de entre las cuales se escogen dos vertientes para profundizar en ellas: la neoretórica o teoría general de la argumentación de Chaim Perelman y la hermenéutica filosófica de Hans Georg Gadamer, Paul Ricoeur y Mauricio Beuchot.

A partir de las definiciones propuestas por dichos autores se reconocen unas estructuras básicas de la comprensión, de la interpretación (explicación), de la argumentación y de la aplicación textual, entendiendo como textos las diversas esferas de la realidad susceptibles de ser conocidas. Se hace evidente en tal punto de la reflexión que el eje sobre el que se articula el funcionamiento y la complementariedad de ambas disciplinas está conectado con las bases de cualquier teoría del conocimiento en tanto que toca el problema de la semejanza.

Por último, se exponen algunos elementos desde los cuales queda abierta la discusión en

torno al problema de la semejanza y su importancia para esclarecer el problema del conocimiento humano a partir de la metafóricidad fundamental del lenguaje y el pensamiento. Seguidamente, se recontextualiza la reflexión enfocándola hacia el ámbito educativo, exponiendo la plena vigencia de las disciplinas retórica y hermenéutica en lo pedagógico. Se da fin al trabajo tocando el problema de lo axiológico dentro de la sociedad actual y por ende, el problema de la evaluación y se propone la aplicación de ambas disciplinas tanto en el aula de clase (didáctica) como en la formulación de nuevas propuestas pedagógicas para todos los campos del saber.