

CAPÍTULO VI

TERCER NIVEL: “DEL SER DEL
TEXTO A LA VERDAD = VIDA”

LA HERMENÉUTICA COMO EXPERIENCIA

Los resultados del Primero y del Segundo Nivel de este análisis nos han llevado a conquistar nuevas dimensiones de “significación” del texto, posiblemente muy alejadas de los conocimientos de una lectura ingenua y meramente intuitiva. Ahora es necesario globalizar estas significaciones para conseguir un marco de referencia lo más completo y pluridimensional que nos sea posible.

Pero esta globalización no sería suficiente. Podría, a lo más, alcanzar el nivel de una “exégesis textual”, por cuanto iluminada por la semántica del discurso y por las relaciones histórico-científicas del texto y del contexto. El lector se aproxima al texto a través de un conocimiento objetivo, pero no es todavía una “interpretación”. La objetividad aleja la verdad del sujeto.

Ahora, frente al conjunto de significaciones, tomamos posición como intérpretes comprometidos intelectualmente, emocionalmente y moralmente. A esto lo llamamos “hacer experiencia”, experimentar el texto, realizar una experiencia Hermenéutica. Este es el propósito del tercer nivel. Conducir el texto a una experiencia viviente. Que viva de la vida del sujeto.

En los niveles anteriores, el intérprete permanecía en la sombra, se apartaba para dar lugar a que el texto se abriera y se expresara por sí mismo, para no restarle objetividad. Ahora, el intérprete es uno de los actores; entra en el juego y es conducido por las reglas del mismo juego. Tanto el texto como el intérprete juegan un juego común.

Los ocho artículos restantes, pertenecientes a la Quinta Etapa, secciones A y B, (separando los últimos dos, sección C, destinados a un proceso de autocritica y retroalimentación) deberán organizar la plena efectuación de la experiencia; una actividad de doble dirección y doble cara. Como toda experiencia, la experiencia Hermenéutica se “constituye” (en lenguaje Husserliano) es decir, se efectúa en la presencia inmediata del

ahí de las cosas y de mí mismo. Se constituye como fundamento de la cosa que se conoce y de mí mismo, como mi propiedad. Por esto la Representación, el Referente, la Situación, el Campo Lingüístico, así como la Apropiación de sentido y el Círculo Hermenéutico son, todos ellos, actos existenciales. La polaridad de la experiencia Hermenéutica se establece entre la verdad del texto y mi verdad, la vida experimentada y mi propia vida, el tiempo que vive en mí desde el pasado, en el presente y hacia el futuro.

Hemos discurrido y catalogado ampliamente con reglas y códigos, a nivel lingüístico y del discurso, categorizando el texto desde las leyes del lenguaje y de las estructuras. Pero el aspecto esencial del mundo humano, de la sabiduría, no podrá ser inducido mediante fórmulas exclusivamente nomológicas o por el sometimiento a leyes generales.

La apreciación del contenido no es reducible a la comprensión de las leyes. Se excluirían de esta comprensión los componentes específicos de cada acontecimiento y el poder “efectuante” de la verdad. La descripción fenomenológica del texto incluye ahora “nuestro” comportamiento y la forma en la que ocurre nuestra comprensión del hecho. Es un análisis trascendental que abarca las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento moral, religioso, estético, ético, político y pragmático.

Los conocimientos de la realidad mundana no forman un sistema cerrado aislado; están comprendidos en otros sistemas y, en primer lugar, poseen conexiones con la vida y el conjunto de los problemas humanos. Para el conocimiento no existe un punto firme de partida que alimente todos sus derivados. De antemano, cobijamos en nuestra propia historia conocimientos germinales, una visión preconstituida del mundo, que brota en nosotros desde los recuerdos, los sentimientos, el lenguaje y las costumbres. Nuestra tarea epistemológica camina como envuelta en la espesura de nuestro devenir consciente, que reenfoca y cincela repetidamente y progresivamente la “verdad” que se constituye.

EL TERCER NIVEL COMO EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

Uno de los conceptos de la fenomenología de Husserl que más precisamente ha expresado las posibilidades de la Hermenéutica, es el de “horizonte” que a su vez fundamenta la experiencia-del-texto, como un pasado que se efectúa en el presente.

Hemos catalogado en el primer nivel (Art. 7) el horizonte del texto y del intérprete, simplemente como elementos integrantes de la significación. Ahora, el horizonte se nos da como una dimensión del contexto, una amplificación del texto mismo. Tendremos que integrarlo al texto. Ricoeur sugiere que, como guía, el autor “modelo”, en esta tarea, puede ser M. Heidegger. Comprender será, entonces, la estructura misma de ser-en-el-mundo. Por la comprensión, que es la “forma” de ser-en-el-mundo del ser humano, la verdad que se aclare o se vivifique en un texto se

vuelve para el hombre un proyecto. Saca a luz las posibilidades de ser, escondidas en la estructura histórico-lingüística, de una circunstancia existencial que pertenece tanto al intérprete como al texto mismo.

Por ello se habla de experimentar, comprender por experiencia, o sea por una comunicación de vida. Los horizontes tienden a fundirse en tal comunicación; a actualizarse en una verdad común viviente. El poder de la obra promueve, ensancha el significado. Análogamente a la metáfora, se produce “sentido”, “esencia”, es decir, se “constituye un mundo”, una constitución-apertura-descubrimiento, de “algo-nuevo”, coherente con el hombre por su lingüisticidad.

Es una apertura que lleva el hombre a ser-sí-mismo, no sólo como “mismidad”, o proyección en el tiempo y el espacio, sino como “ipseidad”, afirmación y aseveración del propio “yo” (P. Ricoeur: “*Soi même comme un autre*” = Si mismo... como otro), como presencia de su racionalidad y valor. Participar al círculo hermenéutico lleva como correlato un “distanciamiento” del texto mismo. Una distancia que medía, no sólo entre el intérprete y el texto, o entre uno mismo y la verdad que guía hacia la vida; sino también entre el sujeto y sí mismo; una auto-comprensión, que deriva de la “apropiación” del sentido.

El discurso autonomizado en la escritura se da como obra-textual, como obra que abre el mundo (Heidegger). Y precisamente se necesita el distanciamiento del texto y su autonomía para que el intérprete llegue a la auto-comprensión. Gadamer la llama “historia efectual” que se percibe en la fusión de horizontes y Ricoeur “distanciamiento” que se resuelve, en unidad continua, por la textualidad.

La conciliación de la distancia se efectúa desde la relación bipolar que posee el discurso como significación y como acontecimiento. La significación “apropiada” se instala como acontecimiento, sea en el Texto (objetivamente), como en el intérprete subjetivo.

La “apropiación” es el último paso de la Hermenéutica. No se apropia una experiencia extraña (la del texto) ni un horizonte ajeno y lejano, sino el mundo, que es el mundo-interpretado (Rilke: Elegías de Duino) hacia el cual mueve, al intérprete, el poder de la obra. Es una comprensión subjetiva que adquiere todo el poder de un mundo transmitido por el texto: la objetividad. El “intérprete” deja que la obra y su mundo ensanchen el horizonte de la comprensión que “él hace de sí mismo”. La interpretación de un texto no tiene como objetivo comprender al autor, sino la verdad que transmite la obra desde el horizonte que su autor descubrió y desde el horizonte presente en el intérprete. El estudio “produce” significado (como diría Gadamer y como lo demostró en: Cinco ensayos Hermenéuticos), debido a las nuevas preguntas que se hacen al texto y que el texto pone al intérprete y las nuevas respuestas.

Además, cada horizonte, por cuanto inmediato y particular, recibe significado en un contexto más general y hace referencia a nuestra existencia y al mundo. Nuestro conjunto personal es siempre un subconjunto de conjuntos más grandes que nos remiten a la totalidad del mundo. Un elemento singular aislado permanecerá inadecuado para proporcionar sentido al intérprete, sin la presuposición de un mundo “total” que lo posibilita. Los datos concretos y parciales, tanto más revelan sus secretos contenidos, cuanto más arraigados están en el horizonte global; pero a su vez lo fundan y le dan comprensibilidad objetiva, sin la cual toda concepción teórica de un conjunto cultural resultaría arbitraria o gratuita.

Todo el trabajo hermenéutico, llegando a la cumbre del esfuerzo de comprensión, sufre de la misma paradoja que aflige a la fenomenología: la relación entre “el sentido” y “sí-mismo”; el mismo problema de la relación entre la “inteligibilidad-de lo Significado” y la “reflexividad del Yo-cognoscente” (P. Ricoeur, *Del Texto a la acción*, p. 22). Más que paradoja es una bipolaridad que conecta dos términos opuestos.

Entrando al círculo de la intelección, se capta la recíproca implicación del “significado-objetivo” de un texto, y la “precomprensión necesaria en el intérprete”. Un fenómeno de “bipolaridad” análoga a la que Husserl plantea en la correlación “noético-noemática”. Ambos polos se complementan y conviven. Lo noético se configura por lo noemático pero ambos se contraponen.

Tendremos que acostumbrarnos a este tipo de “concepción bipolar” y, a veces tripolar o cuádrupolar, si queremos mantener las distancias entre operaciones complementarias que, por una parte, se incluyen y, por otra, se excluyen sin romper definitivamente la unidad del proceso reflexivo. El proceso es en sí bipolar.

La Hermenéutica fluye más exactamente, en este nivel, como un método de investigación filosófica. Escudriñar un texto para descubrir un contenido, cuyo valor trasciende el tiempo y las culturas y se incorpora al pensamiento actual y activo de la humanidad. Un método de investigación busca una verdad y, en el caso del texto, una verdad formulada en otro tiempo y en otra cultura; pero que por ser verdad textual, pertenece a un discurso destinado a comunicarla hoy.

Eso exige no sólo que se encuentre y se descifre una verdad oculta en las palabras, sino también que se establezca el contacto de la comunicación que la transmite. A esta condición, la verdad se transforma en “experiencia”, que es a la vez vivencia y vida. El “lebenswelt” no posee únicamente la dimensión de la contemporaneidad, sino la de la intemporalidad y de la trascendencia.

La experiencia del texto, como objeto cuya realidad se da al intérprete, juega aquí el papel de lo “pre-dado” en la experiencia inmediata. Lo pre-dado, que no ha sido ni intelectualizado ni vivido, constituye únicamente una pre-verdad, no una verdad

efectiva. Lo pre-dado es lo que está dado de antemano, lo cual es considerado apodíctico, es recibido por la conciencia y viene a situarse como el trasfondo de su actividad con relación al mundo y a uno mismo. Este no es sólo el mundo de la propia experiencia, es también el mundo cultural, el mundo de la interpretación que deriva de ésta. En la vida consciente el hombre puede subsistir sin conocimientos científicos y sin una visión científica del mundo; pero nunca sin una cultura, sin una visión del mundo que rebasa los datos inmediatos de la percepción.

Por tanto, el mundo cultural, como el mundo de la pura experiencia, es un horizonte necesario de la vida consciente. Es pre-dado, no sólo para una actividad especulativa, teórica, sino para cualquier tipo de actividad: económica, social, estética, religiosa o moral. Tanto el mundo cultural como el mundo de la percepción, se unen como base para constituir un fundamento pre-teorético. Lo cual explica la prioridad del mundo-de-la vida sobre el mundo de la ciencia. En el término de pre-teorético se entiende una prioridad del ser de la verdad sobre el ser de la conciencia y de todas las diferentes actitudes que el hombre puede asumir.

La vida consciente no es, en primer lugar, ni primariamente, una búsqueda de la verdad objetiva acerca del mundo que, a su vez, debe ser organizado en una teoría coherente. La vida-natural-original no es teórica sino práctica, la interpretación de la verdad tiende a convertirse en experiencia que produce actitudes prácticas. Para la conciencia a este nivel, el mundo es el “dominio” de los fines de los proyectos a realizar y de los materiales a emplear.

EXPERIENCIA Y LIBERTAD

Nuestro enfoque fenomenológico pretende conservar la objetividad de las esencias y la verdad de la “idea” sin subordinarla de un modo arbitrario al “acto fundante” de la conciencia que depende del impulso activo, del deseo, de la proyección de la voluntad en un sujeto. Muchos filósofos modernos como Espinoza, Schopenhauer, Leibnitz, Nietzsche y, en cierto sentido, también Kant (en la Crítica de la Razón Pura Práctica) privilegian la voluntad, su poder (en el caso de Freud la libido), el deseo, prioritariamente y por encima de la representación del entendimiento.

La verdad es la luz que abre el camino a la voluntad y al deseo; el entendimiento no ocupa un lugar secundario, la conciencia no es primariamente una conciencia práctica o moral sino una conciencia intelectual y reflexiva. A pesar de ello, esta misma conciencia debe ser reconocida como experiencia viviente, como unidad y totalidad, como conciencia actuante, irreducible a la pura reflexión. La conciencia es productiva (P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations : Essais d'herméneutique*, p. 212) a la vez que experimenta la verdad de lo dado. El pensar no es nunca un puro especular, sino “mi

propio ser pensante”, un pensar que es un descubrir. El “cogito” es a la vez la afirmación de sí mismo, como pensante y como verdad pensada, en la conciencia actuante. Se trata, pues, de una experiencia-principio. Las operaciones constitutivas del conocimiento dan a su vez razón de la productividad. Hay que confiar en una polaridad de nuevo tipo: el extremo de la reflexión (conocimiento) versus el extremo de la determinación activa (principio de acción), dos opuestas potencialidades sobre el único eje del “vivir consciente” del yo (o el “ser ahí” heideggeriano).

Es algo más que la solidaridad o la complementariedad, es la unidad transparente del espíritu. Se dan, por tanto, la inteligencia especulativa y el movimiento activo de la libertad, como componentes psíquicas e intelectuales de una realidad única pero dinámica y pluridimensional como es el acto experimental.

Un ejemplo puede ayudar. Una persona camina por las escaleras que suben a Montmartre, en París. Pone atención a las gradas que lo elevan a cada paso. El conocer cómo subir, elevarse, va de acuerdo con la voluntad de alcanzar un lugar muy famoso, el hechizo de la historia y del arte, de los sitios significativos de los artistas de comienzo del siglo veinte; posibilidad de contemplar el mismo paisaje que aquellos plasmaron en lienzos famosos, o de una vida bohemia que los hizo vivir. Le invade la atmósfera de los movimientos vanguardistas de 1903, 1907, 1911. Para esta persona, el conocer y el hacerse vienen a constituir una misma realidad, una conciencia, un convencimiento que enriquecen y orientan su propia vida.

Lo que es propio de una experiencia inmediata de tipo espacio-temporal se aplica en la Hermenéutica a la experiencia de la verdad de un texto.

El involucramiento del sujeto interpretante no es, por tanto, una forma de subjetivización de la interpretación, sino la necesaria ambivalencia del acto experimental que se constituye, por sí, en la doble dimensión especulativa y activa.

Consecuentemente, no puede darse una verdadera aprehensión de una verdad, en la experiencia sin la decisión, del sujeto, de conquistarla y asimilarla; un acto libre de la voluntad del hombre que realiza el conocimiento como conquista de su propio ser. La polaridad de ambas dimensiones da cuenta de la conexión necesaria entre ambas dimensiones, que mejor se dilucidarán en la consideración de la dimensión diacrónica de la actividad comprensiva. El proceso de la comprensión pondrá de relieve su compleja estructura en el movimiento circular de la experiencia del texto.

TABLA 65

ESTRUCTURA DEL TERCER NIVEL		
3er. NIVEL: V Etapa. Secciones A, B, C. (ARTÍCULOS: 27-34)		
A.	27	REPRESENTACIÓN (representa)
	28	REFERENTE (referente)
	29	SITUACIÓN (situación)
	30	CAMPO LINGÜÍSTICO (campo)
B.	31	APROPIACIÓN DE SENTIDO (apropia)
	32	CÍRCULO HERMENÉUTICO (círculo)
C.	33	INTERPRETACIÓN Y TEORÍA (teoría)
	34	CONCILIACIÓN HERMENÉUTICA (concilia)

EL PROCESO DE LA QUINTA ETAPA

Nos introducimos al momento especulativo del método. Es una etapa “REFLEXIVA, DE TIPO TEORÉTICO”. El objetivo de esta especulación es la conquista del pasado del texto en el círculo del presente.

Por éste, el DISCURSO será situado en su fundamento: la “vida”. El ser del texto recibe sentido desde la “vida” y pretende convertirse en verdad que, a su vez genera vida. Primero aspira a realizar una dinámica existencial (con los artículos 27-30) y posteriormente se precipita en movimientos de máxima aceleración (en los artículos 31-32).

La Quinta Etapa se destina a hacer efectiva la “EXPERIENCIA-HERMENÉUTICA”. El método, en su acción práctica, en este nivel cambia carácter; se libera de todas las rigideces formales, para entrar al flujo de la vida; para captar la continuidad viviente entre pasado y presente.

Conservamos la separación en artículos, con el único objeto de proceder ordenadamente en el método y facilitar inventarios y agrupaciones aprovechables. Son inventarios de tipo nuevo, conceptuales, que graban los momentos cumbres de la experiencia progresiva y de la labor crítica.

Cada Sección (A, B, C) de la Quinta Etapa, modela una forma de experiencia propia.

La primera (Sección A, Art. 27-30) nos lleva de la mano a involucramos subjetivamente con el texto. La metáfora del concierto puede ilustrar este momento. En una sinfonía, una obra teatral, un recital poético, el texto es vivido como una expresión lingüística que representa la verdad, es historicizado en el presente y definido ontológicamente. El concierto es una representación que vive una vida única en el espectador: se da como un ser, un ser apropiado.

La segunda (Sección B, Art. 31-32) abre el acceso a la síntesis totalizadora de todo el proceso; es una cosecha de resultados parciales que completan la adquisición de la verdad, una verdad viviente que madura y se expande, no sólo delante de nuestros ojos, sino al interior de nuestro propio ser, promoviéndolo en su propio proyecto de vida.

La tercera (Sección C, Art. 33-34) es eminentemente crítica y se dirige como crítica al propio método experimental, como objeto de discusión y de comparación con otros métodos.

Las dos primeras secciones de esta Etapa aspiran a la plena realización del acto viviente de experiencia, en sus dos aspectos: las normas que regulan el conocimiento verdadero y las operaciones constitutivas de una existencia libre. La libertad participa sin desvanecerse en la vida del conocimiento y en el complejo sistema de hechos psicológicos que acontecen. La tercera sección, por su carácter crítico e inductivo, regresa hacia la base, hacia el fundamento vital de la experiencia para establecer contactos con las especulaciones y los enfoques de otros métodos que multiplican el espacio y el acopio consecuente de datos, sin desplazar necesariamente el centro del problema, que permanece intacto bajo los diversos puntos de vista, la experiencia como voluntad y como representación.

Entre los dos caracteres, claramente opuestos, cuando se formulan definitivamente: un acto de voluntad como acción y un acto de conocimiento como representación, ambos sobre el eje vivencial que los une hay una franja de operaciones y cogniciones previas. Se entrelazan aquí motivos (de acción) y formas (de representaciones) anteriores, inacabados, inchoativos, parciales, germinales, imposibles de ser formulados con definiciones. Estos actos inacabados o pre-representaciones, aparecen como una cadena progresiva que se desplaza, cuanto más se consolida, hacia uno de los extremos y así toma un valor definitivo, concreto y estable. Es como un devenir que conquista terreno desde lo desconocido a lo conocido, desde lo no-percibido a lo percibido, desde lo no-valioso a lo motivador en el complejo impacto de la experiencia viviente. El yo está presente como experiencia conciente que adquiere vigor y forma en ambas direcciones.

Entrar a la experiencia Hermenéutica de esta Quinta Etapa es como dejarse arrastrar por la vida, dejarse motivar por la verdad que emerge en la luz del análisis y que es, a la vez, experiencia de una verdad temporalizada en nuestro presente. Si el texto no es capaz de transmitirnos una verdad que ilumine nuestra condición de vida, esto significa que la sinfonía no posee calidad estética, la música carece de fuerza expresiva y de ideas para transportarnos a las dimensiones más profundas y elevadas del espíritu humano.

Si, al contrario, posee la lucidez y el valor de las grandes obras, la experiencia nos transfigura para precipitarnos a un mundo más amplio y nos descubre posibilidades de acción. La verdad, entonces, se instala en nosotros como verdad-vida, como motivación para el crecimiento, tanto del individuo como de la comunidad.

TABLA 66

CARACTERIZACIÓN DE LAS TRES SECCIONES DE LA ETAPA QUINTA

A. Primera Sección: Entrar al Círculo. (EL PASADO, en el horizonte hermenéutico)

27 REPRESENTACIÓN: de pensamientos. La obra “viene “ a ser verdad-sentido.

Problemas Iluminación del ser. El juego como

Cultos metáfora del discurso interpretado.

Fiestas Es “comprendido” como verdad.

Obras.

28 REFERENTE: Conversación sobre aquello “que se comunica”. ¿Sobre qué buscamos acuerdo? El “simple-decír”. Lo que nos interesa.

29 SITUACIÓN: La distancia histórica media en la comprensión.

Superación y recuperación de la distancia.

Coincidencia de horizontes. Lingüisticidad, conciencia-histórica.

30 CAMPO LINGÜÍSTICO: El conjunto de relaciones con los “dominios” que producen significación. Fuente de significación y de sentido del discurso, en su método lingüístico, histórico, donde se ubica el texto literario, etc.

B. Segunda Sección: “Comprender” y “Formarse”. (EL PRESENTE en el horizonte hermenéutico)

31 APROPIACIÓN DE SENTIDO: La clase de Verdad, que es vida.

32 CÍRCULO HERMENÉUTICO: Acto de comunicación en el ser y la verdad; actividad en el círculo. Resultados del círculo.

C. Tercera Sección: Reflexión metodológica (CRÍTICA FORMAL)

33 INTERPRETACIÓN Y TEORÍA: Formalización del análisis. Correlación Teórica.

34 CONCILIACIÓN METODOLÓGICA: “Encuentro”, en el Ser y en la Vida; con la apertura hacia otros métodos.

La ejecución de nuestro análisis nos obliga a elevarnos hasta la cumbre del método y el momento de la vida, como se ha explicado. La Quinta Etapa, en general, significa entrar al Círculo (Sec. A = B). Es un momento decisivo para unir las significaciones parciales, en la conciencia del intérprete, para que expresen un SENTIDO. Sentido no es sólo significación sino un apropiar, un sentir, un adquirir principios vitales. Toda la preparación de los niveles 1 y 2 confluye ahora, no para descifrar nuevos códigos semánticos, sino para que éstos se transformen en experiencia y para que sean vividos por el intérprete. Entrar al tercer nivel y entrar al círculo hermenéutico significa llegar a la etapa existencial: las significaciones se unifican, se integran y además se “viven”, como verdades que son principio de acción.

ETAPA EXISTENCIAL

Hay un doble valor existencial: desde el texto y desde el Yo existencial del “sujeto-crítico”: “el intérprete”. En el proceso regresivo (texto-lenguaje-significación-ser) se da un encuentro del ser del texto con el YO (en la existencia); y un encuentro del Yo consigo mismo, (por ser “SENTIDO para uno”). La Ontología de la “Comprensión” queda implicada por la “Metodología” de la interpretación; un método ontológico (el fenómeno produce el ser.) nos coloca frente al ser y cuestiona nuestro propio ser, personal y humano. No es una Ontología separada (sino incluida).

I. Se parte de: “este-texto” y se llega, no a “una existencia”, sino a ESTA-EXISTENCIA “mía”. En el proceso, el texto es asimilado por la vida.

Cada Hermenéutica descubre que el “aspecto” de la existencia, que la fundamenta, es “un aspecto”... “de la vida de uno mismo”.

El texto es un “ser” cuya verdad, desde su ser, interpela nuestra propia verdad. A modo de ejemplo, podemos citar el Psicoanálisis, como lo analiza Paul Ricoeur (Freud, una interpretación de la cultura). El ser de uno es “interpretado” por la cultura: es consustanciado, relativizado por los condicionamientos culturales. En el caso del psicoanálisis, Freud, “desposee” el “sujeto” de sentido, para fundar el SER en el DESEO, en la pulsión de la VIDA. La interpretación del deseo, de las fuerzas de la “libido” reducen y ponen en un brete, la capacidad del individuo de “hacerse” ante los traumas producidos por la cultura.

Al contrario, en el Evangelio, “perder su alma” (es un “mensaje”-“existencial”), es para salvarla. Es decir, el “signo” hace surgir la existencia. Ya no es un signo lingüístico, sino un signo existencial.

La vida que ofrece el Evangelio transforma el ser personal y le orienta en su existencia individual y social. La semiología se transforma desde un puro conocimiento, en un “nacimiento del hombre en el orden de los signos” (p. 254, *Le conflit des interprétations : Essais d’herméneutique*). Los principios de verdad del texto se aplican, entonces, a la circunstancia presente.

Comunicar no es ya crear un objeto, sino una mediación vital; no es un “lugar de encuentro” sino la posibilidad de vida, para hoy y para nosotros. El hombre vive mediante la función simbólica porque la “función simbólica” no es el “resultado” sino el “origen” de la vida social o cuando menos, ambas cosas. Del símbolo viene la comprensión y la unidad en la comunicación.

Pero hay algo más. La función simbólica no sólo está a la raíz de la vida humana, cultural, social, espiritual. Sobre todo, configura y nutre el mismo sujeto individual en cuanto protagonista de la acción social. Crea lo que C. Geertz llama la “imaginación moral” (*Local Knowledge*, p. 45) de un determinado individuo que reconoce su

participación en el modelo-consciente de su comunidad. “Algo que es propiamente nuestro, una fuerza activa de nuestra conciencia común” (Id. p. 47).

“Cada individuo es un artista, cuyo talento y creatividad, son absorbidos en el de la comunidad.” Reconocer a alguien o a uno mismo, o cualquier otro, consiste realmente en colocarlo en un conjunto familiar de caracteres, del cual surge la representación social. De este modo se adquiere la identidad con el grupo.

Las “dramatis-personae” permanecen, mientras los actores se renuevan con el tiempo. Las máscaras que ellos llevan, el papel que representan, los personajes que incorporan, las partes que recitan y, más que todo, el espectáculo que se escenifica, pertenecen, no al contorno, sino a la sustancia de su ser. Todo el sistema de la estructura social, nombres, funciones, costumbres, la arquitectura familiar y grupal, representan algo consagrado por el tiempo y la vida de la comunidad, algo que es la misma condición humana que actúa y persiste como la esencia de sí mismos, como la imagen cristalizada de la identidad común.

Esta identidad en la vida temporal es condicionada no sólo por el contexto cultural sino también por el ambiente ecológico y económico, que delimita los tipos de clasificación reconocidos públicamente y grabados en identidades individuales. Las que, a su vez, no son tan fijas en un ideal estático (como entidades psíquicas, separadas de los paisajes y de los agentes biológicos, animales y plantas, movimientos y comercio, artesanías y construcciones habitacionales) sino plasmadas por el contorno, el fondo histórico y geográfico en el que se sitúan progresivamente. Un concepto de sí mismo que funda la identidad del grupo, en su ambiente y en su devenir, y lo marca desde el sentir colectivo, el territorio, la lengua, la religión, el parentesco; que “se edifica y constituye desde las más íntimas raíces de la vida y que se reflejan permanentemente en este contexto” (Geertz, p. 67).

Lejos de una ontología en la que la fuerza del pensamiento procede de un inconsciente y se estructura como un orden lógico anónimo, nos encontramos con lo vivo, concreto y actual del lenguaje, es decir, su posibilidad semántica. En este enfoque, el “cogito”, “no se pone a sí mismo”, es puesto por el SER. Debe pasarse de la condición negativa y no subjetiva del signo a la condición positiva de la semántica: significa “esto”, para mí. No es una dimensión del sujeto sino una dimensión del texto, que se vuelve “ser” en un sujeto.

La Hermenéutica es la “lectura” de un “Sentido-Escondido”, dentro del “Sentido”- Visible, para que sea captado, apropiado. El sentido-escondido se actualiza en el intérprete. Viene a “ser”- “Sentido” (para quien lo “siente”) (yo, en este caso). Viene a ser, mi-ser. Yo estoy involucrado. Sólo con esto, el “significante” se transforma en discurso-habla, y el “referente” en “sentido”. Se pasa, como explica Ricoeur (p.257) en la “question du sujet” de una Hermenéutica del “esto” a una Hermenéutica del “yo-mismo”, el sujeto-que habla.

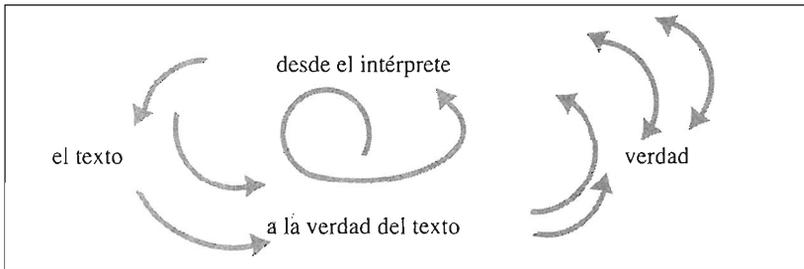
“El núcleo” de apodicticidad del “yo pienso” es, a la vez, lo “trascendental” de la “función simbólica” (universaliza lo objetivo y particular del signo). Se accede a la dimensión positiva de las posibilidades de “ser” de “uno mismo”. Es el regreso hacia el mundo: “verlo, aferrarlo, comprenderlo” (p. 256) por parte de un “yo”. El yo se proyecta hacia la comprensión de su propio mundo.

Las posibilidades vienen a ser posibilidades de un “yo” y de un mundo que se refiere a mí-mismo. Soy yo mismo quien a través de la significación del discurso tengo la capacidad de actualizar el “otro”, en la instancia del intercambio; pero al mismo tiempo éste me compromete como sujeto y me sitúa en la reciprocidad, de la pregunta y de la respuesta. La apropiación efectúa el regreso a sí mismo, a partir del Otro. Empieza el movimiento circular, en cuanto el otro no se hace completamente mío, por ser “otro”, ni mi yo se convierte totalmente en otro.

Representemos el círculo como un “proceso” que avanza en el diálogo: “del intérprete Æ al-texto, a-la-Verdad Æ al intérprete.” Una espiral que emerge desde las observaciones genéricas y las anotaciones específicas, de una selección continuada del texto, hacia una respuesta que se concentra en el sentido profundo: “¿a qué se refiere la totalidad del texto?” ¿Cuál es su concepto unitario de la vida? ¿Cuáles son los instrumentos por los cuales ésta se incorpora?

Tendremos la representación:

TABLA 67



La espiral conduce desde la variedad de signos a un pensamiento, desde el mosaico de una organización social a una red de mensajes interpersonales que hilvanan un hilo conductor del pensamiento (Geertz, p. 70). En un primer “movimiento”, el texto se abre por elementos de Verdad, que se descubren al intérprete y que son asumidos en el “horizonte” de verdad del intérprete. Es una verdad particular, objetiva, incorporada al entendimiento.

Este primer movimiento circular regresa al intérprete, a “ser horizonte” y prejuicio y, a la vez, lo enriquece de estos primeros elementos de verdad que le capacitan a seguir en el círculo regresando al diálogo con el texto. El regreso plantea la posibilidad de un nuevo conocimiento.

En este segundo momento el texto es comprendido por “ser-propia-Verdad” y descubre una verdad más completa, elementos más consistentes de verdad que, a su vez, vienen a añadirse a los valores verdaderos del intérprete, ya adquiridos; por lo cual aumenta el conocimiento de la Verdad-del texto. El movimiento sigue repitiéndose y el avance de la Verdad perfeccionándose hasta llegar a una visión plena, no sólo de las diferentes dimensiones de la verdad del texto, sino de las posibilidades de vida que nacen de la verdad adquirida.

La verdad del texto que se descubre, se “desoculta” (Heidegger), no es sólo una verdad objetiva del discurso; precisamente por la lingüisticidad de esta verdad, ella vive por el discurso del texto y también por mi “discurso”.

El fenómeno hermenéutico asume, entonces, el carácter de la conversación. Entre la comprensión-del-texto y el “ponerse de acuerdo” en una conversación, hay un aspecto común: ambos “tienen presente alguna cosa que está ante-sí” (p. 457). Pero tal comprensión de la cosa ocurre necesariamente en forma lingüística.

II. La “comprensión”, como acto Terminal del Proceso, es un resultado especulativo que alcanza la verdad (la verdad textual), pero no sólo especulativo.

La comprensión se hace posible por la “Temporalidad”, que es la Reunión, en el presente de distintos “horizontes-temporales”. Y esto se efectúa a nivel de la Vida. La vida es existencia continuada temporalizada.

Nuestro horizonte presente tiende a “identificarse” con el horizonte del texto mismo, para hacer-coincidir la significación “y a co-aprenderlo”. Con la vida, la comprensión entra en la temporalidad, sin destruir las antinomias. “Nuestro sentido” es particular, mientras el “sentido” del texto es universal, en cuanto a significación; pertenece a una cultura, un dominio-comunitario. El encuentro de ambos debe conducirnos a una “TOTALIDAD de la interpretación”. De lo particular del texto a lo universal de la verdad.

¿Como se efectúa tal Coincidencia? No es posible establecer una continuidad unitaria, sino en la conciencia misma. No, históricamente. Sería imposible; por la distancia-histórica. Sino, a través de una “Mediación”, el lenguaje que es común al texto y al intérprete, superando los límites del devenir histórico. El mismo lenguaje es parte de la conciencia histórica, la lingüisticidad es historicizada. El individuo realiza históricamente una “experiencia- del Texto” (se abre a la universalidad del “sentido”) por la comunicación lingüística. Se “forma” como individuo lingüístico. La “formación” es formación por el lenguaje y como tal.

Por la mediación del lenguaje, la comprensión final se da a través del signo lingüístico. El signo no tiene tiempo, es universal, pero se temporaliza en el lenguaje, se vuelve mediación-temporal.

III. El lenguaje como mediación histórica. En el lenguaje se supera la distancia temporal. El lenguaje posee ambas propiedades y verdades: del texto y del intérprete. Éstas se contraponen en la “distancia-histórica”. La experiencia Hermenéutica se realiza en un “medio” que le proporciona el “contacto”. Este puente es el lenguaje y la verdad es histórica. La Verdad histórica nos da en la “lingüística” la formulación lingüística de la verdad. Con esto supera las diferencias de la distancia para unificar los horizontes en la conciencia histórica.

Las potencialidades de la universalidad y la temporalidad se integran para que las cosas mismas lleguen a hablar; es decir, se vuelven discurso, porque toda conversación presupone un lenguaje común. Y, a la vez, elabora este lenguaje en común; no como algo externo o accesorio a la elaboración de la verdad, sino sustancial: la cosa misma es la que nos reúne en una nueva comunidad. Como dice Coreth, (citando a Husserl): “El yo, a la conciencia, no puede ser comprendido o interpretado puramente en sí mismo, a saber en su inmediatez fenomenológica particular, sino únicamente ‘en la totalidad concreta’ del horizonte de comprensión previo, de ‘mi-mundo’ o del ‘mundo-de-vida’ que precisa de una ‘interpretación-temática’.”

IV. El objetivo. Es ir “del Ser al Sentido” (para el sujeto-para mí) del Ser de uno mismo, a la verdad del ser. Establecer el horizonte-hermenéutico del “texto”, el pasado (texto y contexto) que viene a fluir, en el movimiento del proceso, en el círculo hermenéutico: Representación; “Asunto”, de que se trata; “Situación”. Establecer el Horizonte Hermenéutico del “intérprete”. Buscar la “Apropiación” de Sentido: “El Sentido como adquisición de Verdad de ‘algo’ que se siente”. Comprender los “Fenómenos” que dificultan el “acuerdo” sobre el “asunto” que nos “interesa”.

V. El proceso Hermenéutico, visto globalmente. La Hermenéutica postula una “continuidad de Sentido” y la “primacía-del-Sujeto” quien descifra la inteligibilidad en una: “aventura-única” y siempre idéntica (que es la existencia de un “texto” en el intérprete). Superando la materialidad de los “contextos” textuales e históricos y culturales la Hermenéutica:

1. Es “experiencia” de la Verdad del texto, lo analiza críticamente, es objetiva y radical.
2. Es mi experiencia de “verdad”, mi propiedad, se instala en el yo, lo constituye.
3. No entendemos que se “construya” o se elabore “subjetivamente” y se “invente” la Verdad. Se descubre y se comprende. Somos activos y receptivos frente a la verdad dada. Se “experimenta” de un modo inmediato y crítico: se vive la verdad del texto. El proceso de comprensión acompaña el movimiento en el círculo. No sólo los prejuicios condicionan sino efectúan el contacto con la obra.

Y la obra manifiesta la verdad que se ilumina, entra a la esfera del ser, que pertenece a la “propiedad” del intérprete. Cuanto más procede la circulación del yo, que informado de la recién adquisición de verdad, regresa a la obra para adquirir nuevos conocimientos, también aumenta la posibilidad de comprensión y el valor de las verdades que se iluminan, se asocian y se componen. Adquieren nueva vida hasta equilibrar y balancear su propia construcción: “lo comprendido desarrolla siempre cierta capacidad de convencer que contribuye a la formación de nuevas convicciones” (p. 660).

VI. La formación. A través de la experiencia, el hombre llega a ser, se forma. Por esto, la Hermenéutica es “formación”. El primer concepto que se debe aclarar en este Tercer nivel es el de “formarse” (en la tradición de Herder, Husserl, Gadamer). La formación (Die Bildung, en alemán) es “crear-imagen” (Bild = imagen) y abarca ambos, el sentido de “formación” y de “cultura”. Bildung es un concepto derivado de Herder y que está al centro de la fenomenología del espíritu de Hegel. En Husserl viene a ser “constitutivo” de la esencia significativa y se realiza en la experiencia.

Formación es el venir a “formarse de la IMAGEN-cultural,” (Bild). “Es un llegar-a-ser” (Bildung), como en el caso de estos ejemplos:

1. Un niño-educado viene a ser aceptable a la sociedad, es “formal”, porque su comportamiento responde a una “forma” aceptable.
2. Un hombre-culto viene a ser culto, “se forma”. Sus conocimientos corresponden a una imagen ideal compartida.
3. Un pueblo-identificado. “Se constituye en su identidad” del tal pueblo; “se forma”, adquiere una imagen de sí mismo como unidad humana e histórica, que es la imagen del grupo mismo, una imagen que es producto y modelo a un tiempo.

La “formación” produce “universalidad”, un ser formado-universal, a nivel de grupo, de estado o de humanidad. Según Hegel... hacerse hombre es hacerse universal. La universalidad significa precisamente rebasar las fronteras de espacios y tiempos, pertenecer a todos y poseer una unidad valedera para todos.

Pero además, la universalidad es conquista de su propio ser (W. M., p. 41). Para nosotros, formarse es “identificarse”, es llegar a “ser” tal hombre, adquirir una identidad humana concreta... ser un proyecto. La formación es un ascenso; es la empresa misma del hombre que se realiza en su humanidad, en su imagen que se refleja y comunica con otros hombres. Por una parte, interesa al entendimiento y, por otra, a la vida misma del ser consciente. Formarse es ser como-esencia y es ser como-vida. En consecuencia de la Formación (en el proceso), la conciencia se “apropia” de aquello con que se forma (Husserl). Es llegar no sólo a ser uno mismo sino también “en mi propiedad”. Hay una homología entre: entendimiento y vida, sujeto individual y comunidad cultural. Es un apropiarse del “sujeto-individual” que se “forma” en un contexto de la comunidad, de su

grupo-humano; o por un texto que amplía su ser. Formarse implica, pues, crecer en el Ser, un ser conciente que posee sentido.

En breve: Es necesario mantener distinto y con claridad, el sentido progresivo de estos polos que se constituyen al mismo tiempo: el entendimiento que es vida, el individuo que es hombre entre hombres: ser personal y ser grupal. El entendimiento nos aporta “el conocer” de los significados; permite descifrar los códigos y, a través de la mediación de la representación, llega a la comprensión. En la “idiomaticidad” se da la formación de la imagen del texto y de uno mismo. Es una “Verdad-Lingüística”. Una misma verdad en un doble lenguaje: el del texto y el del intérprete.

La verdad del texto es lingüística y puede transformarse en vida, en uno-mismo pero a condición de que pase por la lingüisticidad del intérprete. Debe hacerse coincidir el “lenguaje” de “uno”, con el lenguaje-histórico. Traducir los códigos lingüísticos. En esta operación los “prejuicios de uno” se suman a los “prejuicios del otro”. Estos prejuicios hacen intraducibles ciertos “signos”. Por tanto, el lenguaje se da como categoría-trascendental. El lenguaje apropiado expresa la verdad de la interpretación que es verdad del texto y del lector. Es el anillo de conjunción entre los horizontes. Es separación y unión al mismo tiempo, distancia y presencia histórica.

La “distancia”, por el lenguaje, adhiere al “ser”, el ser de la situación histórica. “Un pensamiento histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad.” En ello, lo histórico dejará de ser una quimera inalcanzable. Se aprenderá a distinguir en el objeto “lo diferente de lo propio”. El tiempo viene a ser un tiempo que es “nuestro”; nuestro-tiempo; un tiempo historicizado que crece o disminuye, se estira y se comprime según las condiciones de la temporalidad.

El verdadero objeto histórico es la unidad de uno mismo con “lo otro” - En esta comprensión persisten tanto la realidad de la historia como la realidad de nuestro comprender histórico.

Por una parte, se salva la objetividad de los acontecimientos y, por otra, la adecuada comprensión de estos mismos acontecimientos. Los efectos de esta historicidad que se “hace discurso” y de esta historia efectual, se transmiten en toda comprensión, con una conciencia crítica de los conocimientos históricos. Por ella, por la conciencia histórico-efectual se llega a la conciencia de la situación Hermenéutica. Lo que distingue la “praxis Hermenéutica” es que, en ella, contribuye siempre a determinar la conciencia del que comprende algún factor de “historia efectual” (p. 660, W. M.) (Paul Ricoeur, *Del texto a la Acción*, p. 101).

VII. El “sentido” en la Quinta Etapa o “Experiencia de Sentido”. Para que la verdad del texto se incorpore a nuestra experiencia personal, a la existencia del intérprete, debe producir, adquirir-sentido para nosotros. Volverse sentido para uno es superar una fase previa de significación (semántica lingüística o semántica del discurso) para ser “sentido” y, por tanto, comprendido por uno, en su vida.

La palabra “sentido” se toma con valor de: “Vida y Acción”. Un texto cobra sentido cuando su significación se convierte en “elemento de vida”. Para una persona concreta, yo, una ideología o una existencia “cualquiera” no tiene sentido.

Se llega a la posesión del “sentido”:

- a. Descubriendo la significación “oculta” en el texto. La interpretación es una “lectura del sentido-escondido” y una comprensión.
- b. Determinando el valor “existencial” de la Verdad del texto, el sentido es “APROPIADO”. Se convierte en vida para el intérprete. La existencia del intérprete, llega a-ser-lo que “es” mediante el sentido que le da existir: sentido existente, que es el sentido “apropiado” del texto (no únicamente de este texto, sino de todos los textos interpretados).

El Sentido depende y se apoya en la “comunicación” (a los diversos niveles,) desde la palabra (signo) a la frase (oración), hasta el nivel-pragmático y del DISCURSO-acto de comunicación y de promoción. Desde este modo, la comprensión del texto por medio de la experiencia Hermenéutica, produce como esencia de su interpretación la promoción de la persona. Se promueve en el mundo pragmático de la vida.

PRÁCTICA DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA

Hans George Gadamer pretende no sólo desarrollar la Hermenéutica sino colocarla como fundamento del “SER” (Ser-interpretado). ¿Será, por tanto, la filosofía una Hermenéutica Universal? La “interpretación”, consiguientemente, se coloca en la base de TODA LA “experiencia-humana”. Desde este punto de vista, la adquisición de la verdad de un texto no es un proceso particular, es el proceso de la vida en general.

La experiencia es interpretativa, por las limitaciones y mediaciones que se dan en muchas clases de experiencias. ¿Por qué? La filosofía es comprensión. La experiencia que fundamenta la filosofía es “comprensión” o, por lo menos, “interpretación” para llegar a una plena comprensión; consecuentemente, toda adquisición del ser se da en una interpretación.

Así se convierte la “interpretación” en una “categoría-general” del “conocimiento”. Conocer es empezar a interpretar. Esto no significa que todas las intelecciones estén en el mismo grado de interpretación. Dependerá del tipo de mediación.

- a. La comprensión es una SECUENCIA DE ACTOS que conducen a la Hermenéutica como categorías (según Verdad y Método). El ejemplo de Gadamer comienza con el análisis del arte y continúa con el juego y el diálogo.
 1. La Experiencia del “juego” es un modelo, que ayuda a descifrar el arte. El modo de ser de la Obra de arte, es el mismo “modo de ser” del juego. Tiene su “verdad” dentro-de-sí. (No remite a otra cosa como condición de su verdad.)
 2. La Experiencia del “Arte” hace descubrir la VERDAD del arte, como en el juego la verdad acontece. Alberga en sí, como el juego.
 3. La Experiencia del TEXTO también posee su VERDAD, el juego se transforma en diálogo.
- b. El carácter “común” es el siguiente, tanto en el juego, que en el Arte y en el Texto: lo “esencial” no se da en el “sujeto” (solo) o en el “objeto” (solo), sino entre-ambos. Entre el que juega y el instrumento que se juega. Entre la “Obra” de “Arte” y el que la contempla: artista, crítico o pueblo. Entre el TEXTO y el intérprete. El ponerse de acuerdo, en el diálogo con el Texto, debe ser guiado por algo que es existente.

En el diálogo se aceptan las palabras del otro, pero no es cuestión de signos sino de significaciones. El diálogo no parte de la decodificación de un signo, sino del reconocer-un-ser. Lograr un consenso en el diálogo es más que una “convención” acerca de significados, sino un convencimiento, algo que penetra en la vida.

Entrar al “círculo” es llevar la intelección hasta la plenitud de la interpretación; pero llevarla, en el plan mismo del texto, la lingüisticidad. Por la intelección, cada dimensión significativa es posible de interpretación; interpretaciones que presentan la doble dimensión de contenidos y de acontecimientos. Cada una de estas interpretaciones ha sido una “vivencia”, una comprensión existencial de una Verdad. Ponemos el énfasis en este momento, en su carácter “existencial” -por el cual la verdad que se formula en lenguaje no es únicamente una verdad lingüística, sino una verdad vital, un período de la vida, un fragmento del ser, de la vida del individuo.

Cuando se alude al “círculo Hermenéutico” se hace alusión en primer lugar a Heidegger, quien ha demostrado la fundamental “estructura circular” de la intelección. Pero, ya con Schleiermacher, se definió el proceso de comprensión como esfera o círculo. Toda intelección crece en una esfera desde un punto singular hacia un horizonte general; es el camino desde el hecho particular, a la totalidad de la comprensión. Pero el proceso que hace actuar conjuntamente los elementos divergentes de la intelección (adivinatoria y comparativa, según Schleiermacher) produce una “unidad-activa”, por ser momentos de un acontecer único, que “circula” (o sea, regresa sobre sí misma).

La intelección presupone, por un lado, la capacidad intuitiva, el pre-sentimiento, que le da acceso; a su vez se introduce por la comparación a una comprensión sistematizadora. El primer momento es el de la inmediatez; el segundo, el de la mediación en un círculo que no sólo enlaza sino que repite y entremezcla el proceso.

La intuición particular se ilumina por contraposición con los conceptos sistemáticos de la mediación y en sentido contrario. Pero, a diferencia de Heidegger, quien considera la “presencia intuitiva” como “estupidez”, creemos que esta presencia inmediata es precisamente la clave de toda intelección posterior y es ella misma una forma fundamental de conocimiento. Por ella se hace presente, en el círculo, la pre-comprensión que interviene en este diálogo. La pre-comprensión es la presencia de la totalidad de un mundo de experiencia previa. Es el único conocimiento que da acceso al texto, no sólo como valor s^ígnico sino como existencia y desde el texto particular otra vez a la comprensión de la experiencia.

Es como analizar un árbol viviente, más allá de sus raíces está la precomprensión de la semilla. Una semilla-prejuicio que, sin embargo, debe morir para que el árbol crezca. La semilla, la tierra-madre, el prejuicio son entidades necesarias del diálogo para que la verdad del texto brote y reverdezca como una vida nueva y original. Cada texto presupone la “madre-tierra” y la semilla fecunda como un mundo concreto de intelección, pero negado, auto-afirmado en la presencia única y original del nuevo proyecto. A esto llamamos “apertura”, una magnitud siempre abierta. Los prejuicios tienen que morir para que el fruto se produzca, que salga al aire, que viva en el aire, en lo abierto.

Esta superación no se efectúa toda de una vez; la apertura es un estado existencial, una fuerza que sigue actuando. Por su propia limitación, es condenada a ser superada repetidas veces por nuevas intelecciones. La semilla sigue alimentando el árbol y, a la vez, sigue muriendo siendo anulada por la vida. La novedad es lo dominante, lo inesperado, lo original y creativo, lo que abre espacios y, en ellos, nuevos horizontes. Debemos manejar esta doble perspectiva: la que efectúa el conocimiento, la propicia y la otra, polarmente opuesta, la que es negada, puesta en los cimientos y, por tanto, rebasada y hasta anulada. En este diálogo de perspectivas se afirma el yo y su propiedad, surge la apropiación.

Es la metáfora del diálogo-real que nos hace comprender este diálogo epistemológico con el texto: se construye como una pared, un edificio, la posibilidad del mensaje aprehendido.

TERCER NIVEL

QUINTA ETAPA “A”

¿Cuáles son los “factores” del = “Sentido-apropiado”? La Quinta Etapa, Sección “A” podría titularse: “EL PASADO EN EL HORIZONTE HERMENÉUTICO”.

“A.” PRIMERA SECCIÓN - Entrar al Círculo. La hemos concretizado en cuatro artículos, simplemente para facilitar el proceso (27, 28, 29, 30).

TABLA 68

27 REPRESENTACIÓN: de pensamientos	de fiestas El venir-a “ser” de la Obra
de cultos	es “comprender” como = VERDAD,
de obras	“ILUMINACIÓN” del SER.
de problemas	
28 REFERENTE: Conversación sobre “aquello” que se “comunica” = el ser del mensaje es lo que “nos interesa”. Sobre qué buscamos el acuerdo.	
29 SITUACIÓN: La “distancia histórica” que medía en la “comprensión” -experiencia. Superación y recuperación de la distancia.	
30 CAMPO LINGÜÍSTICO. El conjunto de relaciones con los “dominios” que producen significación.	

No es ya de nuestra incumbencia hacer inventarios como en las etapas anteriores.

Analizamos los resultados adquiridos, a través de los tres artículos, para entrar al círculo. Cada artículo de esta etapa vuelve a reorientar los contenidos en la relación texto-intérprete. Entremos al círculo aproximándonos al “ser” del texto en cuanto “pasado”. Con ello, la verdad se re-presenta. Se trata de que el texto vuelva a vivir en la representación del intérprete. Es una doble re-presentación que tiende a la unidad. Nos apoderamos del ser pasado del texto como de una dimensión de nuestro ser presente.

LA QUINTA ETAPA “A” COMO ACTIVIDAD EN EL CÍRCULO

Como se ha notado, todo este nivel tercero transcurre en la actividad del círculo y el enfoque, de esta Quinta Etapa “A”, se concentra en la íntima vinculación del individuo (intérprete) con el individuo (texto) mediado por la verdad (no individual) general que es interpretada. Gadamer insiste en que la mediación (entre diversos tiempos y horizontes) se efectúa a un nivel especulativo, más elevado y abstracto, a un nivel generalizado y esta es, según su visión, una condición especial del entendimiento humano.

El círculo es posible únicamente en esta visión. Una verdad identificada con el caso particular de un yo-tú en el encuentro de diferentes horizontes y prejuicios logra recuperar su libertad, en la universalidad y, como tal, es adquirida por un individuo particular limitado y circunstanciado y es asumida precisamente como verdad universal en su ser trascendental. Sucede exactamente como en la conversación diaria entre interlocutores.

Como el juego lleva al jugador, la conversación conduce al interlocutor y va develando algo que desde este momento entra en la existencia. Pero el proceso que la conduce es un proceso lingüístico. “El lenguaje es el medio en que se realiza ‘el acuerdo’.” Como en la conversación se busca llegar a un acuerdo, en la interpretación, en el círculo se busca tomar acuerdo sobre una verdad que aflora en el proceso circular, se libera de un lenguaje y se constituye como verdad en otro lenguaje, en mi lenguaje. Queda así traducida lingüísticamente, de una cultura a otra, de un tiempo a otro, de un individuo a otro.

Gadamer llama a esto la resurrección del “sentido” del texto, pero una resurrección en la que están ya implicadas las ideas propias del intérprete. Por esta razón es necesario que el diálogo continúe y que el círculo repita su avanzada hacia el texto para que la verdad del texto llegue a ser por completo apropiada. En este intercambio, por supuesto, entran en juego los prejuicios del intérprete y su contexto cultural incidiendo así en la expresión de la verdad, expresión lingüística que viene a sustituir la expresión originaria del texto. Pero, tratándose de una interpretación, este traslado de una lengua a otra, de un contexto a otro, es ineludible y es parte de la vida misma.

No se trata de contraponer objetividad a subjetividad sino el pasado al presente con todas las consecuencias de esta polarización. (Ver: Paul Ricoeur. Tiempo y narración II.)

Quinta Etapa “A” ARTÍCULOS

27. REPRESENTACIÓN

27.1 NOCIÓN

La primera actividad del círculo es la representación. El escrito debe ser revivido en el lenguaje. La verdad, que es el ser mismo del texto, es representada por el lenguaje. Los análisis parciales que han precedido son necesarios para dar informaciones pero no son suficientes para revivir el texto. La apertura del-ser debe ser convertida en expresa: por ello se “representa”. Se da acceso a la conciencia presente para “representar” el pasado. En esta recuperación de la vida del texto intervienen las estructuras discursivas.

El lector que ha analizado lingüísticamente y estructuralmente el texto. Ahora debe sintetizarlo, actualizar las estructuras, reducirlo a una fábula que cubra el esquema fundamental de la narración. Es un proceso de abstracción que estimula el interés del intérprete y lo compromete emocionalmente e intelectualmente. Sobre este esquema brotan las preguntas que cuestionan el texto y el intérprete. Se abre el diálogo, sobre algo: la fábula.

1. MACROPROPOSICIÓN

LA FÁBULA, como la define Humberto Eco (Lector in fabula, p.145) revela: “la lógica de las acciones, la sintaxis de los personajes, el curso de los acontecimientos ordenados temporalmente”. En la abstracción se va más allá de los “hechos” narrados

en concreto y las formas del discurso que se han analizado anteriormente. El intérprete recrea la fábula.

La fábula da cuerpo a estructuras profundas y se capta, en síntesis, con las llamadas “macroproposiciones-narrativas”. La macroproposición es una oración compleja, emitida por el intérprete, por la cual se pretende condensar la narración en una expresión conceptual. Ya es ella misma una interpretación, una labor del lector.

Las podemos tomar, como indica Eco, tanto como síntesis que contrae toda una porción del texto o, bien, como “expansiones” que despliegan el contenido de oraciones (cápsulas de expresiones en una microposición) que recuperan espacio, y cuerpos de significación. En segundo lugar, la fábula se expresa también con la cooperación del lector, en cuanto éste considera más valiosa una particular perspectiva que se desarrolla desde un punto de vista, o desde otro, según una pre-comprensión de conocimientos o de intereses. La perspectiva puede ser cosmológica, religiosa, social, económica, política, de intereses personales o axiológica. La historia de los dos gemelos Hun Ahpu y Xbalanque (Ej. No. 1) puede sintetizarse como representación de un choque entre grupos étnicos, con sus artes, culturas, tradiciones o, bien, como una representación de fuerzas naturales que sitúan el ser humano, en general, frente a los problemas de la existencia (cosmología, etc.). En la historia del Ajau Lacandón (Ej. No. 3) podemos enfocar un modelo de comportamiento que el mito propone a la sociedad de la selva o, bien, plantear preguntas metafísicas sobre la vida temporal y la posibilidad de una existencia superior, la inmortalidad.

El principal medio de representación es la dramatización.

La dramatización de una concepción personal o social se funda en la analogía entre vida y discurso. El mundo en el drama es visto como un gran escenario en el cual actúan los personajes. El peso de la analogía debe ser aplicado más bien al conjunto. Y la analogía es válida si se aplica al aspecto constructivo, de la acción, más que a la escena o imitación. Diremos que tiene una validez estructural.

La fuerza de la analogía-representativa, del drama, consiste principalmente en el hecho de que conecta lo que ésta compara en ambas direcciones, el Teatro, con la vida y viceversa; por lo cual, la perspectiva dramática y el discurso, no se limitan a condenar que en la vida tenemos entradas y salidas, sino que los “medios expresivos” tienen la virtud de hacer ver la vida de uno y de la sociedad como algo que posee una figura, un valor comunitario, una ilusión y capacidad de persuasión.

La representación despoja la acción singular de su singularidad, para traducirla en términos “convencionales” en los que la gente capta las emociones, se siente involucrada en un clima común que confirma lo ya establecido o proclama la fatalidad de lo inevitable. Lo representado es vivible porque es reconocible. La representación tiene la función de proyectar un marco en el que encuentran su lugar los elementos dispersos: del discurso como de la vida.

Cualquier cosa, desde el parentesco, a la organización en grupos, al comercio, a la ley tradicional, a la mitología, la arquitectura, la iconografía, asocian a una afirmación dramatizada de una particular forma de teoría política, una particular concepción de lo que es estatus, poder, autoridad o gobierno, una réplica del mundo de los dioses, un modelo “de lo que el hombre es” (Geertz, *Local Knowledge*, p. 30). Al representar el texto es cuando se descubre que las semejanzas, entre nosotros y otros lejanos en el espacio o en el tiempo, son mucho más profundas que las diferencias que nos separan. Los productos creativos de estas culturas pueden ser colocados, entonces, al servicio de nuestra vida moral (p. 41), física o intelectual.

El texto es representable. La representación aplica las categorías críticas a los acontecimientos sociales y a las estructuras-simbólicas, para tener acceso a las particularidades históricas. Lo esencial es que se proponga un tópico clave que se aplique en forma coherente (isotopía) en cada detalle de las estructuras del relato: una imagen sintética.

Las “macroproposiciones” que Eco propone como representación sumaria, resumen ciertos caracteres del texto o, bien, “expanden” núcleos extremadamente condensados. En ambos casos “representan” algún episodio de la obra.

A través de la macroproposición se efectúa el contexto de la comunicación. El análisis semiótico que se llevó a cabo en el segundo nivel, o las consideraciones estructurales, se transforman ahora en impulsores del proceso de experiencia en el círculo.

2. LÓGICAS

“Las estructuras lógicas” del texto (lógica de las acciones y lógica de los objetos) conducen a la formulación de preguntas sobre el posible significado y las consecuentes proyecciones del contenido. Las representaciones de “macroproposiciones” actualizan las estructuras discursivas y permiten al lector crear representaciones que plantean el significado de la fábula.

Si se trata de obra teatral o de diálogo entre varios personajes, su representación es más obvia. Cada representación es ya en cierta medida una interpretación que denota la imposición de una perspectiva, es decir, la presentación en nuestro presente, y a nuestros espectadores, de la lógica de la acción de objetos y de pensamientos que pertenecían a un tiempo pasado y a un marco lingüístico y cultural extraño.

En este caso, la representación de la fábula puede asumir aspectos significativos muy diferentes que pueden ser coherentes o no con el tipo de actualización. Decimos, entonces, que se liberan potencialidades.

Una vez elaborada la macroproposición, lo que cambia no es la estructura discursiva sino lo que allí se establece: ¿cuáles serán las acciones pertinentes para la comprensión? Cambia el significado de las acciones.

Por ejemplo, leyendo la segunda parte del Popol Wuuj se puede pronunciar la siguiente macroproposición. -Se trata de que los K'iche' son propietarios de esta región señalada por su historia y las "Casas" que han dominado desde los tiempos más antiguos.- Al contrario, leyendo la primera parte del mismo libro podría elaborarse otra macroproposición. -Los K'iche' poseyeron un pensamiento cosmológico y una visión de la vida que puede competir con la sabiduría de la Biblia.-

En ambos casos, la macroproposición establece una perspectiva desde la cual la fábula adquiere significación a través de los hechos pertinentes del texto y, consecuentemente, se actualiza con un valor particular para el intérprete.

3. NEXOS

"La representación", situada en relación con las pre-comprensiones del texto, influye en las decisiones sobre el carácter de la fábula, y las correctas perspectivas del lector para referirla a las acciones pertinentes. De este modo, la "comprensión" es concebida no sólo como abstracción de definiciones, sino como fuente de hipótesis que deberán verificarse por la experiencia del texto y la referencia al horizonte de comprensión en el que está situado el texto.

La comprensión, en este caso, se convierte en base para la comunicación. La estructura de nuestros actos intencionales y conscientes es, por sí, normativa. Es decir, que puede ser desoída, porque tales actos pueden ser dirigidos no hacia lo que el texto verdaderamente es, sino a intereses de otra clase que manipulan la verdad de la obra. Por esto, son tan importantes las decisiones que conducen a la verdad que se afirma por haber captado el significado apodíctico de la obra.

De este modo, se establece una continuidad entre la obra y el lector que lo invita a la conversión, hacia la verdad, intelectual y moral. Además de la continuidad con el texto, se da también un desarrollo por la transferencia de un pensamiento histórico, actualizado en la cultura contemporánea. Cuando se medita en el presente, un pensamiento consignado en una cultura del pasado, se da un desarrollo que depende de las nuevas características de la cultura, en la actualidad de la vida y del discurso.

La representación no es sólo una recuperación de vida, es también un "crecimiento en la vida", un proceso de renovación que se enriquece por la cultura actual, proporcionando respuestas a las interrogantes del presente.

Gadamer habla (W. M., 466) de la "reconversión" de sentido. Las "manifestaciones vitales del texto", deben ser entendidas, "lo que significa que una parte de la conversación Hermenéutica del texto sólo puede llegar a hablar a través de la otra parte, el intérprete. Y esto habla evidentemente desde su propia cultura y desarrolla esta otra cultura, la actual".

Sólo por él se reconvierten los signos escritos y renuevan su sentido. No se trata sólo de una transferencia de una lengua a otra lengua, de una cultura a otra cultura, sino que “a través de la reconversión” accede al lenguaje el “asunto mismo” de que trata la obra. El pasado se trasmite como realidad que modifica el presente.

A pesar de la mediación lingüística, el fenómeno de la representación es un fenómeno vital. La tradición escrita no es sólo la porción de un mundo pasado sino que está siempre por encima de él en la medida en que se ha elevado a la esfera del “sentido” que ahora se comunica.

En este momento queda rebasada la pura deducción lógica y la reconstrucción estructural. No aprovecha establecer reglas abstractas que supuestamente generan el sistema de figuras y, consecuentemente, deducir una significación. Más se gana, según Geertz, analizando “la contextualización” social de tales significantes. Es más importante explorar la “forma” en que los signos adquieren una significación y cómo significan (Local Knowledge, p. 12) lo cual se efectúa en el contexto humano, en un grupo, en una comunidad.

Lo que nos ayuda a hablar de ellos con utilidad es que estos signos se inscriben en una sensibilidad compartida por la comunidad y reflejan, en forma específica, a las gentes de ese lugar, una mentalidad local (un hábito mental circunscrito). De este modo, los signos actúan en nuestro presente sin perder la energía vital que han asumido, en una distancia ubicada por el texto. O, como diría Geertz, “lo ‘profundamente diverso’ puede volverse ‘pro-fundamente conocido’, sin volverse ‘menos diferente’. Y, lo enormemente distante, volverse enormemente cercano, sin llegar a ser ‘menos distante’.”

4. ACONTECERES

Con referencia a la temporalidad, llamaremos “acontecere” a los aspectos dinámicos de la representación: individualidad temporal, medios de producción lingüística, taxis y orden.

Todo texto, cristalizado en la escritura, recobra vida en la lectura como un texto de teatro revive en la representación. Se actualiza y se temporaliza. Entonces, es la acción del discurso la que se representa. Asume las condiciones del presente. La semántica de la acción confluye en la “representación”. Como sucede en el diálogo (H. G. Gadamer, p. 185), así en la contemplación de una obra de arte y en la lectura del texto. La obra acontece. En la interpretación, el acontecimiento está presente.

A través de esta presencia descubrimos la referencia del texto al mundo. De este modo, el concepto de texto va más allá del simple concepto de representación, por el hecho de que el texto está referido a su contenido original. Por esto decimos que la obra “acontece”.

El mundo que aparece en la representación del texto, no es simplemente una copia del mundo real, que se pueda “comparar” con el ser de las cosas; sino que es el mismo mundo existente en la verdad de sus ser. Lo mismo sucede en el arte figurativo

cuando se trata de cuadros y, en el teatro, cuando se trata de obras dramáticas: “la representación no es una copia frente a la cual la imagen original del drama pudiera mantener su ser-para sí”(V. M., p. 186).

La obra es “mímesis”, no en el sentido de imitación, sino del estar ahí, hacerse presente. La finalidad de una copia no es otra más que parecerse a un original y la imagen del mundo no sería más que una semblanza de algo que no está allí. La imagen del mundo que acontece en el texto es el mundo mismo, la realidad de las cosas que se da como presente, lo que importa en la imagen es cómo se representa en ella el referente.

Por supuesto que es esencial a la imagen tener una vinculación con lo representado y esta dependencia es tan estricta que, frente a la imagen, se nos borra la diferencia entre representación y representado. En la ejecución de una sinfonía nadie se sueña en hacer distinción entre la representación de lo que la sinfonía es en los oídos y las sensaciones del público y lo que es la sinfonía, en sí, como está escrita en el papel. Lo que se lee en el texto es la imagen de lo representado, su ejecución.

En la presencia de la representación hay otro aspecto que debe ser considerado: la imagen en sentido textual posee su ser propio, no es lo mismo que lo representado, tiene cierta autonomía. Por esto, la representación supone, por tanto, un incremento en el ser. Como dice Gadamer “el contenido propio de la imagen se determina ontológicamente como emanación de la imagen original”. Es el mismo ser de la realidad que se acrecienta en uno a través de la imagen. De este modo, la representación de algún modo acrecienta el ser ontológico de la realidad. La imagen representada se alimenta de la realidad y, a la vez, la realidad viene al “ser” por su imagen. Esto se verifica, en grado máximo, con las representaciones religiosas porque lo divino adquiere su imaginabilidad por la palabra y, también, cuando se trata de verdades especulativas. En estos casos se dan imágenes cuya significación nunca podrá ser confrontada con una realidad sensible, como sucede en los demás símbolos creados por los códigos del lenguaje. Los símbolos del código biológico, económico, etc... son comprobables por referencia directa a objetos materiales, lo cual no sucede con los símbolos especulativos, religiosos, estéticos, etc.

La experiencia del arte, en un texto, pasa por una doble representación:

- a. por un lado, el texto es, por sí, representación de “algo”.
- b. por otra parte, puede ser él mismo “representado” (leído en público como una poesía, puesto en escena como teatro, discutido en público como doctrina-representada, expuesta).

Pero no separa ambas representaciones, ni las distingue: la experiencia es idéntica. El texto, como obra, no es una “copia del mundo” sino que es “él mismo” la verdad de su-ser.

No se trata de una copia sino de una “manifestación de lo representado”. La obra viene a ser ella misma. Como en el juego y en el diálogo, ser es representación.

Partimos del hecho de que el modo de ser de la obra de arte es la “representación” y nos preguntamos cómo se verifica la “representación” en lo que se llama un “texto” (p. 186).

En primer lugar, mantiene una relación esencial con lo representado. No hay distinción entre ambos (p. 188). Se “representa” este texto, esta imagen, esta particular tragedia clásica o moderna.

En segundo lugar, esta relación la establece el propio ser del texto; como texto, hace vigente su propio ser “con el fin de conservar en vida” lo que representa. O sea, viene a tener un “ser propio”, textual, “su ser” como representación, que lo distingue de lo representado. Se constituye como una realidad autónoma por la cual la acción del texto produce, por su virtud semántica, la verdad de lo representado. Y este ser “representado” -en tal texto y en tal modo- viene a ser algo esencial de lo representado: se convierte en un ser “de frente”, nuestro, historicizado en este tiempo.

En este aspecto, la representación que el texto hace de las ideas y verdades supone para ellas un “incremento de ser”. Representación será adquisición de ser.

El contenido propio del texto se determina “ontológicamente” como emanación de la verdad original (p. 189). No es una nueva verdad, sino un nuevo ser de la verdad del texto, una posibilidad que se efectúa, una potencialidad desencadenada.

Precisamente la semántica de la acción contribuye a este crecimiento de “ser” de lo representado. Lo “representado” está presente por sí mismo en el texto, el cual causa que la verdad de la idea esté presente.

La idea adquiere su ser en este “mostrarse” de la representación y, respectivamente, el texto, por ser representación, no se pertenece a sí mismo; como acontecimiento de algo, no es más que representación de la idea originaria lo cual se puede definir como “poder de la textualidad”.

En el análisis del texto, el aspecto ontológico de la “textualidad” se plantea en el problema de la génesis y de la evolución de los tipos de expresión literaria.

La textualidad es un proceso óptico por el cual las ideas y verdades “llegan a ser una manifestación visible y llena de sentido” (p. 193). La textualidad del texto viene, por tanto, a determinarse como un “aparecer” de la idea misma, pero en un mundo existente y en un horizonte de significaciones literarias.

Esta relación ontológica introduce lo que Gadamer llama “ocasionalidad”, o sea “la irrupción del tiempo en el juego”. Una obra literaria está vinculada a la realidad de su entorno al cual se refiere y éste enriquece su ser como obra y su significación como verdad.

La “ocasionalidad” del texto destaca todo lo que éste contiene, aquello a lo que alude, aquello en que espera encontrar resonancia. El intérprete que lee el texto debe saber descubrir hasta qué punto la “ocasión” amplía el valor semántico.

La misma idea o verdad puede ofrecerse de un modo distinto cada vez que las condiciones son distintas.

En este sentido, la idea acrecienta su ser por la “textualidad”. El texto no es un mero instrumento para que aparezca una idea; lo representado está por sí en el texto el cual no está realmente escindido de lo que representa. La textualidad no se agota en su función de remitir a otra cosa sino que participa de algún modo del “Ser” mismo de lo que representa. El texto se vuelve entonces “símbolo”; es decir se refiere a lo que está más allá de él.

En esta acepción hablamos de semántica de la acción; la acción del texto es en sí misma significativa, es decir, no sólo remite a algo que no está presente. Por el contrario, hace aparecer como presente algo que de algún modo siempre lo está (p. 204) “deja que el pasado se vuelva presente y se reconozca como válido” (p. 205).

En este sentido, “el texto no sólo remite a una verdad sino que la representa en cuanto que está en su lugar, la sustituye, hace presente algo que está ausente”... (p. 205).

EL JUEGO, COMO METÁFORA DE LA REPRESENTACIÓN

El modelo del juego que desarrolla H. G. Gadamer (p. 143) sirve de soporte para entregarnos el concepto de “representación”. Las tres “características” que imagina la descripción fenomenológica del juego (conviene pensar en un juego de movimiento en una cancha, con pelotas, bolas, caballos, carreras, etc., pero se aplica a toda clase de juegos) comprende lo siguiente:

El primado del juego con respecto a la “conciencia” de cada jugador; el que juega no es sujeto del juego, las reglas lo juegan, el juego se juega, el jugador está en el juego. El ser del jugador en cuanto juega es ser del juego. El juego se efectúa a sí mismo, decimos: se despliega, actúa, produce sus propios héroes.

Posee una dinámica interna que no es controlada por ninguno de los jugadores en concreto.

Es el juego quien controla los jugadores. La fascinación del juego domina a cada uno de los jugadores, les impone tareas en la dinámica, se hace señor del jugador, produce en él un raptó, lo somete al contexto de la dinámica del movimiento. El juego

es incierto, no obedece a ninguno de los jugadores, es de una incerteza esencial lo cual prueba que el verdadero sujeto no es el jugador. Por tanto, es un riesgo para el que juega; puede perder o ganar, realizarse o frustrarse. Por esto se puede apostar al juego.

La libertad en el juego es limitada; sin embargo, esta falta no es experimentada como una pérdida, sino como una oportunidad, una posibilidad de ser.

No posee una finalidad ajena a sí mismo, su finalidad es “autorepresentarse”. En la autorepresentación del juego, también el jugador se autorepresenta, en la medida en que juega, representa algo. Es una tarea representativa.

La analogía con el texto es transparente. El texto también es representación de “algo”, es autorrepresentación.

Los conceptos, ideas y sentimientos se autorepresentan en el texto pero no son los sujetos del texto, el texto es el sujeto que se autorepresenta; los elementos de contenido juegan el papel del texto; se representan en el texto, llegan a ser autorepresentación en el texto. El texto se explica, da razón de su propio ser.

Queda superado el subjetivismo Hermenéutico de Schleiermacher que trata de comprender un texto desde la mentalidad de su autor o, el de Collingwood, quien entiende un hecho histórico desde el “agente” que lo planifica.

Por la íntima relación entre el juego y lo jugado, ambos términos abandonan su rigidez para diluirse en la acción de la Mediación.

El ser en su movimiento abarca ambos términos “el juego y el jugador”: el texto y la significación que se pretende transmitir. La cosa en sí viene a ser fenómeno, el fenómeno, a su vez, transmite el “en-sí”. Hay polaridad entre el en-sí del texto y su representación.

Una similar polaridad se da entre “ser y pensamiento”: el pensamiento es “del ser”, pertenece al ser, es instituido por el ser y, por lo contrario, es quien-piensa el ser.

La metáfora del juego nos facilita la operación de desentrañar la estructura significativa del texto; su vez como la define Geertz.

La explicación-interpretativa pone la atención en los elementos del sistema: instituciones, acciones, imágenes, afirmaciones, tradiciones y costumbres que se contienen en el texto; todo lo que los objetos corrientes, los intereses científicos y sociales significan para los que “juegan el juego”, para los que profesan, usan, aplican significaciones a estas instituciones, acciones, imágenes o costumbres.

“Es como ‘desempacar’ sistemáticamente el mundo conceptual en el que se mueven los personajes” (p. 22).

Sin embargo, tampoco se puede “generalizar la metáfora”.

Exagerar la metáfora es reducir todas las actividades sociales, a “juegos de información”. Como nota Geertz, criticando al sociólogo Erving Goffmann (p. 24,

Local Knowledge): “equipos, movimientos, posiciones, señales, estados de información, actitudes, son juegos en los que el individuo debe jugar y en los que únicamente sobreviven aquellos que son capaces de desenredar y descomponer cualquier cosa”.

En esta visión, cualquier relación de persona a persona es un juego en el que, como en un ritual, se cumple con las reglas y se afirma uno a sí mismo mientras cualquier movimiento impropio puede hacerlo caer en la trampa de la realidad inmediata. De este modo, son interpretados los conflictos sociales, desviaciones, manipulaciones, papeles del sexo, ritos religiosos, etc. La vida es convertida en una madeja de estrategias (Geertz, L. K., p. 25). El hombre queda preso en la red que él mismo ha tejido.

En suma, el estilo, la diplomacia, el crimen, las finanzas, la publicidad, las leyes, la seducción, son sistemas que deben ser sometidos a la interpretación de la misma forma que la metáfora del juego.

Pero lo anterior no es suficiente. Estos fenómenos, interpretados como juegos, revelan fácilmente su “estructura”, mas no su “significación”. Lo que más bien significan es que el hombre se mueve entre conjuntos normativos de tantos niveles. Expresan la idea de que las personas humanas frecuentemente actúan más por conjuntos de reglas que los dominan que por fuerzas conscientes.

Contrariamente, cuando la metáfora no se lleva a los extremos, ofrece un esquema aprovechable en el cual el ser humano puede intervenir con sus propiedades esenciales de libertad, iniciativa, creatividad y en condición de proponer objetivos y finalidades a alcanzar, modificando así las reglas del juego.

De hecho, “esta metáfora del juego parece que explica muchos fenómenos de la vida moderna”, añade Geertz. En muchos aspectos capta el ambiente y da el tono.

27. REPRESENTACIÓN

27.2 VARIEDAD

Por tratarse de artículos altamente especulativos, los del Tercer Nivel requieren un esfuerzo de síntesis para concretizarlos en fórmulas que puedan ser archivadas.

Para reducir el Artículo No. 27 (Representación), a términos fácilmente asimilables por un archivo de la computadora y consecuentemente utilizables en un proceso de selección o de consulta, hemos pensado que, en la práctica, puede ser categorizado desde los ángulos siguientes, que corresponden a las explicaciones dadas en la introducción de la Quinta Etapa.

- 27.1 Macroproposiciones
- 27.2 Lógicas
- 27.3 Nexos
- 27.4 Aconteceres

Cada uno de estos cuatro términos puede ser utilizado para archivar fenómenos de la representación de un episodio del texto.

27.1 Macroproposiciones

Las macroproposiciones son instrumentos de condensación o bien lentes descompresoras de algún carácter del texto. Dado el necesario enfoque subjetivo de la macroproposición y, por otra parte, su valor objetivo, ésta realiza el encuentro entre la vida del texto y la vida del intérprete. En síntesis, la macroproposición dibuja un modelo de conducta y puntos de referencia axiológica. El modelo tiene éxito porque encarna en sí deseos más o menos difundidos en el contexto cultural.

El gesto del Ajau Lacandón (Ej. No. 2), al vestirse la piel de jaguar, se convierte en ejemplar porque, de hecho, en la sociedad de la selva en que el Ajau (hombre-selvático) pasa a ser modelo, en la conciencia popular, ya se hallan sometidas a crítica las actitudes de violencia y de agresión irracional de estilo animal.

Sin embargo, en un contexto dado, el modelo privilegia algunas tendencias sobre otras; escogiendo algunas las lleva a la luz de los objetos ideales y de la ejemplaridad. La macroproposición desarrolla un potencial de acción.

Se establece una polaridad entre el modelo y la “enciclopedia”, un diálogo en el cual el modelo selecciona ciertas exigencias no especificadas en cierto dominio y, personificándolas, las amplifica, las promueve en su propio contexto y en el del intérprete. Las macroproposiciones constituyen itinerarios figurativos que no conducen sólo a modelos, pueden condensar potencialidades de conceptos, ideologías, emociones, sugerencias que el lector descifra en la dinámica del círculo.

Abren así horizontes que superan los ejemplos simples indicados aquí en el ámbito de los seis mitos de referencia.

En el Ej. No. 3, del Maíz, hay un momento en que los dos jóvenes deciden regresar a la casa paterna para que el niño que va a nacer tenga su hogar tradicional. El “homecoming” posee su propio sentido de modelo y desencadena todo un acontecimiento humano-divino: el nacimiento del maíz.

No hay duda del significado que este modelo posee todavía en nuestros días entre la población Pocomchi’ y otras poblaciones indígenas; es decir, en su propio dominio. Lo que desarrolla su potencialidad ejemplar es el diálogo con el polo del intérprete y el propio dominio de éste; potencialidad para producir cambios y crisis de conciencia y la necesidad de interesarse más a fondo en ciertos problemas.

27.2 Lógicas

Esta rúbrica se refiere a las estructuras lógicas del texto: acciones y objetos. Las macroproposiciones actualizan estructuras que el lector convierte en representaciones en la cultura actual, en su presente. Los aspectos significativos de las representaciones determinan cuáles serán las acciones o los objetos pertinentes para la comprensión.

Es lo que H. Eco llama “intertextualidad” (De los espejos y otros ensayos, p.43). “Es necesario que el lector conozca, además del texto, el mundo y las circunstancias exteriores al texto, para que la representación sea capaz de transmitir el sentido a otro mundo, el del intérprete.” Lo cual no tiene una significación general, que ya se consideró, sino una referencia puntual y específica.

Las estructuras lógicas hacen alusión a “lugares originarios”, a “tópicos establecidos” que implícitamente son “citados” por el autor. Explica Eco: el tópico “ya está registrado en la ‘enciclopedia’ del espectador; forma parte de lo imaginario colectivo” (p. 141, Espejos). A veces, es utilizado por un homólogo; a veces por un contrario y es introducido por su incongruencia, para contradecirlo.

En ambos casos, la estructura lógica del tópico “cita” automáticamente el “lugar original” que el público reconoce y, consecuentemente, suscita un sistema de expectativas congruentes con la cita, en el marco del contexto cultural, o sea “tal como lo registra la enciclopedia”. El juego de la aplicación directa o inversa, con una relación estructural análoga o especular (según Lévi-Strauss, Mitológicas) producirá como efecto que se vean plenificadas, en el primer caso, y frustradas las expectativas, en el segundo. En el primer caso se acentúa y profundiza el efecto dramático, la significación y la cohesión ideológica; en el segundo se produce un efecto paradójico y crítico del sistema cultural.

En la representación del hermeneuta se pone en juego una “enciclopedia intertextual”, es decir, de textos que citan a otros textos, en un marco cultural traducido al mundo del intérprete.

En nuestro Ej. No. 2, el Ajau Lacandón repite la ceremonia de los incensarios. La estructura lógica de esta ceremonia fija la relación: hombre, incensario, espíritu y divinidad. Evidentemente, remite a una costumbre reconocida y practicada en el mundo lacandón. Pero su significación en la práctica del Ajau se vuelve dramática en relación con el niño enfermo y la presencia del enemigo que desvirtúa el poder del rito. La repetición exitosa de la ofrenda supera ahora la circunstancia familiar para convertirse en un hecho etno-cósmico, por que señala al Ajau una función tribal, la del rescatador de las almas.

27.3 Nexos:

Significan una nueva rúbrica, es decir, un nuevo punto de vista en el análisis del texto en el círculo. Los “nexus” relacionan las hipótesis sugeridas en el proceso, con las respuestas dadas por el texto. Cuanto más se avanza en el círculo, más se

descubren hipótesis a verificar en nuestra experiencia de verdad. No es sólo problema de captar la continuidad del texto consigo mismo y la coherencia de sus respuestas, sino de coherencia de la verdad como nosotros. En este contacto se tiende una fibra óptica de comunicación.

Una verdad que se vuelve efectiva, es decir, normativa de nuestro presente. Con los “nexos”, la comprensión alcanza la existencia como “promoción”. En sentido existencial, en el texto se presentan alternativas de varios itinerarios posibles.

¿Cómo se abren tales alternativas? Según Bremond (citado por Ricoeur, *Tiempo y Narración II*, p. 76) “cuestionando la necesidad teleológica que se remonta desde el fin hacia el comienzo” o sea, cuestionando la necesidad de los nexos. Y esto es válido, tanto para un escritor que desee construir un relato, como para el lector quien lo descifre. Es lógico deducir la lucha desde una victoria, pero no es válida la implicación contraria de que a cada lucha sigue una victoria. Desde una lucha se abren pistas hacia un mapa de itinerarios posibles.

La acción se conduce, al decir del mismo Ricoeur (quien sintetiza a Claude Bremond, *Logique du recit*, p. 131-134), a través de tres momentos: la “situación” que abre una posibilidad; la “actualización” de esta posibilidad; y lleva al “desenlace” de la acción. Cada uno de estos dos momentos abre sucesivamente dos alternativas. Desde una eventualidad puede darse el paso a la acción o, bien, no darse. En el caso en que se dé realmente, la siguiente doble alternativa será que siga un desenlace favorable o, bien, lo contrario.

Se trata, como dice Ricoeur, de una “secuencia elemental”, constituida como “unidad narrativa”, simple y seminal. Ésta, a su vez, se encarna en los nexos de secuencias más complejas. Con esta perspectiva se rompe definitivamente el esquema de una “trama-tipo” anulando el modelo teleológico, para que la acción recobre toda su libertad de “contingencia-progresiva”. A través de los “nexos” que el texto deja aflorar sucesivamente, el diálogo entre el autor y el intérprete se eleva muy por encima de la rigidez de un pasado estático, para plantear alternativas a nuestra propia promoción actual. Las “funciones” quedan liberadas de los intereses empíricos de los personajes, para expresar iniciativas del propio lector. El inventario sistemático de los nexos narrativos guía el lector de una “función” a otra; abre sendas sucesivas ramificadas y cada vez más complejas con otras funciones complementarias. El discurso lingüístico del texto se articula según toda una red de funciones, desde las que expresan “pacientes afectados” por las modificaciones de algún proceso, hasta las de “agentes iniciadores” de otros procesos. La red se desenrolla frente al lector conduciéndolo tanto hacia nuevos estados afectivos como a nuevas informaciones.

En el Ej. No. 6, *La Multiplicación de los panes*, cuando leemos, en nuestro contexto cultural el relato de la multiplicación, ya recorremos los nexos: “distribuidor de

la palabra” - “distribuidor del pan”; contrapuestos a los nexos de: “receptores de la palabra” - “receptores del pan”; vemos que se traducen en nuestro tiempo con nexos análogos de: “participar de la verdad” - “participar del alimento” y, en nexos de situaciones colectivas como “trabajadores en huelga, industrias, cultivadores, empleados de oficinas” en una situación de carencia, participación o identificación, vacío de la vida o actitud mística. El desenlace final de “declararlo rey” o la frustración del desenlace, en “ser despedidos” por parte de Jesucristo, no podrían ser esquematizados según la trama-tipo de Vladimir Propp, pero sí, podrían responder a un mapa de itinerarios de Bremond.

Resulta de inmediata percepción para el intérprete, que entra al círculo, un significado agregado que abre perspectivas para planteamientos de vida contemporánea y desarrollos ideológicos.

El mito de Dánae, Ej. No. 5, nos presenta “nexos” entre “abusos del tirano de la isla” - “disponibilidad del héroe, Perseo” y “oráculos potenciadores” - “asistencia de seres protectores”. Una doble línea de itinerarios divergentes, el relato romántico del espíritu de aventura griego y el dominio ineluctable del destino. El desenlace puede entenderse como victoria o como frustración. Por una parte, el éxito novelesco del matrimonio con Andrómeda y el haber colocado a Dánae y su esposo como autoridades en la isla y, por otro, la frustración de haber herido mortalmente al padre, cuyo encuentro era propuesto como una gloria ideal, dejando intacto el valor cosmológico de los oráculos.

27.4 Aconteceres: Los aconteceres se refieren al ser mismo del texto

A pesar de que el texto sea una representación y sea a su vez representable, es por sí mismo una realidad: individual, temporal, lingüística una organización (taxis) y un orden (doxa). Contenidos ideales, verdades, emociones son ellos mismos una realidad textual. La textualidad posee este poder de “mostrarse” en la representación. Se ve entonces el texto como “una energía inexhausta, es decir un mensaje constantemente abierto” (H. Eco, *La Estructura ausente*, p. 279).

En este momento, el intérprete lee la obra, no tanto como una “forma” realizada en dimensiones espaciales (un modelo espacializado), sino como un proceso que se articula y crece con fuerza, una idea que acontece. La malla de estructuras, en las que se pretenden inscribir fenómenos diversos de comunicación no es más que un modelo puramente “operativo” que tiende a la generalización del discurso.

La obra en sí, con la que estamos en diálogo, no es un puro juego de elementos estructurados, sino una “presencia” que encierra y libera un sistema de significaciones. Debemos permitirle que suelte sus fermentos en las dimensiones y posibilidades que ella misma impulsa. En la dinámica del círculo se establece una polaridad entre el ser en sí de la obra y el ser de la misma en cuanto es recibida por nuestra conciencia. Por tratarse de una polaridad, no puede darse en la separación de los momentos, sino que

ambos términos existen por la polaridad. La obra es representada en cuanto percibida en nuestra conciencia y es percibida en virtud de su capacidad de representación.

Los aconteceres son precisamente estos núcleos de vida que se nos dan en la presencia, es decir, en la comunicación de su energía. No hay presencia sin comunicación. La presencia, como energía, se convierte en “sentido”.

El Ej. No. 1, La princesa Xquic. El diálogo de la Princesa con la Abuela es, a la vez, un diálogo antropológico y un diálogo cósmico. Para el lector K'iche' quien vive el relato desde una estructura social antropológica, el planteamiento del parentesco y la reverencia tradicional a la Anciana, símbolo de la unidad familiar, autoridad y tradiciones, transmite la presencia de un prototipo humano y social, en el cual la etnia K'iche' se refleja y se identifica.

Pero también es un diálogo cósmico en el cual las fuerzas de la tierra y del cielo se entrelazan buscando situarse en un orden cósmico general. La Abuela es el principio, el padre de la muchacha es la tierra, sometida a fuerzas telúricas oscuras y subterráneas como las de los Cames. El engendro de Hun Hunahpu y la joven es la síntesis de los dos poderes que se hacen reales y nuevos en los dos héroes, Hun Ahpu y Xbalanque. Estos son los verdaderos progenitores humanos, seres que establecen la naturaleza, la inteligencia y la función del hombre entre ambos poderes cósmicos. Por una parte, liberan al hombre de la tiranía incumbente de la muerte y destrucción, oscuridad y pobreza de conocimientos. Por otra, lo sitúan en posición de equilibrio frente a las energías superiores de la luz y de la vida. Establecen una responsabilidad entre el hombre, su ser personal y el cosmos: un proceso de liberación y sublimación que está en las manos del mismo hombre.

En el Ej. No. 4, Perséфона, el juego de las fuerzas que se desencadenan con la presencia de este mito, en la cultura de Europa, nos involucra hoy como entonces. El lector capta la coincidencia del tiempo, del ciclo de las estaciones y del ciclo de la vida. La “ocasionalidad” (como diría Gadamer) hace irrumpir nuestro tiempo en el juego. Perséфона, Démeter, Plutón, Eléusis, los campos agotados y estériles, las verdes praderas y las mieses doradas, la semilla escondida en la tierra a la espera de la primavera, los árboles desnudos y las llanuras heladas, el trigo que emerge de la tierra, como el niño que emerge a la vida, una madre que pierde su criatura y el regreso a la vida después de muertos, el reino de la muerte y el imperturbado Olimpo, son realidades que nos envuelven hoy, como entonces, y van más allá de la simple seguridad del trigo que proporciona alimento y se guarda para los meses invernales. El planteamiento del juego hace acontecer el destino del hombre sobre la tierra y dentro de ella, entre las nubes de los dioses y en el giro incierto de las estaciones. Eléusis ya no es una ciudad griega de ocultos misterios, es la calle donde usted camina, el techo en que se cobija.

El compromiso de Perséfone entre el esplendor del verano y el mundo subterráneo de las sombras es la dialéctica entre ecología y contaminación, entre la paz y la guerra, la opresión y la libertad.

28. REFERENTE

28.1 NOCIÓN

Toda la razón del discurso es “hablar sobre algo”. La discusión del análisis, más allá de la lengua, pretende alcanzar el ser. Lo referente es propiamente lo extraño que debe ser actualizado en virtud del “diálogo significativo”. Identificar las personas, hechos y circunstancias, de que habla un texto, establecer sus coordenadas de espacio y tiempo, es tarea de ordinario esencial para definir el sentido de un texto (L. Alonzo Schoeckel, *Hermenéutica de la palabra*, I., p. 227).

El diálogo con el “referente” ilumina nuestro presente. Debemos situarnos con nuestro horizonte de problemas interpretativos para dialogar con el texto, “hacerle preguntas para que él, por su parte, nos interrogue” (id. p. 227). No son “referente” los sucesos de que habla el texto, sino aquello que el texto trata de comunicar. No siempre el paralelo entre sucesos y referente es de tipo realista. Aún los acontecimientos históricos individuales, como episodios de la vida, pueden apuntar en la dirección de un referente trascendental que simbolice una experiencia humana universal.

Referente es “aquello” sobre lo cual “encontramos un acuerdo”. Apoderarse de lo extraño. La extrañeza está dada indisolublemente con la individualidad del “Tú”, por lo cual entenderse es comprenderse uno con otro.

Comprensión es, en primer lugar, acuerdo. Max Black (*El laberinto del lenguaje*, p. 165) señala las propiedades de este “ponerse de acuerdo”.

1. Hay una gran diferencia entre: “Referirse” a alguien o a algo y “Significar algo”. Entre establecer una simple relación y afirmar una identidad y un contacto.
2. El verbo “significar” puede variar, en dependencia del sujeto que se lo apropia. Significar-para-mí es entrar al mundo del valor, ser percibido como principio de acción; es hacerme acción según el referente.

En “este significado fáctico” está el camino para comprenderse, para que dos se pongan de acuerdo en el diálogo. El fin de la interpretación no se limita a ver los acontecimientos del pasado, en su propia verdad y figura, desprendidos de la interferencia con nuestro juicio, en su peculiar carácter histórico.

No sería suficiente situarse y penetrarse con el “otro”, para comprenderlo. Sería un diálogo sin interlocutor, nos limitaríamos a reconocer su opinión y considerar su punto de vista.

No sería un verdadero diálogo; no existiría el esfuerzo común para entenderse sobre “algo”, un tema, un hecho, una verdad. En el diálogo, el interlocutor cuestiona,

pretende que la verdad sea también válida para él, que el texto responda a los cuestionamientos.

Su opuesto es la opinión solitaria, infranqueable, una opinión que no logramos compartir.

En estos casos, el “significado” es personal (p. 266), cuando no hay acuerdo en referirse a una cosa común; se manifiesta una oposición. Sólo significa para mí, en contra de otro, hay desacuerdo. Lo definimos como acento.

A. ACENTO: es la opinión-de-éste, contra el “acuerdo”. Una dificultad insuperable.

Aún así, se intenta llegar al acuerdo, superar la diferencia, entender al otro en su peculiaridad. El otro expresa una opinión incomprensible. “La vida natural queda tan inhibida respecto al ‘asunto’ en cuestión, que la opinión se convierte en un dato fijo como ‘opinión’, esto es, como la opinión del otro, del tú o del texto” (Gadamer, W. M. p. 233).

Entonces, es cuando se replantea el camino hacia la cosa, se pondrá atención a la individualidad: un camino más existencial, hacia la vivencia.

El texto habrá sido ya objeto de una interpretación lingüística-gramatical; “pero esto no es más que una condición previa, el verdadero problema de la ‘comprensión’ (p. 233) se da cuando uno pretende cuestionarse sobre cómo el otro ha llegado a su opinión”.

A esto se refería la crítica histórica que pretendía comprender las cosas inconcebibles, elucidando el sentido del autor a partir de su obra. Pero no es éste el caso; no se trata de entender lo que el autor pretende, sino aquello que el texto significa, la discusión y el diálogo no se realizan con el autor sino con el texto.

Sin embargo, no se excluyen las “intencionalidades ocultas, anónimas, e implícitas de la conciencia” que, según Husserl, hacen comprensible el “todo de cualquier validez óptica objetiva” (W. M., p. 310).

Hay que recuperar, en este momento, la virtud significativa de los actos de habla a que se hizo referencia en el segundo nivel: mover, promover; considerar el valor ilocutivo y perlocutivo. El acto locutivo, por el valor de la oración, está destinado a convencer, es esencialmente informador e iluminador. El acto ilocutivo se funda en la fuerza del discurso en su poder de presión y promoción. Su estructura y artificios conmueven, hacen del referente un valor. El acto perlocutivo agrega un marco de referencia, fórmulas legales, convencionales o personales: como el firmar, prometer, jurar, aseverar, con toda la fuerza, con el fin de obtener efectos estables.

En cada estadio se añade un matiz nuevo pero la eficacia y el poder son elementos que transfiguran el lenguaje y transmiten por él una energía que actúa en la vida misma. Desembocamos así en el concepto de Heidegger según el cual, como explica Gadamer (W. M., p. 325), “el comprender es la forma originaria de realización del ‘estar-ahí’ del ser en el mundo”.

No se trata de oponer la subjetividad de una interpretación a la objetividad de un contenido. “La comprensión es el modo de ser del ‘estar-ahí’ en cuanto que es ‘poder ser’ y posibilidad” (p. 325). Es posibilidad planteada en el texto y también es posibilidad “comprendida” en el intérprete y, a la vez, posibilidad de vida, es decir, “ser” realizable en el presente, como existencia consciente.

Lo “referente”, presentado aquí como Artículo No. 28, es el tema que concentra nuestra atención sobre el “acuerdo” entre el texto y el intérprete.

Por él conceptualizamos y organizamos los aspectos de la verdad del texto que se convierten en posibilidades actualizadas, virtualidades.

No pretendemos hacer un inventario completo de estas virtualidades, pero podemos fácilmente determinar las cumbres, los núcleos esenciales de verdad que se interrelacionan y se coalizan en el proceso del círculo.

Los números de los Artículos 27, 28, 29, son evidentemente complementarios y no podemos estudiarlos por separado. Son como las diversas superficies de un solo bloque sólido que se define en unidad vivencial: representación, referente y situación.

Con este criterio, seguimos el curso de las relaciones que dan vida a esta unidad desde la representación al referente colocado en su situación.

Desde este momento, la obra pierde su autonomía literaria, para ingresar al proceso del ser, que puede convertirse en nuestro ser.

La obra literaria es pensada como un proceso-óntico que abarca, en el texto, tanto la idea, como la representación (p. 202). Su referencia a un ser original, a la idea-generadora no disminuye su autonomía-óntica. Hay diferentes formas de representación como los signos, símbolos, alegorías, etc., las cuales poseen especiales estructuras de “referencia”. Todas estas formas de referencia deben ser consideradas desde la perspectiva de la textualidad: el texto como capaz de hacer presente la verdad.

B. SIMPLE-DECIR-ALGO. Calidad del símbolo, comunitariedad del referente.

Las dos posiciones extremas de la referencia se pueden situar de este modo:

- a. referencia como “puro decir-algo” - el signo.
- b. referencia como “puro-estar” en “lugar-de-otro” - el símbolo (sustituirlo).

La textualidad, por su carácter literario, posee mucho del signo y también del símbolo.

Como signo (lingüístico) no posee calidad propia pero, como símbolo, llama primero la atención en sí mismo y luego remite a otra cosa. En este sentido, la idea experimenta un incremento en el ser. La idea-signo es una idea-poder.

“El símbolo no sólo apunta a una comunidad (p. 204) sino que la expresa y la hace visible, atestigua con su existencia aquello a lo que se refiere, es decir, deja que el pasado se vuelva presente y se reconozca como tal. No es sólo una comunidad sincrónica

sino diacrónica. El símbolo vive de la vida de la comunidad pero, a su vez, la comunidad vive de la vida del símbolo.

C. EN-LUGAR-DE: Lugar literario; lugar de la vida, enlaza el presente, provoca una referencia indirecta.

El símbolo no sólo representa algo, sino que está en su lugar, lo sustituye, se instala como significación diferente, no-descriptiva. Pero sustituir significa hacer presente algo que está ausente. El símbolo posee la virtud de hacer presente lo que está ausente. El símbolo sustituye en cuanto representa, en cuanto que algo está inmediatamente presente: este algo no es material ni es el simple referente que describe la realidad.

Por esto, lo referente es aquello que se hace “presente”, en virtud del valor simbólico del texto. Y sólo es posible que tenga un valor presente porque el texto, desde sí, prescribe y conforma un nexo-funcional. El texto posee, por sí, su lugar literario y las dimensiones de sus relaciones. Éstas pertenecen a su ser porque su propio ser es representación.

Un texto no es nunca primariamente una obra de arte, sino posee un objetivo por el que se integra al contexto de la vida y no se puede separar de él sin que pierda su realidad. Las obras literarias no permanecen inmutables a la orilla del río histórico de la vida, sino que son arrastradas por el tiempo. Incluso, cuando se intenta reconstruirlas en su pasado, no pueden hacer dar marcha atrás a la historia, sino tienen que lograr una mediación con el presente (p. 208). El intérprete sigue siendo un “reconstructor”, desde su propio-tiempo.

El concepto de literatura no deja de estar referido a su receptor. Las obras que pertenecen a la literatura siguen reviviendo algo, aunque el mundo, a que hablan, sea completamente distinto. Todos los textos literarios nos hablan desde el significado de su contenido: el lenguaje tiene un valor por sí.

Nuestra comprensión no se dirige directamente al “rendimiento-configurador” sino a “lo” que nos dice.

Así como la obra de arte es un juego que sólo se cumple en su recepción por el espectador, del texto hay que decir que sólo en su comprensión se produce su reconversión de la huella de significado muerto a un “sentido”-vivo. Con su poder metafórico, el texto dice lo que “pretende-decir”, no describe únicamente objetos a que se refiere (P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 23). “La ficción narrativa” imita la acción humana “en lo que contribuye a remodelar sus estructuras y sus dimensiones según la configuración imaginaria de la intriga”.

La metáfora (del relato) permite penetrar en este mecanismo de “transfiguración”. Dos momentos constitutivos de la referencia: el lenguaje desplaza la atención de la referencia hacia el mensaje mismo.

La función “referencial” acentúa el elemento descriptivo hacia lo externo (de los objetos) mientras con un movimiento “centrípeto” del lenguaje hacia sí mismo, el lenguaje se impone a sí mismo como su propio “significado”, trae elementos del “mundo de la vida”, se sustituye al movimiento centrífugo de la función referencial” (p.24). La función referencial es “suspendida”, como dice R. Barthes por la acentuación del mensaje (por causa de sí) mismo.

Por este medio, el “lenguaje metafórico” trae significaciones, valores, aspectos, cualidades de la realidad, que no serían accesibles directamente por la “referencia descriptiva” (p. 24).

28. REFERENTE

28.2 VARIEDAD

El Artículo 28, Referente, aunque más detallado que el anterior, puede ser fijado en la práctica con términos que hagan más manejable el análisis. Pueden utilizarse tres nombres, con el fin de que no se repita ninguno de los anteriores y sean suficientemente característicos. Seguiremos las divisiones que se han adelantado en la noción.

- a. Acento
- b. Simple-decir
- c. En-lugar-de

28.a ACENTO

Observar el texto desde un “acento” es abordar en éste las ideas en conflicto, los conceptos inaplicables o inaceptables en nuestra conversación. La conversación sigue sus propios caminos. “El acuerdo o el fracaso es como un suceso que tiene lugar en nosotros” (Gadamer, W. M., p. 461) a pesar de nosotros. Por eso, el “acento” no debe ser excluido de la conversación sino aceptado en ella. Es uno de los personajes que entran en el juego y son guiados por las reglas del juego. La conversación conduce y desemboca en su propia verdad.

Es importante fijar qué elementos lingüísticos del texto constituyen o incorporan un acento porque el acuerdo se establece únicamente en el proceso lingüístico. “El lenguaje es el medio en que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa” (p. 462). Lo que se trata de recoger es el derecho objetivo de la opinión del otro a través del cual podemos ambos ponernos de acuerdo en la cosa y a pesar de que se reconozca que “la distancia entre la opinión contraria y la propia no es superable” (p. 465).

Cuando las diferencias son insuperables en la conversación, puede siempre alcanzarse algún tipo de compromiso. Con ese fin uno se pone “en lugar del otro” para comprender su punto de vista. Esto no es todavía un ponerse de acuerdo, lo cual realmente sería un intentar hacer “valer en sí mismo lo extraño y adverso” (p. 465). A pesar de que uno mantenga sus propias razones, “puede llegarse a una transferencia recíproca, imperceptible y no arbitraria de los puntos de vista” hacia una lengua común.

“Dejar valer en sí lo extraño”... esta frase de Gadamer es, sin duda, la identificación de un límite extremo, la etapa más lejana a que puede llegar el esfuerzo del hermeneuta en su apertura hacia el “otro”. Es extender la conversación hasta lo inalcanzable del texto, con el fin de elaborar un lenguaje común en el cual se realiza el comprender y se llega a un acuerdo. A esto llama Gadamer “reconversión” en virtud “de la cual accede al lenguaje el asunto mismo”. La construcción del lenguaje común ya es ella misma “la realización del comprender y el llegar a un acuerdo” (p. 466).

En el Ej. No. 1, Xquic, en el episodio final del relato de los dos héroes, el “acento” del texto plantea el concepto de la autodestrucción. La danza o acto demostrativo de los dos personajes consiste en despedazarse y volverse a recomponer. Sin duda, es difícil aceptar este concepto como realidad del mundo: morir para resucitar. Para el texto, aparentemente, posee un valor de principio, una afirmación cosmológica y es posible que la mentalidad indígena actual conserve una semejante idea de la vida. El “acento” se nos hace incomprensible y deberá ser traducido a un lenguaje común que nos permita “hacer hablar el tema que el texto presenta”.

En el Ej. No. 3, El Maíz, el “acento” se encuentra, entre otros, en el caparazón de la tortuga que protege a los dos novios de la tempestad. Por otra parte, en el regreso al hogar, la joven madre se refugia en la “casa de piedra” y allí es asimilada a la piedra, se vuelve roca, una roca que encierra el maíz. Se contraponen el caparazón a la casa de piedra, para dos funciones opuestas. La madre del maíz es la madre tierra, pero la casa de piedra es casa de los dioses. Aquí también será necesario construir un lenguaje común.

28.b SIMPLE-DECIR

El referente se hace presente principalmente a través de la dimensión simbólica. El “simple-decir” es del valor simbólico de la textualidad.

El análisis del referente como “simple-decir” es un verlo como imagen o como símbolo, según los casos. El símbolo encarna una significación de la que él mismo es partícipe, en primer lugar, y que lo excede. “La función representativa del símbolo no se reduce a remitir a lo que no está presente” (W. M., p. 204). El símbolo es la representación visible de lo que él mismo significa. Por el símbolo, lo referente adquiere su capacidad de ser representado, su “imaginabilidad”. De este modo, la palabra y el símbolo hacen que exista realmente lo que representan (W. M., p. 192).

El “simple-decir” nos coloca en la actitud de captar el ser de la palabra y del símbolo. Los seres conceptuales, las significaciones intelectuales, estéticas, espirituales, toman “forma”, se vuelven visibles por un sistema de símbolos.

El “simple-decir” es el ser revelado por el sistema simbólico. Esto se refiere tanto a contenidos sociales, históricos, como estéticos y, sobre todo, religiosos en los que lo simbolizado es un ser espiritual. El “simple-decir” es pensado entonces como

un proceso óptico, un venir a ser del referente en el símbolo. Un símbolo no está realmente separado de aquello que es simbolizado, participa de su ser. De este modo, el enfocar con precisión el “simple-decir” es un proceso de identificación con el referente.

El símbolo designa “desde sí” un cierto nexos funcional. Su función no necesita ser “fundada” en el sentido de que sea dotada de una función significativa por parte de la sociedad, como sucede con los signos. Al contrario, antes de que se le señale una función, ya vive de vida propia, porque su ser surge de la cultura y de la circunstancia con una función significativa propia.

En el Ej. No. 1, Xquic, la serie de símbolos que se constituyen acerca del juego de pelota, nos ofrecen un “simple decir” cuya significación nos lleva a la existencia real del pueblo K’iche’. El ratón roe las cuerdas de la pelota y descubre el escondite del bate. Los dos héroes recuperan los instrumentos que pertenecieron al padre divino Hun Hunahpu, derrotado. Enseguida, los dos jóvenes se abandonan al libre juego de la vida en la cancha junto al cenicero, “y barrieron y limpiaron el cementerio de sus padres” (vers. 1771). Inmediata reacción de las divinidades de la muerte. El sistema simbólico hace presente el referente y el símbolo se identifica con su ser. Es la vida de los dos héroes modelos y es la vida del pueblo maya para el cual la cancha del juego de pelota es el centro de la actividad comunitaria y del culto social. El símbolo se representa y su representación es óptica, revelación de un ser y un destino para este pueblo.

28.c EN-LUGAR-DE

La capacidad de representación del símbolo deriva del hecho de que “está en su lugar”. Sustituir es hacer presente algo que está ausente. El símbolo hace que algo esté inmediatamente presente. Analizar “en-lugar-de” es registrar esta presencia actual que el símbolo produce, al decir de Gadamer, “deja que el pasado se vuelva presente y se reconozca como válido” (p. 205). Estar “en-lugar-de” demuestra la cercanía de lo representado, por la sustitución está presente lo que es representado. El símbolo, por lo que tiene “de más” y por lo que “sustituye”.

En el texto escrito está la “existencia” originaria del contenido que, siendo leído, accede a la interpretación. Lo escrito, por sí, está además referido al lector. El texto existe en simultaneidad vivencial con la experiencia del intérprete; es una función de la conversación y de la transmisión espiritual del pasado al presente (W. M., p. 213). No importa si el mundo de hoy al que habla el texto es completamente distinto. El estar en-lugar-de da a la obra el poder de hablar desde su contenido. Cada texto lleva en sí, en diferentes medidas, una pretensión de verdad cuyo significado corre por la lingüística. Esta es la mediación por la cual el texto plantea su transformación en comprensión.

En su desciframiento e interpretación, nos dice Gadamer (W. M., p. 216) “ocurre un milagro, la transformación de algo extraño y muerto en un ser absolutamente familiar y coetáneo”.

Es a través de esta reconversión que el referente viene a nuestra comprensión, el sentido acontece en nosotros, se realiza en la recepción de su interlocutor.

El referente no es nunca sólo pasado, logra superar la distancia del tiempo mediante el mensaje que lleva en su propio sentido.

En el Ej. No. 1, Xquic, Xbalanque acepta en el cementerio el juego de pelota para rescatar la cabeza de su gemelo Hun Ahpu. Los Comes, príncipes del mal, habían marcado su victoria decapitando a Hun Ahpu (vers. 2325). Pero, en el juego, Xbalanque, logra distraer con engaño a los malos y restituir la cabeza a su hermano, quien regresa vivo al juego. Pero se ha servido de la ayuda de varios animales y de la intervención de divinidades celestes y del mismo Corazón del cielo, el fundamento.

No se trata aparentemente de una tribu que domina a otra tribu, ni de una persona individual, sino de un estar en-lugar-de. Lo “de más” que tiene el símbolo, como se ha visto, es lo que hace presente su ser. El bien y el mal, la vida y la muerte, el orden y el desorden. No son términos particulares, ni dependen de la actuación de un personaje particular, ser humano o divino, son los términos de una lucha cósmica en la cual el hombre está implicado y de la cual no se puede desentender. Rocas, naturaleza, animales, espíritus, están jugando en el mismo juego, cuyas reglas pertenecen al universo.

El mal se da cuando se quebrantan las reglas de la vida y el juego se vuelve “injugable”. Pero las fuerzas del orden del universo se encargan de asegurar que las reglas conserven su validez y sean respetadas. A cada nivel de vida le toca su espacio, su alimento y, a cada género viviente, su ámbito de acción en el marco general de una organización universal. La derrota de los príncipes de la muerte no es una venganza particular, es una reivindicación de un deber ser.

29. LA SITUACIÓN

29.1 NOCIÓN

La situación contempla la relación de vida que el texto conserva con la cultura y los acontecimientos de su horizonte; es decir, su historicidad que, a su vez, tiene que ver con la cercanía y la distancia de nuestro presente.

A. LA HISTORICIDAD PLANTEA MUCHOS PROBLEMAS.

Universalidad, mundo vital, coexistencia-comunitaria, coincidencia de Horizontes y distancia Histórica (Gadamer, W. M., p. 310).

El objetivo último de la comprensión no es únicamente la conciencia sino la “vida”. La vida trasciende, el individuo se universaliza.

Lo que se constituye como verdad válida va más allá de la actualidad de la conciencia, supera la subjetividad para alcanzar una universalidad. Es algo previo, el

mundo vital, en el cual nos introducimos por el mero existir (Gadamer, p. 477). Pero, como fenómeno, está destinado a ser relativizado, a perder validez.

La vinculación a la situación no significa, en modo alguno, que la pretensión de corrección que es inherente de cualquier interpretación se disuelva en lo subjetivo u ocasional.

El mundo vital, como advierte Husserl, es siempre al mismo tiempo un mundo comunitario, que contiene la coexistencia con los otros. El mundo mismo se vuelve intersubjetivo y abarca en sí la subjetividad (Meditación Metafísica 5a.&53). La intersubjetividad posee dimensiones sincrónicas y diacrónicas. Ambas se integran en la comprensión.

La interpretación es la realización de la comprensión misma del texto que pretende superar la validez del mundo y los datos previos, de todo lo que sea distinto de ella y, sin embargo, circundada por el mundo vital.

Gracias a su carácter lingüístico, toda interpretación contiene también una posible referencia a otros. No se da un “hablar” que no involucre simultáneamente al que habla y a su interlocutor. En esta referencia se introduce la comunidad de hablantes, el estar con otros, “comprender el texto significa siempre aplicármolo”, no (p. 478) sólo a un sujeto, sino a la comunidad de vida. Subjetividad y objetividad se encuentran como polos de una sola realidad que es la vida.

“Es como la unidad de un organismo vivo que se puede observar y analizar desde fuera, pero que sólo se puede comprender si se retrocede hasta sus raíces ocultas...” (p. 312).

La situación surge de este conjunto de correlaciones. Los polos que, en este caso, son el texto y el intérprete, quedan circunscritos por las relaciones y, del mismo modo que lo vivo, circunscribe todos sus manifestaciones vitales en la “unidad” de su ser orgánico (p. 313).

La traducción del símbolo o de la expresión significativa del texto provoca emociones contrastantes en nuestras mentes. Cada uno de nosotros, según su calidad, posición, oficio y mentalidad, desarrolla particulares opiniones.

El texto sigue siendo “él-mismo”. Visto desde una diferente perspectiva histórica, han cambiado las relaciones con los elementos culturales actuales, pero la belleza del discurso, el carácter moral, el dramatismo, la especulación, la reflexión sobre la existencia, siguen siendo las cualidades permanentes de su vida.

En la transcripción actual deberán descartarse los episodios y los gestos marcados por el pasado, pero la sensibilidad de la cual estos fueron expresión no podrá ser suprimida. La tensión entre las oposiciones de imágenes, redes de gestos y de rituales, por una parte, y, por otra, los planteamientos ideológicos, estéticos, morales o políticos de los acontecimientos, acaban por penetrar en el intérprete quien se siente incómodo, interpelado, sometido a la fascinación del texto y obligado a crecer, de algún modo. Una cultura desafía la otra y las preguntas provocan un proceso de regeneración.

Por ejemplo, si nos referimos a la tradición Maya de Guatemala, nuestra “situación” implica que las danzas de Rabinal, las máscaras de Chichicastenango, la música de Huehuetenango y Jacaltenango, las esculturas de Chinautla, las pinturas de Comalapa, los mercados, el caminar de las mujeres en sus cortes, la gracia rústica del lenguaje, las procesiones de semana santa, y los más misteriosos gestos de sus oraciones y rituales, las construcciones, los surcos rítmicos de los cultivos en las montañas de Totonicapán, el respeto a los ancianos, etc., nos introducen en su ámbito cultural popular y creativo en el cual el arte y la vida, el pensamiento y la relación comunitaria constituyen una unidad auténtica, es decir, vivida.

El texto, en este caso, es el marco en el que la “imagen de-sí-mismo” encuentra su proyección ideal; en la cual se traslada la cultura no sólo como sistema simbólico, sino también como fuente de vida en la que se alimentan los símbolos. Más allá de los simples medios de comunicación, de los códigos a descifrar como formas de pensamiento, se extienden los significados de las cosas que surgen de la vida que los rodea.

B. LA COINCIDENCIA DE HORIZONTES

Es la que corre por la dimensión histórica y establece nexos de coexistencia. Incluye dos aspectos: el primero es la Aplicación (Applicatio), o sea, la visión asimilante; el segundo, la Unificación de horizontes.

B.1 LA APLICACIÓN (Gadamer, W. M., p. 646) es el momento estructural de toda comprensión. Además, en la comprensión de un texto, por la fusión de horizontes, se hace patente alguna aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete. Si esto es cierto, debemos considerar a la “aplicación” como una de las dimensiones del proceso de interpretación; algo esencial para que la comprensión y la interpretación alcancen el nivel de la vida.

Ésta consiste en que la interpretación que produce un sentido, percibido por un intérprete, debe producir un sentido que no sólo es entendido en abstracto sino en las condiciones concretas en las que el intérprete y aquellos para quien se interpreta viven, es decir, se desarrollan física e intelectualmente y se proyectan.

Sólo entonces se puede decir que aquel referente, acerca del cual se toma acuerdo, no es sólo un significado, algo expresado en signos, sino que toma el carácter de “sentido”, percibido, asumido y que se siente, es decir, que mueve y orienta.

En tal caso, la Hermenéutica se transforma en auténtica “disciplina del espíritu”, con una “teoría-metodología que desarrolla una investigación espiritual científica” (p. 380).

Un mensaje de sabiduría encerrado en un texto, no está allí para que sea contemplado como un objeto cultural, sin relaciones con el hombre que lo ha producido y que, a través de sus descendientes, sigue produciendo otros objetos culturales y

pensamientos y, por consiguiente, sin impactar el “Ser” de estos descendientes, sus actividades y pensamientos.

En el DIÁLOGO, como en el juego, la verdad “se hace”. La pregunta es la que pregunta desde el texto y desde el intérprete. No parte primordialmente de una subjetividad frente a un objeto sino de la “cosa misma” que se representa en el texto, de la experiencia del objeto que expresa su propio ser. “El venir a la mente de la pregunta representa ya una ruptura en la delineación superficial y en la opinión general. La pregunta es una fuerza que irrumpe, surge y no que el intérprete suscita.” El acuerdo o desacuerdo es un modelo que se cumple en nosotros.

El modelo de diálogo añade objetividad al proceso de interpretación:

- a. La tradición y el lenguaje dialogan, están en juego y nosotros le pertenecemos, estamos sometidos a su dinámica.
- b. En el diálogo se dan los dos términos del intercambio, el yo del intérprete y el tú del texto como interlocutor, que guían la praxis hermenéutica a la fusión de horizontes y a la aplicación. Cualquier intérprete quien estudie un texto en profundidad, aprende a insertarse en el diálogo de la tradición en el que se le van poniendo preguntas fundamentales. “Las palabras que se dicen en el diálogo hacen aparecer algo que en adelante será.”

La verdad que se adquiere no es más que la respuesta a estas preguntas que se le van imponiendo. Las experiencias nuevas harán cambiar su modo de pensar por la lectura del texto como interlocutor. La reflexión será un proceso racional de conservación y de renovación.

La coincidencia de horizontes se da siempre que comprendemos un hecho del pasado. El lector deberá percatarse de que sus prejuicios podrían suprimir y no respetar la alteridad del texto como un tú. Con la fusión se alcanza un horizonte más amplio, como ocurre en una conversación y en el diálogo. De hecho, el mismo horizonte del presente está, él también, siempre en un proceso de constante formación en nuestros prejuicios. La lectura de un texto re-presenta, entonces, la adquisición de nuevos horizontes desde los cuales la vida es experimentada, en su totalidad, juntamente con los seres particulares incluidos.

LA SITUACIÓN RELACIONADA CON LA METÁFORA DEL JUEGO

El análisis fenomenológico del diálogo es estructuralmente semejante al del juego; “dialogar con otro -sugiere Gadamer- es ponerse en juego con el otro”. Las palabras de uno juegan con las palabras del otro; “el modo como una palabra sigue a la otra, el modo como el diálogo toma sus direcciones, el modo con que procede y llega a conclusiones, todo ello tiene una dirección, pero en ella los interlocutores no tanto guían como son guiados”. Lo que resulta de un diálogo no se puede saber de antemano.

El juego, como se vio, es la analogía básica de la que parte Gadamer como metáfora de la obra de arte, para explicar el fenómeno del diálogo y la situación histórica. Lo que aquí interesa es que tanto en el juego como en la obra se desarrolla un acontecimiento.

La acción está allí, “acontece” (en el juego, en el arte y en el texto) y acontece como verdad. Tanto el jugador como el espectador son parte del desarrollo del juego. Así mismo en el arte, el texto, tanto el artista de la-obra como el “contemplador” (espectador-lector) quedan implicados en el ACONTECIMIENTO; son parte de este acontecer.

No sólo el juego y la obra son “objetivos” en cuanto poseen capacidad de significación, sino que inciden en la forma subjetiva del espectador-lector.

El acontecimiento “los arrastra” los hace “ser-en-el-juego” (o en-el-arte, o en-el-texto).

Los hace “ser-en” el texto (o seres del texto); mientras que la verdad es la que está en “situación”. En este acontecer, se revela el “Ser-en-sí-mismo”, un puro-ser, no-objetivo. El ser, en la PLENITUD de su VERDAD, se desvela y se temporaliza. La interpretación desoculta la Verdad, en todos los aspectos que la constituyen, una verdad que supera la distancia, pero que tiene su propio ser en la distancia histórica, porque el texto es definido por la temporalidad.

B.2 LA UNIFICACIÓN DE HORIZONTES

B.2.1 EL ACONTECIMIENTO QUE CIRCULA. En el acontecimiento hay:

- a. La co-presencia. Esta debe ser “interpretada” para “ser-comprendida”.
- b. La “co-acción”. La interpretación es un “encuentro”, porque: esta “recíproca actividad” y “participación” se desarrollan en el TIEMPO. La ACCIÓN, en la Obra, “integra” a los participantes; funde los horizontes. La comprensión del texto queda así “historicizada”: se da en el tiempo del texto, y en el Tiempo del intérprete.

La “comprensión” se convierte en fenómeno circular; del modo siguiente:

1. La primera consecuencia es esta “circularidad” de la comprensión. Desde el texto y su Tiempo, al “intérprete y su tiempo” que podemos representar con el esquema: El enfoque valoriza los conceptos de:
 - a. “Tradicición”: el Tiempo del texto y contexto, el Horizonte del texto.
 - b. “Prejuicio”: el Tiempo del Lector y su cultura. Horizontes del Intérprete.

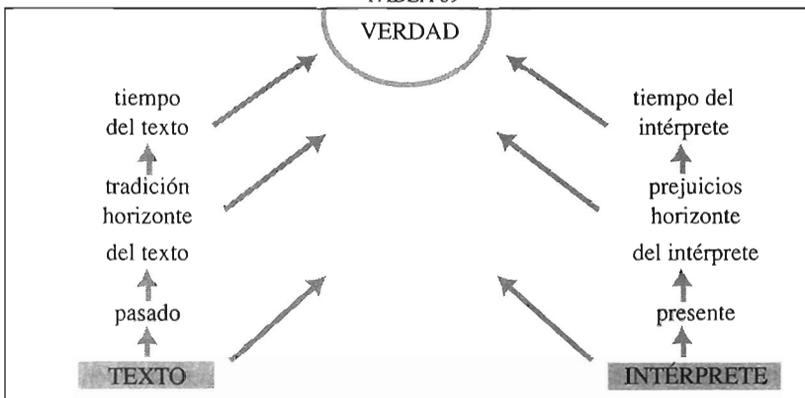
Entre ambos se establece una diferencia por la distancia que es salvada por el signo.

B.2.2 LA DISTANCIA

Ninguno de los dos conceptos tradicionales del pasado y prejuicios del presente son eliminables totalmente en una comprensión-objetiva del texto. El prejuicio es

parte de nuestras categorías cognoscitivas, por cuanto estas están “informadas” por una experiencia gnoseológica previa: constituyen nuestro instrumento inmediato del conocer.

TABLA 69



La “Distancia-Temporal” nunca podrá ser eliminada totalmente a pesar del esfuerzo por hacer coincidir los horizontes involucrados. El texto, con su tiempo, evoluciona y se prolonga hasta hacerse presente en el tiempo del lector intérprete: Salva-la-DISTANCIA. Igualmente, el lector debe comprender el “texto” superando la diferencia del tiempo (Gadamer, W. M., p. 360, 366).

La DISTANCIA es una dimensión del texto y de la historicidad; es un “CORREDOR” que transmite la Verdad. Consecuencia de la distancia-temporal es la “energía-actuante” de la historia que causa “impacto”. El “Medio histórico”, que condiciona ambos “extremos”: el texto y su intérprete: la diferencia.

Esta “actuación” permanente “marca” el sentido de la Verdad que se interpreta, es una unidad en la diferencia. Toda representación -dice J. Derrida- está animada por una actividad reiterada de energía, en su relación con las cosas, pero implica también el otro aspecto de “Diferir”, un retraso, una separación, una detención necesaria.

Es esta la relación entre la realidad (cosas) y sus signos (el habla); la diferencia. El signo no es la cosa, la sustituye; pero los metafísicos sueñan en la conjunción del SIGNO-con la COSA. Sería como apropiarse la cosa en el signo. Una presencia verdadera de la cosa, bajo la forma de una intuición pura que no anula la función del signo pero la carga con el peso de lo que es, el mundo. Derrida añade una dimensión temporal, explora el “antes”; por el cual el signo, antes de significar, sería solamente una marca negativa, un intervalo, una llamada. Resulta de esto una temporalización definida por la “diferencia”; el tiempo despliega la diferencia. Es una diferencia “originaria”. Por el enigma del “signo” se da un distanciamiento primitivo que hace de “uno mismo” y de “otro”, la “unidad-diferente” que penetra hasta en lo más íntimo de-sí.

“Es preciso que un intervalo lo separe de lo que ya no es él, pero que él sea sí-mismo” (p. 358). Adaptando la original concepción de Derrida, tendremos que en el proceso del círculo “al comienzo no habría un enfrentamiento sujeto-objeto sino una especie de acontecimiento-innombrable y un resquebrajamiento por esta marca misteriosa del signo”. “La diferencia no es un ser, no manda sobre nada, no domina; pero es la subversión de todo dominio.”

La frase expresa con plasticidad la forma inmediata de la experiencia viviente, una mediación inmediata, un contacto visual, un llamado al ser, un grito de la singularidad. P. Ricoeur insiste en la necesidad de la distancia.

La Hermenéutica, en este momento de identificación y asimilación de la comprensión, reencuentra el *Lebenswelt* de la fenomenología, el mundo de la Vida, del texto y del intérprete, como un marco necesario de referencia preexistente. Desde un principio estamos en un mundo y le pertenecemos (p. 28 del texto a la acción) ¡con una pertenencia participativa irrecuperable! Pero, en un segundo momento, nos contraponemos “objetos” que nosotros pretendemos “dominar” y contribuir intelectualmente. La interpretación de un texto no es más que el desarrollo, la explicación de una comprensión ontológica de un ser, pre-dado.

El significado del horizonte de la existencia, en el que estamos sumergidos, va a ser “separado” del sentido que la conciencia percibe naturalmente, por el proceso “reflexivo” de la “deducción”.

Es un gesto dependiente y derivado que establece la distancia entre el yo y su propio arraigo en el mundo de la experiencia natural. Pero esta distanciaci3n “presupone la pertenencia participativa” (p. 28). El problema de la distancia lo trata Ricoeur en su libro *Del texto a la Acci3n* (p. 101).

Tanto Gadamer como Ricoeur consideran esencial el punto de encuentro entre el presente del texto y del intérprete con el pasado (horizonte del texto y su verdad) del texto y el pasado del intérprete (horizonte del intérprete y prejuicios). La oposici3n entre “distanciaci3n alienante y apropiaci3n” conduce a una antinomia bipolar que es imposible de resolver en forma definitiva, únicamente con una aproximaci3n. Por un lado, se puede insistir en la distancia para llegar a una objetivaci3n crítica de la comprensi3n, parecida a la de las ciencias físcas y, en cierta medida, de las ciencias humanas o del espíritu en general.

Esta actitud reduce la posibilidad de apropiaci3n, es decir “la relaci3n fundamental y primordial que nos hace pertenecer y participar de la realidad histórica que pretendemos erigir en objeto” (p. 101). Por otro lado, si pretendemos alcanzar la verdad en sí y apropiarnos de ella como nuestra verdad (o verdad-en-mí) entonces “debemos renunciar a la objetividad” que poseen las ciencias. Ricoeur rechaza tal alternativa disyuntiva exclusiva. Trata de explicar la objetividad sin renunciar a lo subjetivo.

Nosotros la podemos interpretar con el mencionado concepto de “polaridad” no como una alternativa, sino como una oposición en un medio continuo. Gadamer la resuelve recurriendo a la “conciencia histórica” mientras Ricoeur se confía al carácter original de la “textualidad del texto”.

Ricoeur descompone la noción de textualidad en cuatro capítulos, cada uno de los cuales da razón de la ambivalencia de la comunicación entre distancia y apropiación. Estos ofrecen los contenidos siguientes (p. 102):

1. El lenguaje mismo, como discurso implica distanciamiento.
2. La obra estructurada, como “praxis” y “techne”, posee un carácter individual que debe ser interpretado; un acontecimiento que “significa” en algún sentido único.
3. La escritura contrapuesta a la palabra hablada crea una antinomia radical de “autonomía”; una distancia “constitutiva”.
4. El mundo proyectado en la escritura, suscita el problema de la diferencia entre referencia y denotación (lo referente no coincide con lo denotado por las palabras).

No es solamente que la distancia obstaculice la apropiación, la modifica.

La minuciosidad del análisis de Ricoeur y la claridad con que se descompone un fenómeno complejo en sus componentes más simples aportan nuevas luces. Es sintomático seguir este filósofo hasta los componentes más elementales del texto, lo cual parece un ideal. Sin embargo, con ello no se resuelve el problema de la bipolaridad-Textual. Únicamente se traslada la antinomia desde un nivel global a un nivel específico. Por supuesto, con la consiguiente aclaración y actualización de las diversas potencialidades fundamentales de la comunicación.

El fenómeno de la bipolaridad, (distanciamiento versus identificación) es reconducido a sus orígenes epistemológicos sin que se alcance, por así decirlo, una conciliación neta elemental y unívoca, en cada uno de los capítulos en que se distribuyen.

Es oportuno introducir el problema de la Imaginación con relación a la realidad de la imagen y a la distanciamiento crítica. La facultad imaginativa cubre muchas situaciones bipolares. Ricoeur (p. 215) señala cuatro usos del término:

1. Como evocación de cosas ausentes (que sin embargo son reales).
2. Objetos, dotados de existencia física que, a su vez, representan como retratos, fotos, pinturas, bustos, estatuas, grupos, etc. otros objetos imaginados.
3. Como representación de cosas inexistentes, ficciones. Su realidad puede ser muy próxima a objetos existentes o, totalmente alejada, como los sueños y los signos y símbolos.
4. Como creación de un mundo diferente, pero con pretensión de realidad; la ilusión, la utopía, etc.

Ricoeur utiliza la oposición, “presencia versus ausencia” como extremos de un eje noemático, y la oposición “identificación-separación” como extremos de un eje noético. Tales oposiciones serían el resultado de una carencia o, bien, de intervención en la actitud crítica de la conciencia (p. 215).

De la actitud crítica aplicada a la ausencia derivaría la conciencia de diferencia; resultado de un análisis fenomenológico que permite desarrollar la imaginación “productora” en lugar de simple “reproductora” de imágenes.

Estamos en un caso análogo al de la metáfora. La imaginación productora permite ampliar la significación, lo que efectúa una innovación semántica. En este proceso de creación de la imagen interviene por supuesto el lenguaje y, por tanto, la estructura del discurso que produce la imagen.

Habría que averiguar cuáles son las estrategias del discurso que regulan el uso “extraordinario” (imaginativo) de los predicados, para que la imaginación intervenga.

Por la aproximación de campos semánticos ya distanciados, se produce una especie de choque-semántico (unificación forzada de sentidos), que permite establecer un marco-tipo de “pertinencia” predicativa metafórica. En este cambio la imaginación crítica ofrece su intervención; para construir una imagen que aproveche las estructuras análogas y pueda dar vida a la nueva pertinencia, eliminando las distancias entre campos-semánticos (p. 218).

El lenguaje es el intermediario que, al contraste de los campos semánticos, reacciona con la asimilación predicativa por la creación de una imagen. Entonces, la imaginación unifica conceptos dispersos o, como dice Ricoeur, “da una imagen a una significación emergente” (p. 219).

Este fenómeno llega a ser consciente con facilidad en la lectura del texto. En la experiencia del círculo, de la palabra a la idea, surge como una reverberación el esquematismo de la imagen.

La imagen metafórica se propaga en múltiples direcciones relacionando otras experiencias. En este medio difuso y denso de potencialidad, el lenguaje configura imágenes que, a la vez, producen sentido al mismo tiempo que se contraponen a lo real; la significación queda, entonces, a medio camino entre lo real y la ficción.

El poder de la ficción es capaz de crear un nuevo “efecto de referencia” como en el caso de la utopía: a la vez que afirma la no-realidad, nos hace ver lo que la realidad puede poseer en toda su capacidad: la re-descripción de la realidad.

La ficción viene a ser de tal modo una fuerza heurística; por un lado rebaja su color real y, por otro, aumenta nuestra capacidad de visión.

Para Clifford Geertz (*Local Knowledge*, p. 9) la distancia a superar no es solamente la del intérprete y del texto. En general, para toda interpretación, existe la distancia entre el intérprete y su mundo contemporáneo.

Esto sucede cuando alguien pretende hablar a sus propias gentes, acerca de “construcciones imaginativas” de otros pueblos, tremendamente alejados por su sensibilidad y su forma de entender. Por esto, Geertz prefiere hablar de una “traducción” en la cual, a pesar de lo mucho que queda sin traducir y de lo que permanece ambiguo, mucho también se transmite.

La distancia, no es prevalentemente temporal. La que puede volver inaccesible el texto a nuestra crítica presente, como insiste este antropólogo, refiriéndose a “los pueblos acerca de quienes él trabajó” (marroquíes, indonesios, musulmanes, hindúes) quienes son pueblos contemporáneos y “bien difícilmente pueden ser llamados salvajes”, es una distancia de tipo cultural.

La visión y el enfoque de estas gentes hacia las cosas es tan marcadamente diferente, de unos a otros, que este tema de la distancia viene a adquirir un mismo valor en el espacio como en el tiempo.

Existen ciertos marcos generales del pensamiento y de la acción en los cuales florece cada concepción por lo cual se exige, por un lado, la observación que se adhiere a rastrear detalles y, por el otro, la síntesis conceptual de las características, en modo que el cuadro resultante presente una “imagen” atendible de su forma de vida”. “La traducción no consiste únicamente en trasladar el ‘modo’ en que otros entienden las cosas al ‘modo’ como nosotros las entendemos, sino manifestar la lógica de su modo de entender, en el discurso que nosotros entendemos; una operación que más nos aproxima al crítico literario quien trata de hacernos entender lo que un poema expresa, o a un astrónomo que trata de explicarnos el ser de una estrella.” Siempre se trata de expresar en nuestro lenguaje las visiones que el texto encierra en el suyo.

La “identificación” es su consistencia-actual, “Sentido para hoy” y existencia-en el mundo. La variedad de campos lingüísticos que pueden incidir en los valores semánticos del texto se relaciona estrictamente con la identificación de horizontes. De hecho, siempre se da alguna fusión de horizontes. El texto particular recibe significación de la totalidad. Ricoeur encuentra la identificación en la lingüisticidad.

LA LINGÜISTICIDAD

“Lo que llega a nosotros por el camino de la tradición lingüística no es lo que ha quedado, sino algo que se transmite”, que se nos dice a nosotros: bajo la forma del relato directo, en que tienen su vida, el mito, la leyenda, los usos y las costumbres; bajo la forma de la tradición escrita en todas las formas de textos culturales. La obra escrita adquiere su autonomía lingüística; es un nuevo ser.

En la escritura se engendra la liberación del lenguaje respecto de su relación y al referente, la obra es autónoma. El lenguaje vive de su propia vida lingüística, que es también la lingüisticidad del intérprete. En ella se da una coexistencia de pasado y de

presente, único en su género, pues la conciencia presente tiene acceso libre a todo cuando se ha transmitido por escrito. No es que la lingüisticidad transforme la obra en a-temporal, más bien le da una dimensión pluritemporal, una potencialidad que es propiedad de los signos.

En la lectura del texto, la más alta tarea es la comprensión de los signos; sólo es posible verlos y articularlos correctamente, cuando se está en condiciones de “volver a hacer, del texto, lenguaje” (p. 488). La lingüisticidad es “el puente vivo” que va del intérprete al texto. En la coincidencia brilla el sentido.

El Contexto de Sentido, entendido como resucitación lingüística, es la base para llegar a la “Identificación de horizontes”. El sentido que era “antes” y de “fuera”; llega a ser “sentido-de-uno” (apropiación de Sentido-hoy en mí). Desde el “allí” de las obras, del “texto y contexto”, al “aquí” del sujeto: experiencia fenomenológica.

Para Heidegger el “sentido” es una característica del ente que está en el mundo, en el momento en que se descubre su existencia. Sólo entonces llega a la comprensión. Se exige, por tanto, que algo penetre en el mundo, realice su existencia en el mundo, para que alcance tener sentido.

Según este filósofo, lo que accede a la comprensión no es únicamente la significación de la Verdad, sino el ser, un ser en el mundo y que recibe sentido desde este.

En plena concepción vital, lo que se penetra y adquiere no es únicamente un significado, sino el ser. Sentido es algo que se enlaza y penetra en la estructura de la intelección. Aquello por el cual algo se vuelve inteligible como algo que existe y no sólo como algo del cual me entero -o que entiendo.

Sólo la existencia puede tener “Sentido”; ella genera sentido y con ello se afirma en cuanto existencia y acción que se realiza en nosotros.

Toda intelección crece en una “esfera” (Schleiermacher) desde un punto SINGULAR y en la coincidencia, hay una fecundación que se toma en principio de existencia.

29. SITUACIÓN

29.2 VARIEDAD

Un inventario de elementos de la Situación deberá señalar los conceptos con que el intérprete se enriquece paso a paso, entrando al círculo. No sólo conceptos sino emociones y visiones que le descubren nuevas dimensiones del ser; desde el texto, desde su propia realidad y desde la vida. Apuntes de comprensión histórica vivenciada. Son las fuentes de una “aplicación” de verdad.

SITUACIÓN EN LA PRÁCTICA

El artículo 29, SITUACIÓN, puede ser desmembrado en múltiples puntos de vista. Pero, en este tercer nivel, debe ser considerado en la continuidad del texto y del contexto y alimentar la verdad desde los ángulos más destacados, los que realmente penetran

profundamente en el ser del texto. Como indicación práctica, sugerimos las especificaciones siguientes, de acuerdo con la explicación anterior: Historicidad, Coincidencia.

29.2.1 HISTORICIDAD

Cada vez que uno quiere llegar a la comprensión de algo, debe distanciarse de su propias opiniones con relación a tal objeto. La historicidad es el punto de vista que restituye a la “situación” su valor individual y sus relaciones significativas con la totalidad. Al entrar al círculo, el hermeneuta debe evitar el peligro de confundir sus propios conceptos y emociones con los de la obra. El subrayar las características históricas le restituye al texto su dimensión temporal que reconstruye la totalidad desde lo individual y, a la vez, la individualidad toma significación de la totalidad. El movimiento entre individuo y el todo lo sitúa en las condiciones que especifican su significación; el movimiento de la comprensión va constantemente de una unidad particular a la expectativa producida por sus relaciones históricas, así se amplía la unidad de sentido y se corrige la interpretación si ésta no es congruente con la totalidad.

La unidad de significado participa siempre de una realidad comunitaria que, a su vez, es comprendida, como un todo, desde una singularidad. El todo no es únicamente el contorno que justifica un texto, es también el todo de la tradición que se vincula y continúa históricamente con el intérprete y su tiempo. Además, la diferencia temporal va acompañada generalmente por una diferencia psicológica, por la cual la tradición encierra de ordinario una diversidad de significado en ambas dimensiones.

De este modo, la perspectiva histórica de nuestro análisis nos permite iluminar las condiciones bajo las que llegamos a la comprensión. La comprensión del sentido de la obra, no es sólo un aproximarse y un ver mejor, sino un dejar hablar su ser que es diferente, que se nos da en toda su subjetividad y sus pretensiones de verdad. La temporalidad histórica del texto ya no es un obstáculo, un abismo infranqueable sino, como dice Gadamer, “es el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene su raíz el presente” (W. M., p. 367).

Analizar desde el fundamento histórico, implica conservar las distancias en el tiempo desde la obra hasta el tiempo presente, es decir, incorporar la dimensión temporal a los valores de significación. Esto exige que nuestra misma conciencia asuma la dimensión de la historicidad y se transforme en “conciencia histórica” (W. M., p. 369). Este es el medio para hacer conscientes los propios prejuicios, distinguiendo aquellos que positivamente guían la comprensión de los que la podrían falsear o manipular.

La historicidad no anula la distancia; al contrario, define la “situación” para lograr un contacto existencial del presente con la obra, a través de la tradición.

Solo así la comprensión adquiere un valor ontológico capaz de transformar nuestro presente.

En el Ej. No. 3, El Maíz, este relato, grabado años atrás entre poblaciones indígenas puede prestarse adecuadamente a un análisis a través de la conciencia histórica. Por cierto, posee un contexto cultural, una totalidad, en la comunidad cultural transmisora, un contexto que se forma y dura a lo largo de los quinientos años de vida colonial. En nuestros días puede considerarse aún la vida de estas comunidades centrada en la producción y elaboración del maíz, una totalidad en la cual la unidad singular del maíz adquiere significación.

Tenemos, pues, una proyección temporal que alcanza prácticamente nuestro mismo presente pero, es una totalidad sometida a variaciones. La situación del mito adquiere significaciones variables en razón de las diferentes épocas históricas y las condiciones de vida de estos pueblos; una historia de prolongada evolución.

Más aún, pueden encontrarse en la época precolombina, con las representaciones de los códices mayas, de las estelas del período clásico, de los jeroglíficos en las vasijas del preclásico, clásico y postclásico, fragmentos de una totalidad de lenguaje y de cultura que colocan el mito en otra circunstancia histórica y dan a la unidad una significación originaria. La unidad de significación que, en este caso es el maíz, deberá pues ser interpretada en las diferentes variaciones de su totalidad en este largo y complejo proceso temporal. El tiempo es, entonces, el “fundamento” del encuentro. Se tratará, en cierto sentido, de factores de una historia efectual que se irán complementando en la dimensión temporal con el ser, el espíritu de este pueblo que se expresa en la creación de una comunidad de vida entre la naturaleza y la cultura, en la cual el maíz sigue jugando un papel esencial para la identidad de grupos humanos como los K’iche’, Q’eqchi’, Mam, etc.

En este grado, el análisis de la historicidad posiblemente sea capaz de elevar nuestra Hermenéutica desde la simple aplicación mecánica de un método, a una verdadera praxis-Hermenéutica, por la cual la actitud de nuestra conciencia queda orientada y estimulada por efecto del texto.

COINCIDENCIA

Como la historicidad produce una distancia entre el referente del texto y su intérprete, lo cual acentúa la objetividad del conocer, la “coincidencia” fundamenta la apropiación de la verdad, porque nos hace participar de la realidad histórica en nuestro mundo subjetivo. En la “coincidencia” nos esforzamos por fusionar nuestro horizonte presente con el horizonte del texto para que se haga efectiva la “apropiación” y su aplicación a nuestro ser actual. Tanto distancia como coincidencia constituyen una única estructura de conocimiento, señalan una polaridad básica cuyo eje semántico es el texto. El texto funda, por un lado, la distancia y, por el otro extremo, la comunicación que es el acuerdo. Dice Ricoeur (*Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, p.

102) “es una comunicación en y por la distancia”. El texto es él mismo un acontecimiento, es decir, está realizado temporalmente en el pasado-presente.

Es, por tanto, una característica del texto la de “estar abierto”, trascender las condiciones sociales y psicológicas que lo han producido para entregarse a una secuencia ilimitada de lectores y de lecturas diferentes, todos ellos situados en medios culturales sociales e históricos de otros tiempos y otros lugares.

Ricoeur dice que “tiene el poder de ser descontextualizado tanto de un punto de vista psicológico que sociológico para ser recontextualizado en una nueva situación” (id. p.111). En cuanto a un escrito, la distancia es un fenómeno constitutivo del texto pero también es condición de su interpretación. Ambos caracteres son complementarios.

Para comprender el valor de la “coincidencia”, es necesario superar el momento exclusivamente epistemológico de la comprensión para enfocarla ontológicamente. Es cierto que la lingüística del texto nos proporciona la plataforma para una comunicación del significado; pero sólo la “presencia”, el intercambio a nivel de ser, existencialmente, da efectividad a la “verdad del sentido”. La palabra, entonces supera por su significación el simple contenido psíquico, para imprimir en nuestro espíritu el valor óntico de su sentido.

De este modo, la lingüística de nuestra comprensión, como diría Gadamer (W. M., p. 484) “se libera del dominio de la llamada filosofía del lenguaje”. La comprensión entraña siempre un momento de “aplicación”. Y esto no sólo lleva a cabo un constante desarrollo de nuestros conceptos, sino de nuestras actitudes y valores.

En el Ej. No. 1, Xquic, el concepto de hombre que se perfila en el encuentro entre nuestra visión antropológica y la que se formula en el Popol Wuuj (episodio de los dos héroes), ofrece a nuestros conceptos occidentales una dimensión de vivencia temporal desconocida en nuestro medio.

En el Ej. No. 3, El Maíz, en la coincidencia del relato con nuestra cultura tecnológica, se plantea una nueva dimensión de vida que cuestiona esquemas conceptuales y referencias sociales de nuestras ideas sobre la función del alimento, el entorno biológico y la presencia de la persona en el devenir particular y social del estar en el mundo.

En el Ej. No. 4, Perséfone, el mito griego rompe las estrecheces de una cultura y un tiempo en el encuentro con nuestra visión científica de la vida. Viene a plantearnos el tema de los misterios Eleusinos, del significado del hombre en el devenir de la vida, entre el mundo superior e inferior, la claridad y la noche, la siembra y la cosecha, una juventud repartida entre la muerte y la resurrección.

El campo lingüístico es el campo de significaciones de un contexto general en el que se coloca una obra. Podemos llamarlo el carácter general de la obra, el tono.

No entramos en mérito a la, más o menos, discutida “teoría-del-campo” en el sentido de campo-lexical, referida al significado de las palabras (Trier, 1931, Lyons, 1963). El campo lingüístico es el que condiciona el sentido del entero discurso, lo sitúa en una concepción. Es la razón de ser de este estilo particular de discurso. Podríamos decir que el campo lingüístico, en sentido de campo semántico, es de un nivel macro, mientras el campo-lexical estaría a un nivel micro.

Es necesario analizar aquellos campos-lingüísticos que hacen “variar” la significación. Es fácil realizar este ejercicio, sustituir un campo lingüístico por otro y constatar de ese modo cómo cambia la significación.

Se utiliza material “literario” (es decir del 2º nivel) para llegar a una interpretación global. En el tercer nivel se interpreta el texto como “situado” en uno o más de los campos lingüísticos tomando su valor semántico en sentido global.

La múltiple CAPACIDAD de contenido se desplaza, según que el texto se coloca en uno de los Campos:

1. “Descriptivo”: (capaz de crear imágenes significativas, evocar, proyectar imágenes de la realidad).
2. “Informativo”: (positivo, adherido a los hechos). Considera la pura objetividad.
3. “Didáctico”: (comunicador de ideales humanas, transmisor de costumbres), abarca valores, proyectos, modelos.
4. “Irónico”: (descubridor de dimensiones críticas). Ilumina aspectos contradictorios entre praxis y poesis.
5. “Poético”: (o místico, que ensancha la capacidad significativa del ser e introduce a dimensiones sorprendentes). Cuestiona el significado de la vida.
6. “Evocativo”: Alegórico.
7. Etc...

El ser del texto es llevado al lenguaje y, por tanto, interpretado por cualquiera de los campos lingüísticos en que se exprese. Trasladarse de un campo a otro, es análogo a desplazar un horizonte. Cada campo determina un tipo de horizonte para justificar la significación del texto; pero no se trata aquí de un horizonte cultural sino semántico. Además, los horizontes se incluyen y se entrelazan como conjuntos, subconjuntos y superconjuntos hasta llegar a “dominios” muy generales.

Cada campo lingüístico infunde una nueva forma de expresión y, por tanto, de significación del texto. La teoría del campo puede, o no, aplicarse a un solo término o conjunto de términos (en forma análoga a la teoría del campo-lexical), pero es más universal cuando se utiliza para calificar a un texto completo.

Un campo lingüístico caracteriza, condiciona y, por tanto, orienta la significación de particulares valores del ser. El campo descriptivo crea la ilusión formal de las

imágenes y su armonía personal; el informativo con su pretensión de objetividad ilumina dimensiones tecnológicas o antropológicas; el campo didáctico desarrolla energías espirituales que modelan el ideal humano. El campo de la ironía ensancha el horizonte crítico del texto y del intérprete, iluminando facetas oscuras del ser en su existencia y valores. Nace en la antítesis entre realidad y utopía.

La pasión y lo místico, lo poético y evocativo, hacen crecer la capacidad de entendimiento hacia las dimensiones de las posibilidades humanas; de la realidad corpórea y espiritual.

En su conjunto, los campos encuentran un camino de unidad, superan el hablar objetivo que remite a las cosas como aisladas, para organizarlas en relaciones y estructuras que proyectan luces en la comprensión.

No sólo el hablar-objetivo puede aproximar el intérprete al ser. Éste se encuentra en la multiplicidad de formas y funciones de la lengua, en una forma no-objetiva, igualmente esencial, en la cual aquello de que se habla es actualizado y revivido.

El “campo-lingüístico” se aparta de las simples categorías literarias, géneros y artificios estilísticos, para remover los contactos existenciales y psicológicos: la exhortación, la fustigación, la provocación, el encanto.

La variedad de los campos lingüísticos no sólo impide que la búsqueda de la verdad del texto sea confiada a horizontes limitados, objetivamente fijados e infranqueables, sino que ofrece la universalidad de la lengua natural, con todo un caudal de ramificaciones y aperturas.

A este propósito, podemos recordar la tipología de Northrop Frye (Anatomía del Criticismo). Nos da una visión de “modos” y “arquetipos” que sistematizan la producción literaria tradicional. Frye distingue entre modos trágicos y modos cómicos. En los modos trágicos el héroe es separado de la sociedad, adquiere una distancia estética, es purificado de las pasiones. En los modos cómicos es reincorporado a la sociedad. De esto derivan los grados de poder de la acción en los dos planos.

En la primera serie considera el mito (los mitos griegos, en particular, como historias de dioses) donde el héroe se presenta como ser superior por naturaleza. Los mitos dionisiacos están del lado de lo trágico porque celebran dioses que mueren. Los mitos apolíneos, del lado de lo cómico; porque en ellos el héroe es recibido en la sociedad de los dioses.

En la segunda serie considera “lo maravilloso”, cuando el héroe es humano pero supera en grados los demás hombres y el entorno. En el plano cómico van los relatos de cuentos y leyendas sentimentales y graciosas. En el plano trágico, los relatos maravillosos que contemplan la muerte del héroe, del santo o del mártir.

La siguiente serie es la de lo mimético, mimético elevado y mimético bajo. El héroe sigue superior a los demás pero no a su entorno o, bien, ni superior a los demás. Tenemos, entonces, las grandes tragedias y las grandes comedias o, simplemente, los relatos de pasiones e historias de crímenes.

La última serie contempla la ironía, por la cual el héroe es rebajado, por debajo de nosotros, como poder y como inteligencia. En ello encontramos modelos que responden a los acontecimientos de la vida, desde una perspectiva de humor, sin pasiones y sin compasiones (Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración* II, p. 36).

El horizonte, en este caso la variedad de horizontes, deberá incorporar la totalidad de las dimensiones lingüísticas. La verdad del texto es la que se expresa en la totalidad del lenguaje. El acontecer lingüístico del texto es el que permite a la verdad entrar en contacto con la inteligencia y volverse a formular lingüísticamente y vitalmente por el intérprete.

Es importante señalar, desde la perspectiva global del tercer nivel, la aparición de campos lingüísticos, que redefinen el valor semántico de toda una porción del texto o, bien, el desplazamiento paulatino de un campo lingüístico a otro.

Es posible que en un texto se desplace el contexto insensiblemente de un campo lingüístico simplemente informativo a un movimiento didáctico o, bien, de un campo poético, lírico, a un campo alegórico en el que realidades físicas, psicológicas y espirituales se enlazan en continuidad de significación.

En este caso, el sujeto mismo del diálogo hermenéutico puede haber cambiado y, con él, el tipo de preguntas y, consecuentemente, las respuestas que implica.

TOTALIDAD (Generalización del campo) y FUSIÓN

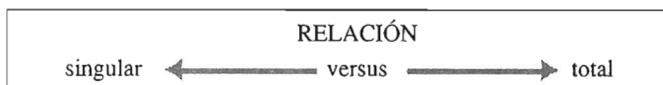
La comprensión originada en el campo lingüístico, suscita nuevas interrogantes a partir de la relación entre una verdad particular de un texto y el conjunto, es decir, la totalidad del horizonte. Esto se consigue con la “fusión”.

Algo que se afirma o se trata de expresar adquiere sus valores en la totalidad de una estructura cultural o de un ambiente. Este no es propiamente el campo lingüístico, pero lo incluye y le da significado. El campo lingüístico se extiende al campo cultural y éste a la fusión de horizontes.

La relación entre singular y total completa nuestra fuente de información acerca de cada uno de los elementos del sentido. Según Coreth: “sólo puedo entenderlo sobre el trasfondo de un ancho campo previo de experiencias”, lo cual incorpora el valor semántico lingüístico, el sistema cultural y el encuentro de horizontes entre el texto y el intérprete.

La relación de una afirmación particular con el contexto vivo, nos lleva a la percepción de la Totalidad de Sentido, porque el conocimiento particular (como en toda experiencia directa de las cosas) con su sentido limitado, es tan sólo posible dentro del horizonte total.

Aquí domina otra vez el concepto de bipolaridad; la ley fundamental del entender humano y la relación entre lo singular y lo total. Lo singular se rige sobre la totalidad y la totalidad adquiere sentido de lo particular:

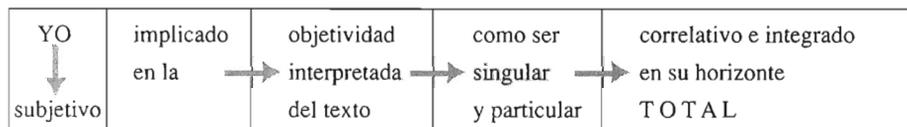


Lo singular es lo experimentado de inmediato, pero su significación no se abre hacia nosotros más que por la relación con el trasfondo de sentido, con la Totalidad. Es un inmediato-mediado (como dice Coreth).

A su vez, la Totalidad es mediada por lo “particular” se desarrolla, más bien desde el conocer y entender contenidos singulares y resulta ampliada, enriquecida y continúa formándose continuamente por el progreso de ulteriores experiencias (Coreth, Cap. IV, Parte II). A este sistema de sistemas le llamamos “fusión”.

Se entrelaza esta conquista progresiva de la Totalidad, por la Singularidad, con otra dimensión bipolar, que significa la oposición entre la objetividad del texto y la subjetividad del intérprete. De allí deriva un conocimiento creciente en el cual lo subjetivo se funde con el campo objetivo y el campo penetra en la subjetividad del intérprete.

Ambas polaridades son dimensiones de la actividad interpretativa.



A la par de cada campo lingüístico, cuya expresión no es nunca totalmente ajena a la totalidad de los códigos de los demás campos lingüísticos, cada conocimiento singular se constituye y crece hacia la Totalidad de Sentido que, en este caso, es la totalidad de un mundo. Por tanto, se entrelaza la Totalidad de Sentido con la Totalidad del Mundo, se convierte el ser de la verdad en ser existente de nuestro mundo. No sólo los horizontes se funden, sino también los conceptos, las emociones y las vivencias.

Quando nos referimos a la totalidad de horizontes, no evocamos ningún objeto particular y, ni siquiera, el conjunto de objetos culturales, sino una Totalidad comprendida desde el círculo y, en cierto sentido, pre-entendida en la cual un contenido singular es determinado y condicionado como conocimiento.

Los contextos que valorizan este significado remiten a círculos cada vez más amplios, como a una multiplicidad de horizontes parciales, comprendidos en la totalidad, que es la vida misma del hombre. Con ello, la búsqueda de significado nos reconduce al momento existencial del sentido para nosotros.

Señalar el campo lingüístico de una obra en su conjunto puede resultar fácil pero, frecuentemente, las obras no se sitúan en un solo campo. A menudo episodios individuales

ocupan campos lingüísticos diferentes, lo cual obliga a un examen atento de cada núcleo significativo del texto. A veces se introduce subrepticamente, la ironía, el sarcasmo, la evocación sentimental, etc., un tratado pedagógico puede asumir colores políticos, una descripción religiosa puede abandonarse a la inspiración de un relato popular.

El artículo No. 30, Campo Lingüístico, está destinado a fijar UN MARCO de referencia. Como “campo-lingüístico” establece el medio general, el tono y la clase de contenido que proporciona al texto, el tipo lingüístico del cual se derivan las significaciones globales. Puede, por tanto, repartirse en elementos más simples como los siguientes: Capacidad, Fusión. La capacidad se refiere a la potencialidad interna de sentido que se configura en el campo lingüístico.

Por ejemplo, la frase: “Hiciste un examen brillante, por cierto”, tiene una “capacidad interna” no determinada; puede tratarse de una simple información, de un cumplido, de una ironía, sarcasmo, reproche. La “fusión” nos remite a las relaciones externas del campo, que pueden añadir un sentido de gravedad, desastre, tragedia, según los diferentes grados de horizontes que puedan agregar valor a la frase.

CAPACIDAD

La capacidad de significación del campo puede extenderse desde el simple valor-léxico, dependiente de un solo “sector integrado de vocabulario que corresponde a una esfera particular de la experiencia” (Ullmann, p.30) hasta dimensiones semánticas más generales establecidas por la obra, o por un conjunto análogo de obras.

Lo que interesa es la manera como el material primero de la experiencia es analizado y clasificado. La “capacidad” de algunos campos puede encarnar en ciertos momentos toda una visión del mundo. Todo depende del lugar que ocupa una palabra, una oración o una obra entera, en un sistema de relaciones que contrae, con otras palabras, con otras oraciones o con otras obras. Estas relaciones pueden incorporar también los caracteres de la sociedad, revelando significados de una particular sociedad, por lo cual se crean: palabras-claves, expresiones-claves, situaciones-claves, conceptos-claves, de una determinada sociedad o cultura. Por ejemplo, podríamos citar palabras-claves de nuestra sociedad contemporánea: democratización, violencia-política, refugiados, derechos-humanos, desarrollo, control-demográfico, identidad. De igual manera podrían citarse oraciones-clave, situaciones-clave, etc.

En el Ej. No.1, Xquic, si planteamos la “capacidad” de este relato, no podremos dar una respuesta unívoca. Un análisis del campo-léxico puede aclararnos significados especulativos y conductuales de mucho interés. Algunos detalles del relato reflejan las costumbres familiares y sociales de los K’iche’. Algunas secuencias no son más que rasgos de cuento popular, irónicos y hasta humorísticos. Hay elementos didácticos y momentos que alcanzan una grandeza épica. Pero la capacidad básica de todo el conjunto

pretende mucho más; va tejiendo escenas y circunstancias que encierran un discurso cosmológico y escudriñan en la interioridad del ser humano y de su destino.

En el Ej. No. 2, El Ajau, su “capacidad” no es didáctica, ni poética; más bien dibuja un aspecto necesario de la simple sociedad de la selva: la salud física y las buenas relaciones de parentesco. Las fiebres e infecciones parasitarias son una constante amenaza para la población de las tierras bajas y calientes del trópico.

FUSIÓN

Desde el Campo Lingüístico, la Fusión no es únicamente la fusión de horizontes, como se ha dicho arriba, sino la totalidad de sentido que surge del sistema de relaciones a nivel macro. La “fusión” nos proporciona lo que Coreth llama “los estratos de sentido de la intelección” (Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica, p.184). El primer estrado es el sentido históricamente originario.

Nos coloca en la necesidad de averiguar lo que realmente significó en la lengua y en la mentalidad originaria, sobre el trasfondo de la situación histórica y cultural.

La fusión en este estrato significa la totalización del sentido histórico reconstruido de acuerdo con los documentos y testimonios en las representaciones y en los pensamientos del lector. Esta puede rebasar o completar una interpretación llamada “clásica” o “auténtica” que ha cristalizado en la tradición.

Tenemos así un segundo estrado de sentido por el cual la “fusión” amplía sus relaciones con la totalidad, en un horizonte de interpretación válido, por los nuevos contenidos de significado (como se han analizado en los niveles I y II).

Además, la intelección se enriquece por las relaciones de “uso” de un contenido en el trato práctico con las cosas. En muchos casos, los textos históricos conservan un “uso” en la práctica actual de los pueblos y los textos especulativos, se citan y se incorporan al lenguaje contemporáneo. A su vez, nuestra interpretación se convierte en un uso práctico, por su “aplicación y apropiación”.

Finalmente, hay un estrato más profundo de sentido cuando la fusión me capacita a entender mi situación concreta desde la verdad de la obra. Es cuando, para mi autocomprensión concreta, le doy un sentido existencial. Como afirma Coreth “el texto quiere decirme algo, quiere participarme un sentido que acierta mi existencia humana” (p. 189).

Los múltiples estratos nos demuestran que “la intelección no se puede fijar en un aspecto limitado o en un plano concreto de sentido”. La fusión abarca toda clase de horizontes.

Precisamente, porque hay distintos estratos de sentido y distintas dimensiones del desarrollo de sentido, “la comprensión resulta tanto más plena y rica cuanto más se abra a todas las relaciones de sentido e integre a todas en su distinción; complete e ilumine un aspecto de sentido por otros, pero también relativice su aspecto singular por otros y tanto como sea posible, intente comprensivamente recibir en la vista toda la plenitud de sentido, en su multiplicidad de estratos y en su riqueza de relaciones.” (Coreth p. 188).

Por las palabras anteriores, y por la apertura que debemos conservar frente a la verdad del texto, deberemos renunciar a desarrollar más los ejemplos de los mitos que hemos estado citando a lo largo de este manual. Colocar ejemplos concretos de ahora en adelante sólo podría limitar la visión y la capacidad del campo lingüístico y observar la fusión en un único estrato de intelección.

Cada intérprete, a esta altura de nuestro estudio, deberá sentirse suficientemente capacitado para elaborar sus propios intentos de interpretación.

De este modo, conservamos nuestra fidelidad al principio hermenéutico fundamental “la apertura”. Es necesario que yo deje que el texto me hable, que le deje interpretar mi existencia. En tal caso, yo lo entenderé más profundamente que a un simple nivel epistemológico. La “fusión”, entonces, alcanza más que los horizontes, mi propio ser. Cada interpretación que abarca un nuevo campo lingüístico y realiza la fusión de nuevos horizontes, se mueve en nuevos estratos de sentido, en los cuales puede moverse la intelección.

De este modo, la fusión es fecunda en nuevas relaciones y direcciones de sentido, que nunca alcanzan una plenitud absoluta. Estos modos de la interpretación no sólo no se contradicen, ni se excluyen, sino que se integran a un nivel superior. Se convierte, entonces, en la “apertura” en principio hermenéutico general. Es esencial a la intelección la apertura al contenido de sentido que nos sale al encuentro.

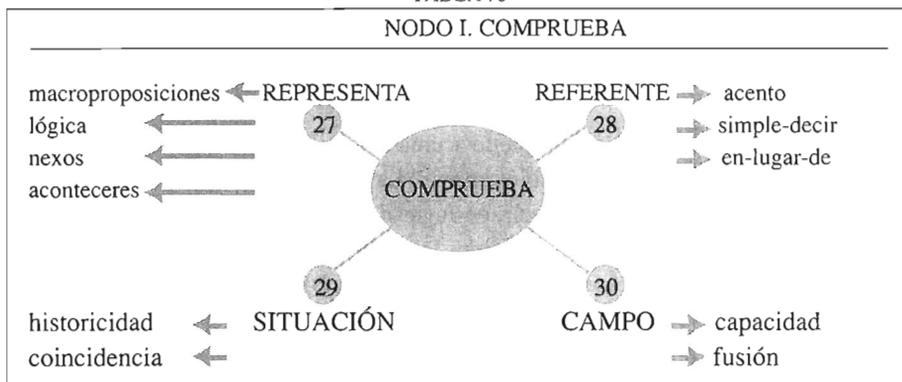
ARCHIVO. TERCER NIVEL

QUINTA ETAPA “A”

La Quinta Etapa “A” posee un sentido unitario que puede expresarse con la palabra “COMPRUEBA”. Los artículos se colocan en círculo por ser informaciones no-jerarquizadas, mientras los factores que integran los artículos forman árbol, por ser elementos jerarquizados. Esto significa que la estructura de árbol expresa las razones y los componentes que rigen y fundamentan cada uno de los artículos.

TABLA 70

NODO I. COMPRUEBA



COMENTARIO A LA RED

La Quinta Etapa “A” recoge los cuatro artículos (27, 28, 29, 30) en el NODO: **COMPRUEBA**.

Se coordinan los contenidos de la actividad analítica del nivel más elevado con una reflexión acerca de la VERDAD que se haya aclarado en el texto por los niveles uno y dos.

La Quinta Etapa “A” propicia la entrada del intérprete al círculo hermenéutico, una entrada que, en primer lugar, es un acceso a la verdad del pasado buscando la coincidencia de horizontes con el pasado. Pero también es acceso a la comprensión del presente, por medio de la verdad asimilada.

Esta coincidencia se expresa con los cuatro artículos; 27, representación; 28 referente; 29, situación; 30, campo lingüístico. No son momentos sucesivos del proceso sino tres ángulos de visión y de actividad que se resumen en el Nodo: **COMPRUEBA**.

COMPRUEBA es un superconjunto que incorpora los cuatro conjuntos de los artículos de esta sección.

En su estructura lógica: comprueba (representa, referente, situación, campo)
comprueba (representa)
comprueba (referente)
comprueba (situación)
comprueba (campo)

27. La REPRESENTACIÓN conduce a la actualización del texto, el lector queda asimilado a la actividad representativa. Sus componentes son:

macroproposiciones: lógica, nexos, aconteceres.

representa (macro, logica, nexos)

representa (macro ([.....,,,]))

representa (lógica ([.....,,,]))

representa (nexos ([.....,,,]))

28. El REFERENTE es todo aquello acerca del cual se realiza un acuerdo entre el texto y la comprensión del intérprete. La podemos desmembrar en:

acento; simple-decir; en-lugar-de.

referente (acento, simple-decir, en-lugar-de)

referente (acento ([.....,,,]))

referente (simple-decir ([.....,,,]))

referente (en-lugar ([.....,,,]))

29. La SITUACION constituye la mónada abierta y activa de la interpretación como: historicidad, aplicación, coincidencia.
 situación (historicidad, aplicación, coincidencia)
 situación (historicidad ([.....,,,]))
 situación (aplicación ([.....,,,]))
 situación (coincidencia ([.....,,,]))
30. CAMPOLINGÜÍSTICO. Determina el “dominio” global del significado del texto. Sitúa el texto en su correcto enfoque semántico que determina la totalidad de la significación. Se visualiza desde:
 capacidad; fusión.
 campo (capacidad fusión)
 campo (capacidad ([.....,,,]))
 campo (fusión ([.....,,,]))

El anterior no es en realidad un programa de archivo. Simplemente es un conjunto de reglas que pueden ayudar a elaborar un programa y permiten coordinar los archivos que se hayan realizado por cada artículo. Su finalidad es demostrar la coordinación lógica de los datos archivados por separado en cada artículo.

TERCER NIVEL RAZÓN DE SER DE LA QUINTA ETAPA “B”

Si las lenguas, en su especial carácter cultural, reflejan cada una algún particular concepto del mundo, lo logran en virtud del acervo hablado que nos han transmitido. Y esto, en su casi totalidad, está consignado en los textos. La experiencia Hermenéutica trata de realizar el camino inverso, desde la variedad de los textos, llegar a la variedad de los mundos. Por supuesto, la lengua de un texto debe ponerse como mediación entre nosotros y la verdad que nos quiere transmitir. Por tanto, es necesario que el intérprete entre en posesión de la lengua del texto pero no es suficiente. No se trata aquí de la lengua en cuanto uso, para las acciones de la vida práctica, sino de la lengua en cuanto expresión de un mundo.

La experiencia Hermenéutica debe descubrir, en la formulación del lenguaje, una formulación del mundo. Para el hombre, el mundo está ahí, como mundo, en una forma única, como no la posee ningún otro ser y esta existencia está constituida lingüísticamente. Esta es la razón por la que el camino hacia el mundo del “otro” y hacia el mundo del pasado, es un camino que se origina en la experiencia lingüística. La Quinta Etapa “B” se propone precisamente hacemos entrar a la experiencia Hermenéutica en cuanto experiencia lingüística de un mundo o, simplemente dada la mediación lingüística, a la experiencia de un mundo. Pero no hay experiencia del mundo sin vida, la experiencia nos reconduce a la vida, a la existencia de nuestro mundo, iluminada por el mundo del otro.

En la Quinta Etapa "B" el intérprete se encuentra ahora viviendo plenamente su experiencia, con la vida presente (y su lebenswelt), retro-alimentada por una verdad que trasciende el tiempo; por una parte, actúa en su horizonte y, por otra, abre nuevos horizontes, es decir, lo "proyecta" con posibilidades reales de ser en el futuro.

La Quinta Etapa "B" no solamente completa la sección "A", va más adelante, crece en la dimensión crítica y pragmática. La Taxis se vuelve Praxis, el juego se vuelve aventura. La apropiación se exalta en promoción. La verdad existente transcurre como un dinamismo, efectúa. Las posibilidades se tornan efectuaciones, lo ideal se vuelve real. Ya no se habla de intelección, sino de comprensión en función de la acción.

El salto de la "referencia" a lo "referente" es una laceración del medio lingüístico, un traspasar la barrera de la interpretación, el abismo entre el pensamiento y la acción. Es como deslizar la piragua en una rápida en la que el sujeto es englutido.

Aquello que domina y que arrastra es absorbido. La victoria es del que se negocia y se compromete, porque se debe, y vive por lo que lo niega.

En esta Quinta Etapa "B" tenemos dos artículos en forma hiperbólica. El círculo hermenéutico plantea el problema de cómo vivir del círculo y como salir de él, por el yo en "su" propiedad.

El orden en que se han colocado los artículos no es necesariamente un orden de sucesión, es más bien una secuencia no jerarquizada, un NODO como se señala en la construcción del archivo.

La libertad de movimiento que nos ofrece el discurso plantea el problema que Paul Ricoeur esboza (en *Hermenéutica y Fenomenología*, p. 258 de: *Conflit des interprétations*). Habla de una escisión entre la apodicticidad del "Yo pienso" y la adecuación de la Conciencia (ya relativizada) por los contenidos del signo. Escisión que toma un carácter menos abstracto si la adecuación se vincula al "sujeto que habla". La apodicticidad del "yo pienso" es reportada a la trascendentalidad de la función simbólica: el yo y el símbolo se encuentran en el habla, en un acto existencial.

"Si el sujeto es, por excelencia, un sujeto parlante, la reflexión es una aventura en el orden del significante-significado", es una realidad vivencial del sujeto. El "yo pienso" se expresa como "aseveración-lingüística", propósito y voluntad de ser. Toda acción se enmarca y parte de ciertos "efectos de sentido" que deben ser descifrados. "Tener un mundo -nos asegura Gadamer (V. M., p. 532)- quiere decir comportarse respecto al mundo, es decir mantenerse libres frente a lo que sale al encuentro desde el mundo". Esta capacidad incluye ponerlo ante sí tal como es, es decir descifrarlo, lo cual es como decir: tener un lenguaje.

TERCER NIVEL

QUINTA ETAPA “B”

La experiencia Hermenéutica, por ser experiencia de un texto pasado, deberá “mediarlo” para que adquiera, en la conciencia, la fuerza de una verdad presente. El texto es pasado pero la verdad, por su universalidad supera los límites del tiempo, posee en sí la posibilidad de hacerse presente a todos los tiempos y, por tanto, de volverse “nuestra experiencia”.

La Quinta Etapa “B” se define como “EL PRESENTE EN EL HORIZONTE HERMENÉUTICO”.

QUINTA ETAPA. Sección “B”

Comprender - Formarse.

31. Apropriación de sentido: (la clase de verdad) (apropia)

32. Círculo hermenéutico: (acto de comunicación) (círculo)

Las actividades realizadas en los artículos anteriores nos han introducido al corazón mismo del método: vivir de la vida del texto.

El “sentido” del texto en cuanto verdad asumida en la intelección entra al mundo de la vida: por la vida (lingüística) del Texto y la vida (lingüística) del intérprete. Viene a la existencia desde una potencialidad a una actualidad. Es un sentido “apropiado”, una verdad que se desoculta y se transforma en principio de acción, se pragmatiza.

ACCIONES A REALIZAR para concluir el “PROCESO” en la QUINTA ETAPA “B”.

Análisis de las Actividades:

1. Constituir la estructura de la verdad: apropiación.
2. Recoger los productos del círculo: comunicación.

La actividad que anteriormente consistía en unos inventarios, en la Quinta Etapa Sección “B”, únicamente apunta a temas de reflexión sobre la realidad. En primer lugar, desarrolla la dinámica de la apropiación. Es una actividad de síntesis y de análisis que se despliega en las espiras del círculo, con un avance progresivo hacia el ser del texto. En segundo lugar, se descubre la posibilidad de actualizar los conocimientos y traducir a la actualidad temporal y existencial los valores de verdad del texto.

Es el Nivel de “existencia-interpretada” -una totalidad que se abre. El estudio de las “relaciones” entre un “campo-lingüístico” y “otro”, y las experiencias de “variaciones” sirven para “definir el sentido”. Y para un “análisis crítico de las opiniones previas”.

- La actividad constitutiva de la verdad es una dimensión experimental, el análisis nos ha conducido a individualizar los elementos estructurales de la verdad que se experimenta.

- La ascunción de los resultados del círculo, produce vida; es vivir la verdad.

La “existencia” no viene a-ser-sí-misma, más que apropiándose de “ese” “sentido”, que reside primero “fuera” de uno, en: las obras, las instituciones, los monumentos y documentos-de la cultura. La vida del espíritu “objetivizado” = objetos culturales.

En este “espíritu” (horizonte-Ontológico), debe interrogarse la fenomenología de la religión cuando se analizan textos bíblicos o relaciones religiosas; y la fenomenología de la cultura cuando se estudia el producto de una civilización.

Como la fenomenología, es primariamente una “descripción” de los fenómenos, como: el credo, el rito, el mito, las creencias, las instituciones que se manifiestan en formas de acto de fe; comportamientos; en formas de lenguajes de varias clases y formas de sentimientos. Dramas a través de las cuales el hombre ve lo sagrado.

Además, debe agregarse el nivel “reflexivo” de la “interpretación” por lo cual el hombre llega a un total desposeimiento de “sí mismo” (corresponde a la superación de “prejuicios en Gadamer). Este desposeimiento designa el: “Alfa” y el “Omega”, lo “sagrado” interpela al hombre; se anuncia “como el que dispone de su existencia” porque la “pone absolutamente” (p.26). Cualquiera que sea el método, la Hermenéutica “dice su dependencia de la existencia”. El valor de la interpretación es “dependiente de la teoría” que funda las reglas de lectura consideradas. Éstas se fijan, a su vez, a partir de una concepción del ser, Ontológica.

En nuestro caso, partimos de una concepción del ser dado por la experiencia. La fenomenología es un análisis del ser, pero del ser que se capta, que se vive en la experiencia de la conciencia en su vida real. La realidad de la experiencia no se debilita ni disminuye por el hecho de que ésta se someta a la reflexión y a la reducción fenomenológica. Al contrario, sigue siendo el fundamento primero y determinante de todo acto de la conciencia.

Naturalmente hay que tomar la experiencia en toda su amplitud vivencial que incluye y abarca todos los niveles de la intencionalidad del ser: desde una experiencia inmediata de un dato físico, captado por los sentidos, a la experiencia de una verdad intelectual, captada por una intuición lógica o especulativa, hasta la experiencia de valores de cualquier clase, personales y colectivos, económicos, éticos, estéticos, etc..

Ni se elimina la objetividad de la experiencia por el simple hecho de que cambia la naturaleza del objeto dado a la conciencia en su experiencia. El tipo de experiencia depende del tipo de intencionalidad con que se da el ser experimentado. Por esta razón, tenemos una experiencia material si se trata de la materialidad de un dato que afecta los sentidos y se capta por una impresión material pero, por la misma razón, tenemos una experiencia intelectual o emocional cuando el ser que se da en la experiencia posee otra clase de significación como una verdad intelectual o un valor. De este modo se nos da una experiencia histórica con la misma claridad y los mismos problemas.

ARTÍCULOS de la Quinta Etapa "B"

31. APROPIACIÓN DE SENTIDO

31.1 NOCIÓN

En la actividad progresiva de la interpretación, que hemos catalogado como "entrar al círculo". Desde un primer asomo de verdad que aflora al conocimiento como resultado de la actividad analítica, el que quiere comprender el texto "realiza siempre un proyectar".

Tan pronto como aparezca en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta en seguida un "sentido del Todo" (W. M., p. 333). Es decir que la presencia del intérprete hace suyo el proyecto. A pesar de que este proyecto previo deba ser constantemente revisado, ya está encarnado en la mente y la vida del lector; es una adquisición que irá adquiriendo sustancia conforme se avanza en la penetración del sentido. Se trata, pues, de un sentido apropiado.

Este artículo No. 31 deberá relacionarse con el número 32, el círculo Hermenéutico. Los dos componen la unidad máxima de nuestro esfuerzo sistemático: verdad y vida desde el texto. La apropiación del sentido se efectúa en la realización de la verdad y de las esencias significativas.

La verdad a que nos referimos en el texto es la verdad humana, la sabiduría que plantea los problemas del hombre y cuestiona el significado de su ser y de su conducta. Es, a la vez, una verdad teórica y moral. El objeto de la verdad es el hombre y lo que él sabe de sí mismo. El hombre es un ser en la historia y su propia condición es actuar históricamente, por tanto, la verdad que encuentra en el texto es una verdad histórica que es apropiada históricamente en su actualización.

El simple saber de conocimientos técnicos no puede ser considerado como verdad en sentido pleno y humano. El saber técnico, como bien observa Gadamer (W. M., p. 386) tiene un valor humano principalmente como función crítica; siempre es un saber parcial e insuficiente cuando se aplica a la vida y a la sociedad. Es simplemente un saber previo, un saber que debe ser aplicado. De este modo, conduce no tanto al conocimiento de cosas sino al conocimiento de sí mismo.

Nos referimos a esa "reflexión trascendental" (Coreth) la cual debe plantearse la totalidad del mundo del hombre.

Entrar al círculo hermenéutico es comprometer su mundo con la Verdad del Texto y el mundo que éste nos trae. Esta reflexión, desde la situación histórica del intérprete, genera un doble horizonte: el del pasado y el de la conciencia histórica que, según Gadamer, son en realidad un solo horizonte.

Esta consideración es la base para llegar a una "fusión de horizontes". Tomando el concepto de horizonte no-cerrado, podemos pensar que aquí también nos encontramos frente a términos bipolares. El horizonte del intérprete y del texto necesitan entrar en colisión sobre el trasfondo de un modo que llega a ser compartido. No sólo nuestro horizonte está siendo desplazado en forma constante y continua, también el horizonte histórico.

El “sentido” que existe antes y fuera de uno, llega a ser “sentido de uno”. Llega a ser el “sentido del mundo” para uno.

Gadamer entiende el desplazarse del horizonte, como una elevación, un camino hacia la generalidad (p. 375) y, consecuentemente, una visión más amplia, un ver más allá de lo cercano incluyéndolo en una TOTALIDAD que vuelve a repetir el proceso de abstracción del juego y del diálogo. Es conocer un mundo más grande.

“La interpretación temática del horizonte del ser, sólo es posible porque la realización humana del mundo, en su conjunto, es integrada según las condiciones de su posibilidad”. En la interpretación, la conciencia histórica lleva siempre en sí su propio presente. La verdad del texto dialoga con nuestra verdad en el esfuerzo, con que realizamos nuestro propio mundo -un proceso condicionado lingüísticamente por nuestra expresión lingüística de la verdad y la expresión lingüística de la verdad del texto.

En la relación del intérprete con el texto se experimentó que éste no puede ser convertido en un puro objeto, reducido a una “cosa-escrita” -que no puede ser utilizado, instrumentalizado, como un medio físico, un instrumento para los fines de uno mismo, sino que exige un acto de honestidad, el descubrimiento de sus valores, el respeto que pide una individualidad.

El hombre vive todo el tiempo en el horizonte de valores humanos, de aprecio o desprecio, de fidelidad o infidelidad, entusiasmo o decepción hacia la personalidad del otro. El texto es el otro, un sujeto que lleva un pensamiento, simplemente es sujeto, consciente; diferente de mí y de mi mundo.

En este concepto se habla de mediación histórica, la cual ha de salvar amplias distancias lingüísticas, literarias y culturales. Sobre todo, presupone la continuidad humana de la comunicación comunitaria. Sólo en este medio ambiente comunitario pueden encontrarse posiciones ideológicas divergentes; pueden comunicarse mutuamente diferentes maneras de ver, pueden “mezclarse” horizontes condicionados históricamente.

La comunidad de un mundo espiritual se disuelve en un horizonte abarcador que enlaza las diferencias históricas. Así como la vida es prueba, experimento, también la conciencia debe entenderse como comportamiento-vital (id. p. 480).

La comprensión es siempre un verdadero “acontecer”. Es un acontecer como “discurso” que se produce en el diálogo -pero también porque el comprender (verstehen) designa además un saber práctico (id. p. 325).

El que comprende un texto (id. p. 482) no sólo se proyecta a sí mismo, comprendiendo por referencia a un sentido, “sino que la comprensión lograda representa un nuevo estadio de libertad espiritual”.

La aprehensión lingüística que experimenta la comprensión, en la interpretación tiene que llevar en sí una infinitud que rebase cualquier frontera... Posee la universalidad de la razón. El lenguaje es el lenguaje de la razón misma, en todas sus actividades.

Implica la posibilidad de detectar relaciones, extraer conclusiones, en todas las direcciones, que es lo que constituye el “desenvolverse con conocimientos”. A través de este desenvolvimiento crecen también las relaciones del hombre con su propio mundo, el descubrimiento de la realidad oculta, del mundo y de sí mismo.

A diferencia de “todos los demás seres” vivos, el hombre posee un “mundo” en cuanto que aquellos no tienen relación con el mundo en el mismo sentido, sino que están “directamente confiados a su entorno”. El hombre, al contrario, comprendiendo el texto comprende también el mundo y la racionalidad de su funcionamiento. Lo que caracteriza la relación del hombre con el mundo, por oposición a la de todos los demás seres vivos, es su libertad frente al entorno. Esta libertad incluye la “constitución lingüística del mundo”.

El “mundo” se refleja en la lingüisticidad. De este modo se hace visible la estructura de la comprensión histórica y la superación de la distancia en la fusión de horizontes que es una fusión en la lingüisticidad.

Toda comprensión Hermenéutica es también un “comprenderse a sí mismo”; se descubren en sí mismo las posibilidades de uno; el pasado histórico se convierte en posibilidad futura del ser humano existente.

De este modo, el pasado del Texto se vuelve futuro como posibilidad del intérprete, la experiencia del texto se historiciza a través de la lingüisticidad. Se establece un “modo de ser común no óptico sino histórico. Es nuestro modo de actualizar el pasado. La diferencia aparece cuando en el esfuerzo por comprender un contenido se plantea la pregunta reflexiva de cómo ha llegado el otro a su opinión”.

En la lingüisticidad de la interpretación se recupera la dimensión de la historicidad, se reestablece la distancia entre uno y el texto, una distancia óptica que, sin embargo, comunica históricamente. Es nuestro modo de actualizar el pasado.

Citando a Espinoza, explica Gadamer que “superando nuestros prejuicios y no pensando en otras cosas que las que pudo tener en mente el autor”, se desarrolla el ser de la historicidad, nosotros mismos nos volvemos históricos, asumimos el ser de la historicidad, “el ser-ahí humano, en toda su movilidad de esperar, olvidar, recordar y proyectar, que es condición para pertenecer al pasado y al presente”.

Para poder dar expresión a la referencia de un texto en su contenido objetivo tenemos que traducirla a nuestra lengua, lo que quiere decir ponerla en relación con el conjunto de referencias posibles en el que nos movemos hablando y estando dispuestos a expresarnos. En esta operación se efectúa la comunidad de horizontes, empezamos a pertenecer al pasado como él comienza a pertenecernos.

La pertenencia (id. p. 327) es condición para el sentido originario del interés histórico. Pertenecer a la finitud histórica del estar ahí, tan originaria y esencialmente como su estar-proyectado hacia posibilidades futuras.

Como lo expresa Gadamer (p. 403), “el mensaje no puede separarse de su realización”; por esto, la comprensión no se agota en la investigación científica. Ésta, a su vez, está sometida a las condiciones de comprensión que establece la relación vital con el intérprete.

Para Ricoeur, la ficción creada por la imaginación, la que tiene la función de redescubrir la realidad (p. 223), adquiere un nuevo poder en la apropiación de la verdad, que pertenece a la estructura narrativa. El acto narrativo, en forma análoga, se carga de una fuerza ilocutiva y establece un nexo que va hacia la acción.

Es el primer paso hacia la esfera práctica. Redescubrir es todavía describir en la medida en que la acción imaginaria se ejerce en los límites de una actividad -análoga. Sin embargo, la fuerza de la imaginación que, a través del modelo ejerce una función mimética, posee además “una función proyectiva que pertenece al ser del actuar mismo” (p. 224). Pero es también el comienzo de toda acción. Es lo que en “tiempo y narración” llama el tercer momento mimético.

Es el momento del regreso de una configuración al tiempo práctico, al tiempo viviente, existencial, el tiempo del obrar. La estructura mimética de la configuración, en este tercer momento, llega a su cumplimiento en el oyente o en el lector. No es más que un paso adelante en el proceso dialéctico entre temporalidad y literalidad. Si consideramos el primer momento mimético como la adhesión al polo temporal y, el segundo momento mimético, como la síntesis del caos temporal con el orden intelectual de la narratividad (la configuración de la historia, como unidad intemporal, lo que Ricoeur llama la “consonancia” y es esencialmente orientado a la estructura intelectual), veremos que el tercer momento del proceso vuelve a lo existencial.

No es que vuelva hacia atrás porque la síntesis ordenada del segundo momento mimético es el nuevo punto de arranque de la acción en el tiempo. Por tanto, la nueva experiencia de temporalidad que se efectúa por el lector, ya no se reduce “disonancia” (de los acontecimientos dispersos). Viene ya cargada de experiencias prenarrativas, de historias que quieren ser narradas y no regresa a una temporalidad prenarrativa, sino a una temporalidad posible, racionalizada por la narratividad e impulsada por la tradición. El acto de lectura es el que opera la transición: desde mimesis dos a mimesis tres. La trama de mimesis dos empieza a modelizar la experiencia que se actúa a través del intérprete en mimesis tres. Según Ricoeur, mimesis tres “marca la intersección del mundo del texto y del mundo del oyente”. Ya la reconstrucción de la trama fue obra del texto y del lector; por esto se habla de refiguración.

En mimesis tres, el lector lleva a cabo la refiguración del mundo de la acción bajo la influencia de la trama (p. 152). El texto, en la apropiación que de este hace el lector, eleva un andamiaje de reglas y de instrucciones por las que un lector individual o una comunidad son impulsados a ejecutar. El texto se transforma en obra en la interacción del texto mismo y del receptor (p. 152). En este encuentro se establece la

comunicación de la verdad y, esta verdad, más que un esquema conceptual, un sentido, es un horizonte de hechos, una realidad que se constituye como un mundo proyectado en el horizonte del intérprete y, por ende, temporalizado. La transparencia del texto, a través del cual trasluce la verdad que es apropiada, reafirma la prioridad del ser que se da en la experiencia del texto, que se origina en otra experiencia previa pero que al final regresa al “lebenswelt” en la temporalidad del lector.

La temporalidad literal de la trama no sólo significa sino que “se refiere”, rompiendo el círculo lingüístico a través de la referencia.

La referencia, como la entiende Ricoeur, no sólo es significación, sino mucho más. Es apertura hacia lo referente que se da a uno. Por ello, habla de “intersección del mundo del texto con el mundo del lector”, siendo ambos temporales (p. 155). El mundo del texto propone una realidad posible en un horizonte textual, el intérprete le contrapone la realidad temporal de su propio horizonte. La fusión de horizontes significa la síntesis de posibilidades en el horizonte histórico del presente, es decir, la apertura del presente a las posibilidades conceptuales del texto. Esta es la intersección del mundo del texto con el mundo del lector.

Ricoeur la llama una “referencia metafórica” en que la simple “referencia descriptiva” libera un poder más radical, de referencia a los aspectos de nuestro “ser-en-el-mundo”. Es nuestro ser óptico el que crece, se abre y se expande por las posibilidades ofrecidas por la referencia del texto. Precisamente porque “nuestro mundo” es él mismo, el conjunto de referencias que abren las comunicaciones lingüísticas y simbólicas de todo tipo; y que se constituye en el intercambio interpersonal (Husserl, *Krisis*, § 54). Esto produce una ampliación de nuestro horizonte.

De este modo, la imagen que configura el texto, facilita a nuestra “visión del mundo”, un “acrecimiento de ser”. Por tanto, lo que se interpreta en el texto es esta propuesta de un mundo que yo pudiera vivir y proyectar con mis poderes propios.

Consecuentemente, resultan tres niveles jerarquizados de temporalidad. El primero es el nivel prefigurativo, temporal y de acontecimientos, como realización primera. El segundo, que se deriva del anterior, es el nivel temporal de la literalidad, por la trama que se configura. El tercero es el nivel temporal existencial-ontológico del lector quien, a su vez, temporaliza la significación de la verdad del texto en un tiempo fenomenológico. Ese último es el tiempo que se experimenta en llevar a la vida el sentido, el mensaje comunicado en la lectura; es el tiempo que se genera en el mundo de la acción.

No hay acción sin una imaginación previa, sin la ficción anticipada de la imagen que predscribe las posibles condiciones prácticas. En la imaginación coinciden la función del proyecto dirigido al futuro y la función del relato de cara al futuro. Ambas entregan a la acción su doble poder de anticipación y de estructura. En el campo de la imaginación vienen a confluir las fuerzas físicas que determinan necesariamente un motivo que decide una acción contextual y una razón que mueve de una coherencia lógica.

Las imaginaciones mediatizan las posibilidades de acción del intérprete y, con ello, generan la certeza inmediata de la actividad; es decir, generan desde un poder-ser la certeza del “poder-hacer”.

31. APROPIACIÓN DE SENTIDO

31.2 VARIEDAD

El artículo 31, APROPIACIÓN DE SENTIDO posee valores generales que deben ser captados en sus múltiples dimensiones, verificadas en los grandes capítulos que van a ser asumidos por el intérprete. Sin embargo, cabe distinguir en la totalidad dos vertientes; la primera vertiente es de contenido epistemológico y va bajo el encabezamiento de “verdad”; la segunda vertiente es ontológica y se cataloga con la denominación de “esencias”. Ambas series están en función de un posible análisis comparativo que permita enlazar un episodio en otro.

VERDAD

La cuestión de la verdad es el problema decisivo de todos los problemas de la Hermenéutica. La intelección remite a la verdad. La apropiación de sentido no tendrá valor si no se tratara de un sentido que es verdad. En este caso, tendremos que recurrir a la fenomenología, en la cual la verdad “es-dada”.

A pesar de que la intelección se realice en una estructura circular y que, tanto sujeto como objeto se condicionen recíprocamente en un acontecimiento circular, la verdad se da en una acción noético noemática.

La verdad se funda en el ser y se entiende desde el ser. Pero el ser se nos da en la temporalidad. El ser sólo se descubre en el horizonte del tiempo. De este modo, la verdad se historiciza en el ser que se-da. La Hermenéutica tiene, entonces, estrecha relación con la verdad.

El círculo hermenéutico nos proyecta a la temporalidad del texto para que la verdad del ser se realice en la comprensión. En la comprensión, el ser, como verdad, se proyecta, a su vez, en la esencia del ser humano. Pero el ser de la verdad acontece en el ser del lenguaje y, en el lenguaje, el ser se descubre históricamente.

En la verdad se muestra el ente mismo que se demuestra lingüísticamente y está abierto por su sentido. Consecuentemente, la verdad es entendida a partir del ser en razón del ente mismo y el acontecer de la verdad es entendida como acontecer del lenguaje en el cual se descubre el ser.

El análisis de la “apropiación” desde la perspectiva de la verdad relaciona al lector, por la lingüisticidad, al ser del ente, es decir al mundo, a la realidad mundana y temporal.

El ente que se-da en la experiencia temporal del texto, es “apropiado” como verdad lingüística y como verdad del ser. El término “verdad” resulta ser, consecuentemente, un instrumento adecuado para reenfocar nuestro análisis desde el ente.

Desde esta perspectiva podremos fijar los grandes temas que el texto actualiza en nosotros.

ESENCIAS

Recordemos que nuestra conciencia-del-texto posee la misma estructura de la experiencia. Se trata aquí de experiencia de la conciencia histórica, igualmente revisable y repetible como las demás experiencias de las ciencias naturales. Una experiencia es válida únicamente en la medida en que es confirmable. Esto significa que el valor de la experiencia es una función de la verdad que en ella se alcanza. La experiencia se refiere esencialmente a la adquisición de la verdad. La verdad de la experiencia recíprocamente se expresa en la esencia. La cuestión indeclinable es si la intelección es fidedigna, si expresa el significado auténticamente transmitido por la obra. No se trata de comprender la obra en un mundo cualquiera, sino en el mundo que le pertenece. A esto nos referimos con la palabra “esencia”. La interpretación, como experiencia, nos retrotrae más allá de la simple historia de efectos, del proceso de la tradición, para intentar reconstruir el mundo de comprensión originario, en el cual la palabra conserva su significado en un horizonte correcto.

Además, la “experiencia” deberá revelarnos no solamente si nuestra interpretación del texto es correcta, sino si lo que el texto pretende expresar es o no una verdad. Ambas dimensiones se dan en la experiencia, en cuanto toda experiencia se universaliza en la conciencia como esencia. Una esencia es verdadera si la experiencia la comprueba no sólo en su coherencia lógica sino en su ser vital. El criterio de la evidencia se aplica aquí como a todas las experiencias inmediatas y físicas. Pero también con las limitaciones y la capacidad progresiva de todo otro tipo de experiencia.

La verdad de experiencia no es nunca una verdad subjetiva, ni es una no-verdad. Es una verdad que se ilumina en proporción de su capacidad de comprobación experimental. Que en ella existan aspectos subjetivos y limitantes, no afecta la “episteme” como en toda experiencia.

En cuanto a su verificabilidad, no se rehusa nunca esta dimensión que viene a determinar o modificar la esencia que se capta, pero no en todos los casos existe con las mismas posibilidades. Resulta, entonces, que la claridad y el poder efectivo de las “esencias” dependerá de la capacidad de verificación. Cuánto menos verificable, tanto más difícil de definir como esencia, pero no consecuentemente falsa.

Alcanzar la “cosa” es lo primero que acontece en la experiencia, lo que sigue es especulación. La experiencia sólo se corrige y se modifica con otra experiencia; de eso depende la formulación crítica de la esencia. Cuando una verdad se afirma o niega, no se afirma o niega una experiencia sino una esencia. De allí la necesidad de que nuestro análisis tenga una conciencia clara de su poder de penetración hacia las esencias.

La determinación de las esencias es fundamental para nuestra conciencia, por su carácter trascendental y por su carácter abierto y universal. Una verdad se nos da como

universal, como una esencia, como un término de conciencia comandado por la experiencia. En la comprensión del sentido se dan esencias, así como en la comprensión histórica. Las esencias no son únicamente producto de experiencias técnicas o de la organización de sensaciones, sino de todo tipo de experiencia. Experiencia es también la dirección de nuestro espíritu hacia lo dado, en su evidencia espiritual, guiado por la progresiva variación de su significación. La experiencia no es el conocimiento científico pero es el supuesto necesario.

Por la experiencia, la conciencia unifica las esencias consigo misma, produce una unidad de esencias, en sí y consigo; se reconoce a sí misma con lo extraño. Es lo máximo que pueda producirse en la experiencia Hermenéutica.

El lenguaje, que es el centro de la experiencia del texto, pone al descubierto una dimensión nueva y profunda, desde la que nos alcanza una tradición antigua a los que vivimos en el presente. Es pasado y viene a ser propiedad nuestra, nos pertenece. Así se determina el concepto de pertenencia. La experiencia de la tradición, a través del texto, la transforma en nuestra pertenencia, se vuelve nuestra esencia.

La experiencia Hermenéutica nos sumerge en las tradiciones, en la verdad que el texto dice desde el pasado; una verdad, desde el lenguaje, que se refleja en nuestra conciencia histórica y nos obliga a escuchar lo que ella nos dice. Es una verdad que habla al presente a través de la experiencia del texto y, por tanto, está presente en nuestros sentidos. Pero es una verdad lingüística, por tanto, el escuchar que hace actual su verdad es un comportamiento lingüístico. “Esta comunicación lingüística -añade Gadamer (V. M., p. 554)- entre presente y tradición, es el acontecer que hace su camino en toda comprensión.” Lo que se actualiza en la experiencia Hermenéutica, se asume consecuentemente como una esencia auténtica del pasado. De este modo la experiencia Hermenéutica, en el círculo, es experiencia de esencias del pasado en el presente porque el lenguaje no es el verdadero acontecer hermenéutico, sino sólo media con la palabra, lo dicho en la tradición.

32. EL CÍRCULO HERMENÉUTICO Y SUS
RESULTADOS. Una crítica del círculo

32.1 NOCIÓN

La experiencia Hermenéutica tiene que ver con la tradición. Por ella, la tradición accede al conocimiento pero es una tradición lingüística que habla por sí misma, posee un contenido de sentido libre de comunicarse por sí mismo.

Es comunicación de conocimientos previos, precomprensión. El fenómeno “comunicación” implica la “presencia del intérprete”, transforma al lector en intérprete.

El Sujeto, en la comunicación, llega a un plano EXISTENCIAL, viene a ser “partícipe del TEXTO”, no solamente a entenderlo.

Por el círculo, “el texto” salva la distancia histórica para llegar a “Ser-actual” con “uno”, una verdad apropiada que “forma”. Lo decisivo es que en la experiencia del texto algo acontece. No está en poder de la conciencia del lector determinar lo que tiene acceso a uno, a través de la experiencia, ni la conciencia es meramente pasiva frente a un ser que se manifiesta progresiva y objetivamente como si preexistiera formalmente. El acontecer, visto desde el hermeneuta, no significa que éste va extrayendo por medios metodológicos el significado que realmente corresponde a lo que el escritor pretendía decir. Este no sería más que un aspecto exterior.

El verdadero acontecer se hace realidad, en la medida en que la palabra que llega a nosotros, desde el texto, nos alcanza como si nos hablase a nosotros y se refiriera a nosotros mismos. Por parte del contenido de verdad, el acontecer significa que el mensaje tradicional que nos alcanza, se hace presente y desgrana sus posibilidades de sentido, cada vez más abiertas y ampliadas, de acuerdo con la capacidad de captación del analista. Tanto, si se trata de consideraciones estéticas o críticas del texto, como si se trata de informaciones y conocimientos, lo que aquí se transmite “regresa a la existencia” en la forma en la que se representa, exactamente como sucede en un diálogo.

Como en el diálogo, es necesario escuchar al otro, llevar la conversación con el otro y descubrir la inadecuación de las opiniones que le dominan a uno, formulando consecuentemente nuevas preguntas. Este es el tipo de dialéctica que nos involucra en el círculo. Es una dialéctica, como la fórmula Gadamer, que se “dedica a desconcertar las opiniones”, pero en este desconcierto se cobija, a la vez, el nacimiento de nuevas opiniones que aclaran la mirada, para que uno pueda dirigirse adecuadamente hacia las cosas (V. M., p. 556). Las cosas mismas de parte del texto, logran hacerse valer, cuando el intérprete se entrega a la discusión y derriba, poco a poco, posiciones insostenibles que antes le parecían lógicas y naturales. Por esto, la Hermenéutica posee su propia dialéctica: el “hacerse” con las cosas mismas en su padecer y acontecer. La experiencia Hermenéutica demuestra, entonces, su propia conciencia como capacidad de escuchar el texto, sin extraviarse; capacidad de intentar y de esforzarse, para comprender y mantener a distancia sus propios prejuicios.

La labor en el círculo, por su carácter progresivo, no llega propiamente a un fin. La creciente experiencia se renueva profundamente al mismo tiempo que se perfecciona. La experiencia se convierte en un proceso.

El único límite terminal es dado por la conciencia de comprensión. Cuando la conciencia del intérprete alcanza la unidad de los puntos de vista y la plena identificación con la verdad del texto, la comprensión se puede considerar perfecta y realizada, dadas las circunstancias en que vive el propio intérprete.

No estamos afirmando aquí alguna subjetividad de la interpretación sino los límites de comprensión en los que está situado el propio intérprete y su horizonte.

A. COMUNICACIÓN (de conocimientos previos y de la precomprensión). El fenómeno de la comunicación implica la “presencia” del intérprete, transforma al lector en intérprete. El sujeto en la comunicación llega al plano existencial, viene a ser partícipe del texto, no solamente a entenderlo. Por el círculo, el texto salva la distancia histórica para llegar a su “ser actual”: con “uno”, una verdad apropiada que “forma”.

EL SUJETO se convierte al “SER en-el-TEXTO” por el diálogo de la interpretación.

Repetimos que dialogar es estar en el juego, para continuar con la metáfora.

La implicación autor-obra-intérprete-verdad es la que constituye el círculo, es decir, el proceso. La circularidad es esencial al proceso. Es esencial, a este nivel, mantenemos en el círculo para ampliar nuestra labor de conocimiento y de identificación.

El Valor “objetivo” que Ricoeur le concede al “Texto”, a la “Textualidad”, le permite superar los problemas que encuentra Gadamer en la “distancia histórica” y conectarse directamente a la verdad por la lingüisticidad.

A pesar de ello, siempre existe el peligro que las “ocurrencias propias” o creencias injustificadas se introduzcan en la lectura y pretendan “imponerse” (según Heidegger) y obstaculizar la revelación de la Verdad. Toda interpretación correcta dirá Gadamer (p. 333) tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar y orientar su mirada hacia la cosa misma.

Gadamer explica el proceso del círculo como un continuo “proyectar”, teniendo la mirada en la cosa misma, cualquier surgimiento de sentido tiene que ser “constantemente revisado” en virtud de nuevos descubrimientos y de nuevas relaciones que se establezcan entre lo que el texto pretende decir y el contexto en sus variados horizontes.

Esta revisión de los primeros proyectos se hace posible por la capacidad de “anticipar” nuevos proyectos que lleguen a sustituir los anteriores. La apertura a la verdad es “conversión” (Lonergan, 1973).

En este sentido, el círculo no es un círculo vicioso, ni es propiamente un círculo, sino una dinámica que corre según, o en-contra, de nuestros prejuicios para abrir paso a la formulación de la verdad.

En cualquier momento de su actividad recíproca, el círculo hermenéutico encierra los conocimientos previos que H. G. Gadamer llama prejuicios y que pertenecen al horizonte, tanto del intérprete como del texto. Bultmann los llama “precomprensiones”.

Ambos términos acentúan un aspecto de los condicionamientos, sin ilustrar claramente el fenómeno. Son fenómenos básicos de nuestro entender, modos de la actividad epistemológica, actos vitales. Ni las precomprensiones son verdaderas-comprensiones, ni los prejuicios son verdaderos-juicios.

Son condicionamientos difíciles de definir en el proceso-activo-bipolar y de doble-vía. Podríamos usar una comparación. Un árbol crece siguiendo una forma. El

crecer hace la forma y la forma orienta el crecer. Un aguacatero no puede tomar la forma de un ciprés, ni el ciprés la del aguacatero. La comparación no es muy exacta, porque en el caso del árbol los dos principios surgen del mismo sujeto, en el caso del intérprete los sujetos son dos: yo y el texto (tomando al texto realmente como un sujeto).

El prejuicio parece referirse a conceptos cerrados, núcleos acabados, mientras la precomprensión denota conocimiento y connota “apertura”: Precomprensión (respecto a lo que se va a comprender) denota únicamente estructuras inacabadas, determinables, algo todavía no-comprendido, pero condicionante.

B. COMUNICACIÓN ES APERTURA. Seminales, penetra-en-mi-mundo. ¿Qué quiere decir una situación abierta?

Seminales. Supongamos el ejemplo ya citado de una semilla enterrada en el suelo.

¿Es una semilla un pre-árbol? ¿Un prejuicio de los químicos que va a seleccionar en la tierra para transformarse y crecer?

La semilla está en la raíz del árbol, es un poder ser árbol - la semilla es lo que “tiene que morir” - para que el árbol nazca. Va a ser “negada” pero no se trata de una negación lógica o dialéctica sino de una transformación vital.

Esta idea no se parece ni a la “precomprensión” ni al “prejuicio”; es una negación de lo previo, una dialéctica muy especial, que se alimenta positivamente y se auto-efectúa a la vez que se niega. Es un poder que se agota, en otro poder que se expande desde aquel.

La analogía no es totalmente válida, porque el árbol que crece -de lo oculto a lo abierto- el árbol que se constituye en el mundo, que llega a su plenitud en el fruto, que es multiplicación de vida, en último término, es “producción” de una semilla parecida a la que le dio la vida.

No así en el caso de la Verdad del Texto entrando en diálogo con la precomprensión llega a ser verdad del texto negando las precomprensiones y prejuicios. Pero verdad del Texto en “Uno” (en nosotros), en el que lo interpreta. No se cierra el círculo de la comprensión. La verdad de la comprensión se transforma en Verdad existente de la interpretación, “penetra esencialmente en mi mundo de intelección, determinándolo, para que un nuevo contenido me salga al encuentro”.

La apertura se mantiene hacia el universo del Ser, que dialoga entre los dos extremos-abiertos del individuo-pensamiento y del mundo-cultura.

TABLA 71



El “círculo” es esencialmente actividad del Ser-conocer que no procede por unidades abstractas y aisladas, sino por compromiso-vital: en el mundo y con el mundo. La verdad que “viene a ser”, que se libera y crea, no es una verdad subjetiva o formal sino una verdad del ser existente.

Una verdad que se constituye, se libera y crece por ambos polos: el del mundo y el del individuo. Hay un mostrarse que es “verdad de las cosas” y es libertad del individuo-persona.

Entendido así el círculo, se alimenta de una VERDAD seminal, una verdad fecundante, más allá de los límites, fragmentos y parcialidades, obscuridades y formas, una verdad complementaria, que aporta dimensiones al ser y posibilidades al mundo.

En este encuentro entre el pasado y el presente, siempre se establece una relación de tensión entre texto e individuo. La labor hermenéutica no consiste en ocultar esta tensión, más bien en desarrollarla y analizarla, es decir proyectar un “horizonte”, que vaya más allá del presente.

La interpretación queda, entonces, “diferenciada” por la “aplicación” y es entendida adecuadamente en el referente-específico de una situación que es en cada momento, presente o futura. Como lo sintetizaría Gadamer: “comprender es siempre también aplicar” (p. 380).

El círculo hermenéutico anula la contraposición: objetividad del contenido que “media” como referente entre el pasado del texto y las posibilidades del presente. La comprensión consiste precisamente en la apertura, es decir, en la posibilidad de mediación, que fundamenta la capacidad de reconocer en cualquier texto el significado que nos envía para ser apropiado, es decir, conmensurado con el presente.

La diferencia se ha cambiado en un factor innovador de la experiencia del texto como posibilidad de comprensión en cada momento, en cada situación concreta. La comprensión se ha vuelto ella misma un proceso “que tiene como presupuesto el estar dentro de un acontecer tradicional” (p. 380). De este modo, se puede afirmar que una auténtica comprensión se da cuando un texto es comprendido “en cada caso de manera distinta” porque la movilidad histórica de la comprensión es una consecuencia directa de la conciencia histórica que, a su vez, es condicionada por la situación.

La historicidad del texto que se reconstruye con la interpretación, no es una reconstrucción del pasado, sino más bien una “historia efectual”, que es un momento en la realización de la historicidad de la comprensión. La situación se caracteriza como una tarea a la que uno nunca puede dar un cumplimiento acabado: es un conocimiento inacabado e inacabable, un límite que pertenece a la misma esencia de la historicidad y todo texto, por ser histórico, está implicado en la misma limitación (p. 372).

B. CRISIS. Compromiso vital. VALOR DEL HORIZONTE DEL intérprete:

1. No existe un conocimiento "totalmente-inmediato".
2. El mismo conocimiento sensible-transformado en percepción cuestiona la "existencia" de un "mundo-objetivo", de alguna manera interpretante.
3. Husserl en Crisis de la ciencia y en "Experiencia y juicio", así como Heidegger en "La esencia del fundamento", se dedican a aclarar el hecho de que el "mundo no es la totalidad de las cosas y comunidad de los hombres" sino que el mundo es-como una totalidad: previamente-proyectada" ["posible "en Heidegger].

Cada experiencia singular es "codeterminada por un patio", un "trasfondo" y "según el cambio de la determinación del contorno" se modifica también la percepción-misma. Cada vivencia influye en el 'patio' (claro y oscuro) de las vivencias ulteriores. Es la "estructura de horizonte" de cada "experiencia". Porque esa va acompañada por "un saber previo" de contenidos que no han llegado a ser completamente-conocidos... (Merleau Pontí: Signos).

Por ejemplo, miro esta silla, pero en el horizonte están también la puerta, la ventana, las paredes... "Este saber previo" es "indeterminado" en cuanto a su contenido, o determinado imperfectamente, pero jamás es totalmente vacío". El "desconocimiento" de éste "es siempre al mismo tiempo" un "modo de conocimiento".

Todo conocimiento posee:

- a. Un horizonte "interno" -en cuanto lo dado alude (anuncia o "pre-alude") a algo" ulteriormente experimentable.
- b. Un horizonte "externo" en cuanto indica, por encima de sí, un círculo de "objetos acompañantes", en cuya continuidad es experimentada y entendida y finalmente "interpretada" la totalidad de objetos es decir la "totalidad del mundo" -como "horizonte abierto a la espacio- temporalidad".

El análisis de los varios niveles de la realidad nos ha conducido desde los valores puramente lingüísticos, a las significaciones de los diferentes elementos, caracteres y usos del discurso.

En cada nivel, el texto desarrolla su propio horizonte de nivel. Por encima de una comprensión psicológica, histórica, cultural, ideológica, la fenomenología nos conduce a una visión totalizadora de Horizontes (Husserl).

La percepción de un fragmento de realidad singular vibra en continuidad con el entorno, de un sistema de relaciones y de seres que alimenta su posibilidad de significancia. Y ésta se repite a cada uno de los niveles y en profundidad, en el referente esencial del texto, cada campo y cada región semántica es asumida e integrada en la totalidad última del "Lebenswelt" -la totalidad de vida, de toda clase de vidas.

En la meditación V, Husserl invierte los valores de la Totalidad Mundo, anteponiendo en el descubrimiento de otros yos, de todos los demás, el “mundo humano”, la comunidad de inteligencias por encima de la comunidad de seres mundanos; como Heidegger más tarde enfoca la comunidad, lingüística en un universo de comunicación.

Resulta, por tanto, una reacción “in solidum” de los contenidos significativos.

Un hecho, un encuentro, una mirada, un saludo, así como una reflexión especulativa, son como una rama palpitante de un árbol bien arraigado en el suelo, que intercambia por las raíces y por las hojas y flores, con la entera selva y el monte, el espacio, la niebla, la luz del sol.

En una palabra la significación fluye desde las cumbres más remotas hacia el caso específico y parcial que nos polariza. Heidegger entiende el proyecto del “mundo” no como una “suma de entes”, sino como desocultamiento del Ser.

La “totalidad-del horizonte”, “previamente” proyectada, no es un “asentamiento del Ente” “sino como” una capa del mundo proyectada sobre el ente, después de su “viraje” -lo que interesa es el SER: el hombre interpretado por el SER.

El mundo es el Ser que se “abre” (apertura del Ser). Heidegger -se aproxima cada vez más al lenguaje. El mundo es “interpretado” por el lenguaje. La “iluminación del ser” ocurre en el lenguaje. La intelección de lo singular es siempre “un mundo lingüístico”, lingüísticamente-abierto.

Hoy consideramos que “en un proceso histórico de mediación”: el “sujeto”

- a. Se vuelve- objeto “porque éste continúa determinándolo”. El objeto es conocido y entendido, cada vez de una forma distinta, por el sujeto que se transforma,
- b. y, a su vez, el “objeto” lo cambia (al sujeto) penetrándolo y determinándolo como sujeto.

La Auto-comprensión y la comprensión-del-mundo forman una unidad.

Ambas se determinan “mutuamente” como “aspectos” de un ACONTECER que las involucra a las dos.

VALOR DEL HORIZONTE DEL TEXTO. Una mayor definición del concepto de “horizonte del texto” puede aclarar alguno de los problemas del círculo hermenéutico. Un elemento, un texto, una persona que entra en el campo de nuestro conocimiento es percibida como significativa sumergido en el valor general de significaciones de su horizonte. Es importante reflexionar sobre el doble papel, activo y pasivo que juegue un ser particular respecto a los demás seres significados del horizonte. En primer lugar, llega a nosotros condicionado por los presupuestos existenciales y culturales del horizonte.

Es, en cierta medida, efecto de estos condicionamientos y presupuestos. Su valor de verdad es mediado por la “precomprensión” por nuestra parte y por la preexistencia y presémica del horizonte por el otro.

Sin embargo, no lo podemos considerar únicamente como producto o como injerto de múltiples contextos existenciales y semánticos.

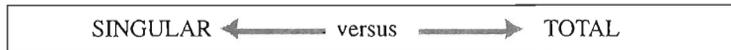
Hay algo más. El elemento singular que se da en la percepción no se da únicamente como “algo como algo” sino, en primer lugar, como “algo que es” y que actúa. En este encuentro también hay una doble acción dialéctica, del presupuesto al individuo, y del individuo al horizonte, una doble mediación.

Si el elemento presupone el valor psíquico del horizonte, a su vez, crea dimensiones y posibilidades nuevas del ser en el mundo. El horizonte cobra sentido y nuevas formas de ser por la presencia y en virtud.

Paradójicamente lo acentúa Derrida “el de-dentro del texto, habrá siempre estado fuera-de-él, en lo que parece servir de ‘medio’ a la obra”.

Esta recíproca “contaminación” de la obra y de los medios, envenena lo-de-dentro, el cuerpo de eso que se llama la obra” (Dissemination, p. 351, 1972). La polaridad:

TABLA 72



Expresa el movimiento-continuidad de lo singular hacia un horizonte general en que se mueve toda la intelección: lo Singular y el Todo se iluminan recíprocamente.

Dos elementos, subraya Schleiermacher, cuyas características opuestas pueden ser resumidas como sigue: adivinatoria versus comparativa, con sus propiedades:

TABLA 73

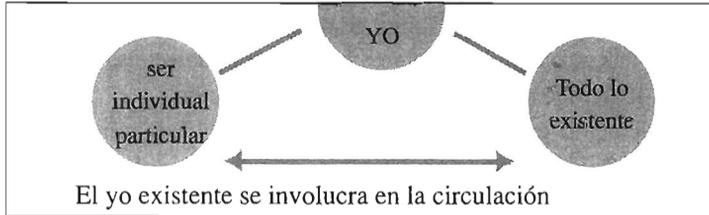
a. Adivinatoria	← versus →	b. Comparativa
1. intuitiva		1. “precomprendida”
2. singular (que debe ser entendida-en)		2. en el “Todo”
3. inmediata (en diálogo con la mediación)		3. “aclorada - “mediada” (Hegel)
4. “primer acceso”		4. “enriquecida”
5. presentimiento		5. Contexto-histórico
6. individual (Droysen Dilthey)		6. objetivación
7. unidad de vida		7. Lebenswelt
8. conciencia		8. Totalidad del mundo

Heidegger coloca al sujeto en el “círculo”. El yo está en la estructura y circula en el círculo y en la particularidad del Texto cuyo sentido surge en la circularidad-existente del mundo de la totalidad-existente.

Es la conciencia viviente del sujeto la que circula en la verdad que se descubre en el texto y la verdad vive de la vida del sujeto.

En la visión fenomenológica, la virtud comparativa no es separable de la “adivinatoria”, el poder intuitivo de “adelantarse” prevenir, precomprender está asociado al de ver la analogía, de relacionar.

TABLA 74



La intelección revela lo “existente”. ¿Quién entiende?... Uno, que es existente; en-CONDICIÓN. Sobre esta intelección se funda la interpretación; es constitutiva de la existencia humana: “ser en un mundo de inteligencia”.

El mundo que llega a la intelección “resulta” -interpretado. Y la intelección en este diálogo uno-todo, queda guiada a la interpretación.

Ésta incluye no únicamente el Texto y el sujeto, sino también lo supuesto, lo que va bajo el término de precomprensión” no sólo el presupuesto de la existencia humana como tal. Sino todo el conjunto de relaciones previas que dan significación concreta (perspectiva, conocimientos, experiencias) a la precomprensión. Sin embargo, el sentido que se trata de adquirir se hace vida en la interpretación. Es decir, que la interpretación queda enteramente vinculada; hace que el intérprete le pertenezca, “entra en el juego” y se incorpore al sentido del texto.

Habrà que reconocer que el texto exige del lector que intenta comprenderlo una actividad propia y que: frente a él no se está en libertad, sino que la comprensión implica constantemente una aplicación del “sentido comprendido” (p. 405).

El comienzo del ser-con el mundo parte de la intuición primera que no conduce a ver las cosas: como algo. Cada vez que descubre-una realidad: es “algo como algo” una singularidad que se asoma en un mundo. Una cosa que es puerta-puerta de la casa singularidad en la unidad total. Un pupitre es: “algo como pupitre” -un singular en la totalidad del aula, un algo que es función de un “todo”.

El sólo “tener ante sí” intuitivo no es entender, en una “presencia”, que pide llegar a ser.

La “como-estructura” es su devenir-ser, una constitución (Husserl) esencial. En la “atención” a la cosa es un venir a ser: existir como objeto.

El “algo-como algo” -viene a ser “Sentido”- un ser que llega a la “comprensión”.

El “sentido” se refiere a “existir-en el Ser”.

Del singular al “todo-del-mundo” y de el-mundo al-sentido, se cierra el círculo o mejor no se cierra, sino se construye como la vida.

Esta estructura no es exclusiva de un análisis del texto, sino de todo conocimiento.

La precomprensión del texto es una “comprensión” que precede la comprensión (evidentemente no es un juego de palabras sino un “progreso”).

- En este caso se establece el círculo.
- El acceso al objeto ya es un acceso en el círculo.

Es cerrazón y apertura; no responde a un modelo ideal, se constituye en la circulación. No es un círculo vicioso porque abierto hacia el yo y hacia el mundo, un ser de doble polaridad y doble apertura; es un círculo de existencia.

Involucrando el sujeto (Yo) al círculo, lo compromete en el Ser de estructura circular; la comprensión del Texto y del mundo se hace auto-comprensión del yo-en-el-mundo.

32. CÍRCULO

32.2 VARIEDAD

La verdad que se alimenta de la “experiencia” hermenéutica es la misma verdad que mueve el proyecto, mi proyecto individual de ser en el mundo. La fenomenología enlaza aquí el texto con la acción. La imaginación no es sólo capaz de reconstruir la verdad, posee una función proyectiva. No hay acción sin imaginación. Ésta descubre y anticipa las posibilidades abiertas, los objetivos y los medios, abre pistas y las recorre como eventuales planes de acción.

En este momento, como estructura de un pasado, el texto se convierte en estructura de un plan posible, el programa narrativo en programa de acción. El proyecto se modela sobre el relato como un orden constructivo que anticipa el ser en el que yo mismo me reflejo. Me imagino lo que yo mismo puedo ser, hago una imagen de mí mismo.

El poder de la imaginación viene a ser el poder de ser, de lo que yo puedo querer ser. Imaginación y libertad encuentran su realización en la imagen y la acción.

Una realización que se efectúa en el contexto histórico y social de mi persona y pensamiento. El campo histórico de la experiencia surge, entonces, como una “analogía” del texto, en él un individuo y su medio cultural se “aperciben” y empatan en una mutua acción y comunicación. Esto permite a mi propio yo coexistir con diferentes dimensiones temporales, la de mis antecesores, de mis contemporáneos y la de mis sucesores.

En fuerza de una analogía de experiencia, sirve en mí y por tanto me permite realizar mi vida juntamente con los demás, como otros “yos” tan singulares y activos como yo mismo. Es aquí donde la fenomenología, como principio trascendental, es la experiencia común, es la transferencia directa de significación; es el modo (como afirma Ricoeur, p. 227) en el que yo estoy históricamente vinculado con los demás, es la

“endopatía” de que habla Husserl, en su V Meditación Cartesiana. La experiencia Hermenéutica se convierte, entonces, en principio de historia; la historia efectual de Hans G. Gadamer. Igual como el texto se resume en una significación, la acción social en un “comportamiento-significativo”.

El mismo vínculo social, en general, es constituido como acción simbólica, que el grupo realiza en representación de sí mismo y en función indirecta de su propio ser. El código simbólico implica que la acción-con-sentido deba ser de un modo o de otro gobernada por reglas.

Pero estas reglas, antes de ser barreras u obstáculos, “crean un orden interno a la acción, la significación que ella configura, le dan forma y sentido” (p. 244). Ricoeur las compara al código genético. Así, la misma acción se ha vuelto una mediación simbólica y, por tanto, “representativa” y, consecuentemente, significativa, a su vez, e interpretable.

El tiempo, como presente, no deja de referirse a sus relaciones opuestas de pasado y de futuro. La experiencia hermenéutica, siendo experiencia y por consiguiente una actividad presente de la conciencia interpretante, participa de la triple dimensión del pasado que es la verdad de una realidad histórica; el texto, permanentemente situado, es decir historicizado como pasado; del futuro que es la posibilidad misma de ser del propio sujeto, “propio” de lo que él se ha apropiado y ha convertido en estructura de su propio ser-presente y posible; un presente capaz de leer en el pasado y en el futuro.

“Erfahrung” es la experiencia en sus múltiples dimensiones y se refiere a ese poder de superación, tanto de la experiencia particular como de la colectividad; de la experiencia que se origina en el pasado y, transmitida por generaciones, siempre significa esta apropiación de lo extraño que se convierte en poder hacer, en querer hacer y se asimila como un hábito, un principio de acción. Se convierte en iniciativa tanto en el plano personal e individual de la aspiración y de la interacción, como en el plano masivo y comunitario de la comprensión de los contemporáneos y del compromiso hacia ellos.

Esta entrega es una presencia concreta y dinámica al horizonte histórico de una comunidad; lo que un grupo humano espera de sí mismo. Por la experiencia se extiende y se define la imagen de sí en la medida de la intencionalidad que el individuo o el grupo integran en la apropiación de la verdad del texto y esta imagen se convierte a su vez en mediadora de la vida del individuo y del grupo y crea un nuevo horizonte de posibilidades y de intenciones; hace volar la imaginación y rebasa el cerco de los horizontes.

Nace así la conciencia del devenir histórico de nuestro presente, individual y comunitario. Cuanto más se enriquece el campo experimental, tanto más se abre el abanico de los horizontes posibles.

Una reducción del espacio de la experiencia causaría en nosotros una disminución de visión, de la banda de apertura de los horizontes. Esta correlación nos plantea serios problemas relativos a la acción y al desarrollo de las comunidades y de

los individuos, de los grupos étnicos y de las minorías. Cuanto menor acceso se les permita a su propio pasado, cuanto menor experiencia de sus textos, costumbres y tradiciones, tanto más se les estrecha el camino hacia la autoafirmación, el desarrollo y la creatividad. Cuanto más se mire lejano y borroso el pasado, tanto más el futuro histórico se muestra indefinido e inseguro, no en sí como una propuesta objetiva sino más en nosotros, como capacidad subjetiva de apertura y auto-afirmación. Es entonces cuando los pueblos sufren etapas regresivas frente a un porvenir extraño y desconocido, tanto más distante y confuso, cuanto más lejos se haya abandonado la experiencia de sí mismo en el pasado.

La identidad del individuo o del grupo se encuentran entonces separadas de sí mismas y despojadas de un marco humano y acogedor, sin ideales valiosos, sin alternativas que brotan de una experiencia de vida.

Al contrario, la presencia de la historia en nuestra acción, personal y social, no sólo ofrece un punto de referencia de múltiples experiencias y, por tanto, un abanico de alternativas a proyectar hacia el futuro, sino también una distancia crítica entre pasado y futuro, una situación bipolar de oposiciones entre la herencia experimental y la apertura de los ideales y esperanzas. Sin duda, estas observaciones llevan inherente una implicación política.

Si se admite la correlación entre experiencia histórica y apertura de horizontes de vida, se deduce necesariamente el derecho de cada grupo humano a poseer su propia historia, es decir, a desarrollar la conciencia de su propio ser, si se pretende que este grupo humano o nación permanezcan históricos y, como tales, sean responsables de su futuro. Desarraigados de la experiencia histórica “serán incapaces de formular un camino practicable hacia ideales que ellos sitúan ‘más allá’ sin ser engañados por esperanzas netamente ilusorias y utópicas” (p. 275).

Resulta por tanto evidente, como observa agudamente Ricoeur (p. 275), que no sólo sería erróneo y dañino restringir arbitrariamente el campo de experiencia histórica de una comunidad como manipulaciones interesadas, sino, más aún, concebir el pasado como algo terminado, acabado para siempre, imposible de cambiar. El pasado, experimentado por la interpretación del texto de toda forma cultural, vive y sigue influyendo en la historicidad del presente.

Deberá ser redescubierto, reabierto, despertado en sus potencialidades, las fuerzas contrastadas, frenadas, energías frustradas, planes incumplidos, germinaciones bloqueadas. Ni el futuro será totalmente abierto e incondicionado, ni el pasado totalmente muerto y sepultado.

La tarea es doble, el reflejo del pasado sobre el futuro y, a su vez, del futuro sobre el pasado se iluminan recíprocamente como “tradicción viviente”. La experiencia hermenéutica no es una reconstrucción histórica, un culto a la historia como un determinismo vital que pesa sobre el presente. Precisamente, por su ser-interpretación, es una

visión esencialmente crítica. Es en virtud del presente que se interpreta el pasado; se da figura y forma viviente al presente.

En el Artículo 32, el Círculo-hermenéutico alcanza la síntesis final en el proceso de apropiación e interpretación. El análisis de este artículo lleva consigo la crítica de su propia verdad. Por tanto, pueden elegirse algunos aspectos que introduzcan el elemento crítico en el mismo proceso. Estos aspectos se pueden tipificar con las palabras de comunicación y crisis.

COMUNICACIÓN

La verdadera experiencia es, a la vez, experiencia de la propia historicidad. Ésta recoge la tradición que se expresa en la obra. Es una tradición lingüística que debe acceder a la experiencia, pero también es una tradición que se nos hace presente y pretende afirmar una verdad. Es la presencia de un “tú” que se nos da como “otro”, una persona.

A ese “tú” estamos vinculados como lo estamos a una persona. El proceso del círculo nos obliga a aceptar el texto no como un objeto, que podemos manipular desconectados, sin vernos afectados por su comportamiento, sino como persona. La relación entre yo y otra persona es reflexiva, es dialógica, entra en contacto sin destruir la alteridad: el tú es comprendido desde la posición del otro.

La relación es entonces recíproca. Es una relación vital que constituye una realidad, constituye la historia de nuestra participación. Es una lucha, como dice Gadamer, “por el reconocimiento recíproco”. En esta tensión se efectúa la comunicación. Por esta experiencia del tú, el intérprete modela su actitud hacia él, porque quiere realmente experimentar el tú como tú, dejarse hablar y verse desde el tú. A esto le llamamos “apertura” que fundamenta una verdadera relación humana.

De este modo la conciencia histórica nos presenta una tradición que no se confunde con nuestra interpretación pero que entra al diálogo y se nos comunica, en el sentido que nos hace reaccionar como personas o, como dice Gadamer, “implica el reconocimiento de que debo de estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí” (W. M., p. 438).

De este modo, el círculo realiza el diálogo. El lector toma la actitud de la pregunta, la cual expresa el deseo de saber lo que la cosa es. Preguntar significa abrir posibilidades. El que pregunta está a la espera de una respuesta que no se conoce: la respuesta no está determinada, entra a una esfera de suspenso, de vacío, que da lugar a la presencia del otro como otro. La apertura de la comunicación es un acto vital y una posibilidad de vida.

La vida es, por tanto, el contexto de la pregunta, proporciona un horizonte, la delimita, dirige la pregunta, fija sus presupuestos, desde los cuales se abren las posibilidades. Analizar desde la “comunicación” es penetrar al ámbito de las preguntas y respuestas es avanzar en el círculo, es seguir las indicaciones del texto hasta que emerja la verdad en su plena luz.

CRISIS

Es imposible entrar al círculo sin determinar los límites del mundo, en el que opera la conciencia. “Crisis” es precisamente la conciencia de estos límites. A veces, la pregunta está mal planteada porque no conduce a la verdad, no se abre paso entre los presupuestos, queda dominada por estos. Con ella no se llega a lo abierto; será una pregunta sin sentido, no está orientada, no sigue la dirección del otro, del tú de la obra. La pregunta básica la pone el texto.

Crisis, es descifrar el potencial de la pregunta en dirección de la verdad del texto, para que sea posible una respuesta. El texto es efecto de una pregunta.

En la crisis se determina el valor de la pregunta, su sentido con relación al saber. Decidir la pregunta abre el camino al saber. Es necesario sopesar el valor de los argumentos en favor o en contra de una posibilidad de sentido. No sólo se aducen los hechos en favor, sino también los que están en contra, antes de tomar una decisión. El saber se abre camino entre los contrarios, establece el equilibrio entre los argumentos y libera la pregunta de una posible tiranía de los presupuestos. En el círculo se decide la pregunta.

La decisión subsiguiente se inserta en el eje vital que contrapone las diferencias de los contrarios, sea que se trate de oposiciones bipolares o, bien, dialécticas. Las preguntas siempre encierran posibilidades de respuestas-opuestas. La conciencia de estas posibilidades genera la seguridad, el conocimiento superior que descarta la simple opinión. De este modo, una interpretación de un texto empieza con la pregunta que éste ha formulado y continúa con las respuestas a nuestras preguntas. En el horizonte de este preguntar se determina la orientación del sentido del texto. Consecuentemente, el texto no será entendido en su sentido si no se entra al horizonte de las preguntas (W. M., p. 448). Un texto será comprendido sólo cuando se comprenda la pregunta de la que es respuesta. Ésta fundamenta el horizonte de todas las demás preguntas.

Consecuentemente, la experiencia hermenéutica es una experiencia dialéctica en el sentido de hacerse entre preguntas y respuestas. Las respuestas están latentes en el texto y la comprensión es orientada por el texto mismo que pone al descubierto sus respuestas. Pero es precisamente el carácter de diálogo el que permite el encuentro con la cosa que se intenta conocer. Por el diálogo lingüístico la cosa, por sí, es la que habla y llega al conocimiento lingüístico.

La “crisis” toma acto de este lenguaje común que se establece entre nosotros y la obra, para que la cosa se traslade a nuestro lenguaje. Y la verdad de las cosas está puesta en el habla en cuanto posee referencia a una idea unitaria sobre las cosas y no en las palabras mismas. Dicho a la manera de Gadamer, “la palabra queda en una relación meramente secundaria con la cosa” (W. M., p. 497).

En la experiencia hermenéutica se realiza este intercambio: hacer que lo que se dice allí, sea dicho por uno; un dejarse llevar por lo que allí está dicho. Lo cual implica que sea integrado en la propia acepción del mundo.

Recordemos cómo nos enseña la fenomenología que la existencia del “mundo” está constituida lingüísticamente en el sentido de que cada individuo, en su comunidad lingüística, establece cierta relación con el mundo. El mundo es el que interpretamos por el lenguaje. Nuestro conocimiento del mundo ya es lingüístico: es un mundo lingüístico.

Esto implica, consecuentemente, cierta actitud hacia él y un comportamiento filtrado por el lenguaje que es su vida en la interpretación. Sin embargo, el lenguaje no reivindica una existencia autónoma frente al mundo; el lenguaje adquiere verdadera existencia únicamente en la representación del mundo (W. M., p. 531).

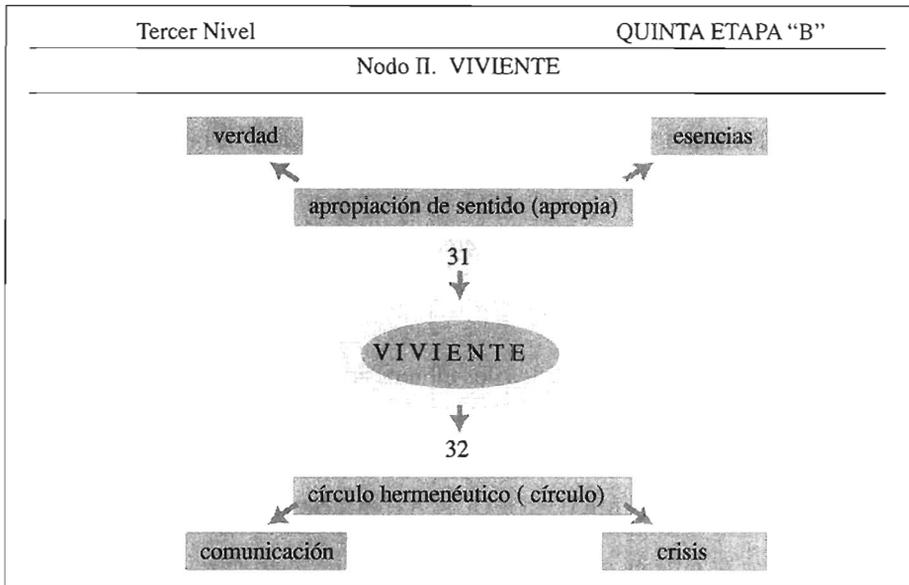
De este modo, nuestra misma experiencia del mundo es lingüística; el mundo que conocemos está condicionado por un horizonte lingüístico. Por otra parte, en la comunicación del lenguaje, experimentamos el mundo, creamos nuestro propio mundo, lo llamamos a la existencia.

En la experiencia hermenéutica, a través de la lingüisticidad se conecta el presente con la tradición, nuestro mundo con el mundo del texto. Desde la tradición se define lo que es “pertinente”, como desde nuestro mundo se interpela la tradición. Lo “pertinente” es lo que llega desde la tradición, lo que se abre a nuestra experiencia de vida por la tradición. Esta comunicación lingüística entre nuestro mundo y el mundo de la tradición es el nexo por el cual transcurre la vida.

ANOTACIONES

Las explicaciones dadas en los dos apartados anteriores del Artículo 32 pueden parecer demasiado teóricas. Sin embargo, nos demuestran que el método no es simplemente una aplicación mecánica de reglas. En su actividad central, volviéndose experiencia, presenta todos los riesgos y las novedades de cualquier experiencia. El método se eleva así al grado de la especulación y de la reflexión sobre datos experimentales. Se vuelve conquista y apropiación, vida y evolución, que implica a la vez nuestra participación moral.

TABLA 75



El Nodo que coordina los conocimientos de los dos artículos de la Quinta Etapa "B" (31, 32) es: **VIVIENTE**, precisamente por la capacidad de esta palabra para evocarnos el enfoque existencial. Viviente es el superconjunto que incluye los conjuntos específicos de los dos artículos de esta sección. Las dos estructuras lógicas que siguen unifican las subdivisiones en un género superior.

- viviente (apropia, verifica)
- viviente (apropia ([...,,,,]))
- viviente (verifica ([...,,,,]))

31. **APROPIACIÓN** se refiere a la lingüisticidad del texto y a la posibilidad de que sea retraducido en mensaje. Se desmiembra en: verdad, esencias.
 - apropia (verdad, esencias)
 - apropia (verdad ([...,,,,]))
 - apropia (esencias ([...,,,,]))

32. **CÍRCULO**. El círculo hermenéutico sintetiza el proceso de identificación con el texto, el intercambio de relaciones del presente con la experiencia del pasado. Se reparte en los dos puntos de vista especulares: comunicación y crisis.
 - círculo (comunica, crisis)
 - círculo (comunica ([...,,,,]))
 - círculo (crisis ([...,,,,]))

CARÁTER DE LA QUINTA ETAPA "C"

El coronamiento del método de la "comprensión" implica una reflexión crítica sobre el método mismo, para superar las limitaciones formales de la metodología por una confrontación con los diferentes puntos de vista metodológicos. Ésta se efectúa en dos momentos:

- a. La contraposición de la labor interpretativa con los principios aplicados.
- b. La visión comparativa de los métodos frente al acopio de resultados obtenidos por los varios métodos.

Con este fin se establecen los dos últimos artículos de este manual.

TABLA 76

- | |
|--|
| <p>33. INTERPRETACIÓN Y TEORÍA (formalización del análisis)</p> <p>34. CONCILIACIÓN METODOLÓGICA ("encuentro" en el ser-verdad)</p> |
|--|

Ambos se refieren a nuestro poder limitado de interpretación. Ya Gadamer señalaba el carácter de "finitud" de la lingüisticidad: "cada lengua se forma y prosigue continuamente al paso que va trayendo al lenguaje su propia experiencia del mundo" (W. M., p. 548). Esto se debe fundamentalmente a la "finitud" de nuestra experiencia. Gadamer coloca al lenguaje como un "centro" relacionado con el "todo" y en virtud de esta relación, capaz de "mediar" entre la experiencia finita, nosotros y el mundo.

Ricoeur (*Du texte à l'action*, p. 333) rechaza la oposición dialéctica entre conciencia hermenéutica y conciencia crítica, así como a los dos representantes de esta tendencia, Gadamer y Habermas.

Supone Ricoeur que una filosofía hermenéutica es capaz de abrirse a una crítica de la ideología. Los dos puntos de vista de Gadamer (la conciencia histórica) y de Habermas (la crítica de la ideología desde la perspectiva social) no son propiamente antitéticos sino diferentes. Gadamer insiste en los prejuicios y la capacidad de superarlos o asumirlos; Habermas en las ideologías que distorsionan la comunicación e introduce el concepto de "interés" que nos invoca desde el futuro. Ricoeur encuentra entre los dos un campo de acción que puede convertirse en punto de apoyo para una nueva fase del análisis hermenéutico.

En los dos artículos que siguen (33, 34) se habla de metodología y de ideología, pero con una diferencia.

El artículo 33 considera la metodología con relación a su propia teoría hermenéutica, con el fin de ampliar las posibilidades críticas del método que cada cual esté usando.

El artículo 34 compara diferentes métodos únicamente en el sentido de que cada metodología encuentra sus propias limitaciones y es necesario advertir las ventajas de otros métodos que pueden aportar nuevas dimensiones al descubrimiento de la verdad de la interpretación.

TERCER NIVEL. QUINTA ETAPA “C”	ARTÍCULOS
33. INTERPRETACIÓN Y TEORÍA	33.1 NOCIÓN

El principal problema del Método en este Tercer Nivel es la crítica del método. Un método se diseña a partir de un pensamiento; encierra en sí una teoría. Puede criticarse un método desde el punto de vista de su propia teoría fundamental o, bien, comparándolo con otros respaldados por diferentes teorías. En el presente artículo analizaremos el primer tipo de crítica.

El trabajo empírico de la interpretación de un texto debe ser críticamente relacionado con la teoría hermenéutica y la concepción filosófica que lo sustentan.

En el artículo 33 hacemos conciencia de la “posibilidad de superación” de todos los MÉTODOS DE INTERPRETACIÓN: histórico, psicoanalista, estructural, lingüístico, semántico. Son los métodos parciales que pueden unificarse en la que hemos llamado la “experiencia hermenéutica del texto”.

A este nivel, la misma experiencia hermenéutica, como tal, debe ser encarada con la teoría filosófica que la sustenta. Las variantes teóricas que hemos citado pueden reducirse a tres nombres: Gadamer, Habermas y Ricoeur.

Alguien puede inclinarse más hacia la tendencia de Gadamer, de Ricoeur, de Habermas o de otros. Siempre que se trate de hermenéutica, el método es general. Esta generalidad “totalizadora” es efecto de su pretensión de actualizar el ser. El ser implica un horizonte total: el del intérprete, del texto y del mundo.

La función crítica de la EXPERIENCIA-HERMENÉUTICA deberá superar los límites del método contrastándolo con la teoría; yendo más allá de las metodologías particulares (Exégesis) para ahondar sus raíces en las teorías filosóficas.

No puede “limitarse” a ninguna hermenéutica parcial (la totalidad es apertura). Pero puede tomar una actitud CRÍTICA que va más allá de las “TOTALIDADES”. En el planteamiento teórico de la hermenéutica, la búsqueda de sentido se convierte en adquisición del ser, el ser particular del texto que es apropiado por el intérprete en el horizonte general del Ser.

El SENTIDO se revela como “dinámica de la Vida” en la Existencia del “sujeto”. La existencia viene a ser “SÍ MISMA” en la “apropiación de Sentido”. Se trata de colocarse desde la perspectiva y la exigencia de la vida.

¿Cómo se entiende entonces el método con relación a la: INTERPRETACIÓN? Una respuesta la da Gadamer con el concepto de REPRESENTACIÓN (Verdad y Método).

Una obra de teatro o literaria viene a “Ser” cuando es representada hoy y viene a “Ser hoy”. Cada representación es recreación. La verdad de la obra viene a ser “esta Verdad” en cada representación. En forma análoga, el TEXTO viene a ser esta Verdad en cada “interpretación”. Se supone la teoría fenomenológica de la verdad. La verdad es dada por la experiencia, la hermenéutica es una forma de experiencia.

Pero es necesario que se trate de una VERDADERA “INTERPRETACIÓN” para que cobre vida y llegue a ser “VERDAD del SUJETO-que conoce”, es decir, ser-en-su-vida. Esto quiere decir, verdadera experiencia que funda la interpretación.

En realidad, la Verdad de la OBRA de teatro incluye en su totalidad “todas sus posibles (y reales) representaciones”. Es obra de arte porque puede ser representada y ofrece al público de todo tiempo el “poder” conocer su verdad.

Igualmente, el “texto” posee el “poder” de ser experimentado lingüísticamente y ser “interpretado” y, por tanto, de llegar a ser verdad-hoy-verdad del sujeto que lo interpreta y lo conoce. En este sentido, la “experiencia hermenéutica “incluye” y “niega” toda “otra” representación porque llega a ser “apropiación-de-sentido, de ahora”. La experiencia es siempre una experiencia presente de algo que llega a ser presente. En cierto sentido, nos inclinamos a la visión de Ricoeur, por su interpretación de la temporalidad que respeta el ser temporal del texto.

Ricoeur trata de “recrear” la DISTANCIA histórica a partir de la Historicidad del TEXTO. En esto evita las antinomias de Gadamer y Habermas.

Ia. LA ANTINOMIA DE GADAMER

Al utilizar el método, Gadamer conserva la distancia, la objetividad; pero no alcanza la “participación” en la Verdad (en el círculo hermenéutico) en el sentido en que la entendemos como experiencia; que es la tarea principal. La lingüisticidad es una mediación que lo encierra en un mundo, el mundo lingüístico.

Por otra parte, cuando trata de “alcanzar la ‘Verdad’ (en sentido Heideggeriano) de participación-en”, “efectual”, está obligado a superar el “método” (saltarse la distancia “objetiva” para realizar una síntesis-subjetiva). En su especulación, la conciencia histórica podría vincular al intérprete a una ideología establecida por la tradición. Se trataría, entonces, no sólo de prejuicios válidos o criticables, sino de posibles errores o distorsiones insuperables.

Es una “antinomia” insoluble desde cualquiera de los dos puntos de vista: desde el lenguaje o desde el ser. El método lleva a una “Verfrem-Dunning” (alienación) del sujeto perdido en el pasado o, más concretamente, en la tradición histórica.

El deseo de Gadamer, proyectado a superar el historicismo subjetivista, queda a mitad camino entre el sujeto, condicionado por sus prejuicios y la verdad del texto, historicizada lingüísticamente y, por tanto, ajena a una reflexión crítica.

IIa. LA ANTINOMIA DE HABERMAS Y APEL

Lo mismo le pasa a la HERMENÉUTICA-CRÍTICA de Habermas desde otro punto de vista. Para Habermas, la autorreflexión ofrece el marco de referencia para las proposiciones críticas. La auto-reflexión libera al hombre de la “dependencia” de los poderes de la “opresión”. Es decir, siempre hay una referencia a la “acción represiva” de una autoridad. Nos preguntamos ¿cómo puede la conciencia volverse crítica, es decir, libre de distorsiones, si el poder de opresión es capaz de “ideologizar” la conciencia? Habermas insiste en la “distancia” superando la “proximidad” = “ontológica” y, por tanto, más allá de la verdad del ser “ajeno a la participación-en”. Su adhesión a los “intereses” proyecta el hombre al futuro pero desconectado de la tradición.

Es la opción metodológica de las “ciencias positivas” (cientifismo-materialista).

Queda destruida la relación primordial de participación (únicamente permanece la contradicción). La pura contradicción dialéctica no conduce necesariamente a la verdad. El concepto de “ideología” desempeña aquí el papel de una alteración de sentido en la comunicación lingüística, por la cual se produce el fenómeno de la dominación. El fundamento de esta manipulación del lenguaje se encuentra, según Habermas, en las relaciones entre condiciones de trabajo, poder y lenguaje. Esta manipulación no es reconocida en su opinión por la comunidad.

Habermas, inspirándose en el psicoanálisis, habla de una “reconstrucción” de una escena primitiva y de la toma de conciencia de un paciente. Pide, entonces, que la Hermenéutica desencadene un proceso de “de-simbolización” de la ideología dominante por medio de un método dialógico que lleve al paciente comunitario a la desimbolización por una toma de conciencia de la explotación, de la violencia y de la opresión. Desafortunadamente, Habermas no llega a la raíz del problema. Sustituye una motivación por otra, una ideología por otra, pero no encuentra un criterio para enderezar las malas interpretaciones y abrir el paso a la verdad. No hay una ontología a la base de la teoría crítica, sino únicamente la que Ricoeur llama “una escatología de la no-violencia”, favorecida por una comunicación sin barreras y sin límites (Du texte à l’action, p. 363).

33. INTERPRETACIÓN Y TEORÍA

33.2 VARIEDAD

El artículo 33 (interpretación y teoría) ayuda a enfocar el análisis desde la relación entre método y teoría. No enfoca propiamente un análisis crítico del método como mecanismo, sino de la relación que vincula el método con la teoría filosófica

subyacente. Amplía el horizonte crítico con el fin de establecer los límites de la propia práctica hermenéutica contra los principios teóricos que se aprovechan y que, al mismo tiempo, condicionan los resultados.

Estos condicionamientos, como se ha explicado en el apartado anterior (33.1), pueden ser relativizados, con una crítica dirigida a los principios epistemológicos y ontológicos (intuiciones, conceptos, valores, sentimientos, reflexiones, autoconciencia, intereses, vida) que dirigen nuestra actividad en la superación de juicios-previos, malos-entendidos, malas-comprensiones, distorsiones, malas-informaciones.

La tarea consiste en estudiar las variantes de estos principios (Gadamer, Habermas, Apel, Ricoeur u otros) y los resultados a los que conducen, para comprobar los límites de cada teoría y estudiar la posibilidad de ensanchar su propia visión.

Sugerimos algunas palabras que pueden categorizar las posiciones: superación, prejuicios, crítica de ideologías.

Teniendo en cuenta los pros y los contras que se han expuesto en el desarrollo de la noción de interpretación y teoría, es posible señalar algunos de los condicionamientos que deben ser superados en la experiencia del texto.

También se hará luz sobre los prejuicios que han sido puestos en evidencia y que resultan inadecuados a la interpretación.

La crítica a la ideología es un ulterior recurso aprovechable para derribar obstáculos a una representación vivencial de la verdad que aflora en la experiencia hermenéutica.

Utilizando estas tres rúbricas, podrán ser almacenados nuevos datos que enriquecen nuestra aproximación a las obras examinadas y nuevos medios teóricos de nuestra praxis hermenéutica.

ALGUNAS REFLEXIONES

El intérprete, como “Sujeto”, es conciencia de significación. Al mismo tiempo vive una verdad (su verdad y la verdad de su vida). El obstáculo principal que ofrece el texto es su temporalidad. La distancia temporal debe ser establecida y superada. En la superación nace la Unidad: recuperación de la distancia en la unidad viviente. En la Unidad se opera la participación.

Según Gadamer, la “participación” siempre precede a “la distancia-metodológica” (W. M., p. 340). En nuestra “participación o conocimiento previo” intervienen los “prejuicios”. Es decir, es imposible prescindir totalmente de los prejuicios.

1. Únicamente el involucrarse en la “obra de arte” permite realizar los juicios críticos. Proporcionalmente puede afirmarse lo mismo para todo tipo de texto, sobre todo si se trata de obras históricas.
2. En la historia se exige la participación en la “tradición” para poder “examinar” críticamente los hechos. De todas formas, el pensador moderno está determinado

por los prejuicios de los patrones de la ilustración; sobre todo, la pretensión de alcanzar una reconstrucción “perfecta” de los hechos.

3. En el caso del texto, como “lenguaje”, exige “estar en él” (se borran las distancias como en el caso de una representación teatral). La razón sólo existe como real e histórica, siempre es referida a “lo dado en lo cual se ejerce” (p. 343).

Cuanto más se enfatiza la participación, más se niega el método. Los prejuicios intervienen como medios de conocimiento.

Con esto se llega a una “destrucción de la distancia”: pertenezco a la historia (W. M., p. 334) mis prejuicios son históricos. Cae la libertad absoluta de la razón y, con ella, la OBJETIVIDAD-METÓDICA.

Igualmente “estoy en el lenguaje” y participo de él y no puedo librarme de las condiciones del conocer que éste me impone. En conclusión, en la Hermenéutica estoy presente “con mis prejuicios” (W. M., p. 343). Gadamer se dedica a rescatar el valor de los prejuicios depreciados por la ilustración según la cual “un uso metódico y disciplinado de la razón es suficiente para proteger de cualquier error” (p. 345).

Sobre este mismo tema vale escuchar la opinión de Habermas.

Habermas, con su Hermenéutica crítica, no admite el valor de la tradición y ve en las tradiciones: “el lugar de las DISTORSIONES” y alienaciones. Contrapone a la conciencia de tradición histórica, identificación, la idea de comunicación (crítica reguladora, proyectada al Futuro). Sin un acuerdo básico entre los hombres, no existe conocimiento posible. Lo cual desplaza la perspectiva desde la objetividad del texto a la subjetividad de la comunicación.

El nexo sujeto-cosujeto viene a reemplazar el nexo sujeto-objeto. La razón deberá usarse “comunicativamente” y no instrumentalmente. Esto, por un lado, es coherente con la idea Husserliana (Med. Va.) que no hay ser humano posible que no se modele en el intercambio con el “otro y, por lo tanto, se exige un acuerdo ‘comunitario’ sobre el valor de las expresiones lingüísticas”. Por otra parte, tiende a polarizar la interpretación desde la praxis comunitaria.

El hombre se vuelve incapaz de reconocer sus propios intereses y, consecuentemente, su verdad, si no forma parte de una comunidad; lo cual conduce a un nuevo tipo de relativismo-intersubjetivo que viene a sustituir el relativismo individualista.

La reconstrucción de la racionalidad humana, según Habermas y Apel, debe ser crítica, es decir, integrada a los intereses de la sociedad. Las condiciones de posibilidad de la comprensión tienen un valor normativo y, por tanto, fundamentan una ética-comunicativa, es decir, una ética fundamentalmente sociológica.

Para Gadamer el “intérprete no sabe que en su interpretación se trae consigo a sí-mismo, con sus propios conceptos”. Esto se debe a la lingüisticidad de la interpretación,

no se puede separar la formulación lingüística en la experiencia hermenéutica, de la mera opinión del intérprete. En todo momento la participación del sujeto se integra a la realización hermenéutica.

Por ello, las palabras y los conceptos no juegan únicamente el papel de instrumentos. No son cosas a usarse o desecharse cuando convenga, sino algo diferente que interviene en la unidad interna: de palabra y cosa.

En la experiencia hermenéutica, como en la conversación entre personas, se “producen” nuevas formulaciones y conceptos. En esto se realiza la participación del intérprete y la comprensión. Además, la comprensión implica constantemente una “aplicación” a la vida por la cual los conceptos y la formulación lingüística envuelven los intereses y el entendimiento de la persona que interpreta, de su cultura y de su existencia en el mundo.

En tal aspecto, la hermenéutica sigue respondiendo a un carácter histórico de la interpretación y de la comprensión. La “aplicación” realiza una tarea de actualización histórica, convierte la obra en objeto de rememoración y de interiorización (p. 667). A ésta se le define como la “mediación”, es decir, la verdadera experiencia del texto.

El texto deja de ser un objeto coetáneo, ahistórico, para recuperar la dimensión de la historicidad, con su carácter históricamente único -con su horizonte histórico- pero vivido en la unidad de significación de la obra y de la comprensión de la misma expresada por el intérprete.

Como concluye Gadamer (p. 670): “La situación hermenéutica general básica de la constitución y fusión de horizontes encuentra su unidad en la expresión conceptual del intérprete. El modo como una obra literaria habla a su tiempo y a su mundo contribuye a determinar su significado, es decir, el modo como nos habla también a nosotros.

Se llega con esto a poder “pensar la obra y su efecto” como la unidad de “sentido”, un significado que se ha convertido en un ser en el presente.

La verdad de un acontecer es historia del “efecto” en el cual una palabra del pasado es pronunciada dentro de la historia. Repercute en la historia y se interpreta en sentido” (Coreth, p. 198).

En este proceso, el intérprete interviene para dar su propia interpretación la cual se refleja en la historia y “determina el ‘mundo’ de nuestro horizonte histórico de comprensión”.

De este modo, el ser de la verdad viene a insertarse naturalmente en el ser de la vida. La verdad “ocurre, interviene entre el pasado y el presente, es ‘mediación’ entre dos actualidades”.

La intelección que entra en vigencia en la interpretación no solamente pone en relación preguntas y respuestas, sino que esta interrelación compleja adquiere vida en una unidad superior limitada. Como añade B. Lonergan: “el surgir de esta integración es lo que nos hace capaces de reconocer que la tarea se ha cumplido y de declarar que nuestra interpretación es probable, altamente probable, y quizás en algún, aspecto, cierta

(p. 160, § 1, Método en Teología, 1988) (La iniciati Quinta, Paul Ricoeur, Du texte à l'action, 1986, p. 261).

LA CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS

Pretender alcanzar la verdad del pasado en la interpretación presente nos somete a peligrosos riesgos de distorsiones en la comunicación humana. Por un lado, el esfuerzo hermenéutico de aproximación y de identificación; por el otro, la capacidad crítica de la conciencia que lucha en contra de la “mala conciencia” y de la manipulación para dominar el objeto y asimilarlo.

Entre las dos posiciones divergentes de Gadamer y Habermas, Ricoeur escoge una zona de intercambio que debería ser un punto de apoyo para una nueva fase de la hermenéutica (p. 362).

Para poder entender la importancia central de este momento de nuestro proceso, será necesario simplificar las posiciones. Estamos frente a dos vertientes del pensamiento filosófico occidental actual, y no sólo a dos vertientes; podríamos decir a las únicas dos vertientes del pensamiento actual y a su punto central de conflicto.

Las posiciones podrían resumirse así:

- a. Por una parte, la Hermenéutica-ontológica derivada de la fenomenología como filosofía-reflexiva, no-dialéctica; un reconocimiento de las condiciones temporales en los que el conocimiento y la comunicación humana están implicados y limitados, con todas sus posibles distorsiones y manipulaciones y, a pesar de todo, con su transparencia y verdad.
- b. Por otra parte, una filosofía crítica y dialéctica, derivada del materialismo histórico que opone la idea de una liberación del discurso esencialmente político que pretende corregir todas las adulteraciones de la comunicación a partir de un ideal futuro de comunicación sin límites.

Es la oposición entre una “verdad limitada” y progresiva versus una utopía dialéctica, desontologizada y “absoluta”, con una verdad pragmática.

El análisis hermenéutico es el punto de división de las dos vertientes. Se interpreta la “verdad” desde el contexto “tradicional” y actual o, bien, desde el interés para un ideal futuro, ideologizado a su vez en un modelo.

En alguna de las dos vertientes se alinean todas las diversas tendencias de la especulación incluyendo las metodologías psicoanalíticas, estructurales, lingüísticas, semánticas y analíticas en general.

Si se extremizan las dos posiciones, resultará que la Hermenéutica no puede admitir una crítica-ideológica y la crítica no aceptará una verdad hermenéutica.

Ricoeur se propone superar la posición de Heidegger-Gadamer, por un lado, y la de Habermas-Apel, por el otro.

Ricoeur propone un diálogo entre “distancia-alienante” que permite la crítica y la “experiencia-apropiante”, de la interpretación, lo cual significaría un desplazamiento del “lugar” inicial de la cuestión hermenéutica y, por tanto, “hacer justicia” de una crítica-de la ideología (p. 365) reivindicando su “universalidad”.

Las dimensiones señaladas por Ricoeur en las que puede introducirse un principio crítico, son:

1. La autonomía del texto como distinto del simple decir de la comunicación oral.
2. El carácter “semiológico” de la “explicación”. La escritura como “obra” (praxis) por la cual “se da a leer en condiciones existenciales, siempre nuevas”; lo cual obliga a una “reconstrucción” del sentido.
3. El carácter de “referencia” del texto, el tipo de mundo que éste obre, un mundo que se despliega delante del texto. La capacidad del doble sentido es lo que debilita la referencia del lenguaje corriente para abrirse a una referencia de segundo orden el mundo “abierto por la obra”.
4. La presencia de la subjetividad en la interpretación. Si la comprensión del texto tiene como objetivo desplegar un mundo delante de uno mismo.

Esto implica que el “conocimiento del yo-mismo”, auténtico, es el que se deja instruir por la cosa que es el texto.

Cada uno de los cuatro capítulos abre una oportunidad de crítica para que el texto sea reconocido en su verdad objetiva.

Como dirá Ricoeur: “comprender no es proyectarse dentro del texto, sino exponerse al texto” (p. 369)... “es la cosa del texto la que da al lector su dimensión de subjetividad” (*En lisant, je m’irréalise*) (p. 370). ¿En qué se aventaja la crítica?

Se crea una “variación” imaginativa del “yo-mismo” debida al texto, la cual fundamenta una crítica de la “ilusión del sujeto”. De este modo podría asumirse una crítica de la ideología que analiza la “comprensión-de-sí”, la cual por sí implica una crítica de las ilusiones del sujeto y lo reconduce a la objetividad de la vida y a sus intereses.

Por otra parte, la crítica de la ideología como teoría hermenéutica no conduciría por ejemplo, que a sustituir un ideal de tipo marxista, ya superado por la evolución del capitalismo a una era de “tecnología y ciencia” en la cual el estado es llamado a eliminar (no la lucha de clases) sino las disfunciones en el sistema de la productividad. Hoy, los rasgos dominantes del sistema no son la plusvalía a corregir, sino la productividad a racionalizar.

El “interés” del hombre actual es representado con colocar la “acción-instrumental”, que hoy ha invadido la “acción comunicativa”, en forma racionalizada. De este modo, según Habermas, el plano de la acción-instrumental (y del trabajo) y el plan de la acción-comunicativa se unen (pierden diferencia). En la sociedad moderna, el desarrollo

capitalístico ha venido a coincidir con el “sistema industrial” y la manipulación de la información tiene como objetivo el funcionamiento del sistema.

En este caso, la acción “comunicativa” carecería de sustancia en la cual apoyarse para una auténtica liberación humana, a menos que apele a su propio ser individual o colectivo, en el intercambio de las experiencias de vida que caracterizan su “comunidad”, lo cual llama Ricoeur, desde un punto de vista de la Hermenéutica ontológica, una “tradición” o herencia cultural.

Hay, así mismo, en la mayoría de los grupos humanos (Europa, América Latina, África) un despertar, a la vez, de la responsabilidad política y el reforzamiento de las fuentes tradicionales de la acción comunicativa, con la recuperación de identidad y el restablecimiento de valores comunitarios fundados en la tradición.

Quiere decir que aún la crítica de las ideologías en último término debe apelar a una tradición. Se trata, en fin, de dos lugares lógicos diferentes desde los que se pretende llegar a la auténtica-comunicación: la crítica de las ideologías, desde la esfera ontológica, debe apelar a la “memoria” que anticipa la liberación; y la hermenéutica ontológica que, desde la comprensión de la tradición, pretende suscitar la esperanza escatológica.

En ambos casos, sus lugares lógicos deberán aceptar un terreno fundamental, necesario y común, la recuperación o reestructuración de su “ser” por la comprensión.

34. CONCILIACIÓN METODOLÓGICA (concilia) 34.1 NOCIÓN

La Hermenéutica deberá finalmente reflexionar sobre los resultados de diferentes metodologías. En el último artículo, el No. 34, deberán registrarse las variantes que pueden surgir de la aplicación de otros métodos. En cierto sentido, el No. 34 es la continuación del 33 y lo supone.

Hay diferentes medios para lograr la interpretación; cada uno ilumina parcialmente el fenómeno. Cada método presenta diferentes correlaciones y puntos de vista básicos que condicionan la interpretación.

Tendremos presentes especialmente los temas siguientes, que pueden influir en la interpretación, debido a un diverso enfoque metodológico: la totalización, los principios para una reflexión, las diversas hermenéuticas, la oposición entre ideología y utopía y la proyección a la ontología.

A. TOTALIZACIÓN:

(Distancia versus participación; Interpretación versus objetividad)

Las oposiciones de estos términos relativizan toda pretensión absoluta de un método único. La relación de ambos extremos (distancia y presencia) es vista de modo diferente por los autores de Hermenéutica. Citemos únicamente tres.

1. Habermas se aleja del “ser” por sus prejuicios metodológico-críticos y su objetividad (experiencia-presente-crítica) que implica distanciamiento y relativización.
2. Gadamer se aleja de la “objetividad”, por su “participación” en la “Verdad” (presencia) a la manera Heideggeriana (por el tiempo).
3. Paul Ricoeur evita caer en la aporía de los “dos” opuestos: con una reflexión que contrasta los dos puntos de vista. En realidad, no hay contradicción entre:
 - la participación = que genera unidad, identidad
 - la distancia = que genera oposición, aislamiento.

Tampoco existe un camino intermedio o una síntesis que abarque los opuestos.

Sin caer en un eclecticismo, puede mantenerse una posición abierta a las críticas de otros puntos de vista. Ricoeur propone que las dos, “Distancia” y “Participación”, no sean consideradas como antinómicas, sino “COMPLEMENTARIAS”, es decir, oposiciones relacionadas que se iluminan recíprocamente: una situación bipolar.

Se comprende lo anterior si se recurre a conceptos bipolares, que denoten la relación entre ambos extremos, relación entre realidades, no entre conceptos.

Dos movimientos interdependientes pero no excluyentes; al contrario, dos movimientos que se fundan en la relación de continuidad histórica y lingüística.

En este sentido hay un movimiento hacia la “objetividad” que crea diversidad, oposición, “Distancia”, a partir de una precomprensión y un contacto lingüístico y cultural (presencia). Y hay un movimiento hacia la participación que crea “Verdad”, unidad y vida a partir de la oposición espacio temporal y cultural.

En el “proceso” se realiza la “complementariedad”. El pasado alimenta (y da sentido) al presente. Las herencias culturales deben ser reinterpretadas, deben llegar a ser vividas en el presente temporal y cultural.

El presente es autonómico, desarrolla intereses que se “configuran” con el pasado, el de la tradición (reciben la verdad-de), para crear comprensión. La comprensión actúa y se alimenta en el doble proceso, hasta constituir un sentido pleno encarnado en el pasado tanto como en el presente.

En este proceso de Totalización, que no llega nunca a ser “total”, se efectúa la unidad. Se modifican los resultados con aportes de otros métodos.

Los métodos adoptados pueden aportar variaciones sin entrar propiamente en contradicción.

El método que se ha utilizado en este manual, a pesar de estar claramente definido por dos grandes modelos, Paul Ricoeur y Hans Georg Gadamer, queda todavía abierto para recibir aportes de otros métodos, antiguos o modernos, para completar, totalizar el conocimiento del texto y evolucionar hacia una plenitud de nuevas perspectivas.

En cierto modo coinciden o, cuando menos, son análogos la “fusión de horizontes” de Gadamer (quien pretende historicizar la conciencia, con el resultado de salvar la distancia) y la “apropiación de sentido” de Ricoeur (quien tiende a hacer “coincidir” horizontes opuestos, respetando la distancia).

El punto de contacto entre ambos es su fundamento en la experiencia, dos tipos de experiencias.

Para Gadamer, la “experiencia” se efectúa a través de la conciencia histórica. Para Ricoeur a través de la coincidencia de horizontes. La experiencia (del Texto) que debería ser “ajena” a nosotros se hace “nuestra misma experiencia” (la experiencia Hermenéutica) por el contacto, es decir, por el acto de vida experimental.

Es una clase de experiencia muy particular porque es “mediada” pero la mediación es lingüística, es decir humana y cultural.

El mundo del “texto” (que interpretamos) viene a ser “Nuestro-Mundo” o, mejor dicho, “también-nuestro-mundo” al que nos lleva la “Obra”. Y nos conduce obligadamente al Ser: al ser de la obra y al ser de “uno”, que se constituye en la experiencia.

En la mediación lingüística se da vida al significado que es “sentido”. Reconocer un SENTIDO, es reconocer que la verdad significa para nosotros. Tiene sentido para nosotros; se convierte en la vida de uno y se vuelve parte de nuestro proyecto racional, nos “promueve.”

Por ello es una “interpretación”-”objetiva” (no “subjetiva”). Por ser la VERDAD del TEXTO, es una verdad dada, (aunque sea dada en el diálogo, y sea dada en la vida), en una mediación que es nuestra propia verdad. En el diálogo hay que recibir como dar.

El intérprete se “somete” al poder del “doble-Sentido”, de la “polisemia”, de la “metáfora”. Va superando (incorporando y aportando) sus propias opiniones y prejuicios (Gadamer) y sus ilusiones y “proyecciones” (Ricoeur).

El “texto” se traslada de una situación de “autonomía” a una “situación de “auto-comprensión”. La autocomprensión pertenece al intérprete y éste queda alterado en su praxis. La verdad alcanza al individuo desde el otro y en esta alteridad produce alteración.

La “obra” y el “mundo” de “uno” “ensanchan” la comprensión de uno y de su-mundo. Tiene de la verdad del mundo y de sí mismo. El yo es el que se apropia, es decir “empieza a ser más”. Por el texto encuentra nuevas “posibilidades de VIDA” (en el Lebenswelt).

Es un regreso al fundamento: las cosas mismas. Y a uno mismo en su mundo, que es “nuestro mundo”, el mundo, compartido en el diálogo, que no es particular sino universal. El diálogo es condicionado por la universalidad limitada (comunitariamente) por el lenguaje. Es una universalidad definida por la comunidad pero, a la vez, posee la particularidad del ser del intérprete y de su individualidad.

B. Superación de los “métodos” en la EXPERIENCIA-HERMENÉUTICA

Ricoeur sugiere un proceso de totalización y de superación de los métodos de análisis empezando por la base descriptiva y la investigación documental exegética, comúnmente utilizada en la interpretación de textos bíblicos o históricos.

- a. Método genético-histórico, el que utilizan Schleiermacher, Droysen y Dilthey. Métodos exegéticos y-comparativos de las corrientes bíblicas.
- b. Método “Estructural”, subrayando la declaración de sus limitaciones fonético-lingüísticas. Los métodos semióticos, derivados de la lingüística, un “universo-clauso” de signos; prescindiendo de la “visión” intelectual y universal que acompaña y sus implicaciones ontológicas.
- c. Métodos Hermenéuticos.
 - c.1 Hermenéutica de la filosofía Crítica -Habermas y Apel, dependientes de una sociología dialéctica.
 - c.2 “Análisis” del Lenguaje -Max Black, Austin, Searle, Rorty y, en general, los autores de la filosofía del lenguaje o del análisis lingüístico (Gadamer p. 614).

El presente artículo nos invita a un análisis reflexivo, acerca de las posibilidades de cada uno de estos métodos.

LOS PRINCIPIOS DEL ANÁLISIS (realización de la experiencia)

La intuición, de la “experiencia-hermenéutica” y la consecuente transformación del texto en verdad-viviente, contemporaneidad, “presente-futuro”, nos promueven en la existencia, más allá de los métodos.

La conciliación metodológica no es la unión de “contrarios” sino la expansión y diferenciación de la VIDA que se realiza como VERDAD.

Esta verdad, que es mía = actual, produce, por su fuerza interna, una nueva situación de mi ser en el mundo (p. 532).

Comportarse con respecto al mundo exige, a su vez, que “uno se mantenga tan libre frente a lo que le sale-al-encuentro, desde el mundo, que logre ponerlo ante-sí, tal como es”. El concepto de “mundo” se nos muestra, entonces, en oposición al de “entorno” tal como “conviene” a todos los seres vivos en el mundo.

“El lenguaje y el oír que comprende la tradición involucra su verdad en un comportamiento lingüístico propio respecto al mundo cuando-interpreta un texto”.

“Esta comunicación lingüística está presente en la tradición, es el acontecer que hace su camino en toda interpretación”. La experiencia hermenéutica tiene que asumir como experiencia auténtica todo lo que se le actualiza. No es libre para elegir o rechazar previamente.”

La mediación del Lenguaje. El pasado se hace “presente” “por el lenguaje del texto” y por “nuestro lenguaje”, en el contacto de la lingüística.

No se da “un comienzo absoluto” del conocimiento. Éste se da en un medio “precondicionado”, lo familiar, lo corriente; los prejuicios, lo mundano, en una comprensión del “mundo” que previamente existe.

En la actividad reflexiva se procede a una “sistematización” para que la comprensión pueda “totalizar” el conocimiento del texto, una sistematización objetiva Quinta.

Pero como nota agudamente Gadamer, también “la incompreensión puede sistematizarse en la comprensión. Y así como la sistematización de la comprensión, ejercerá su atracción en los que “entienden”, “así también la incompreensión sistematizada resulta atractiva para el número ordinariamente mayor de lo que no-entienden”.

Parece una argucia, pero no lo es: el peligro de la distorsión, conceptualización lógica, denotación inapropiada, ideologización, están constantemente al acecho. A veces se pretende organizar intelectualmente y arbitrariamente un pensamiento, construir modelos teóricos (1) utopías o ideologías en lugar de permanecer en la “experiencia” y hacer consciente el “flujo de la vida” y respetar al ser humano en su auto-imagen.

C. ENTRE IDEOLOGIZACIÓN Y UTOPIA

La interpretación de un texto, según Ricoeur, nos coloca a medio camino entre dos polos de la existencia: la “memoria histórica y la proyección del futuro”; entre la ideologización y la utopía.

Unir ambos términos, en la conciencia, presenta muchas dificultades, la ideología nos manipula, nos coloca el escudo protector de los egoísmos y la utopía es un escape inconsciente de la realidad; dos caras negativas de la que podría ser una-imagen social de nosotros mismos.

Sin embargo, existen funciones en ambos extremos hacia la valorización de la memoria y hacia una lógica creativa de la acción. Desde el lado de la ideología se trata de una imposición interesada y manipulada de la “imagen de sí” fabricada por entidades dominantes que tratan de “integrar” el hombre real en un modelo que se ha determinado (por algunos arbitrariamente).

La Hermenéutica, como “descubrimiento” de verdad-humana, posee la función de desenmascarar las ideologías, por introducirse, entre la realidad humana del presente y el esquema ideológico-impuesto y que gravita sobre esta realidad (Ricoeur, p. 386-387, *Du texte à l'action*).

El hombre real, con sus propias imágenes de-sí y la comunicación interpersonal de valores, expresa en la cultura del grupo su posibilidad de ser y de evolucionar y representa en cada situación concreta el polo opuesto a la ideología.

Al contrario, la “ideologización” con su pretensión-integradora, y justificadora del poder, es el polo de la comunicación-manipulada, que penetra o se esfuerza por penetrar con todos los poderes políticos y económicos, en la estructura más profunda de la comunidad y de los grupos.

La fuerza de la verdad hermenéutica ejerce un poder liberador desde la memoria humana, sobre la posibilidad de afirmación de la comunidad que ya por su cuenta está comprometida en la expresión de sí misma y en su identidad cultural pero a esta imagen y forma de vida no se le puede llamar ideología (cuando menos en su sentido tradicional).

“Siempre es a través de una idea, una imagen idealizada de sí mismo que un grupo se representa su propia existencia” y es esta imagen que, de regreso, refuerza su identidad” (p. 387).

No hay que identificar esta imagen con la ideología, porque una cosa es la imagen que el grupo crea de sí mismo y, otra, la imagen o mejor dicho “el modelo ideológico” que un estado como estructura política y como ensamblaje económico-social, formalizado por los núcleos de poder, proyecta como ideología sobre el grupo por todos los medios de información y comunicación induciendo así una ideologización manipuladora y asimiladora, a la vez que pretende defender su propia legitimidad y permanencia.

A esta ideologización dice Ricoeur “en la retórica del discurso público se añaden las máximas, los eslóganes, las fórmulas lapidarias que hacen del “discurso” a menudo un “arma asesina”.

Se produce así una interpretación de la vida real que, gracias a la verdad hermenéutica del Texto, podrá ser contrarrestada y rectificada.

Así como la ideología representa un momento traumático, éste debe ser remediado por la interpretación del texto y la verdad hermenéutica y, en esta calidad, se integra al proceso de análisis, liberando así la imaginación creadora que impulsa el grupo hacia adelante, a la esperanza, a una identidad dinámica.

Por otra parte, el elemento utópico también encuentra su lugar en la verdad hermenéutica.

La utopía significa un polo amenazador para todo lo que esté opuesto a la ideología, como afirmación de identidad, porque pone en tela de juicio, no sólo la ideología, sino el ser mismo del grupo. Ésta, de hecho, representa las posibilidades del grupo que están excluidas por la cultura existente.

La utopía, dice Ricoeur, “es un ejercicio de la imaginación para pensar ‘de otro modo’.” El ser de la comunidad. Ella sueña en otros modos de organizar la vida, de cautivar las cosas, utilizar bienes, integrar la política; de vivir la religión.

Produce proyectos nuevos, contradictorios, subvertidores de la vida social desde su interior. No es el contenido que puede ser muy variable, el que define las utopías, sino esta función rebelde que ofrece alternativas, que es común a toda utopía.

No hay identidad de grupo que no esté constantemente bajo amenaza de una utopía, aunque fuera sólo la “absolutización de sí misma”. Siempre se daría este lapso (como la describe Manneheim) contra lo imaginario y lo real que se convierte en amenaza a su estabilidad. La pretensión de la utopía de transformarse en una “escatología” realista y realizable, pone en juego la espera, la iniciativa, la búsqueda.

La utopía se convierte en tiranía cuando se transforma en un cuadro estático rígido, acrílico, es decir, cuando asume los caracteres abstractos y absolutos de la ideología.

Si queremos aprovechar en nuestra Hermenéutica los aspectos positivos de la utopía, tendremos que plantear hacia el futuro las posibilidades de ser de nuestra realidad, su apertura, su capacidad de avanzar más allá del horizonte histórico.

En realidad, el proceso de la vida no está predeterminado, cualquiera que sea el pasado. Resbalar hacia una memoria repetitiva o reproductora o, bien, aventurarse a destrucciones arbitrarias y saltos en el vacío, son dos actitudes que empobrecen y no plenifican la actitud hermenéutica.

Toda adquisición de una verdad es una plenificación del ser, la tensión entre función integradora y función subvertidora no son más que conceptualizaciones que conducen a ideologización, de un lado o de otro.

Si entendemos la autorrealización de una persona, o de un grupo humano, como la fidelidad a su propio ser y la proyección de sus características posibilidades, la Hermenéutica como experiencia de una verdad-textual nos coloca en la tensión entre el poder creador de la conciencia y la reflexión crítica sobre su propia imagen.

La adhesión a sí mismo y el subvertimiento de sus posibilidades creativas no son términos contradictorios y ni siquiera contrarios, si se aplican a la complejidad de las estructuras de uno mismo o de la identidad del grupo. La verdad dinamiza las estructuras del ser que, por ende, se expanden y se proyectan hacia el presente y el futuro.

D. DIVERSAS HERMENÉUTICAS

Cada teoría y práctica de la hermenéutica pretende llegar al mismo fin adquirir la verdad del Texto, totalizar su comprensión. ¿Cómo “conciliar” las diversas hermenéuticas (p.27)?

Totalizar no significa alcanzar la totalidad. Superando la pretensión “totalitaria” en una “figura-unitaria”; desarrollando una dialéctica entre la arqueología, la filología, la historia y la literatura se puede alcanzar cierto nivel de conciliación de las diversas metodologías. Sin embargo, la diversidad de método se basa generalmente en diversidad ideológica la cual puede hacer incompatibles los métodos como los resultados.

La figura-unitaria pretende por la totalización; se capta en el cruce entre el lenguaje y el ser. Se anuncia una estructura ontológica, capaz de reunir, recoger las “interpretaciones”-discordantes, en el plano lingüístico. Esta estructura “unitaria” conciliadora se da únicamente: “en la dialéctica de la interpretación”.

“Son finalmente los símbolos más ricos que aseguran la unidad de las diversas interpretaciones; la existencia de que se puede-hablar es siempre una existencia-interpretada” (p. 27).

La Hermenéutica encierra una necesidad de ONTOLOGÍA (p. 28). Como observaba Lonergan, la significación encierra en sus funciones un aspecto ontológico pero, para realizarlo, debemos partir de una visión del ser que lo haga posible; un sistema teórico en una ontología que confiera ser-al sujeto.

La significación, en su función cognoscitiva, nos refiere a lo real; en su constitución de verdad pertenece al ser del que envía el mensaje y de quien lo recibe, en la medida en que se comunica, lleva al intérprete y al agente a compartir su valor y a realizarlo en la existencia.

E. CAMINO A LA ONTOLOGÍA (Encuentro, intercambio, sentido-Ser-Unidad lingüística, Lingüisticidad)

Gadamer insiste en el “encuentro”, de toda verdad en el “lenguaje”, del Texto y del Intérprete, como una filosofía general interpretativa.

La lingüisticidad se vuelve el lugar de intercambio para la comprensión e interpretación, en todo tipo de conocimiento y, por tanto, de ontología.

La fusión de horizontes, de la que habla Gadamer, no es propiamente una mezcla de contenidos en que el horizonte del Texto pueda hacerse coincidir con el horizonte del intérprete; al contrario, se trata más bien de “crear lenguaje-común”, fruto de la “conversación” con el Texto: un lenguaje en el cual entendernos.

Sólo así se consigue el “correcto acuerdo sobre el asunto” (p. 463). El lenguaje es el medio en que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa (p. 462) en el cual la cosa viene a ser vivida por el intérprete.

Toda conversación implica el supuesto de que los interlocutores hablan la misma lengua. Para que la conversación con el texto sea auténtica debe llegarse a hablar la misma lengua, entonces, el proceso y el diálogo conducen a un acuerdo.

Si hay de por medio una diferencia de lenguas, se impone una traducción y, por tanto, la exigencia de fidelidad que se plantea la cual, sin embargo, no puede neutralizar las diferencias que hay entre las lenguas. Por tanto, la identificación resultará, de algún modo, inadecuada.

En la traducción se destacan algunos rasgos importantes del texto y otros aspectos se dejan en segundo plano. Lo cual ya es una interpretación. La traducción implica también algo del esfuerzo de “ponerse-de-acuerdo”, por la conciencia de la distancia que nos separa del original.

La conversación de la traducción y de la hermenéutica no se identifican propiamente con una conversación oral entre personas. En el caso de los textos, se

trata de manifestaciones “vitales” y estables que van a ser entendidas y lleguen a “hablar” únicamente a través del intérprete.

La comprensión es, pues, una reconversión de la escritura (muerta) o lenguaje (viviente). Y por esta reconversión, “el asunto mismo tiene acceso al lenguaje” (p. 466).

Se produce desde el texto una “resurrección-de-sentido” y es precisamente “sentido”, porque implica las ideas del mismo intérprete. Aquí se ve claramente cómo la “fusión de horizonte” es “la forma de realización de la conversación”, un contacto que no anula la distancia.

Ésta no sería comprensible si no se lograra establecer un lenguaje correcto, es decir, que alcance al texto (p. 477) y penetre en la verdad del texto de una forma vivencial.

“Interpretar significa justamente aportar conceptos previos” con el fin de que la referencia del texto se haga realmente lenguaje para nosotros; estos conceptos previos son vida para nosotros. La interpretación tiene que dar con el “lenguaje correcto” si es que quiere hacer hablar realmente el texto.

La interpretación es la “comprensión” misma que se cumple únicamente en el carácter de su “ser lingüístico”. Gracias a su lingüisticidad, la interpretación tiene referencia al texto como al intérprete y al público. Por el carácter del habla que involucra tanto al hablante como a los interlocutores (el lenguaje correcto de la hermenéutica), se realiza la “concreción misma del sentido” (p. 477). Es decir, el “significado” llega a ser “sentido” por su “aplicación” a los interlocutores en cada circunstancia particular de la interpretación.

Las dos funciones de la aplicación y de la mediación son centrales en el análisis. Aplicación denota la dimensión pragmática y, mediación, la capacidad de contacto y de identificación de la conciencia por la lingüisticidad.

Gadamer insiste en el hecho de que los conceptos previos en la interpretación no juegan un papel dominante, ni estático (no resultan temáticos). Al contrario, son “puros-contactos” de la “mediación”, la cual viene a ser circunstanciada por el acto de interpretación. Además, poseen la virtud de desaparecer en la interpretación, es decir, en la experiencia hermenéutica, tras lo que ellos “hacen hablar” por la interpretación (p. 478). Circunstanciar la interpretación no significa relativizarla sino revivirla.

Es la misma relación que interviene entre habla personal y pensamiento en general. El pensamiento del texto y el pensamiento del lector se encuentran en la lingüisticidad de la interpretación que, como palabra interpretada, tiene siempre algo de accidental, “en cuanto que está motivada por la pregunta hermenéutica” (p. 480) una pregunta circunstanciada.

La lingüisticidad es la que resuelve la antinomia entre palabra y pensamiento, en la unidad del habla humana. Hablar y pensar actúan en una unidad universal que supera la multiplicidad de las lenguas y está presente en todas. Realiza una síntesis capaz de expresar

todo lo pensable y de interpretar todo lo que está escrito o hablado, a pesar de las diferencias que condicionan la comunicación entre lenguas, tiempos, lugares y culturas particulares.

La unidad de pensamiento y habla, en cada caso, en cada lengua, representa un diferente “modo de ver el mundo” y, a pesar de ello, la unidad se mantiene y se activa en todas las lenguas.

Toda comprensión, en la tarea hermenéutica realiza esta unidad interna del lenguaje, es decir, supera la mera especulación para abrirse paso en la existencia y en la vida. La vida mantiene su propia unidad y objetividad entre tantas subjetividades de individuos y de tiempos. Siempre se trata de una “experiencia originaria” (como diría Husserl, *Med. Va.*), es decir, concreta y limitada por el “significado” o la esencia misma del existir cultural.

Aún en las ciencias se puede comprobar una restricción de la objetividad con la ventaja de “producir” nuevos significados; así en el caso del análisis los “prejuicios” se hacen productivos. En esta limitación no queda implicada la incapacidad por parte de la razón de alcanzar la verdad, sino únicamente la presencia de “factores determinantes” (p. 647) que aportan realidades e intereses que se incorporan a la intelección del mundo del hermeneuta como del texto, que determina la “autocomprensión” del hombre contemporáneo.

Esto no se aplica únicamente a las ciencias del espíritu. También las ciencias naturales seleccionan no sólo los puntos de vista sino los métodos de experiencia y de medidas. Así, se puede concluir que “toda ciencia encierra un componente hermenéutico”.

Igualmente, toda hermenéutica encierra sus componentes ontológicos. Tales aspectos ontológicos pertenecen a la significación, cualquiera que sea su contenido y el medio lingüístico. Ni importa que se trate de un texto perteneciente a la propia cultura del intérprete o de otra cultura lejana en el espacio y en el tiempo.

Como advertía Husserl (*Med. Va.*): “lo único que yo puedo poner con absoluta apodicticidad como existente, sólo puede ser un ego que experimenta al mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes” (Nº 60).

La comunidad, añade Lonergan, no es un simple agregado de individuos, su constitutivo formal es la “significación común”. “Es implicado el campo común de la experiencia, tanto humana como mundana: los juicios, pensamientos, maneras de comprender valores, metas, líneas de conducta.”

La comunidad de vida y de entendimiento es constitutiva del propio yo en el plano individual, en cuanto individuo miembro de la comunidad y, en plano colectivo, constituye a la comunidad en cuanto tal.

La comunidad concreta se alimenta, en este caso, por la presencia del texto como comprensión compartida e interpretada, un proceso de aproximación comunicativa que efectúa el crecimiento de la vida, en la existencia del yo y de la comunidad. Por el proceso de comunicación vital, la interpretación sufre limitaciones tanto por parte del horizonte del texto, como por parte del horizonte comunitario.

En el proceso de la comunicación, los miembros del grupo adquieren progresivamente las mismas formas simbólicas y los mismos valores cognoscitivos que constituyen la identidad de los individuos y la historia efectiva de la comunidad. El conocimiento científico no se da al estado puro, es condicionado por las formas expresivas comunitarias, antes que personales.

No solamente sufre limitaciones metodológicas, también intelectivas, psicológicas y sociales. Todas las ciencias están condicionadas por elementos “acientíficos” que no pertenecen sólo a las comunidades científicas, sino a las comunidades de hombres en general.

Se complementan siempre por la razón práctica del investigador. La conciencia utiliza una reflexión emancipadora y determina sus propios objetivos, pero en cada decisión tomada se encuentra ella misma sometida a las posibilidades que ofrece la vida misma, social y personal, es decir, a una necesaria coherencia consigo mismo. Estas consecuencias coherentes significan la continuidad de la vida, la identidad de uno mismo, por encima de los métodos y de la pura racionalidad lógica abstracta. La reflexión personal y el estudio de la sabiduría del pasado liberan al individuo de la coerción y de las formas de dominio de lo particular para hacer consciente la necesidad de la razón, necesidad de universalidad, de la elevación y de la identidad con lo general.

Implica la finitud del ser humano por un lado y su apertura y capacidad de universalización por el otro. La Hermenéutica juega un papel mediador en este proceso, por lo cual la interpretación se transforma no sólo en conocimientos, sino en praxis, la epistemología en ontología.

34. CONCILIACIÓN METODOLÓGICA

34.2 VARIEDAD

El artículo 34, Conciliación Metodológica (concilia), reafirma la conciencia de la estrecha relación entre el método y sus resultados. La multiplicidad de los métodos no debe inducir al eclecticismo. Cuando asumimos en nuestro análisis elementos de métodos anteriores no caemos en un eclecticismo si no nos dejamos dominar por ellos, sino simplemente los utilizamos como instrumentos conducentes a lo que pretendemos: un conocimiento completo del texto y del contexto. Por esta razón, hemos incorporado elementos del método lingüístico, histórico, formal, estructural y semiótico.

Pero una vez completada en profundidad una labor sistemática y crítica, no se descarta la posibilidad de que cada cual abra su propia temática a las visiones metodológicas derivadas de otros enfoques teóricos. Por esta razón, podemos descomponer nuestra última sección, en elementos tan variados como los siguientes:

TABLA 77

Totalización	(total)
Mediación del lenguaje	(mediación)
Diversas Hermenéuticas	(diversidad)
Camino a la Ontología	(caminos)

Las anteriores son posiblemente las principales etapas reflexivas de este último artículo. No nos proponemos ahora archivar cánones o códigos, sino únicamente expresiones de un diálogo, entre varios interlocutores metodológicos. Entonces, en nuestro archivo, el núcleo “concilia” se estructura con las ramas de: total, mediación, diversidad, caminos.

El objetivo al que tiende toda experiencia, la conquista del ser, es también la meta hacia la cual se orienta el diálogo. El discurso que se entabla entre nosotros y la obra, alcanza nuestro ser y puede cambiar nuestra identidad. En realidad se trata de crear un modelo en el cual encuentra respaldo nuestra identidad, personal o comunitaria.

Como bien observa Ricoeur, al final de sus conferencias sobre ideología y utopía, “los símbolos principales de nuestra identidad derivan, no sólo de nuestro presente y de nuestro pasado, sino también de lo que esperamos en el futuro” (Ideología y Utopía, p. 326). Es precisamente la idea de los “modelos-para” de que habla Clifford Geertz. La identidad no se integra únicamente con elementos que componen un “modelo-de” que se constituye con nuestro pasado; sino con los del “modelo-para” que nos proyecta hacia el futuro.

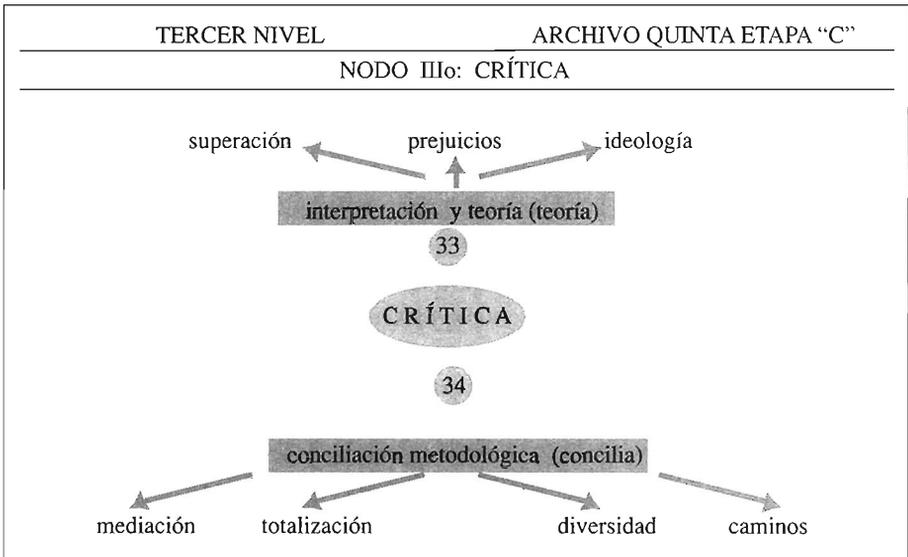
A pesar de su carácter simbólico, la identidad, no simboliza únicamente la ideología, sino que está abierta a las posibilidades de uno o de una comunidad: a la utopía. “Lo que llamamos la identidad de una comunidad o de un individuo es también una identidad vuelta al futuro” (Ideología y Utopía, p. 326). De acuerdo con esta potencialidad del modelo, entendemos que la interpretación de la historia y de la esencia significativa de una persona o de una comunidad, que determina la formulación de un modelo, no es simplemente una recuperación del pasado, la cristalización de una ideología, sino el encuentro con la utopía, un principio ontológico, una promoción hacia el futuro.

El texto contribuye, con su propio ser, a la elaboración del modelo con el cual identificamos y, por tanto, un modelo en posesión de ambas dimensiones: de modelo-de y de modelo-para. En el diálogo lingüístico se elabora el modelo, pero es la vida la que determina la selección.

Decimos, por tanto, que la hermenéutica abre camino a la ontología. Intenta ahondar debajo de la superficie de la significación para alcanzar valores y contenidos doctrinales que estructuran nuestro mismo pensamiento teórico y práctico. Debajo de la capa superficial, las deformaciones ideológicas se desgastan y pierden valor por que la vida misma se impone, la que determina el ser de la conciencia. Esto no resuelve todavía el problema por completo.

Todas las clases de Hermenéutica a que nos hemos referido se mueven en un campo limitado y corren el riesgo de ser víctimas de sus propias ideologías. Esto nos reconduce al fundamento, a la experiencia. Como en la experiencia empírica el proceso del conocer y del hacerse, regresa constantemente a una experiencia que se repite y continúa verificándose y corrigiéndose progresivamente, la experiencia Hermenéutica debe seguir ampliándose y avanzando en su propia visión, con lo cual el poder de la vida sacude y debilita las preconcepciones y los prejuicios, mientras circula y profundiza explora y se identifica.

TABLA 78



Fórmulas para el archivo

El Nodo CRÍTICA sintetiza los dos últimos artículos del Tercer Nivel (Quinta Etapa "C"). Es el superconjunto que incluye los dos conjuntos: interpreta y concilia. La tercera sección de la Quinta Etapa nos obliga a una reflexión sobre el método y sobre otros métodos.

- crítica (interpreta, concilia)
- crítica (interpreta ([lista.....]))
- crítica (concilia ([lista.....]))

33. INTERPRETA. Interpretación y teoría aclara la oposición entre nuestro método y nuestra teoría con las limitaciones que supone. Se enfocará desde las variedades de: Superación, Prejuicios, Método.

interpreta (supera, prejuicio, método)
interpreta (supera ([lista.....]))
interpreta (prejuicio ([lista.....]))
interpreta (método ([lista.....]))

34. CONCILIA. La Conciliación Metodológica abre la posibilidad de confrontar nuestros resultados con los de otros métodos y otras ideologías. El superconjunto CONCILIA incluye en sí los cuatro conjuntos parciales de: Mediación, del Lenguaje, Totalización, Diversidad de Hermenéutica y Camino a la Ontología.

concilia (media, total, diverso, caminos)
concilia (media ([lista.....]))
concilia (total ([lista.....]))
concilia (diverso ([lista.....]))
concilia (caminos([lista.....]))

ARCHIVO GLOBAL DEL TERCER NIVEL: A, B, C

La “red” que relaciona los cinco artículos (27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34) con sus tres Nodos (comprueba, viviente, crítica) y las respectivas subdivisiones, nos coloca en la perspectiva existencial de la vida: representación (representa), referente (referente), situación (situación), campo lingüístico (campo), apropiación de sentido (apropia), círculo hermenéutico (círculo), interpretación y teoría (teoría) y conciliación metodológica (concilia).

27. REPRESENTA. Operación central de la relación con el texto para efectuar la experiencia. Sus puntos de vista analíticos son macroproposiciones, lógicas, nexos, aconteceres.

representa (macro, lógica, acontece)
representa ([.....,,,])
representa (macro ([———, ———, ———, ———]))
representa (lógica ([.....,,,]))
representa (acontece ([———, ———, ———,]))

28. REFERENTE. Núcleo esencial de la conquista del texto. Se puede descomponer en los puntos de vista siguientes: acento, simple-decir, en-lugar-de.

referente (acento, simple-decir, en-lugar-de)
referente ([.....,,,,])
referente (acento ([———, ———, ———, ———]))
referente (simple (———, ———, ———, ———]))
referente (lugar ([———, ———, ———, ———]))

29. SITUACIÓN. Enfoca la unidad singular y la totalidad. Sus derivaciones pueden sintetizarse desde: historicidad, coincidencia.

situación (historia, coincide)

situación ([.....,,,,])

situación (historia ([—, —, —, —]))

situación (coincide ([—, —, —, —]))

30. CAMPO. El campo lingüístico nos da el tono general de la obra, su valor y la mediación con el mundo. Puede visualizarse desde: capacidad, fusión.

campo (capaz, fusión)

campo ([.....,,,,])

campo (capaz ([—, —, —, —]))

campo (fusión ([—, —, —, —]))

31. APROPIA. La apropiación de sentido indica el momento de contacto con la verdad del texto. Puede verse desde sus componentes: verdad, esencia.

apropia (verdad, esencias)

apropia ([.....,,,,])

apropia (verdad ([—, —, —, —]))

apropia (esencia ([—, —, —, —]))

32. CÍRCULO. Es la fuerza que conecta todos los componentes del texto con los componentes de la interpretación y del lector. El círculo se rige sobre elementos como: comunicación, crisis.

círculo (comunica, crisis)

círculo ([.....,,,,])

círculo (comunica ([—, —, —, —]))

círculo (crisis ([—, —, —, —]))

33. INTERPRETA. Interpretación y teoría son dos términos que entran en confrontación en este artículo. Se descomponen en los puntos de vista de: método, prejuicio y superación.

interpreta (método, prejuicio, supera)

interpreta ([.....,,,])

interpreta (método ([—, —, —, —]))

interpreta (prejuicio ([—, —, —, —]))

interpreta (supera ([—, —, —, —]))

(31). El referente (28) y la situación (29) proporcionan nuevas perspectivas si se relacionan con la apropiación (31) y el círculo (32).

La información que contraste o asocie los integrantes de las primeras dos secciones harán posibles muchas preguntas que podrán ser relacionadas, cuando se pretenda llegar a consideraciones-integradoras sobre las aportaciones del texto.

ARCHIVO GLOBAL DEL TERCER NIVEL RED: HERMES

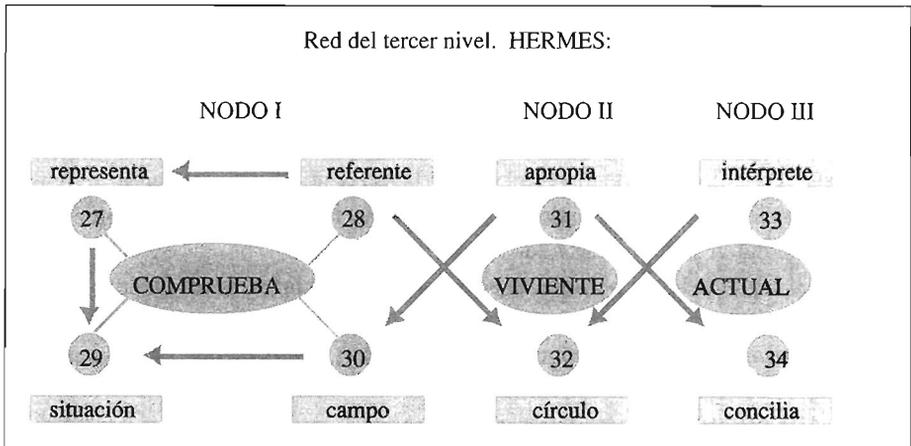
Resumiendo el Tercer Nivel (Quinta Etapa) podemos construir un archivo de red que abarque las tres secciones que hemos considerado por separado. La red se compone de tres Nodos y tendrá por nombre: HERMES. Hermes está por hermenéutica o, más bien, por experiencia hermenéutica. El paso más avanzado de nuestro método “la red de Hermes” tiene tres Nodos: Comprueba, Viviente, Actual.

hermes (comprueba, viviente, actual)

Este objeto se distribuye, a su vez, en los archivos particulares con las fórmulas siguientes en cada uno de los Nodos, respectivamente:

NODO: HERMES hermes (comprueba)
 hermes (viviente)
 hermes (actual)

TABLA 79



El nombre de la red HERMES, tiene el poder para conectar todos los archivos parciales de este mismo nivel, aunque se hayan elaborado separadamente, es decir, de todos los ochos artículos de la Quinta Etapa.

La característica especial de la red consiste precisamente en poder entrar al archivo desde cualquier punto, de las unidades del mismo nivel, lo cual sucede con los tres Nodos de la Quinta Etapa. Aún empíricamente, puede uno caer en la cuenta de la ventaja de este sistema. Agotado el trabajo en el orden que hemos seguido hasta este momento, ahora es posible establecer un viaje de ida y de vuelta de un Nodo a otro para alcanzar aquella penetración que no fue posible en un primer intento.

Este regreso circular puede hacerse intuitivamente comparando los logros de un Nodo con los de otro, buscando nuevas correlaciones y perspectivas.

SÍNTESIS: LA RED DE LOS TRES NIVELES

La tarea de este manual consistió en estudiar un “texto” desde los tres puntos de vista que hemos llamado Niveles: lingüístico, discurso y experiencia. A cada etapa se le asignó cierto número de artículos, con el fin de cubrir los múltiples caminos del análisis. El resultado ha sido la realización de archivos, por cada etapa y por cada nivel.

Considerando la diferente naturaleza de los archivos que corresponden a fases progresivas de la investigación, nos preguntamos ahora si es posible tener una visión de conjunto de todo el material recabado y utilizar los archivos desde una perspectiva totalizante, con el fin de superar la eterna antinomia de lo particular versus lo general.

Creemos factible este trabajo sirviéndonos de las “redes” que se han esquematizado al final de cada etapa y al final de cada nivel y, ahora, al final de los tres niveles. Los núcleos se reúnen en Nodos y los Nodos de los tres niveles forman una gran red global. La unificación de la “red-de-redes” tiene doble finalidad.

Primero, permitir al investigador realizar un “programa” general para que el Prolog pueda tener acceso a todos los archivos desde un punto de vista unitario y, de allí, contestar a las preguntas. Ya no se trata de preguntas acerca de detalles del texto, sino preguntas de significado general. Preguntas que van agregando nuevas luces a la actividad del círculo. De este modo, el círculo hermenéutico incorpora en su actividad experimental las verdades parciales que multiplican los objetos del horizonte y sus nexos y se integran en la Verdad total.

En segundo lugar, permitir, al estudioso, entrar a la red desde cualquier punto y desde allí relacionarse con todo el sistema. Además, hace posible sacarle provecho, aunque no se utilice ningún programa de ordenador, simplemente observando las múltiples conexiones que la red patentiza.

Con el patrimonio de conocimientos adquiridos a lo largo del proceso, el lector está ahora en capacidad de comprender a simple vista, recorriendo las conexiones entre núcleos y nodos de la red, para que a cada elemento se le conceda la misma oportunidad de significación, con respecto a todos los demás, sea que se encuentren contiguos o, bien, en los extremos del sistema.

La red permite recorrer caminos de ida y vuelta, de un Nodo a otro y regreso, para establecer otras relaciones entre ideas o personajes al interior del sistema o en el horizonte del mismo. De este modo, tenemos a la vista todo el conjunto y podemos aproximar aspectos que en el proceso lineal habían quedado separados y descubrir nuevas correlaciones capaces de producir significaciones. El trabajo del hermeneuta, ahora, se hace cada vez más interesante con todas las posibles combinaciones y sustituciones que están a su alcance.

La red global del archivo podrá servir tanto al trabajo del ordenador, como a la reflexión personal del investigador realizada intuitivamente. La tabla que sintetiza los diferentes Nodos lleva solamente el número de los artículos, por suponerse que los nombres respectivos sean ya sobradamente conocidos. Ahora, el “experto” está totalmente construido. Es el momento de hacerle preguntas, los archivos juegan ahora un papel fundamental.

¿CÓMO SE CONSTRUYE LA RED GLOBAL DE LAS CINCO ETAPAS?

Ahora estamos en posesión de un sistema de archivos y la red de redes es como su índice analítico que abre las comunicaciones entre las etapas y sus secciones. Hemos detallado cómo la unidad del conjunto debe ser observada desde el concepto de Red. Ahora vemos cómo se puede construir una red más completa y más compleja de la que hemos presentado aquí.

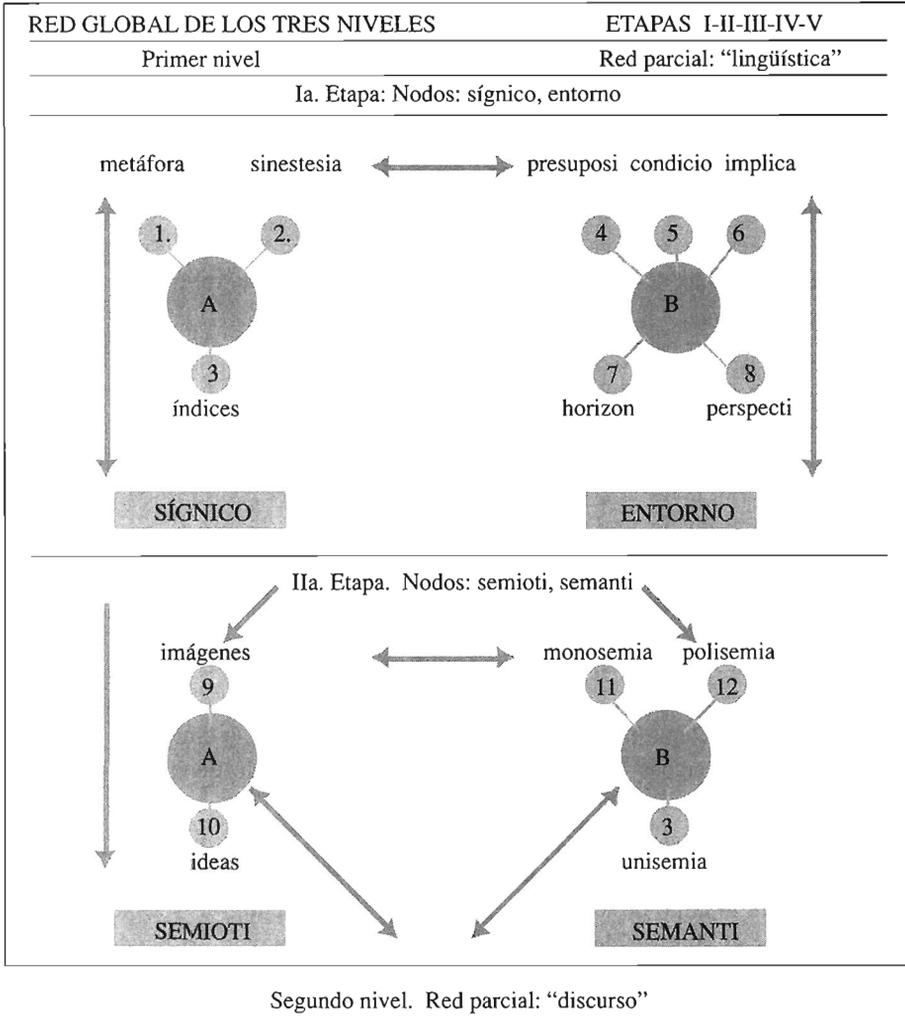
Nosotros por brevedad y claridad hemos organizado la red con la totalidad de los Nodos de cada Etapa, utilizando simplemente los nombres de cada Nodo, pero el investigador podrá ampliar el alcance y el detalle de la red.

Primero se coordinan los Nodos de cada nivel, por separado y luego se agrupan todos en una unidad general. La estructura de Red permite un movimiento hacia adelante (desde la primera etapa hacia las superiores) y también un movimiento hacia atrás (desde las últimas etapas hacia las primeras) es decir, no sólo tiene una dimensión horizontal, sino puede incluir una pluralidad de planos.

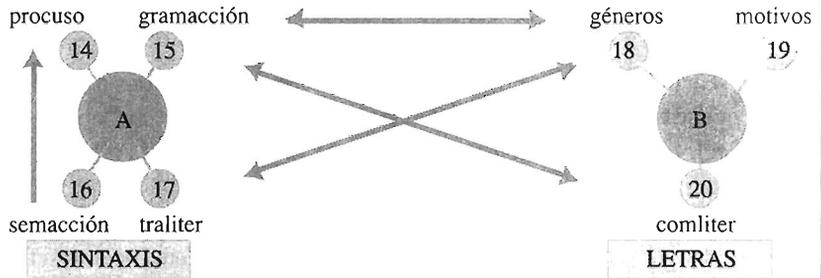
La Red, por su estructura radial, admite también un movimiento circular entre los Nodos. Los diversos movimientos que el intérprete haga, de un nodo a otro, de un núcleo a otro a lo largo de los vectores de la red, establece nuevas relaciones. Para complementar el significado ya consolidado o añadir nuevos, se pueden abarcar dimensiones en profundidad y en altura, siguiendo los niveles del método.

De todos modos, el resultado siempre confluye hacia la etapa final; hacia la experiencia que ahora es la experiencia del círculo.

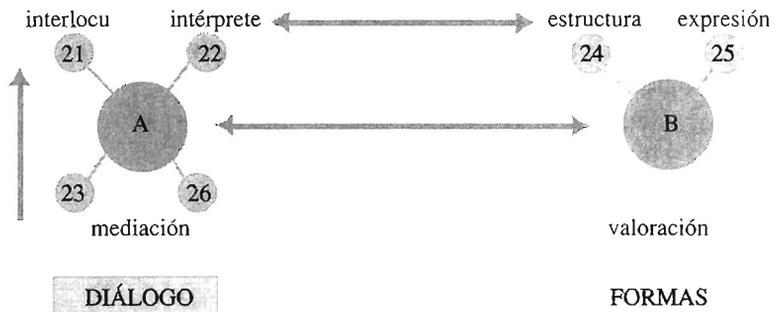
TABLA 80



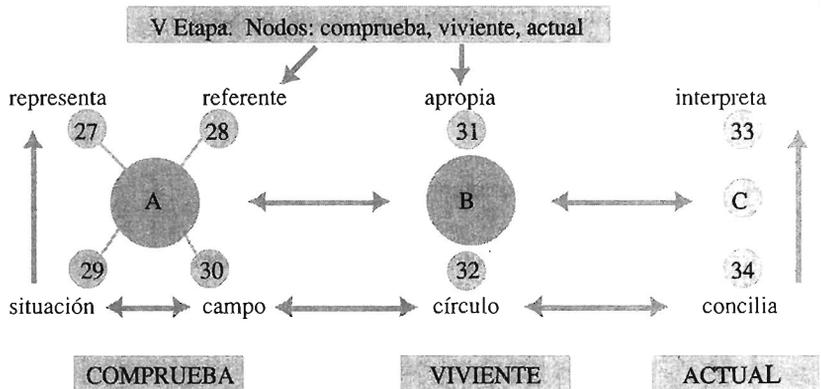
IIIa. Etapa. Nodos: sintaxis, letras



IVa. Etapa. Nodos: diálogo, forma



Tercer Nivel. Red parcial: "hermes"



Los diagramas anteriores nos demuestran cómo ha quedado la red de las cinco etapas (tres niveles). El nombre de la totalidad de niveles puede constituir un super-super-conjunto que enlaza todos los niveles en una sola unidad.

El nombre es: “TEXTO”... texto (lingüística, discurso, hermes)

Una fórmula capaz de unificar los archivos de los Nodos de todo el proceso, con tal que se exprese con “reglas”. Una regla es esencialmente un “objeto compuesto” estructurado como una oración condicional, que se introduce en la rúbrica, CLAUSES, de cualquier programa de lectura del sistema.

Este “objeto” coordina todos los niveles en una sola unidad, permitiendo utilizar los datos de todos los archivos, elaborados independientemente, como si fueran de un solo archivo. Los tres argumentos del predicado “texto” a pesar de estar vinculados estrechamente no constituyen conocimientos propiamente jerarquizados.

REGLAS PARA COORDINAR LOS ARCHIVOS

La estructura-de-estructuras, unificadoras se servirá de las formas siguientes:

a. esquemas generales según los niveles:

lingüística (signo, entorno, semioti, semanti)

discurso (syntaxis, letras, dialogo, formas)

hermes (comprueba, viviente, actual)

b. Nodos:

Primer nivel

I signo (metáfora, sinestesia, índices)

II entorno (presupos, condición, implicat, horizon, perspecti)

III semioti (imágenes, ideas)

IV semanti (monosemia, polisemia, unisemia)

Segundo nivel

V syntaxis (procuso, gramacción, semacción, traliter)

VI letras (geliter, motiliter, comliter)

VII diálogo (interlocu, intérprete, mediación)

VIII formas (estructura, temas, valor)

Tercer nivel

IX. comprueba (representa, referente, situación, campo)

X. viviente (apropia, círculo)

XI. actual (teoría, concilia)

c. Artículos

Los treinta y cuatro artículos, a su vez, se desmiembran en los factores que los integran. Para utilizar una fórmula simple, se ha adoptado el sistema de “LISTAS” porque son fáciles de escribir y rápidas en devolver la información. Cada artículo se presenta como un “predicado”; entre paréntesis van los “argumentos” que constituyen la LISTA que especifica los conocimientos relativos que se introducen en la base.

Como se puede verificar a primera vista, estas estructuras a partir de las fórmulas más generales (desde arriba hacia abajo) constituyen una pirámide lógica, parecida al árbol de Porfirio.

Siguiendo sus bifurcaciones desde arriba hacia abajo, de lo más general a lo más específico y restringido, se llega a los argumentos de los once Nodos, los 34 artículos que nos dan los detalles empíricos, es decir, la composición efectiva del tema.

Por tanto, se podrán utilizar (para selecciones y búsquedas) cuando al usuario le convenga, con tal de conservar el nexo lógico. Con ello queda estructurado todo el sistema de análisis. Los treinta y cuatro artículos, a su vez, están subdivididos en sus componentes, que se han descrito a lo largo de este manual, por los núcleos y sus factores, dispuestos jerárquicamente. Los detalles de cada artículo, aunque contengan el verdadero conocimiento jerarquizado, se han formulado según las LISTAS, para no crear demasiadas subdivisiones jerarquizadas.

De la misma forma, como hay una pirámide lógica en los detalles de cada etapa y de cada artículo, se puede considerar toda la masa de los archivos como una base de núcleos que se agrupan por conjuntos mayores hasta llegar a los conjuntos máximos a la cumbre de la pirámide. Los archivos .PRO significan precisamente estos superconjunto de nivel superior que coordinan todos los demás niveles y al mismo tiempo sirven de complemento de los Programas propiamente dichos.

 APÉNDICE AL CAP. VI

 EL RELATO DE CHABELITA

El relato de la Chabelita pertenece a la serie de Santa Catarina Ixtahuacán. Fue recogido de un anciano por el informante y traductor Bonifacio Suy Tun, vecino de este pueblo (1989).

RESUMEN DEL RELATO

Una muchacha llamada Chabelita vivía junto al río con su familia y se dedicaba a cuidarlos. Cada mañana iba al río a lavar y se veía rodeada de pájaros. Ella platicaba con los pájaros pero su madre se extrañaba de que no le pasara lo mismo cuando ella misma iba a lavar.

Un día la joven exclamó: -Si yo fuera la encargada de la montaña, ¡cómo cuidaría de todos los animales! Uno de los pájaros la escuchó y le dijo: -Si quieres ser ama de la montaña, debes venir aquí mañana. Chabelita se asustó al oír que un pájaro le hablaba.

La mañana siguiente llegó al río y el pájaro le dijo: -Es necesario que tomes esa mata de flores, la lleves a tu casa y que mañana, al medio día, la regreses aquí.

Chabelita hizo lo que el pájaro le había indicado; tomó las flores, las puso en un cántaro en la cabecera de su cama. El día siguiente, al medio día, se acordó de las flores y fue a su cuarto para recogerlas y allí se durmió.

Vino la madre a regañarla por estar durmiendo de día pero la encontró muerta. Cumplió con lo que había dicho el pájaro, regresó al río con las flores en los brazos, sólo que lo hizo en espíritu. Su espíritu se encuentra junto a los pájaros en la montaña.

Hemos seleccionado este relato, no muy diferente de los demás, pero lleno de una atmósfera poética y de simbolismo, para dar una muestra de cómo el Tercer Nivel puede involucrarnos en una experiencia vivencial de la verdad del texto.

Prescindiremos, por tanto, del trabajo preparatorio de los dos niveles inferiores para aplicarle los artículos y el estilo del Tercer Nivel. También este ejemplo, como los anteriores, no debe ser tomado como modelo de interpretación sino tan sólo como una explicación de cómo pueden aplicarse los últimos artículos y de cuál es la orientación y el clima de este nivel.

ANÁLISIS DE TERCER NIVEL, DE 'LA CHABELITA'

Para entrar a la Quinta Etapa del análisis, podemos utilizar la metáfora del "concierto". Una sinfonía anuncia un tema en la introducción y, luego, lo desarrolla a lo largo de todo el discurso musical, haciendo intervenir diferentes instrumentos, es decir, manejando diferentes códigos. La introducción nos presenta una escena familiar: una familia campesina cuya casa situada en la montaña no está lejos del río. Los hombres salen a su tarea diaria en los campos, la madre y la hija se dedican a asear la casa, preparar el alimento y componer los vestidos. Es una escena casi idílica en la que el personaje central es la niña llamada Chabelita.

Este primer núcleo, anunciado en la introducción, gira alrededor de una idea: el servicio. Chabelita se siente feliz de ser útil en su casa. "Ella se dedicaba a servir y cuidar a toda su familia." Corresponde a lo que Todorov llamaría la pregunta o el deseo. Es el problema que se plantea: ¿qué significado tendrá?

El código es familiar: madre, padre, hermanos, casa, trabajo: vivía junto a su familia; era una muchachita bella, sonriente, aseada y muy guapa. Estos rasgos generan un sentimiento de alegría y de paz, una atmósfera musical que invade la escena que, aparentemente, tiene un valor en sí, ya está completa. Su antítesis podría ser sólo una

tragedia pero el relato toma un rumbo diferente, no va hacia la desgracia sino hacia la sublimación. Para Todorov sería un relato de atributo.

Terminada la breve introducción, el motivo musical se vuelve descriptivo. Ensancha el horizonte hacia el río. La Chabelita toma contacto con la naturaleza alegre que la rodea: la montaña inmensa, los bosques, las flores que decoran las orillas con sus colores, las aguas sonoras, los pájaros que llenan el espacio con sus movimientos y sus cantos. La música crece como la niebla, como las nubes, como la vida que se extiende por las laderas, las rocas y los barrancos. El código se ha trasladado desde una terminología del ámbito familiar a una región sin límites que invade toda la dinámica de la vida. Es un cuento para pensar en el universo.

Sigamos los pasos de los Artículos del Tercer Nivel (27-32).

27. REPRESENTACIÓN

Representar la Chabelita es revivir el texto a través del lenguaje. Con esta actividad le damos acceso para que la verdad del mito se haga presente en nuestra conciencia. A pesar de que este relato sea un cuento sin fecha y sin autor, como los mitos, y pertenezca a un tiempo sin tiempo, su carácter textual la introduce en nuestro discurso y su ser interfiere con nuestro propio ser. Al representarla se nos da como un cuestionamiento de la vida y de la muerte, de lo familiar y de lo social o de lo humano, en general. Lo que aconteció a la Chabelita podría ser historia de nuestros días.

Estar junto al río, comulgar con el agua y el monte, los bosques y los animales que llenan el espacio. La joven sale de la cotidianidad de la primera escena, la abandona para situarse en una posición “liminal” entre dos mundos: el particular de la familia, de los suyos, y el mundo trascendental o de todos. El lugar del encuentro es el río, la corriente que fluye y los pájaros que vuelan, como criaturas de un mundo indefinido. En esta situación ambigua, entre individualidad y totalidad la niña traspasa el umbral, hacia lo universal, entra en el “mundo”.

En una macroproposición podemos representar el relato como un cuento de atributo, cuyo centro es el cambio. Para la pequeña campesina, ir junto al río es abandonarse a las fuerzas de la corriente y de la vida, volar hacia un espacio abierto. El relato lleva también al lector junto a ese río para que descubra las posibilidades de que él mismo también se sumerja en el gran mundo de luces y sonidos. Allí se da el encuentro, el comienzo de la transformación: los pájaros hablan y, en este momento, no hay otro discurso más significativo “si quieres ser el ama de la montaña”. Todo otro lenguaje cesa. Un pájaro nunca es un individuo en concreto, sólo una voz que lleva un mensaje del mundo.

La escena que “representamos” se vuelve anónima, esencial; pertenece también a nuestro tiempo, al tiempo del lector. En la representación, la acción es despojada de

su individualidad para convertirse en modelo que cuestiona la integración del ser humano en la naturaleza material, viviente; una integración en la que nosotros mismos estamos implicados y mucho más el pueblo de Santa Catarina que relata y representa la fábula.

Es el discurso que circula entre la gente de ese lugar. El relato posee una contextualización social, se inscribe en una sensibilidad compartida por esta comunidad; no sólo configura una historia, sino el tiempo presente; abre una perspectiva desde ese pueblo. El mundo del pueblo de Santa Catarina, con sus milpas, trigales, bosques y montañas, con sus tareas duras y solitarias, su existencia pobre, apartada y tradicional, deja de ser un mundo particular para convertirse simplemente en “el mundo”, el ser de la vida o la posibilidad de ser.

La imagen del río, de la joven, de ser dueño de la montaña, presenta una analogía tan estricta con la vida, la libertad, el poder, la identidad de las fuerzas naturales y de la mente, que frente a la imagen se nos borra la diferencia entre la representación y lo representado, entre la sinfonía y el mundo que la música recrea.

28. EL REFERENTE

El referente es “lo extraño” que debe ser actualizado con el diálogo. Nosotros mismos entramos al diálogo con el texto sobre aquello que el texto trata de comunicar. El referente aquí será “como vivir en el mundo”. El texto propone la pregunta y da una solución que implica un cambio. A nosotros, desde el presente, interesa saber cómo el texto llega a esta decisión: el camino hacia la cosa. En el diálogo lo cuestionamos para saber sobre qué ponerse de acuerdo. Por ello, es necesario regresar a los actos del habla del texto mismo, porque las intencionalidades ocultas, implícitas en la conciencia, hacen comprensible el todo.

Debemos recuperar la virtud significativa de los actos de habla, considerar el valor ilocutivo y perlocutivo del discurso que el relato pronuncia. Entonces, el referente se vuelve un valor. Hay una armonía de vida que se desprende de la representación. La niña capta este clima existencial de la naturaleza y del pensamiento. El discurso es simple. Ella es un producto y un actor al mismo tiempo. Su propuesta de ser “dueña de la montaña” es equivalente a “cuidar de los animales”. Ahora ella “cuida” de los suyos, es un miembro importante de este conjunto humano, pero es necesario cuidar de “todo el mundo”, es necesaria una mente y un corazón para que la sinfonía llegue a su plenitud, para que la vida se realice en un tiempo que amenaza huir, alejarse.

El referente es colocado en su situación, es el tema que llama nuestra atención. Lo referente es dicho con la acción. El símbolo no sólo apunta a la comunidad de Santa Catarina, sino que la hace presente y visible. Deja que su pasado se vuelva presente y se reconozca. Ella, la comunidad, es la que está expuesta al desafío, la que escucha el llamamiento del mundo de la naturaleza grande, del bosque y de la montaña, para ser

una vocación al ser. “Su espíritu se encuentra junto con los pájaros en la montaña, lleno de paz y alegría.”

No quedan dudas acerca de lo que este modelo significa todavía hoy en día para la población de Santa Catarina, en su propio dominio. Ahora debe desarrollar su potencialidad con otro polo, el polo del intérprete, en el propio dominio de éste. Una potencialidad para producir cambios en uno, causar una crisis de conciencia en el lector, hacer que se interese por ciertos problemas universales para que él también se sitúe, ocupe su lugar en el ser del mundo.

No basta representarse el texto, hacerlo vivir en el presente. Es necesario que el lector conozca las circunstancias exteriores al texto, para que el referente sea capaz de transmitir el sentido a otro mundo. No estamos contraponiendo aquí la subjetividad de la interpretación a la objetividad del texto, porque la comprensión es el “modo de ser” del ahí, es posibilidad. Es decir, el ser del texto es realizable, es una existencia que puede ser presente. El referente del relato de la Chabelita es pensado como un proceso óptico, un llegar a ser a través del símbolo y de la alegoría del texto.

El referente se encuentra en el signo, como “puro decir” de un texto que plantea una situación; en este caso, vivir en el monte sin comprender el mundo, vivir solos o, bien, vivir con el mundo, ser del mundo y cuidar de él. Con esto se define el contraste entre la madre y Chabelita, los hombres de la casa y el campo que ellos trabajan: estar en el mundo o ser uno de ese mundo.

Pero hay una segunda referencia más estricta: el símbolo como “sustituto” de la realidad. Su significación no es simplemente descriptiva, se instala, representa algo, en cuanto que esto se encuentra inmediatamente presente. En la Chabelita que goza de la compañía de los animales, del agua, de las flores, está presente un ser nuevo, el símbolo sustituye lo que representa. En virtud de esta sustitución se opera la mediación. La Chabelita, dueña de la montaña, ya es una realidad nueva por la sustitución simbólica. El lector, como reconstructor de la realidad, desde su propio tiempo, debe enfrentar este nuevo ser presente, queda comprometido como receptor, igual como un auditorio en el concierto.

El lector posee delante de sí no sólo el texto con su referencia sino el pueblo entero de Santa Catarina, como contexto existente. Por un lado, la ficción narrativa, por otro lado, la acción humana imitada en la ficción.

El “acento” de este relato puede colocarse en palabras como “servir”, “cuidar”, “llevar consigo”, “encontrarse junto”, ideas en conflicto con los principios de la cotidianidad que puede resumirse en: “independencia”, “individualismo”, “actividad práctica”, “hacer valer lo propio”.

La primera serie es la de lo “extraño” para nosotros, aquello sobre qué ponerse de acuerdo en el diálogo. Se recoge así la opinión del “otro” lo cual es el comienzo para “hacer valer” en uno lo extraño y adverso.

Gadamer lo llama re-conversión, la acción capaz de llevar el “asunto” al lenguaje. El acento, en este caso, plantea el problema de la disolución del individuo en una especie de continuidad de vida con el mundo natural. Para el texto, aparentemente constituye un valor de principio: de vivir en la casa, una protección cultural, a vivir en el monte, una protección natural; de identificarse con sus padres, a identificarse con los seres de la tierra y del aire.

El sistema de símbolos del texto se refiere a contenidos sociales sea a nivel de familia (individuo, grupo) como a nivel de comunidad (la población y los recursos naturales). La Chabelita acepta la propuesta del pájaro-mensajero que es una propuesta-respuesta, es la oferta de una posibilidad, pero el mensaje es un planteamiento al tiempo desde fuera del tiempo.

29. SITUACIÓN

El relato de esta niña que quiere ser “ama” del monte, plantea las relaciones entre dos culturas: la del “ser” y la del “haber”. Son dos horizontes temporalmente separados, el del relato y el del lector; pero unificados lingüísticamente en el diálogo. El horizonte del relato se da aparentemente como una cultura del “ser” y la occidental del lector es, a todas luces, una cultura del haber.

El Artículo 29, Situación, nos hace ubicar el relato de Chabelita, en su horizonte cultural. La situación nos invita a subjetivizar el contexto objetivo de la cultura que genera la intriga. El mundo vivencial que ésta nos representa en la relación comunidad-persona y persona-mundo natural, no implica únicamente el sujeto. Adquiere, a la vez, cierta universalidad, el significado universal de la cultura. El mundo de la vida en el que se sumerge la Chabelita, no es sólo un problema vital individual, es el problema del pueblo de Santa Catarina, un mundo de “yos” comunitario, un mundo que no es totalmente subjetivo, sino trascendental y, por tanto, intersubjetivo.

El deseo de ser ama del monte, no excluye la preocupación de la niña por su propia gente. Al contrario, es su ser comunitario el que se expande y abarca a la vez el río, las flores, los campos y todos los animales, los seres de la tierra y del aire que se cobijan bajo el ala protectora de la gran montaña, en la cual cabe, vive, se alimenta, además de su propia familia, la totalidad de las familias del pueblo. Chabelita, con su deseo, interpreta a la vez el deseo de la comunidad: estar juntos, comunicar con todos, proteger y velar por el ser de todos. Las raíces de la situación se hunden en este deseo, que es deseo de ser, pero de un ser compañero, un ser con otros seres felices, asegurando esta felicidad con el gran poder escondido en la imagen de la montaña.

Más que una conquista para “haber”, es una “expansión del ser”; en la figura trasluce una forma sintética y existencial de especulación sobre la vida. El gesto de Chabelita, en cuanto marcado por el pasado de una cultura ancestral, puede ser descartado

por el lector pero no la sensibilidad que se expresa en su gesto. La figura de Chabelita que regresa al río, con su manojo de flores, sobre el brazo y el espíritu alegre que es transportado por la montaña con los pájaros, constituyen ya por sí la metáfora de un “deber ser” humano y natural, que da sentido a la vida comunitaria.

Para entender la situación no es suficiente leer el texto; este mismo en su literalidad debe insertarse en el discurso de la comunidad de Santa Catarina, cuyos movimientos, estilo de trabajo, dispersión por las aldeas, agrupación en caseríos familiares, dependencia del río para lavar y de la leña del monte, para cocinar, de las nubes que a media tarde invaden el valle y se elevan hasta la cumbre de la montaña, las labores de tejidos, los altares de los santos y casas de las cofradías, replantean el deseo de un significado más amplio de un ser y de una identidad comunal.

Su humanidad se esparce por los maizales y los trigales, por los cerros y los precipicios. El planteamiento acerca de los límites del ser, la “infinitud” del ser más, en el mundo, no son un marco exterior que puede ser revestido con los colores de la metáfora, sino un respiro profundo de la comunidad, una atmósfera que se respira, en la cual se camina y se crece, definida por las cuatro esquinas de esta amplia región y en los patios circulares frente a las galeras de adobe que cercan antiguos núcleos de parentesco.

El caso personal de la Chabelita, como idea particular de un cuento, rompe las barreras de la individualidad y se despliega como un toldo sobre el inmenso valle para aproximarnos al horizonte global; se universaliza para conquistar la totalidad de las personas de su comunidad y de su historia. No es que la Chabelita viva hoy como una historia del pasado; ella se queda atrás, para que la juventud de hoy encuentre un espacio donde vivir.

30. CAMPO LINGÜÍSTICO

Con la Representación, el Referente y la Situación hemos entrado, como intérpretes, a la espiral del llamado Círculo Hermenéutico. De aquí en adelante, el horizonte del texto dialoga con nuestro propio horizonte para completar nuestra intelección.

El punto de vista del Campo Lingüístico actúa como un control de posiciones y nos obliga a reflexionar sobre el tono esencial del relato, un tono que lo sitúa en una concepción. En nuestro caso, es mitológico y poético y, como tal, relacionado con los interrogantes profundos de los comienzos y de lo cósmico. Como mito, parte de una experiencia de vida y la describe, pero pone interrogantes sobre lo indescriptible. Consecuentemente, debemos desplazar nuestra perspectiva desde la visión objetivista y científica, que caracteriza nuestros prejuicios modernos, a la perspectiva del mito, de una memoria colectiva que nos llama a compartir su experiencia de vida.

La forma de expresión mitológica nos prohíbe abandonarnos a interpretaciones unívocas y mecánicas. El campo semántico del mito es la vida misma, el cosmos, las razones seminales, el destino. Es un instrumento que eleva la estatura de nuestra

capacidad de entendimiento. Las formas no objetivas del relato mítico se apartan de las simples categorías literarias y, por ellas, el referente rebasa la intelección para estimular nuestras fibras emocionales e imaginativas.

Chabelita, a pesar de la tristeza de su muerte, no está del lado de los mitos trágicos y heroicos, o dionisiacos; se mantiene al contrario en la claridad de los apolíneos y de lo cómico: su transformación rebosa de alegría, como una cornucopia llena de todos los géneros de vida que derrama con profusión. La totalidad del espíritu en Chabelita es lo que se expresa en la totalidad del lenguaje, del relato y de la comunidad. El acontecer lingüístico de esta escena poética permite a la verdad humana del texto, entrar en contacto con nuestra inteligencia y volverse a formular en nosotros lingüísticamente y, a la par, vitalmente. El horizonte poético se desplaza casi insensiblemente hacia el campo alegórico y didáctico, entonces, Chabelita entra en diálogo con las niñas y los niños del pueblo como en una historia futura narrada en el pasado. La totalidad del horizonte encierra niños y mayores en su proceso de transformación. Desde lo particular del caso propuesto, lo individual se abre hacia la totalidad.

Precisamente, por estos diferentes niveles hacia los que se abre el relato, nuestra comprensión, como la de este pueblo, resulta tanto más enriquecida cuanto más se interesa por las diversas relaciones significativas y, a través de ellas, intenta apropiarse la totalidad del sentido.

La apertura del intérprete, sea un miembro de la misma comunidad o extraño a esa, dejará que el texto realice su “fusión” de horizontes y de vida. En los dos artículos siguientes esta fusión no se da como un estadio alcanzado y realizado; más que eso, es como una dinámica que no deja de fluir de un horizonte a otro, cuanto más avanza el proceso del círculo.

31. APROPIACIÓN DEL SENTIDO

La apropiación ya no señala un paso hacia las cosas, sino la entrada hacia uno mismo. La verdad, concebida como algo extraño, a descubrirse en el relato de la niña Chabelita, es ahora algo que debe descubrirse como verdad propia. No se trata de traducir sino de vivir. No es una verdad que se traslada o se aplica a alguien, es uno mismo el que aplica la verdad para que ésta viva en uno. Por supuesto, no se trata de algo automático y material; es operación de la imaginación creadora, del intelecto y del deseo. Si la niña aparece con un significado particular y su deseo de estar sobre la montaña y de andar en su mundo es únicamente un polo local de un planteamiento de vida, el otro polo es el polo total, universal y está del lado del intérprete. El intérprete lo descubre en su propia dimensión espiritual de “cuidar de”, de “preocuparse por”, en sus propias posibilidades para extender hacia el mundo su riqueza interior de orden, de alegría y de entrega.

No es un saber técnico, el que se actualiza; es más que eso, más que un conocimiento parcial que resulta insuficiente cuando se aplica a la vida. La verdad a que se refiere el intérprete de la Chabelita, es una verdad humana radical, la que plantea el problema de estar en la vida, con otros hombres, en el tiempo y en un diálogo permanente con las cosas. Es el mundo humano aparentemente encerrado entre actividades prácticas y técnicas que pretenden ser “productivas” o ¿es un ser humano, copia de infinitos seres que se repiten, maduran y conviven sin traspasar nunca el umbral de la comunicación? Cada cual con su vida y sus intereses individuales. Chabelita descubre estas alternativas y toma su decisión: ¿será para perderse o para llenar su inmenso deseo? Entrar al círculo, para el lector, es comprometer su propia inteligencia y conducta con la verdad de Chabelita en diálogo con la voz de la montaña.

32. EL CÍRCULO HERMENÉUTICO Y SUS RESULTADOS

La Apropiación, más que los tres artículos que la preceden, ya constituye un “andar en el círculo, un dar y recibir en el diálogo con el texto”. Este mecanismo de transferencia que reaviva el texto en la lingüística, en la fusión de horizontes, deberá ahora llegar más lejos y más alto en este último esfuerzo de penetración y de convivencia. En nuestro comentario de la Chabelita nos limitaremos a alcanzar alguna idea general sin considerar que hayamos arribado a un punto final.

En la realidad, el sentido del discurso llega a nosotros dependiendo de nuestra condición de vida y puede transformarla más o menos profundamente, según la calidad de la verdad intuida y, según la disponibilidad de nuestro medio y de nuestro contexto lingüístico y cultural. Debe quedar en claro que el movimiento circular de aproximación debe continuar.

La idea central del relato de Chabelita es su capacidad de “cuidar”. Heidegger diría que su deseo de ser ama de la montaña está fundado en la pura esencia del ser-ahí, la “cura” (SUZ, p. 202). Ella cuida de la casa, la llena con su persona, belleza y trabajo. Cuida de la madre a quien asiste y ¿a quién confía su comunicación con las aves del río? Cuida de los hombres, lavando sus ropas y su cuidado se extiende a los animales, a las flores y al monte. El desear -añade Heidegger- presupone ontológicamente la cura (p. 216). Ella desea ser ama, identificarse con un ser más grande por las posibilidades que ella descubre en sí misma. Ella cuidaría de todos. “Querer y desear, tienen, con ontología, necesidad, sus raíces en el “ser ahí” en cuanto cura” (§ 41, p. 214).

En su simplicidad, la Chabelita se convierte en una pregunta sobre el ser sin abandonar su mundo existencial. Podemos decir literalmente que su cuidado-cura la destruye, la hace andar hacia muerte. Por supuesto, la muerte no es su fin. Ella se duerme al mediodía, en el apogeo de la luz y de la vida. Ella deja de existir pero no de vivir; más bien ha llegado a un puente y emprende una vida.

El manojito de flores no se ha marchitado todavía en la cabecera de su cama. Son el único objeto viviente que la acompaña en el traspaso del puente.

Ella las recoge y las lleva al río con los pájaros, en el aire, arriba de las nubes. Ya es dueña de la montaña y de toda la vida que ésta derrama, en los campos, bosques, ríos, en el pequeño pueblo recogido entre los cerros y disperso en las granjas, aldeas y ranchos. Cada persona de Santa Catarina lo sabe, lo recuerda y lo vive a diario en la plenitud del día. Chabelita los cuida.

No falta el elemento mágico y alegórico de las flores: flores de la juventud, flores del amor, flores perfumadas para el temascal, las flores que exhalan aromas, flores comestibles de izote, flores narcotizantes como las amapolas y alucinógenas como los hongos; todas están en la montaña. Flores que todavía viven y mediatizan la transformación. Son la virtud mitológica que enlaza dos mundos, entre la vida del deseo, de la cura, y la vida del ser del hombre. Los dos mundos se fusionan en una totalidad; la pregunta recibe su respuesta, el problema, una solución. Hay una serie de planos de penetración en profundidad.

Los hombres que sólo intervienen implícitamente en la intriga, sin embargo, actúan en ella; la madre diciendo a su hija que se extraña de que los pájaros no la acompañen a ella, ni le hagan fiestas en su trabajo; la Chabelita quien se extraña de que un pájaro le pueda hablar. A cada plano corresponde un tipo de realidad; de lo más material a lo más íntimo y mítico.

El cuento podría terminar allí en un sueño ingenuo e infantil; al contrario, continúa en profundidad hacia el ser mismo de las cosas y del hombre.

Llegados a este punto, ya no nos queda duda de que el pueblo de Santa Catarina con el mito está haciendo una pregunta acerca del ser. ¿Cuál es el nivel de vida que le corresponde como humano? ¿Cuál es realmente su ser? Heidegger se hace la misma pregunta en el Ser y el Tiempo y da una respuesta. El ser se manifiesta como una eclosión de vida. Chabelita no pone preguntas metafísicas, ella se deja conducir por la existencia, ella se “representa a sí misma”. En la vida, el ser es percibido como representación.

Pero, al mismo tiempo, ella ama la vida y expresa el deseo de ser ama de la montaña. En su simple fenomenología, el ser es precisamente eso: un intento para comprender, para aproximarse, es decir, trascender. Existir no es pasividad, abandono a las posibilidades, sino actuar en ellas. “El ser en el mundo es siempre la cura” (SUZ, p. 216).

Esta es la tarea de cada uno, una tarea privada que llama a la comprensión, a la existencia, de aquel ente singular que es un hombre concreto o una mujer. Es trascendente lo que realiza este “sobrepasar” y se mantiene en él. “La perfección del hombre es una obra de la cura” (p. 219).

Eso de trascender es la constitución misma del hombre. Pero el término hacia el cual el hombre trasciende es el mundo. La trascendencia de Chabelita será, por tanto, “estar-en-el-mundo. Ahora bien, el mundo, en su ser, supera el simple conjunto de las cosas y el simple comunicarse con las personas.

El “mundo” designa la estructura racional que caracteriza la existencia humana como trascendencia. Entonces, dice Heidegger, trascender hacia el mundo significa hacer del mundo mismo un proyecto; un proyecto que realiza la libertad y cumple un deseo. Es una libertad sumergida en todas las limitaciones del ente que uno mismo trasciende. Este es el mensaje del pájaro: “si quieres ser dueña de la montaña deberás venir aquí mañana, al medio día, con las flores”. Es decir, cumplir con las disposiciones del mundo: un tiempo, un espacio, un medio liminal.

Es libertad y, por tanto, hace posible que se impongan obligaciones. La libertad es un acto en el que uno proyecta su mundo. Pero ese mismo proyecto hace del hombre un ser dependiente, finito. La necesidad vincula el hombre con las cosas que él necesita. Entonces, “estar-en-el-mundo” significa cuidar de las cosas, colaborar, crear por medio de ellas, construir. Y este “cuidarse de” es constitutivo de su propio ser. “En el puro impulso no ha quedado todavía la ‘cura’ en libertad, aunque únicamente ella haga posible bajo el punto de vista ontológico el ‘ser cumplido’ del ser ahí por sí mismo” (SUZ, p. 212).

El centro de la historia, para Chabelita como para Heidegger, es “cuidar de todos ellos”. El “ser en el mundo” determina, por el cuidado del hombre también el ser de las cosas del mundo. “En el fenómeno del querer se trasluce la totalidad de la ‘cura’ que hay en su fondo” (SUZ, p. 215).

Pero aquí se termina el paralelismo entre la Chabelita, el pueblo de Santa Catarina y Heidegger del Ser y el Tiempo. Si queremos volver a encontrar analogía con Heidegger, deberemos recurrir al segundo Heidegger, el Heidegger de la Obra de Arte, de Hölderlin y la esencia de la poesía, de Habitar en Poeta y de la Hermenéutica del Lenguaje.

Para el Ser y el Tiempo, el ser de las cosas consiste en ser útiles; este es el poder de las cosas y coincide con su misma existencia. Cuidar de las cosas es hacer que “estén a la mano”. Para Chabelita, cuidar, es hacer que se sientan felices, que su armonía surja como la unidad de lo disperso, como la comunicación de los fines y significados.

Entre las cosas, desde los animales y las aves, el cuidado de Chabelita para los demás se extiende a todos, al pueblo y sus habitantes: es una cura-auténtica. Ella no cae al nivel de las cosas, la cura auténtica la eleva a ama de la montaña y de su pueblo. No es arrojada al mundo, supera la condición humana.

La existencia, según Heidegger, es en primer lugar un ser “posible”. El cuidado expresa la condición del hombre “arrojado en el mundo” y que proyecta sus posibilidades pero se enfrenta a la angustia, la frustración de caer hacia atrás. Chabelita rompe la

barrera de la frustración, por la palabra del pájaro: la lingüisticidad del ser abre la puerta cerrada de la cura heideggeriana, del hombre que decae en la existencia anónima. Chabelita no plantea la posibilidad de ser para la muerte, sino simplemente de ser desde la muerte. Su existencia cotidiana no es anónima, no huye frente a la muerte, su proyecto es una apuesta contra la muerte, la asume como posibilidad *acti Quinta*. No hay angustia, no hay amenaza desde la nada.

En la mitad del día, cuando el sol del trópico está en el centro del cielo, la muerte no es un paso hacia la nada, es por cierto un colocarse en el ser. La existencia auténtica no realiza la nada, sino el nuevo modo de ser ahí.

Si la existencia es trascendencia, el trascender deja de ser una imposibilidad, una Nada. La nada es negada por la palabra, porque la palabra descubre la verdad del ser. No que el ser se funde en la palabra, es más bien al revés, la palabra descubre la verdad por el ser que se manifiesta en ella. Con la comprensividad, el “curarse de” se ha apoderado del “poder ser”. Chabelita escucha la palabra de un pájaro que la invita al ser. Su respuesta es convertir en poesía el discurso cotidiano.

La poesía es una lengua primitiva que, dando nombre a las cosas, funda su ser. El discurso, entonces, hace ver lo existente. El existente accede a la vida por la verdad del discurso. Este modo, “el ser”, sigue siendo el fundamento que expresa la verdad y la verdad sigue siendo el “descubrirse del ser” como en Husserl. El discurso del hombre “constituye” el mundo, lo interpreta y le da un ser; hace vivir el hombre en el mundo.

Al Zaratustra de Nietzsche, los animales le dicen: “Tú eres quien enseña el regreso eterno”. “Es el momento en que Zaratustra escucha el llamamiento.” Cuando el sol estaba al mediodía, él interrogó de una mirada el cielo, porque él oía, por encima de él la llamada aguda de un pájaro. Para Zaratustra es el pájaro del gran “ciclo-cósmico”, que a su cuello lleva enroscada una serpiente, que es el “pequeño ciclo de la vida individual”. También Chabelita está en el mediodía, el pequeño ciclo individual del día y la noche, contra el gran ciclo de los años de su comunidad.

Zaratustra enseña el regreso de lo eterno pero, ¿cómo lo enseña? Con el superhombre. El superhombre es aquí el que se eleva por encima del hombre, de ayer y de hoy, para reconducir el hombre a su ser. Porque tiene una misión: la de dominar la tierra. Chabelita, convertida en ama de la montaña, enseña a dominar la tierra. Lo que, en primer lugar, es sufrimiento y servicio.

El superhombre enseña a superar nuestro modo de ser conocido hasta ahora; así es un paso, un puerto. Debemos llegar hasta el puente. Chabelita, al mediodía, está situada en el medio del círculo, el círculo que se repite en redondo, del día y de la noche y del año. “Mañana, al mediodía -dice el pájaro- regresarás al río”: el día transcurre, el río también transcurre. En ese mediodía, diría Zaratustra, comienza el regreso, el camino de la esperanza. “El deseo proyecta el ‘ser ahí’, su ser, sobre posibilidades” (SUZ, p. 215).

El círculo de cada día y de cada año produce “lo idéntico” que siempre regresa. Todo lo que es voluntad de poder, que sufre como voluntad creadora, ella misma se hiere y se ve como idéntica en el eterno regreso del ser. Zaratustra es el puente y también Chabelita es el puente. En el paso, según Nietzsche, el hombre adquiere su ser, imprime al ente el carácter de su ser. Este pensamiento, comenta Heidegger, toma bajo su protección el devenir al cual es inherente una lucha continua y el dolor.

La “esperanza” es el andar hacia su propio ser, el ser del hombre. La imagen del mito se vuelve poética porque es palabra. Como diría Holderlin: “en la palabra canta toda la claridad de los aspectos del cielo, todas las resonancias de sus recorridos y suspiros; y habiéndolos llamados los hace brillar y sonar en la palabra”. También la Chabelita, exaltando en palabras todos los aspectos del cielo, nos hace ver lo que, revelándose, hace aparecer justo lo que esconde.

En el relato poético, aclara Heidegger, “se canta todo lo que en el cielo y debajo del cielo y, en consecuencia, sobre la tierra brilla y florece, resuena y exhala, sube y se acerca, pero también se aleja y cae y, además, se lamenta y se calla y hasta padece y obscurece” (Heidegger: *Habitar en poeta*).

Más estas cosas que son familiares al hombre, son extranjerías al ser, no son ser. Entre ellas lo “desconocido” se introduce para mantenerse y guardarse como desconocido. El Ser es “guardado”, precisamente por ser desconocido. Desde el fondo de estas cosas conocidas, la Chabelita llama lo que es extraño y en el cual lo “invisible” se oculta para promover lo que es “invisible”.

Pero cuando Chabelita desaparece y la imagen se desvanece y pone al descubierto el hombre, lo que el hombre es, su ser invisible, lo desconocido queda al descubierto; “se pone al descubierto, en la cura, el ser del ser-ahí.”

La esencia de la imagen, nos repite Heidegger, es hacer ver alguna cosa. La Chabelita no es una copia, una repetición, es una verdadera imagen que hace ver lo invisible.

Así el hombre de Santa Catarina encuentra su ser, que es extraño e invisible. La verdadera imagen incluye “lo visible de lo extraño, en la apariencia de lo familiar”. Cuando aparece la poesía, nos dice Heidegger, “el hombre habita en la tierra como hombre”.

Para qué extrañarnos, entonces, si el relato de Chabelita lleva al hombre de Santa Catarina hacia el ser; porque la imagen “traslada la habitación del hombre hacia el ser”. Su mundo se convierte en un mundo esencialmente abierto hacia el ser del ser-ahí.

CONCLUSIONES TEÓRICAS DEL MÉTODO

El proceso metodológico que se ha conducido hasta la “experiencia”, a pesar de haber incorporado estructuras y criterios analíticos de otros métodos (lingüístico, simbólico, estructural, semiótico), es fundamentalmente fenomenológico. Éste pretende encontrar la significación desde la experiencia del sujeto. Es esencialmente una filosofía del sujeto.

Como explica Ricoeur, “ésta articula la filosofía del sujeto sobre una teoría de la significación que entra al mismo campo epistemológico en el que se define el modelo semiológico”.

La fenomenología se desarrolla a partir de tres principios que la mantienen estrictamente conexas con la conciencia del sujeto, por una parte, y con la realidad objetiva de la experiencia, por otra.

1. En la descripción fenomenológica, la categoría más general del acto experimental es su significación.
2. La significación, producto de la intencionalidad del acto cognoscitivo, se efectúa en la conciencia del sujeto.
3. La reducción es el proceso por el cual la conciencia experimental y vivencial libera y constituye su propio ser, a través de la significación del acto.

Consecuentemente, la dinámica del conocer, referida al texto, se inscribe en el centro gravitacional de la significación lingüística. Desde un plano meramente perceptivo proporcionado por el texto y su lingüisticidad, se llega a las categorías lógicas que trascienden las significaciones lingüísticas. A este nivel, la conciencia subjetiva desarrolla su propio ser y se reconoce como racionalidad, centro que irradia acción, reflexión y discurso.

En el ascenso metodológico que se ha descrito, hemos llegado a las siguientes adquisiciones:

1. Una interpretación es una intelección del texto -en un presente- y, por tanto, única e incompleta pero “VITAL” (pertenece a nuestra existencia).
2. Una interpretación, no agota “toda la Verdad-del-texto” ni es tan sólo una apropiación de la “VERDAD” del mismo. “Viene” a ser Verdad hoy y para hoy, es una verdad objetiva y perfectible.
3. Una “interpretación” no es una “VERDAD-RELATIVA”, no cae en lo gratuito, ni arbitrario, ni inconsistente; es Verdad y es cierta, aunque “finita”. Es el ser finito del sujeto-viviente, lo que limita las posibilidades de entendimiento: es una Verdad Limitada-creciente. Es el texto en su posibilidad de alimentar la vida en la dimensión temporal.
4. Una interpretación es una superación del pasado, en el “Ser-presente”. Es una verdadera “experiencia-hermenéutica” (experiencia-histórica). Del mismo modo como existe una experiencia-fenomenológica del “Ser” actual (presente), sincrónica, existe una experiencia fenomenológica diacrónica a través del texto.
5. Toda interpretación es condicionada por la “TEORÍA”, del que realiza la hermenéutica, y por las reglas del análisis que establezca... (fundamento ontológico) la teoría ya es una concepción del ser.
6. La Hermenéutica “filosófica” es un desarrollo de la fenomenología y va hacia una “filosofía del lenguaje” sin dejar de ser siempre “experiencia”, en este caso, “Experiencia de un texto”. Experiencia es, por sí, adquisición de vida.

7. La “Hermenéutica filosófica” es la de Gadamer y, en cierta medida, la de Ricoeur. Nos adherimos a esta metodología por su fundamento fenomenológico.

La experiencia fenomenológica es una experiencia viviente, duradera y continuada que se expresa en la función simbólica. El simbolismo de la conciencia es, pues, una condición de vida del sujeto que parte de la experiencia y se formaliza en la reducción fenomenológica. Por ello, Ricoeur entiende que la función simbólica suscita una nueva interpretación de la “reducción fenomenológica”, “la reducción -dice- es el comienzo de una vida significativa y este comienzo no es cronológico ni histórico, es un comienzo trascendental, del mismo modo como el contrato es el comienzo de una de la vida en sociedad”. No se trata sólo del aspecto negativo de la reducción, en cuanto superación de la actitud naturalística, que se suspende y se pone entre paréntesis; se contrapone la naturaleza a la conciencia, se separa de los datos empíricos; se rescata entonces el valor universal de la conciencia, como ser trascendental. El residuo fenomenológico conduce, entonces, al descubrimiento de la trascendencia del yo y de la conciencia, desde el sistema general semiológico, un sistema de significantes.

Hay que ver el lado positivo de la reducción, por el cual, a través del discurso, se hace efectivo el sistema semántico, la significación; se pasa de la consideración noética a la noemática.

Existe esta posibilidad para un ser que, por la reducción, se ha separado de conexiones naturalísticas, de volverse hacia el mundo, penetrarlo, aprehenderlo, abarcarlo y comprenderlo. Es el momento en que el yo encuentra su consistencia por el discurso, por su capacidad referencial hacia las cosas, por la posibilidad de afirmación de su propio ser en el mundo. En este acto, el sujeto no sólo vuelve a establecer su continuidad con el mundo, sino que se afirma como sujeto, en cuanto es la capacidad de un yo de conformarse a sí mismo y definirse en su positividad, constituirse.

Una interpretación, aunque no implique necesariamente la tarea de sintetizar todo el contexto cultural del intérprete, para derivar de allí una nueva concepción del mundo, bien tiene que ver con la experiencia que adquirimos del saber moderno y de las ciencias, con nuestra propia experiencia de la vida, y con la idea de “mundo”, tal como encuentra su exteriorización a través del lenguaje.

Esta “sabiduría” puede expresarse en diferentes formas o lenguajes (como el estético, político, religioso, ético, o económico); en cualquier caso, nos dibuja alguno de los itinerarios vivientes de la existencia humana. Comprender e interpretar, diría Gadamer (V. y M., p. 485), se asignan a la tradición lingüística pero, al mismo tiempo, van más allá de esta simple adscripción. Todas las creaciones culturales y la vida misma del sujeto pretenden ser entendidos lingüísticamente y, además, todo lo que es comprensible da acceso a una interpretación. Ni la comprensión ni el lenguaje pueden

ser considerados simples objetos, sino que reflejan un mundo en el que está implicado mi ser como sujeto y como actor.

El lenguaje que vive en el acto de hablar, que estructura una comprensión, incluyendo la del intérprete, está involucrado en la realización del pensar.

El lenguaje es, por tanto, un centro en el que se resumen el yo y el mundo; el yo como fuente especulativa de la experiencia y el mundo como proyección de esta misma experiencia en la comunicación. Por mediación de las ideas, el yo y el lenguaje intercambian su calidad especulativa que se plasma en la estructura simbólica. Las cosas actúan en el sujeto y, por mediación del sujeto, transmiten significación al lenguaje.

Este acceso del lenguaje a la significación, le da al lenguaje el valor universal, ontológico, de todo objeto que se hace vida en la comprensión de un sujeto. Con palabras de Gadamer, “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Esta fórmula no contiene en sí una deducción conceptual, sino una simple descripción eidética que reúne los términos ser-comprensión-lenguaje, en el instante en que se unifican. Ser y comprensión, de hecho, se constituyen como identidad en el lenguaje. Es decir, el ser que alcanza ser comprendido, por ello mismo se estructura como signo lingüístico. Con ello, prosigue Gadamer: “el fenómeno hermenéutico devuelve su propia universalidad a la constitución óptica de la comprensión cuando, en cuanto lenguaje, la determina en su sentido universal y cuando entiende su propia referencia a lo que ‘es’ como interpretación” (p. 567).

El ser que es comprensible se muestra, por sí, y accede al lenguaje por su propia naturaleza, no como algo agregado, heterogéneo, sino como el “representarse del ser”; como una unidad especulativa Quinta.

Aquello que accede al ser, por supuesto, es algo distinto del mero lenguaje, una distinción -dice Gadamer- que es al mismo tiempo indistinción. Es como decir que el valor óptico de las cosas viene a ser en nosotros lingüísticamente. Y el valor lingüístico de nuestro conocimiento del ser es principio de nuestra actividad de actantes racionales.

El ser sólo es palabra por lo que dice y, en decir, deja de ser para desaparecer en el lenguaje. Con ello, el lenguaje asume la plena mediación entre nosotros y el ser.

Por otra parte, lo que accede al ser no es (una cosa a parte), algo pre-dado (en el sentido de dado-hecho, o dado separado, o formado), e independiente de él, como un “ser fijo”, sino que recibe de la palabra su propia determinación (p. 568).

Tampoco el sentido de un texto es algo en sí completo, formado y separado que meramente hubiera de ser constatado, es “ser de algo”, dado en palabras, por lo cual su comprensión es hermenéutica. Como se da una conciencia histórica y una conciencia estética, etc., se da también una conciencia hermenéutica que, en su capacidad de comprensión, se ha vuelto un fenómeno universal. Esto significa que cualquier

conocimiento que no sea simplemente intuitivo, sino “comprehensivo”, ya es interpretación y que la actividad hermenéutica se aplica universalmente.

Se habla, por tanto, de una experiencia hermenéutica del mundo. El cual viene a ser comprendido desde el lenguaje o, en otras palabras, que “la multiplicidad de lo pensado surge sólo desde la unidad de la palabra” (p. 578).

Por la Hermenéutica la experiencia “acontece”, se temporaliza y resulta evidente en los límites de lo dicho. Esta es la constitución ontológica fundamental por la cual el ser es lenguaje, es representarse porque lo que se re-presenta así, no es distinto de sí mismo, sino el propio ser experimental. De este modo, se abre el alcance de la Hermenéutica, no sólo al conocimiento de un texto, sino a la verdad del ser. Se supera el simple proceso técnico del comprender un texto, para experimentar algo que nos sale al encuentro y que vale como verdad.

Entonces, las palabras con las que las cosas acceden al lenguaje no son solamente un acontecimiento del texto, sino un acontecimiento en nosotros mismos, una experiencia de la verdad, un acontecer especulativo tan vivencial y efectivo como la experiencia de las cosas.

Del mismo modo, como la experiencia del mundo, de las personas, de nuestro entorno cultural “forman” o conforman nuestro espíritu y nuestra conducta con relación a nuestro ser y nuestros proyectos hacia el futuro y se incorporan y constituyen una verdad fundamental de nuestra conciencia, de un modo análogo, la experiencia de la verdad de un texto se introduce como parte fundamental de nuestra vida y se convierte en “formadora” de nuestro ser, orientadora de nuestros proyectos y justificadora de nuestra conducta.

En efecto, la comprensión que se adquiere en la interpretación de un texto deja de ser simplemente un acto especulativo, para convertirse en principio de ser, del ser del individuo en su progresiva constitución.

Cada interpretación, sobre todo, cuando se trata de un texto cultural o especulativo que encierra una verdad humana, pero también si solamente se trata de un relato histórico o un asunto novelesco o crítico, se convierte en la conciencia del intérprete y en las personas que, por mediación del intérprete, participan de este conocimiento, en un principio de acción y una ampliación de su propio ser personal en su crecimiento vital.

De la vida proceden sea el acto, en cuanto fenómeno individual, que la representación, como conquista de la verdad. Cualquier acto singular, siempre que sea consciente, por supuesto, nos conduce a una motivación, es decir, a una representación que se nos da como valor. Ésta, a su vez, nos lleva a actos preparatorios, incompletos o en devenir que, en última instancia, nos sitúan en la corriente de la vida (el *Lebenswelt*). No podemos establecer una prioridad temporal: acto versus representación o representación versus acto; sino un proceso originario en el que surge la bipolaridad y multipolaridad de la persona consciente.

Pero se da una prioridad de motivación por la cual un acto siempre apela a un estímulo y éste a un conocimiento y a la fuerza de la verdad. Ricoeur lo llama “el diseño del acto en la representación” (The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics, p. 214) el cual se va realizando en virtud de un proceso de ensayos, esbozos y fragmentos que se dan como preparatorios del acto acabado y final de la decisión. Sólo así se perfilan los rasgos y la calidad diferenciada de los dos extremos: la representación intelectual y la afirmación voliti Quinta.

El proceso se realiza en la corriente viva de la experiencia, aún tratándose de experiencia hermenéutica. Por esta razón, la Hermenéutica se convierte en fuente de vida tanto intelectual como práctica. La experiencia hermenéutica conserva, en sí, ambas dimensiones la de ser verdad y de ser valor. Y gracias a esta doble dimensión del ser experimentado, el valor se convierte en “motivo” que impulsa la vida y la verdad en “posibilidad” de acción y apertura del individuo hacia el crecimiento de sí mismo. Ambas dimensiones son propiedades del mismo individuo, ambos son términos bipolares y constituyen el ser de la conciencia.

No se refieren a un sólo acto o a una sola representación, sino al entero proceso que incluye la compleja corriente de la vida con todos los demás actos y conocimientos previos, inacabados, pre-conceptuales, pre-vividos, que acompañan el devenir del yo. Así, las tendencias y demás fuerzas que confluyen en el acto libre, llegan al ser por una representación. Se establece, entonces, una tensión entre el ser como conocimiento y el ser como valor. Tensión que compromete el sujeto, con las atracciones o repulsiones, vivencias e inclinaciones, de las que depende la efectividad de la motivación: la historia del yo.

La efectuación de la Hermenéutica, como motivación, llega así a experimentarse en la vida. La verdad nos promueve. Si existe una diferencia entre conciencia que conoce y conciencia que promueve, es porque nuestra existencia misma está integrada por una doble relación: la afirmación que la constituye y, a la vez, traspasa la conciencia y una carencia de ser atestiguada por el sentimiento de falta, de fracaso y de soledad. Es una disparidad de la existencia en sí misma. Esta desigualdad produce ambos efectos: la apertura a la verdad y la posición de sí mismo.

La comprensión intelectual, como conocimiento de verdad, no es en primer lugar un conjunto de normas, sino un acto vivencial y en este nivel está encarnado en el ser, en lo dado, con sus múltiples dimensiones. Nada extraño, pues, que la experiencia hermenéutica sea en primer lugar vida y que de ella de inmediato se produzca un efecto de acción. La ley de la representación más que fundarse en la doble naturaleza de un “motivo”, desarrolla su energía directamente desde el ser, como verdad y como valor (en cuanto dimensiones del propio ser).

Debido a la desigualdad misma de su propio ser, el yo oscila entre dos posibilidades: concentrarse sobre sí mismo como su raíz y, lo opuesto, proyectarse

hacia el mundo. Ambos movimientos (la conciencia creciente y reflexiva de su propio ser y la apropiación de la verdad como un valor) son expresiones de la vida del individuo. Uno da la medida del otro: tanto más se apropia uno la verdad, cuanto más él se reconoce a sí mismo como capaz de crear y realizarse en el ser y en la vida. En la interpretación heideggeriana del “ser ahí”, la comprensión del ser (apropiación de la verdad) es ella misma una determinación del ser ahí existencial (o sea, es promoción acto creador del ser de uno). No es sólo el nacimiento, sino la vida misma del individuo en el horizonte abierto del *Lebenswelt*. La vida de la conciencia se desenvuelve entre el principio que la mueve y la meta que la atrae.

El principio de la acción (la verdad apropiada) y la meta final (el proyecto de mi individualidad) constituyen, para Ricoeur una “polaridad” sobre la cual deberá asentarse una filosofía del sujeto. “Esta polaridad del principio (arché) y de la finalidad (telos), origen y meta, suelo pulsional, e iluminación cultural, será capaz de arrancar al individuo de un subjetivismo abstracto, solipsista, idealístico y patológico, para llevar este individuo a conquistar su propia verdad concreta, hoy y para el futuro” (*The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, p. 240).

Sobre esta estructura móvil será posible hacer realidad una “perspectiva de imágenes” del espíritu (tanto el individual de una persona, como el grupal de una comunidad). Se genera un encadenamiento progresivo de las esferas culturales que lleva a la realización histórica de las potencialidades del espíritu, del individuo y del grupo con la elevación de las fuerzas internas de la naturaleza, hacia la plena consecución de las aspiraciones personales y comunitarias.

Para que un hombre, o un grupo humano, o etnia, crezca y se afiance en la vida, es decir, encuentre su camino de crecimiento y perfeccionamiento en la historia, es necesario que encuentre “significado” a su propia existencia y se reconozca en este “significado”, es decir, que lo transforme en “sentido”. Cada persona y cada etnia expresa su “sentido” y con ello se realiza históricamente, alcanza un ideal propio de verdad y de acción, una imagen de sí que se proyecte en el mundo como un modelo de persona o de pueblo. El alma de todo este proceso se encuentra en la “significación”.

El sujeto (individual o colectivo) se realiza, entonces, como “portador de significación”. Y el yo, individual o grupal, recibe su lugar en el mundo, se extiende y se consolida como un poder, como un monumento en el espacio abierto, en la medida en que vive en sí la expresión de su significado y se constituye como un núcleo (un polo idéntico), en el cual se concentran todos los vectores de significación de la comunidad humana.

En la experiencia hermenéutica, conciencia que aprehende la verdad de un texto, como en las demás clases de experiencia, el ser de las cosas es asimilado en cuanto significación, un movimiento que va del ser a la significación. Pero se da constantemente también el proceso inverso: lo “significado” tiende a realizarse en el

ser. Como diría Ricoeur, “todo es significación, desde el momento en que todo ser es captado como significado de algo vivido” (*The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, p. 243) y a través del cual el individuo o la comunidad se expanden hacia lo trascendente. La significación no es, en primer lugar, una entidad mental porque “la conciencia se hace intermediaria, proyectándose sobre el modo de ser de la cosa” (*Finitud y culpabilidad*, p. 77) precisamente porque las cosas no sólo son significación sino “síntesis de sentido y de presencia” (*ibidem*).

El movimiento opuesto, desde el “significado de la verdad” a nuestro “ser en el mundo”, tiende a su vez hacia la realización de esta síntesis: una verdad que llega a ser presencia, un “significado” que se efectúa en un individuo o en una comunidad humana; una comunidad de conciencia que se historiciza en el mundo como imagen y como cultura. De este modo, la verdad deja de poseer un significado abstracto para convertirse en “presencia” y realizar la síntesis: el poder óptico de las cosas.

REFLEXIONES SOBRE ESTE MANUAL: PARA EMPEZAR

Los tres niveles que se han estructurado, con el objetivo lejano de conducir el texto hasta su plena comprensión, que es la verdadera experiencia hermenéutica, nos han permitido almacenar en los respectivos archivos, los conocimientos particulares y específicos que constituyen la base para una reflexión científicamente fundamentada.

Naturalmente el manual no pretende reemplazar las actividades: intuitiva, discursiva, asociativa, creativa y crítica del intérprete mismo, las cuales comienzan precisamente a partir de estos datos. La función del manual no es la interpretación, sino la recopilación de elementos que faciliten la comprensión. La interpretación empieza ahora que se han recopilado los datos de todos los niveles. El trabajo de inventario y de reflexión ha sido preparatorio. Se han realizado los archivos y se han analizado las estructuras. La experiencia ha empezado, pero no ha llegado a su plenitud.

El manual pretende ofrecer al investigador un instrumento que le facilite el trabajo científico, cuando se trate de textos muy amplios o de una multiplicidad de textos que se complementen alrededor de un argumento, una disciplina, o un conjunto de seres humanos (grupo, nación, etnia); su organización, sus tradiciones, o su pensamiento.

Si se han recorrido las cinco etapas y se ha introducido su producto en los respectivos archivos, consideramos que se ha edificado la plataforma básica de la investigación. Llegados a este punto, cualquier lenguaje de “tipo experto” puede convertirse en una fuente casi inagotable de recursos, por su inmensa capacidad de hacer preguntas y dar contestaciones.

Será necesario elaborar programas de lectura para cada una de las secciones del archivo. Las preguntas del Primer Nivel son más escuetas y pueden hasta dar resultados contabilizables estadísticamente, si esto es lo que se pretende.

Las preguntas del segundo nivel también pueden arrojar datos cuantitativos, pero se referirán más frecuentemente a aspectos cualitativos, géneros y estructuras.

En el Tercer Nivel se explotan términos más complejos y en cierta medida abstractos. A pesar de que en lenguaje de tipo experto sea un lenguaje inteligente, no puede realizar el trabajo especulativo del intérprete, sólo podrá proporcionar datos. La totalización es propiamente mérito del mismo intérprete. Si se usa un programa de selección de palabras o estructuras lingüísticas, el último nivel creará alguna dificultad para reducir ciertos conceptos a algoritmos. Habrá que recurrir a la creatividad del investigador para establecer escalas de valores que sean legibles por parte del programa del ordenador y alcancen las definiciones conceptuales propias de este Tercer Nivel.

Cuanto más hábil sea el investigador para manejar su instrumento, tanto mejores resultados podrá obtener de sus archivos y de los programas de lectura. A cada etapa se han introducido muestras de estructuras lógicas que servirán como indicaciones para que el estudioso elabore sus propios programas, ajustados a la materia que cada cual ha organizado.

La labor hermenéutica debe trazar su propio camino a partir de la naturaleza de la obra que se pretende analizar. Aún cuando un programa, en cuanto sistema experto, nos presente grandes listados de respuestas y nos asegure un inventario efectivo y completo de los medios expresivos del discurso y de las diferentes dimensiones significativas, no deja de establecer una simple plataforma de trabajo objetiva y experimental.

El investigador podrá ahora dedicarse a coordinar los resultados de una etapa a otra, de un nivel a otro, para alcanzar finalmente aquella vivencia y situación experimental que constituye la verdadera sustancia de todo el análisis.

Nos parece que, a pesar de haber clasificado y normado el método, en los 34 artículos, caracterizados en las cinco etapas, no hemos obligado al hermeneuta a caminar por una senda artificial y restrictiva. Nos hemos limitado a pulir un instrumento que debe ser utilizado al gusto del intérprete. El uso del instrumento, como se ha dicho, no es él mismo, la interpretación, sino sólo un paso previo. La labor del intérprete comienza ahora revisando los nodos y los núcleos de su archivo, aprovechando el análisis semiótico y estructural para penetrar al círculo.

El hermeneuta no está obligado a ceñirse a todos y a cada uno de los artículos, en particular.

Cada investigador, con toda facilidad, seleccionará aquellos que considere pertinentes, según su campo de intereses y la materia a tratar o, bien, puede inventar nuevos artículos y sustituirlos a los actuales, si los cree más funcionales para el análisis. Puede modificar el instrumento y adaptarlo al carácter específico de los textos.

Deseamos que el estudioso encuentre un apoyo y no un obstáculo en el presente manual y que éste le proporcione, además de una información y una guía sistemática, la plena libertad de acción para “entrar al círculo”.

En el Segundo Nivel hemos hecho una alusión bastante esquemática a los métodos simbólicos, funcionales semióticos y estructurales, que exigen para una aplicación correcta un estudio mucho más amplio que no estaba en la intención del presente manual.

En el Tercer Nivel nos hemos adentrado en temas teóricos, precisamente para ofrecerle al investigador las bases conceptuales que le capaciten para clasificar su “experiencia” y, al mismo tiempo, las advertencias críticas, para que no pierda los contactos con el constante devenir del progreso en las ciencias humanas y en la especulación.

Si a algunos les pareciera que nos hemos excedido en divisiones y subdivisiones, pueden pensar que nos hemos preocupado por llegar hasta los detalles nominales de la exploración hermenéutica. Cuanto más detallados se hallen los archivos y cuánto más fácil resulte elaborar definiciones de fórmulas para su aprovechamiento por medio de ordenadores, tanto más eficaz y rápida puede resultar nuestra investigación.

Aún con esta advertencia estamos concientes de que existen algunas áreas del discurso y de la comunicación que no hemos formalizado. En estos caso tenemos la esperanza de que resulte cómoda una adaptación, la cual siga pistas análogas a las que hemos trazado.

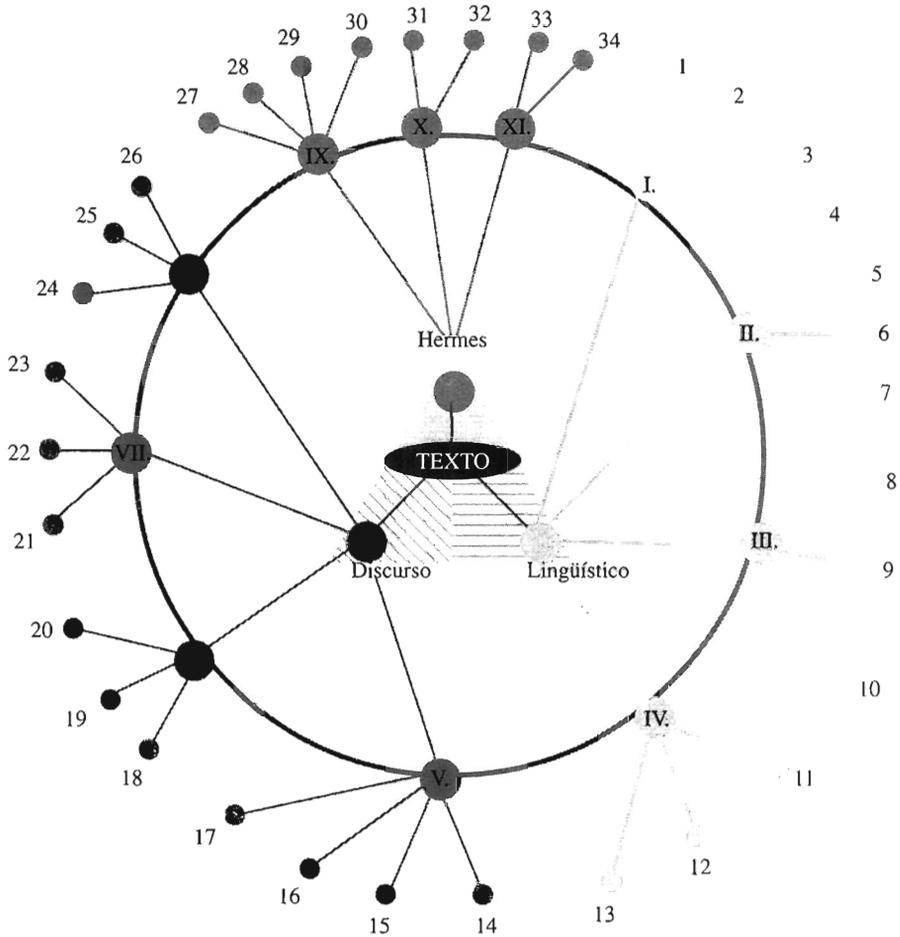
UNA RED TOTAL. DE REGRESO A LA PÁGINA 44.

Si reestructuramos la totalidad de los artículos en una sola dimensión, dejando intacto cada uno de los once Nodos, obtendremos una figura más compacta de los treinta y cuatro artículos, y de las posibles conexiones entre los mismos, tanto hacia adelante como hacia atrás, hacia arriba y hacia abajo de los niveles. Esto nos coloca en nueva luz la posibilidad de establecer relaciones y profundizar en el análisis.

Se construye así un nuevo tejido de la red unitaria, con mayor integración, como se adelantó en las primeras páginas de este manual.



LA ESTRUCTURA GENERAL DEL MÉTODO.



Facilita un doble movimiento, no solo según la serie progresiva de los artículos; también como correlación hacia la experiencia empírica y de regreso hacia la unidad de visión.

En la Red Total queda así abierta la capacidad textual sin otra limitación que la “producción de sentido”.

Ahora que se ha entrado al círculo, puede comprobarse la naturaleza progresiva del movimiento hermenéutico. Por esta razón se ha vuelto a colocar aquí el esquema inicial. Ha llegado el momento propicio para volver a situar el texto particular en la pluralidad de horizontes que lo justifican y producen el “sentido”. Si ha habido alguna desviación o polarización del texto o de sus elementos, ahora se vuelve a recuperar el equilibrio por el balance total de significaciones.

Toda verdad descubierta, por el carácter mismo de la verdad, sea ésta de un individuo particular o de un grupo humano, vinculado por su propia energía interior a generalizarse, ha de ser patrimonio de la entera humanidad. Hasta qué punto se logra esto en el trabajo de análisis de textos, es difícil de establecer. Lo cierto es que todo paso realizado para la interpretación es un acto de buena voluntad para que la verdad hable por sí misma.