

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Julián Serna Arango

Ontologías alternativas

*Aperturas de mundo desde
el giro lingüístico*



ANTHROPOS

ONTOLOGÍAS ALTERNATIVAS

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

62

Julián Serna Arango

ONTOLOGÍAS ALTERNATIVAS

Aperturas de mundo
desde el giro lingüístico



Ontologías alternativas : Aperturas de mundo desde el giro lingüístico / Julián Serna Arango. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial ; Pereira (Colombia) : Universidad Tecnológica, 2007
126 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 62)

Bibliografía p. 117-122. Índice
ISBN 978-84-7658-809-3

1. Ontología I. Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia) II. Título
III. Colección
111

Primera edición: 2007

© Julián Serna Arango, 2007

© Anthropos Editorial, 2007

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)

www.anthropos-editorial.com

En coedición con la Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia)

ISBN: 978-84-7658-809-3

Depósito legal: B. 2.873-2007

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 - Fax: 93 587 26 61

Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- 1) El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- 2) Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- 3) Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- 4) Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4105

Para Vicky

INTRODUCCIÓN

En torno al interrogante acerca de lo que hay, al interrogante ontológico por excelencia, abundan las respuestas: sustancias, esencias, eventos, relaciones, percepciones, estados de ánimo, *haecceidades*, memes, materia en movimiento, campos de fuerza, para citar algunas. Explicación no falta. El mundo se abre de muchas maneras. Si preguntamos: ¿cómo acontece?, las cosas adquieren su identidad para nosotros de modo diferente a como lo harían si preguntamos: ¿qué es? Taxonomías y tropologías, tratados y relatos, simetrías y hierofanías, silogismos y paradojas aportarían sus propios énfasis a la hora de abrir mundo, de gestar sentido.

Y aunque nos ocupemos a diario de los más variados frentes, desde el imperio de los sentidos hasta el atajo de la imaginación, pasando por el afán de reconocimiento, el laberinto de la burocracia, la racionalidad científica-tecnológica, la lógica (o la ilógica) del mercado, la magia del amor, para citar algunos, cada uno con sus propios énfasis, la tradición académica —en sus líneas más gruesas— ha padecido, en cambio, un cierto confinamiento ontológico, cuyo eje de coordenadas lo constituyen el objetivismo y el universalismo. No es asunto de menor cuantía. Que el mundo se abra de cierta manera y no de otra condiciona, cuando no determina, el curso de nuestras investigaciones. A esto se refiere Heidegger en *El ser y el tiempo*, cuando dice: «[...] la interpretación tiene en cada caso ya que moverse dentro de lo comprendido y alimentarse de ello» (Heidegger, 1974, p. 171). El fenómeno no sería tan sencillo como a primera vista parece. En función de los géneros litera-

rios y las tecnologías de la palabra, del léxico, además, de la gramática, inclusive, operaría la precomprensión de mundo. No obstante, el protagonismo de la subjetividad, como también la no neutralidad del lenguaje, fue solapada durante siglos. Aunque no faltan las heterodoxias a través de la historia —bastaría citar algunos nombres: Gorgias, Abelardo, Pascal—, la puesta en cuestión de la ontología euclidiana alcanza un punto muy alto en el siglo pasado. Es cuando se debaten una serie de hábitos intelectuales arraigados en las capas más profundas de nuestra mentalidad. Algunos ejemplos:

— Heidegger llama la atención sobre el ser, verbo que utilizamos a diario en las frases atributivas, es decir, en frases de la forma «A es B», sin ocuparnos de su sentido, como si nada más fuera una palabra relacional. Así lo señala el pensador alemán en *El ser y el tiempo*: «En todo conocer, enunciar [...] se hace uso del término “ser”, y el término es comprensible “sin más”. Todo el mundo comprende esto: “el cielo *es* azul”, “yo *soy* una persona de buen humor”, etc.» (Heidegger, 1974, p. 13). Se trataría, no obstante, de una impresión engañosa. A pesar de su condición gramatical, el verbo ser —en su uso atributivo— se sustraería del devenir; cuando operaría, en cambio, como permanente presencia, acción cuyos antecedentes se remontan al poema *Sobre la Naturaleza* de Parménides, quien disocia el ser del devenir; cuando advierte: «Pues, si se generó no “es”» (Eggers Lan, 1978-1980, v. 1, p. 479). En lo sucesivo, se sustantivan verbos y adjetivos. Al verbo se lo haría anteceder de un artículo, cuando el entender releva a entender, o se aplica, en cambio, el mecanismo de derivación morfológica, cuando se pasa del amar al amor. Algo similar acontece con el adjetivo, cuando palabras como «bello» y «bueno» se sustantivizan como lo bello y lo bueno, o como bondad y belleza. Aunque el protagonismo del sustantivo constituya una contingencia histórica, no faltan las teorizaciones que la asumen como si fuera un fenómeno natural. Leemos en Issacharoff y Madrid: «Lo que distingue al nombre común de las otras partes del discurso es la jerarquía [...] adjetivos, verbos, artículos, etc., están *subordinados semánticamente a los nombres comunes*» (Issacharoff y Madrid, 1994,

pp. 77-78). Heidegger, quien advierte la historicidad de la concepción del ser como permanente presencia, su contingencia, no reconoce como natural la primacía del sustantivo promovida por él. Leemos en *El Oriente de Heidegger* de Saviani, cuando destaca cómo el pensador alemán:

[...] de-sustancializa *Wesen* y verbaliza *Sein* en *Seyn*, *Welt*, en *welten*, *Zeit* en *zeitigen* y *zeiten*, *Ding* en *dingen*, *Räum* en *räumen*, *Spiel* en *spielen*, *Sprache* en *sprachen*, *Stille* en *stillen*, *Ereignis* en *ereignen*, convirtiéndolos así en «actividades originarias», no predicables, de un acontecer sin sujeto ni objeto expresadas con aparentes tautologías («la cosa cosea», «el mundo munde», etc.) que fuerzan la distinción occidental sujeto-predicado [Saviani, 2004, pp. 46-47].

— Poetas como Borges han transgredido algunos de los más acreditados dualismos de la tradición metafísica, como serían los de narración-ensayo, filosofía-literatura, forma-contenido, autor-lector, razón-imaginación; han sido cómplices del pensamiento transversal en detrimento de añejas taxonomías laboriosamente construidas por la academia; abundan en singularidades. Leemos en Beatriz Sarlo: «Borges trabaja básicamente con la paradoja, los escándalos lógicos y los dilemas, presentados en *situación filosófico-narrativa*» (Sarlo, 2003, p. 116). A partir de sus licencias poéticas, sin necesidad de abonar el peaje de la argumentación, las audacias intelectuales de Borges no tienen límite. Que la filosofía sea un pretexto para hacer literatura, que así lo haya dicho y repetido el escritor argentino en diversas entrevistas; que las páginas suyas más fatigadas por la crítica correspondan a poemas como «Everness» y a relatos como «Tlön, Uqbar, Orbis Tertius», que más allá de sus virtudes literarias dan que pensar, no son aseveraciones que se excluyan, cuando la obra de Borges transgrede las prohibiciones de la academia, cuando invita a recuperar la unidad perdida entre poetizar y pensar, entre saber y placer, cuando no entre conocimiento y acción.

— Con el giro lingüístico operado en filosofía en las últimas décadas, no en su primera acepción limitada a registrar el interés de los filósofos por el lenguaje lógico como el últi-

mo reducto de la metafísica, sino en la última, cuando se ocupa del lenguaje ordinario, abundan las implicaciones. La palabra, en primer lugar, condiciona el pensamiento, si no es que —en casos puntuales— lo determina. No es posible, en segundo lugar, tender un abismo entre lenguaje y sociedad, como antaño, cuando es menester reconocer, en cambio, una relación dialéctica entre ellos. En el marco de los actos de habla (Austin), por último, no sólo la palabra es acción a través de los efectos perlocucionarios, sino que, además, la reflexión sería contaminada por los estados anímicos. De allí que los efectos perlocucionarios (Austin) constituyan el eslabón perdido entre la emoción y la reflexión.

— Con la conciencia del multiculturalismo conquistada en el último siglo, después del proceso de descolonización que siguió a la Segunda Guerra Mundial, se hace evidente que no sólo miramos el mundo desde diferentes perspectivas, sino que, además, lo construimos, lo creamos, inclusive, con diferentes énfasis, y cuyo ejemplo paradigmático lo constituye la cultura china, cuya palabra se diferencia de la nuestra en un sentido todavía más radical en comparación a lo acontecido con otras culturas. Leemos en *Un sabio no tiene ideas* de Jullien:

[...] esa otra palabra no la encontraremos en la India: puesto que estamos vinculados a ella a través de la lengua indoeuropea y en ella hay muchas categorías de pensamiento emparentadas [...] Tampoco en el mundo árabe: también bebió de la fuente griega y su «Oriente» siempre ha estado ligado a nuestro «Occidente» [...] Otras palabras del origen aparecidas en época remota, en un pensamiento elaborado y sin relación histórica con nosotros [...] sólo se encuentran en China [Jullien, 2001, p. 62].

En la China hay otra forma de leer, de construir el mundo para nosotros, como quiera que los énfasis no son los mismos como se podría ejemplificar. Lejos de clasificarse como un accidente de la lógica, de asumirse como un callejón sin salida, como una patología del pensamiento, la paradoja sería un ariete de nuestra vida intelectual; actuar en el momento justo y en el lugar indicado, estar atentos a la oportunidad

(el *kairos* del que hablaran los griegos), no sería síntoma de pragmatismo, de maquiavelismo, inclusive, sería una especie de rizoma de la naturaleza en la historia.

Comprometidos con la gramática indoeuropea y el léxico de la metafísica, con un discurso conceptual y un estilo plano, esquivos al pensamiento transversal y al multiculturalismo, generaciones de académicos fueron víctimas de un confinamiento ontológico, cuando a partir de sus conversaciones o de sus investigaciones (la diferencia entre ambos términos se difumina en el ámbito socio-cultural, como señaló Rorty) se reencuentran con los énfasis prefigurados por ellos, cuando se ejercitan en el maniqueísmo y «descubren» rigurosas taxonomías. Como la serpiente ouroborus, al final del camino se empata con el comienzo, lo que fuera ironizado por Nietzsche en *El ocaso de los ídolos*: «¡Qué maravilla que más tarde el hombre haya encontrado siempre en las cosas solamente aquello que había colocado en ellas!» (Nietzsche, 1966, v. 4, p. 417). No sería otro el argumento circular que los lógicos denominan petición de principio. Intereses de clase (Marx) y pasiones (Nietzsche), neofobias y neofilias, no dejarían de proyectarse en nuestras cartografías conceptuales, de contaminar su trazado, de imponer sus sesgos, pistas todas que harán las delicias de los antropólogos del futuro, cuando se ocupen de Occidente, ese repliegue de la historia en el que floreció la creencia en un pensamiento puro, una auténtica monstruosidad; cuando a la metafísica se la clasifique como folclor.

Que el mundo se abra de muchas maneras puede ser evidenciado en la academia, en el ámbito propio de la gestación del saber a partir del giro lingüístico acontecido en las últimas décadas, y en torno al cual se adelanta la primera parada en nuestro itinerario. Si el estilo plano y el pensamiento binario constituyen piezas clave del confinamiento ontológico padecido por Occidente, una serie de sesgos gramaticales (o más exactamente sintácticos si utilizáramos aquella acepción de «gramática», que engloba también la fonética, la semántica y la pragmática) lo determinan de manera más profunda todavía. De estos sesgos nos ocupamos en un segundo capítulo, con el ánimo de explicitar su

contingencia, su relatividad. De los capítulos tercero a sexto abordamos otras tantas ontologías alternativas, como serían la ontología en primera persona, la ontología esquizoide, la ontología rizomática y la ontología copernicana. A manera de conclusión se incluyen algunas reflexiones.

Restaría referirnos al término «ontología». Construido en el siglo XVII por Goclenius, el término «ontología», etimológicamente «tratado del ser», ha ido evolucionando con la filosofía. En vez de dar cuenta de lo que «es» de una vez para siempre, de ocuparse de esencias y universales, como ocurría cuando formaba parte del léxico de la metafísica, el término en cuestión registra hoy nuevas acepciones. En Heidegger, la «ontología» alude a la manera como las cosas son para nosotros, como existen para nosotros, lo que no sólo varía a través del acontecer histórico de Occidente sino, además, en las culturas que se valen de lenguas no indoeuropeas, las de China y Japón, como lo refiere en «Diálogo con un japonés», y en las que no por faltar el uso sintáctico del verbo ser, como cópula —opuesto al devenir—, como ocurre en el mandarín clásico, serían ajenas a las experiencias registradas mediante el uso léxico del verbo ser como existir, que enfatiza en la dinamicidad del acontecer; en Quine, a los supuestos inherentes al léxico utilizado por las diferentes teorías; en Aubenque, a las vías no aristotélicas en que se nos presenta lo que hay, como la estoica que gravita alrededor de eventos y no de objetos. Todo lo cual llevaría al tránsito del singular «ontología» al plural «ontologías». Y así haya autores para quienes el término «ontología» sigue formando parte del léxico de la metafísica, como los hay también para quienes la ontología se ocupa exclusivamente del ser como «es», esto es, de su uso sintáctico como cópula; aquí insistimos, en cambio, en el uso léxico del verbo ser próximo a existir, y en la resignificación del término en cuestión en esa dirección.

Por último, agradecemos a la Universidad Tecnológica de Pereira el apoyo recibido, así como al Ibero-Amerikanisches Forschungsseminar der Universität Leipzig (IAFSL), en donde culminamos la escritura del libro, en virtud de una beca del Deutscher Akademischer Austausch Dienst (DAAD), en el 2006.

CAPÍTULO 1

EL GIRO LINGÜÍSTICO

Es posible identificar dos momentos cruciales en la concepción del lenguaje en Occidente. El primero, cuando hace carrera la escritura alfabética en Grecia; el segundo, con el giro lingüístico.

— En tiempos de la oralidad no se distinguen lenguaje y pensamiento, como quiera que el diálogo consigo mismo se concibe como un diálogo con los dioses, en cuyo extenso panteón se personifican todo tipo de fenómenos anímicos, esos que hoy en día clasificamos como sentimientos, pasiones, virtudes, vicios, entre otros. Con el advenimiento de la escritura alfabética griega, la primera forma de escritura no ambigua, la que no sólo se utiliza para archivar información sino, además, para construir discursos, la ideación de los mensajes se deslinda de su ulterior materialización sobre el papiro o el pergamino. Es cuando surge la dualidad pensamiento-lenguaje, en la que se plantea la dependencia del último respecto del primero. No es la única mutación derivada de la edad de la escritura. Si cada lugar está ocupado por un objeto, de acuerdo con la lógica del espacio; a cada objeto corresponde un nombre, según la concepción de la mente como espejo de la naturaleza (Rorty), como quiera que el observador se coloca en la periferia del respectivo campo visual. De la concepción de las palabras como etiquetas de las cosas, conocida como teoría referencial del lenguaje, de acuerdo con la cual existiría una relación biunívoca entre el conjunto de las palabras y el conjunto de las cosas, a la formulación del uni-

versalismo, hay sólo un paso. Si dos referentes son rotulados por la misma palabra, comparten los mismos atributos, o lo que sería igual, pertenecen a la misma clase. Todo cuanto rotulamos con la palabra «bondad», participaría de la misma esencia, de la que derivaría el concepto «bondad», cuando la palabra en cuestión es comprometida con determinados atributos. De la relación pensamiento-lenguaje, de un lado, y de la relación mente-mundo, de otro lado, daría cuenta Aristóteles en la *Interpretación*, 1, cuando relaciona palabras, pensamientos y objetos: «[...] las afecciones mentales en sí mismas, de las que esas palabras son primariamente signos, son las mismas para toda la humanidad, como lo son también los objetos de los que esas afecciones son representaciones, semejanzas, imágenes o copias» (Aristóteles, 1964, p. 258). Quedaría definida por el estagirita la concepción del lenguaje como copia de una copia, es decir, como la copia del pensamiento, que a su vez sería copia del mundo. A semejanza del arte en Platón, el lenguaje científico estaría, de acuerdo con la fórmula contenida en *La República* «[...] distante tres grados de lo natural» (Platón, 1966, p. 841). Si el lenguaje copia del *eidos* (Platón) o copia, en cambio, de la naturaleza (Aristóteles), no alteraría su condición subordinada. Sin embargo, la experiencia consuetudinaria revela que los usos del lenguaje desbordan su concepción referencial. Un ejemplo: «La rival de Esparta en la Guerra del Peloponeso» y «La Polis en la que Platón fundó la Academia», si bien tienen el mismo referente, y por ello el mismo significado, varía su sentido. Es cuando hace carrera la distinción entre lo denotativo (que gira alrededor de la referencia) y lo connotativo (que lo sobrepasa). En una de las notas contenidas en «Sobre sentido y referencia», Frege no sólo explicaría la existencia de enunciados que comparten el mismo significado, pero no el mismo sentido, cuando, además, quisiera preservar la objetividad del discurso científico: «Mientras la referencia siga siendo la misma pueden tolerarse estas oscilaciones del sentido, a pesar de que deben evitarse en el edificio conceptual de una ciencia demostrativa y de que no deberían aparecer en un lenguaje perfecto» (Frege, 1985, p. 54, n. 2). El mensaje es

claro. El vagabundeo de lo semántico (Derrida), por medio del cual se trasciende la referencialidad del lenguaje, se tolera en la cotidianidad, pero no en la ciencia, lo que estaría en concordancia con Aristóteles, quien admite la polisemia en la retórica, pero la excluye de la dialéctica. En cuanto se discriminan las funciones no denotativas del lenguaje como funciones de segunda clase, se tiende un abismo entre pensamiento y acción, pensamiento y arte (o expresión), pensamiento y comunicación, inclusive; cuando se privilegia, en cambio, el lenguaje científico como lenguaje referencial, en el marco de una tradición de estirpe académica a la que se no sólo se vinculan nombres como el de Aristóteles, cuando Hume, Kant y el primer Wittgenstein lo harán más adelante, decididos a conjurar la tentación especulativa de la actividad intelectual. Leemos en Cristina Lafont, en *La razón como lenguaje*: «La concepción del lenguaje tradicional, predominante desde Aristóteles hasta Kant, según la cual el lenguaje ha de considerarse un “instrumento” para la designación de entidades extralingüísticas, trae consigo una reducción de los rendimientos del lenguaje a la función de designación del mismo» (Lafont, 1993, pp. 47-48). Y aquellas actividades como las artísticas y religiosas, que gravitan alrededor de una comunicación interactiva, en las que abundan los usos connotativos del lenguaje, son marginadas de la academia, en tanto no cumplen con el ideal de objetividad propio de la ontología euclidiana, así sean útiles para determinados fines, así proporcionen sentido, inclusive. Y aunque Herder y Humboldt reconocen el protagonismo del lenguaje en las concepciones de mundo construidas a través suyo, la filosofía prelingüística conserva su vigencia en la modernidad, cuando los usos connotativos, los efectos perlocucionarios (Austin), inclusive, son confinados en la retórica, para evitar la corrupción del discurso «racional». Lejos de asumirse como parcelación arbitraria del horizonte del sentido, el léxico de la metafísica, se adoptaría, en cambio, como taxonomía natural, mientras los filósofos se limitan a utilizar el léxico de turno sin beneficio de inventario. Leemos en *De la mitocrítica al mitoanálisis* de Durand: «[...] los problemas lingüísticos fueron orillados por

el “silencio lingüístico” de Kant y de sus sucesores» (Durand, 1993, p. 39). Al tiempo que se comprometen con el pensamiento binario, filósofos como el de K oenigsberg verían en la retórica una serie de hábitos intelectuales indignos de la academia, propios, en cambio, de la literatura, cuando los poetas los explotan hasta las últimas consecuencias. Leemos en *Más allá de la letra* de Scheffler, quien se refiere a los pensadores en cuestión: «Los filósofos [...] son proclives a minimizar los giros del lenguaje predominantes en los contextos cotidianos, e intensificados en los discursos literarios y poéticos» (Scheffler, 1991, p. 61).

— Con el giro lingüístico, el lenguaje dejar a de considerarse como acólito del pensamiento, cuando se reivindica, en cambio, su protagonismo en la construcción del conocimiento, lo cual no sólo ha sido promovido por filósofos como el último Wittgenstein y el último Heidegger, sino también por psicólogos como Vygotsky cuando afirma que «El pensamiento no se expresa simplemente en palabras, sino que existe a través de ellas» (Vygotsky, 1995, p. 166). Si se descrea del pensamiento puro, con mayor razón se desconfía de la concepción del lenguaje como copia de una copia. Cuando se ocupa del mundo físico, el lenguaje no lo refiere, sino que lo edita; en lo demás, el mundo ser a parcial o totalmente una construcción lingüística. Si el pensamiento puro nada tiene que ver con el mundo para nosotros, menos todavía la cosa en sí (Kant). Leemos en *Contingencia, ironía y solidaridad* de Rorty: «[...] para mi concepción es esencial que no tenemos una conciencia prelingüística a la que el lenguaje deba adecuarse, que no hay una percepción profunda de cómo son las cosas, percepción que sea tarea de los filósofos llevar al lenguaje» (Rorty, 1991, p. 41). Pensamiento y mundo estar an prefigurados, cuando no constituidos por el lenguaje.

La polisemia de las palabras, su diversidad de usos, la recuperación de la unidad perdida entre conocimiento y acción, así como la no neutralidad de léxicos y gramáticas constituyen otros tantos corolarios del giro lingüístico.

1.1. Palabras y sentido

De paraje en paraje irían los vagabundos; de abrazo en abrazo, las vagabundas; de sentido en sentido, las palabras. A través del acontecer histórico una misma palabra se casa con determinado significado, luego con otro, con otro más, y así sucesivamente, en lo que sería una especie de monogamia en serie. De allí surgen las acepciones acumuladas por el diccionario. No obstante, no todos los usos de la misma palabra son legitimados (bendecidos) por el diccionario, no todos alcanzan la categoría de acepción. Por medio de la metáfora, la palabra interactúa con sentidos ajenos, es decir, con sentidos procedentes de campos semánticos diversos. En ocasiones, el significado propio de la palabra es sólo una fachada y su verdadero sentido opera de manera subterránea, como acontece con la ironía; otras veces la palabra induce resonancias semánticas diametralmente opuestas de las que se le reconocen como propias, como sucede en la paradoja, lo que la haría sospechosa de bigamia. En definitiva, la palabra es coqueta y sugiere más de lo que dice.

En la baja Edad Media la palabra «amor» se identifica con pasión desbordada, pecaminosa, con adulterio, inclusive. Así lo refiere Michel Rouche en *Historia de la vida privada*, 2. En un tiempo como el del medioevo, cuando los matrimonios eran concertados por las familias: «[...] la palabra amor es siempre extraconyugal durante la alta Edad Media [...] el amor es un impulso irresistible de los sentidos, un deseo devorador de origen divino, dicen los paganos, o satánico, afirman algunos cristianos (Rouche, 1992, p. 72), y en cualquier caso se le atribuye una fuerza superlativa. En el romanticismo de Bécquer, en cambio, el término «amor» corresponde a un sentimiento mágico, en condiciones de hacer de ciertas ilusiones y melancolías algo único e irrepetible. En nuestros días, la experiencia amorosa recupera su connotación sexual, cuando la autonomía del erotismo gana terreno, pero no su dimensión diabólica, al tiempo que se debilita su vocación mágica.

Que la palabra sugiere más de lo que dice, que cuanto la lectura literal —si fuera posible— nos comunica no sería más

que la punta del iceberg, es un fenómeno verificable fácilmente. Numerosas palabras vienen cargadas de valoraciones de signo positivo o negativo, y en ese caso no sólo se utilizan por lo que significan sino, además, para acreditar o desacreditar a través suyo. Aun cuando «prudencia» y «cobardía» denotan el mismo acto, inducen valoraciones diametralmente opuestas. Otro tanto sucede con «inhibición» y «recato», «terquedad» y «persistencia». Hay palabras particularmente ambiguas como «razón» y «progreso», que se usan para validar discursos o legitimar acontecimientos. «Racional» puede ser muchas cosas: verdadero, lógico, coherente, argumentado, contextualizado, autónomo, y su ambigüedad es aprovechada para ciertos fines. Así hoy menos que nunca estamos en condiciones de dilucidar si el progreso de una comunidad se mide de cara al crecimiento, la equidad, la libertad, la seguridad o el sentido, el término en referencia no falta en los discursos ilustrados. En consideración al léxico al que pertenecen, las palabras se comprometen con determinados presupuestos, como sucede con la palabra «realidad», que lo estaría con la antítesis sujeto-objeto; con «noticia», que presupone la antítesis hechos-valores; con «ideología», cómplice de la antítesis teoría-práctica. Por efecto de la química entre las palabras, expresiones como «revolución socialista» en el marxismo, solapan la condición violenta que acompaña al primero de sus términos, presentándola, en su defecto, como gesta emancipatoria. Otro tanto acontece con la expresión «razón (*Vernunft*) pura» en Kant, cuando el término «razón» no se aplica al discurso de un pensador particular, como pudieran ser Heráclito o Parménides, cuando a través del término «pura», se libera, en cambio, de su historicidad, lo que llevaría a clasificarle como un discurso no comprometido, como un discurso propio de nadie en ninguna parte. Hay términos que nos hacen señas, guiños, hacen inevitable una sonrisa cómplice, ironizan para nosotros, como cuando un autor proclive a las ideas posmodernas o posmetafísicas se encuentra en un texto con «epistemología», con «historia universal». Las palabras, en fin, pueden ser muchas cosas. Pretextos, acuerdos, signos de puntuación, atajos, provocaciones, indicios y, como señalara Nietzsche alguna vez, escondites. ¿No

se oculta el cobarde detrás de la palabra «prudencia»? ¿No disimula el término «realidad» una profesión de fe?

A pesar de los esfuerzos de officiosos escoliastas por operar la clausura semántica de la palabra, por someterla al concepto —sucedáneo del número—, ella no sólo es tarea vana sino, además, inconveniente, cuando las metáforas y otras figuras retóricas harían posible la creación continua de significado y sentido requerida para detallar, para esculpir las diferencias; sin su concurso, estaríamos en serios aprietos para dar cuenta de la complejidad inaudita de la existencia. Lee-mos en *Gramática filosófica de los tropos* de Prandi:

Las manipulaciones conceptuales puestas en marcha por los tropos, lejos de reducirse a una vía de salida marginal u ocasional del empleo de la lengua, o, con más razón, a una instancia transgresiva con respecto a las estructuras lingüísticas, pueden considerarse como la realización más avanzada de un potencial de construcción conceptual inscrito en el dispositivo mismo de la lengua y en las condiciones de su funcionamiento [Prandi, 1995, p. 61].

Lejos de ser un lujo, de reducirse a ornato, el lenguaje literario constituye, en síntesis, un elemento indispensable para la construcción y reconstrucción del mundo, un mundo interino y descentrado, interactivo, además.

1.2. Más allá del significado proposicional

Antes que limitar el sentido del discurso al significado proposicional de los enunciados considerados en fila india, las resonancias semánticas implicadas en el evento de su recepción lo desbordan.

Abundan los enunciados que desde el punto de vista proposicional son equivalentes, pero que en el evento de su recepción no inducen las mismas resonancias semánticas. Aunque decir: «Cartago derrotó a Roma en Cannas» equivale a decir que «Aníbal venció a las legiones romanas en Cannas», cuando aluden al mismo episodio de la historia, varían las

resonancias semánticas inducidas. En el primer caso, se habla de dos metrópolis. Cuando la ciudad de las siete colinas se enfrenta a la urbe fenicia en el 216 a.C., no sólo querellan dos ejércitos sino, además, dos culturas, situación que llevará a Catón a rematar sus discursos con la exhortación que ha pasado a la historia: *Delenda est Carthago*, por el peligro que representaba la influencia semita, y en particular, la molicie oriental para las austeras costumbres romanas. Si «Cartago» se asocia con comercio y ejército mercenario, «Roma», en tiempos de la República, lo haría con agricultura y milicias ciudadanas. El triunfo del ejército al mando de Aníbal, en el último caso, remite, en cambio, a la genialidad de su líder, a quien los historiadores atribuyen la estratagema del doble flanqueo, uno de los hitos de la historia militar. El retroceso estratégico de las tropas africanas ubicadas en el centro, formando una U, no sólo induce la avanzada de las legiones romanas sino que, además, la complementa la carga de caballería a ambos costados de la retaguardia enemiga, cerrando el cerco, lo que llevaría a su inevitable aniquilación. Todo lo cual estaría en consonancia con una concepción de la historia que hace de las individualidades su agente por excelencia, documentada por Carlyle en *El culto a los héroes*.

Que las resonancias semánticas inducidas por el enunciado trasciendan su significado proposicional, resulta todavía más evidente en el ámbito literario, como acontece en la «Segunda “Balada del abominario” para reír de aprestigeadas cosas y entidades o aprestigiar otras, risibles según “ellos”», incluido en el *Segundo libro de las baladas*, de León de Greiff. El término «abominario» nos sugiere un catálogo de anatemas, de los que son objeto «cosas o entidades». Al colocar «entidades» al lado de «cosas», el poeta sugiere que las entidades —uno de los términos grandilocuentes de la tradición metafísica— sólo serían cosas, término anodino, trivial, que las relativiza. Y nada mejor que la ironía, en virtud de su acción desestabilizadora (Nietzsche, Bajtín, Eco), para tal fin. No sólo serían risibles las «cosas o entidades» previamente sacralizadas, sino también su relevo. No sería otra la estructura del carnaval, en la que el rey es reemplazado por un bufón, cuando de la desacralización del prime-

ro no se sigue la sacralización del último, sino su parodia. A semejanza de lo acontecido con la inducción matemática, la puesta del mundo al revés opera para la autoridad de turno (el rey) y para la siguiente (el bufón, un comodín). En sintonía con el sentido general del título, leemos en el primer verso:

Adiós a todo cuanto es joya falsa
[De Greiff, 1980, v. 1, p. 147].

Asumir el ritual del adiós, cuando alguien se dispone a salir de pretendidas alhajas que se revelaron un día como baratijas, resultaría poco plausible; en su defecto, se exploraría, la posibilidad de atribuir un sentido metafórico al verso en cuestión. En «Joya falsa» resuenan «espejismo», «castillo de naipes». Que al acercarnos al objeto se desmientan las expectativas que habíamos construido alrededor suyo, es una experiencia consuetudinaria. Al aproximarnos a un rostro, al arribar a una ciudad, al obtener un ascenso, las ideas previas podrían ser falsadas. La metáfora «joya falsa» participa, en consecuencia, de una ambigüedad esencial, cuando abundan los candidatos a llenar la vacante de su sentido propio. Es menester avanzar hasta la próxima estrofa para dilucidar el objeto de la desacralización del poeta.

Adiós! Abur! caquéctica Retórica,
metafísica —dócil Celestina,
gramática hipertrófica si inane,
y tú, obsoleta, inofensiva Métrica!
[De Greiff, 1980, v. 1, p. 147].

Aunque sinónimos, «adiós» y «abur», registrados en el primer hemistiquio del primer verso, no dicen lo mismo; ambas interjecciones no ponen a circular idéntico sentido. Mientras en el término «adiós» resuenan sus orígenes religiosos como a-Dios, como punto de llegada de nuestro peregrinar por el mundo; con el término «abur», procedente del vasco *agur*, y a su vez del latín *augurium*, presagio, la partida, en cambio, se asume como destino. En ese orden de ideas, si nos ocupamos del segundo hemistiquio, el sentido es claro: es menester de-

jar atrás la «caquéctica retórica», la descolorida retórica, que no sería otra que la retórica vergonzante, esa que no se reconoce en lo que es; nos referimos a la dialéctica, lo que merece una explicación. En su condición de discurso apodíctico, la dialéctica se presume exenta de malabarismos o pirotecias verbales tendientes a sobornar la razón por el atajo de la emoción, cuando el interlocutor, el lector también, no tendrían opción diferente a la de rendirse ante la lógica de sus inferencias. No obstante, la serie de fracasos experimentados por los discursos ofrecidos en su respectivo momento y lugar como fiel expresión de una racionalidad apodíctica termina por develar su impostura. No sólo el estilo plano es un ideal asintótico, sino que las fronteras entre el decir y el hacer serían borrosas. Lejos de ser apodícticos, los discursos de los pensadores son retóricos, de manera manifiesta o, en su defecto, encubierta. El poeta se refiere enseguida a la metafísica —dócil celestina—, es decir, alcahueta, que generación tras generación ofrecería fundamentos antisísmicos para construir sobre ellos los diferentes modelos de sociedad cerrada, como fuera señalado por Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*. No sólo políticos, pedagogos también, se valen de la metafísica para legitimar su perspectiva. El penúltimo verso de la estrofa registra la retórica vergonzante, es decir, la dialéctica, la metafísica también, como hipertrofias de la gramática, la de las lenguas indoeuropeas, por supuesto. El siguiente pasaje de Benjamín Lee Whorf, en su artículo «Lenguas y lógica», resulta elocuente:

Las lenguas indoeuropeas [...] conceden una gran importancia a un tipo de oración que tiene dos partes. Cada una de las cuales está construida alrededor de una clase de palabra —sustantivos y verbos— [...] Desde entonces, el contraste ha sido expuesto en la lógica de muchas formas diferentes: sujeto y predicado, actor y acción, cosas y relaciones entre las cosas, objetos y sus atributos, cantidades y operaciones [Whorf, 1971, p. 272].

Porque los predicados gravitan alrededor de los sujetos, no debe extrañarnos que la unidad desplace a la multiplici-

dad, la historia a las historias, la Iglesia a las Iglesias o comunidades de fieles, el libro a las lecturas, como otros tantos dualismos asimétricos que los metafísicos «descubren», sin advertir que se limitan a clonar la sintaxis de las lenguas indoeuropeas en los diferentes ámbitos de la academia. Quedaría el último verso de la estrofa, cuando el poeta descalifica la métrica de inofensiva y obsoleta. Al tiempo que se aparta de los endecasílabos, de la rima también, es decir, de la métrica melodiosa, meliflua, el poeta se la juega por el verso libre, cuando en la profusión de esdrújulas (caquética, retórica, metafísica, gramática, hipertrófica, métrica) resuena el ritmo de marcha que anima las gestas guerreras.

Lejos de agotarse en su consideración general, la «Segunda balada del abominario» alcanza una formulación todavía más precisa en la siguiente estrofa:

Adiós! Adiós! Mil veces a los antros
donde bostezan egipcias momias,
donde la plebe literaria rumia:
antros de apolilladas academias
[De Greiff, 1980, v. 1, p. 148].

En el antro, lugar desvencijado, cuya reputación ha sido puesta en entredicho, «bostezan las egipcias momias», de las que nos quisiéramos apartar, y por eso el segundo «adiós» de la fórmula «adiós! adiós!», adquiere un tono perentorio. Se alude una vez más a las retóricas vergonzantes, a las metafísicas en las que opera la clausura semántica de la palabra. A falta de mutaciones, el tiempo se detiene. En la hipérbole de las mil veces resuena el milenarismo judeo-cristiano, como el precedente por excelencia de la idea de eternidad. No faltan las implicaciones. La espera es larga y sobreviene el tedio y su metonimia, el bostezo. Con «apolilladas academias/donde la plebe literaria rumia», el poeta haría mención de los recintos donde las cofradías perseveran a pesar de su anacronismo. El tiempo pasa, la momia queda. El *eidos* platónico, el *télos* aristotélico, el método cartesiano y las formas a priori kantianas, otros tantos fósiles, fetiches que rumian los prosélitos, la plebe.

1.3. La palabra se transmuta en ánimo

A través de la lectura interpretativa los textos no sólo trascienden su significado proposicional, sino que, además, inducen efectos perlocucionarios (Austin). Un par de ejemplos de enunciados que reclaman interpretación:

— Emancipada de su clausura semántica, la palabra «noche» no sólo sería asumida como el período que va del crepúsculo al amanecer sino, además, como metonimia de la oscuridad, el peligro o el sueño, como una metáfora de la tristeza, la soledad o el olvido. Cuando leemos «El guardián teme a la noche», y en la medida en que el significado literal de la enunciación en cuestión no resulta concluyente, reemplazaríamos la palabra «noche» por aquellos tropos que han hecho carrera a través suyo, hasta dar con aquel cuyo sentido se ajusta a las expectativas. Aunque el guardián pudiera temer a todos aquellos fenómenos asociados con la noche, probablemente se infiera que lo que lo amedrenta de manera específica es el peligro que sugiere la calle solitaria y oscura.

— Al afirmar que «María ama por el sistema de propiedad horizontal», advertimos que su significado literal no sería lógico. Mientras el verbo amar corresponde al léxico de los sentimientos, el objeto directo, el sistema de propiedad horizontal, compete, en cambio, al léxico comercial; no obstante, al considerar las connotaciones metafóricas del enunciado en cuestión, entenderíamos que así como en los edificios se desglosa la propiedad del piso, que es individual, de la del lote, que sería colectiva, María deslinda sentimientos de sexualidad.

Y es evidente que el proceso interpretativo de los discursos ricos en figuras retóricas no sólo se traduce en el «descubrimiento» del sentido recóndito del giro literario sino, además, en una serie de reacciones anímicas inducidas por resonancias semánticas de primera y segunda generación de allí mismo derivadas. Hierofantes y retóricos, poetas y publicistas, no han sido ajenos al fenómeno. Aunque la dialéctica entre reflexión y emoción, conocimiento y acción, el decir y el ha-

cer, fuera confinada durante siglos en la retórica, constituye una experiencia consuetudinaria al margen de la academia, lo que en Occidente es posible verificar desde Grecia. Lee-
mos en *Poéticas y retóricas griegas* de López Eire:

[...] los antiguos griegos se anticiparon a los modernos lin-
güistas de la Lingüística Pragmática, al concebir el lenguaje
racional, el logos, como una entidad operativa, activa, diná-
mica, pragmática, con la que era posible, al igual que con la
música y la danza, hacer cosas, como encandilar a los oyen-
tes, emocionarlos, enseñarlos, persuadirlos, hacerles cambiar
de opinión, purificarlos de las pasiones, hacerles reír, elogiar-
los o denostarlos [López Eire, 2002, p. 17].

Lejos de reducirse a información, el discurso estaría en
condiciones de alterar estados emocionales y socavar posi-
ciones intelectuales a través de las resonancias semánticas
desencadenadas. Es cuando se reivindica el poder de la pala-
bra, el mismo que provocaría efectos catárticos, iniciáticos,
inclusive, pero también bloquearía (como sucede con los *koan*
del budismo zen), desestabilizaría (como acontece con la
maldición) nuestra red de significados y sentidos; poder de la
palabra al que alude Gorgias en su *Elogio de Helena*: «La pa-
labra es un poderoso soberano, que con un pequeñísimo y
muy invisible cuerpo realiza empresas absolutamente divi-
nas. En efecto, puede eliminar el temor, suprimir la tristeza,
infundir la alegría, aumentar la compasión» (Gorgias, 1966,
p. 87). El camino es de ida y vuelta. Si los enunciados alteran
nuestros estados anímicos, no menos cierto es que los últi-
mos contaminan los primeros, cuando hablamos con el de-
seo, si nos edita el temor. Aristóteles, quien fuera un natura-
lista, un observador, así haya descalificado los tropos como
desvíos, no por ello dejaría de reconocer su eficacia. Lee-
mos en la *Retórica*, I,2.2: «De otro lado, [se persuade por la dispo-
sición] de los oyentes, cuando éstos son movidos a una pa-
sión por medio del discurso. Pues no hacemos los mismos
juicios estando tristes que estando alegres, o bien cuando
amamos que cuando odiamos» (Aristóteles, 1990, p. 177).
Lejos de limitarse a inspirar poetas, los estados anímicos po-

tencian la imaginación que juega un papel decisivo en la actividad intelectual, no sólo la de los humanistas sino, además, la de quienes se ocupan de lo que hoy se conoce como investigación de punta. Que Platón y Aristóteles hayan coincidido en reivindicar en el asombro el origen del filosofar, que el éxtasis místico haya sido considerado como la experiencia límite del fenómeno religioso, que el entusiasmo sea el guiño de la divinidad cuando nos toca, constituyen elocuentes testimonios en esa dirección. Es cuando surge una pregunta obligada: ¿por qué los pensadores griegos renunciaron al poder de la palabra, cuando expulsaron las figuras retóricas de la academia? Porque el lenguaje es copia de una copia en Aristóteles (la mente como espejo de la naturaleza aportaría los contenidos, y el lenguaje, las formas), hace carrera el concepto de verdad como adecuación al objeto. Si hay una verdad, aduce el estagirita, sería para todos. Aristóteles razona como lo hará san Pablo más adelante, cuando opera el tránsito del universalismo nacionalista de los judíos al universalismo misionero de los cristianos. Para que el discurso no sea contaminado por idiosincrasias y contextos, se deben reprimir los giros responsables de provocar ambigüedad, se deben formular, en consecuencia, discursos autosuficientes, en los que la palabra estaría sometida al concepto, como la contrapartida semántica del universalismo, y el enunciado, a la proposición que gravita alrededor de la relación de atribución a partir de la cual se construyen las taxonomías.

A la vez que una serie de ilustres filósofos como Descartes, Bacon, Hobbes, y Locke se habían comprometido con el estilo plano, tendente a reprimir los efectos connotativos del discurso, emulados por la condición apodíctica de la racionalidad científica y, en particular, de la física de Galileo y Newton, en sus *Principios del conocimiento humano*, Berkeley reconoce sus vínculos con la emoción: «[...] muchas veces, al oír o leer algún discurso, se despiertan en su mente los sentimientos de temor, amor, odio, admiración, desprecio, y otros semejantes» (Berkeley, 1968, p. 47). Porque las consideraciones del obispo irlandés ocurren en un momento histórico en el que la lingüística todavía no pragmática se ocupa de lo

dicho por nadie en ninguna parte, observaciones como las tuyas pasan de largo. Cuando en el siglo XX se opera el relevo de la lingüística por la pragmática lingüística, cuando se reconoce que lo dicho es dicho por alguien a alguien, en unas circunstancias dadas, la situación es otra. De espaldas al pensamiento puro, Austin reivindica la concepción del lenguaje en situación pragmática como acto de habla, que a través de la función perlocucionaria pudiera incidir tanto en la conducta del receptor como en la del emisor. Leemos en *Cómo hacer cosas con palabras*:

A menudo, o incluso normalmente, decir algo producirá ciertas consecuencias o efectos sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, o de quien emite la expresión o de otras personas. Y es posible que al decir algo lo hagamos con el propósito, intención o designio de producir tales efectos [...] Llamaremos a la realización de un acto de este tipo la realización de un acto *perlocucionario* [Austin, 1990, p. 145].

Es evidente que las palabras ricas en usos, que las frases cortas —que liberarían al intérprete de la necesidad de ocuparse de su arquitectura, que le permiten sumergirse en el sentido sin restricciones de ninguna especie—, resultan propicias para los enunciados perlocucionarios. En la oralidad, el gesto, el ritmo, los silencios, inclusive, sin olvidar la puesta en escena, estarían en condiciones de potenciar efectos perlocucionarios, cuando no de originarlos. Leemos en *Heidegger y el nazismo* de Farías, cuando se refiere a las lecciones impartidas en casa por el pensador alemán:

El aire marcadamente litúrgico que caracterizaba su relación con los estudiantes, la solemnidad de las lecturas y reflexiones colectivas junto al fuego en la cabaña de Todtnauberg, los silencios prolongadísimos durante las lecciones y seminarios, toda la ambientación de los actos en que se efectuaba el pensar tenían un aire de acontecimiento trascendental al que nadie podía permanecer ajeno o indiferente [Farías, 1998, p. 159].

La dimensión perlocucionaria de la palabra, la que en Occidente ha sido anatematizada por la academia, acusada de alterar la recepción del mensaje, de comprometerlo con la subjetividad, cuando no con la irracionalidad, constituye, en cambio, una impronta de la cultura china, la que no sacrificaría su poder para ganar en cobertura, cuando sus prioridades serían otras. Leemos en *Un sabio no tiene ideas* de Jullien: «[...] la sabiduría no se explica (no hay gran cosa en ella que comprender), hay que meditarla; o, mejor aún, hay que “saborearla”, dedicando todo el tiempo necesario a ese desarrollo, como el de una impregnación» (Jullien, 2001, p. 24). La palabra es un medio, la acción, un fin, y por ello los textos del confucianismo y del taoísmo, que en Occidente se tildan de simples o ambiguos, no valen por lo que informan, ni siquiera por lo que explican, sino por lo que hacen, cuando incitan a meditar, «saboreando» su sentido hasta hacernos uno con él, hasta «impregnarnos» de él, desencadenando una serie de reacciones anímicas en esa dirección.

Que en Occidente el conocimiento se asuma como un producto, como un fin, y su gestación, en cambio, como un medio, admite, no obstante, excepciones. En los cultos místicos el conocimiento sería conocimiento transformador, de tal suerte que el primero sería el medio, y el último, el fin. En algunos discursos heterodoxos como los de Nietzsche y Cioran, la finalidad no sería siempre la de comunicar ideas, sino la de provocar al lector. Lejos de limitarse a responder interrogantes, los discursos potencian, inhiben o alteran procesos existenciales. Leemos en *La filosofía del humanismo* de Grassi, cuando se refiere a determinados autores para los que «[...] no se interpreta el problema de la filosofía como un problema de definición racional del ente, sino como el de la adecuada respuesta a una interpelación existencial por medio de la palabra significativa» (Grassi, 1993, p. 50). A través de la literatura el sentido se transmuta en ánimo. En la cotidianidad, de otro lado, la palabra no sólo se utiliza para informar sino, además, para coordinar acciones, gestar sentido, manipular situaciones, expresar emociones, por citar algunos casos.

Lejos de permanecer incólumes, las potencialidades perlocucionarias de las palabras acusan un relativo desgaste, de la misma manera que las metáforas se lexicalizan, se convierten en acepción, cuando no demandan la recontextualización del sentido, cuando bastaría su lectura literal. Que las disputas callejeras en la Alejandría de los primeros siglos de nuestra era se dieran alrededor de enigmas como el de la Trinidad, de las diferencias teológicas de allí mismo derivadas, explicaría el poder de convocatoria, las potencialidades perlocucionarias de términos como *homóusios* (consustancialidad) y *homoiousíos* (semejanza), *homóismo* (parecido) y *anhomóismo* (diferente), en condiciones de provocar una variedad de reacciones anímicas, contrasta con lo acontecido en nuestros días, cuando los términos en cuestión motivan únicamente la atención de los especialistas.

1.4. Mutaciones de léxico

Hay quienes asumen el léxico de turno como si fuera el inventario del mundo, dada la «[...] firme convicción de que todo lo que tiene un nombre debe por eso mismo existir realmente» (Watzlawick, 1998, p. 90). No obstante, es discutible. Antes que operar como cartografía, como espejo del mundo, nuestro léxico revela nuestras prioridades —lo que nos preocupa—, nuestra ontología, inclusive. Leemos en Whorf: «Toda lengua contiene términos [...] que cristalizan en sí mismos los postulados básicos de una filosofía no formulada [...] Tal por ejemplo ocurre con palabras como realidad, sustancias, materia, causa» (Whorf, 1971, p. 77), cuyo rol en la tradición metafísica es indiscutible. Hablar de «realidad» implicaría adoptar un punto de vista objetivista en lo relativo a la construcción de mundo. Asumir que el inventario de lo que hay no contiene más que una serie de sustancias implicaría adoptar la lógica del espacio, máxime cuando el *eidos* platónico, antecedente de la *morphe* aristotélica, procede del verbo εἶδω, ver. Mientras el concepto de «materia» supone la unidad de la multiplicidad de los fenómenos desde el punto de vista espacial; el concepto

de «causa» lo haría, en cambio, desde un punto de vista temporal. A pesar del protagonismo registrado en la academia, el léxico de la metafísica no ha sido el único. Palabras como rizoma, desterritorialización, manada y líneas de fuga (Deleuze), prefiguran un mundo hasta cierto punto ajeno al inducido por palabras como *ousia* y entelequia, *hipokeimenon* y *télos* (Aristóteles), es decir, no se comprometen con la misma ontología, cuando trocean de diferente manera el horizonte de sentido. La moraleja es evidente. Los «verdaderos» cambios en el ámbito intelectual no acontecen a nivel de ideas, sino de léxico, el cual prefigura el repertorio de reflexiones posibles. Rorty es categórico al respecto: «Lo que finalmente importa son los cambios de léxico antes que los cambios de creencia» (Rorty, 1991, pp. 66-67). En el catálogo de los pensadores que han aportado nuevas ideas, el de los que han proporcionado nuevos léxicos ha conquistado un protagonismo de primer orden en el mundo intelectual. Las obras de Platón, Aristóteles, san Pablo, Newton, Saussure, Marx, Freud, Heidegger, Derrida, Deleuze, Bajtín, en las que es posible verificar la resignificación de palabras, la construcción de neologismos o términos compuestos, constituyen otros tantos ejemplos. Las siguientes aseveraciones de Gadamer son elocuentes al respecto: «Heidegger tenía una gran capacidad de abstraer, formar conceptos, encontrar expresiones nuevas [...] Ha encontrado muchas cosas que nos han abierto nuevas posibilidades para pensar y para hacer hablar a los textos que la filosofía y el arte nos han transmitido» (Gadamer, 1995, p. 135). La desbiologización del ser que somos nosotros a partir del concepto de *Dasein*, la dislocación del objetivismo a partir del concepto de *Sein-in-der-Welt* (Ser-en-el-mundo), constituyen ejemplos. A partir del giro lingüístico, en síntesis, se impone una reconsideración del sentido del filosofar, del que haría eco Deleuze, cuando en *Qu'est-ce que la philosophie?* responde así a la pregunta por la filosofía: «[...] philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts» (Deleuze, 1990, Internet).

Lejos de limitarse a un episodio que interese únicamente a los lingüistas, la mutación de léxicos constituye un aporte de primer orden en la vida intelectual. Si las ideas por medio de

las cuales gestamos mundo donde antes había nada se resisten a ser codificadas por el léxico de turno, el pensador no tiene opción diferente a la de resignificar palabras o acuñar neologismos, a riesgo de desvirtuarles si no lo hace. No es la única consecuencia, sin embargo. Al tiempo que se construyen nuevos léxicos, se relativizan otros, cuando no es que se jubilan.

Aunque la mutación de léxico acontece en diferentes disciplinas desde un punto de vista diacrónico, desde un punto de vista sincrónico, en cambio, algunas como la física registran una relativa uniformidad. No ocurre lo mismo entre filósofos, como refiere Aubenque: «[...] la filosofía está vinculada a la lengua en la cual se expresa, lo que no es el caso, por ejemplo, de la física o la matemática, donde la lengua es poco importante» (Aubenque, 1997, Internet). La explicación es simple. Mientras los físicos tendrían en el mundo sensible un referente común, los filósofos, en cambio, se ocupan de ámbitos que ellos mismos construyen o reconstruyen por el atajo de la imaginación. Las mutaciones de léxico, no obstante, no serían tan sencillas como a primera vista parece. El léxico de turno —sus prejuicios, sus expectativas— no dejarían de ofrecer resistencia. Leemos en *Philosophy in the Flesh* de Lakoff y Johnson, quienes explican la dificultad en cuestión: «[...] once we have learned a conceptual system, it is neurally instantiated in our brains and we are not free to think just anything» (Lakoff y Johnson, 1999, p. 13). Lo difícil, en síntesis, no sería construir un nuevo léxico, sino ponerlo a circular, operar el relevo del léxico hasta entonces vigente o alternar con él.

Advertir que léxicos diferentes se comprometen con prejuicios y expectativas diversos, no lo ha sido sin escándalo; a través suyo, querellan los nostálgicos del universalismo, teorías políticas deleznable se colocan al margen de la crítica pretextando su incomunicación. La objeción, sin embargo, es discutible. Si bien los participantes en la conversación personalizan las palabras, comparten, de otro lado, los usos que han hecho carrera en la respectiva sociedad o cultura. Aunque los pensadores utilicen el término «filosofía» con diferentes énfasis, la palabra en cuestión conserva aquellas marcas a través de las cuales se distingue de disciplinas como la

sociología o la psicología, como sería un inventario de preguntas, un elenco de autores, cuando no una actitud de profundización a ultranza sin otra limitación que la eventual incompetencia de los participantes. Leemos en el *Tratado de la argumentación* de Perelman y Olbrechts-Tyteca: «[...] el lenguaje corriente es, en sí mismo, la manifestación de un acuerdo» (Perelman, 1989, p. 246); compartir un léxico es tanto como compartir un mapa, un credo, una perspectiva sobre el mundo. De la doble condición de la palabra, como palabra propia y palabra ajena (Bajtín), no sólo deriva la diversidad de léxicos sino, también, la posibilidad de construir acuerdos por medio de la negociación, deconstruir conceptos a través de la crítica, explicitar las diferencias a lo largo de la conversación. No son fenómenos excluyentes. Quienes hablan léxicos disímiles tienen en el asunto que los divide, paradójicamente, el punto que los une. Leemos en *Tras la virtud* de MacIntyre: «Si dos tradiciones morales se pueden reconocer mutuamente como rivales sobre temas de importancia, entonces deben compartir necesariamente ciertos rasgos comunes» (MacIntyre, 2001, p. 337).

Y es justamente la posibilidad de construir contextos compartidos la misma que impide el confinamiento semántico postulado por la versión fuerte del principio de relatividad lingüístico formulado por Whorf. No obstante, no sería la última palabra al respecto. Aunque no sean inconmensurables, los diferentes léxicos no son traducibles sin pérdida. Cuando no hay equivalencias de un léxico a otro, se acude a la paráfrasis, que si bien resulta rica en información, no necesariamente lo sería en concisión, en fuerza expresiva, en efectos perlocucionarios. Que la explicación de una metáfora es inferior a la metáfora, que otro tanto sucede con la ironía, es una experiencia de todos los días. La liturgia, la tragedia griega, el teatro de Artaud no sólo valen por lo que dicen sino, además, por las reacciones anímicas desencadenadas en nosotros, en condiciones de abrir mundo y gestar sentido. No de otra manera operaría la dialéctica emoción-reflexión. No es asunto de menor cuantía lo perdido al pasar de un léxico a otro, de un idioma a otro, lo que merece la vigencia del principio de relatividad lingüística en su versión débil.

1.5. La no neutralidad de la gramática

No sólo los léxicos sino, además, las gramáticas contaminan el discurso. La posibilidad de formar palabras compuestas verificada en lenguas como el griego y el alemán, la distinción entre los verbos ser y estar en español, el carácter cuasi analítico del inglés no son fenómenos irrelevantes a la hora de pensar.

Las reflexiones en torno a la no neutralidad de la gramática pueden rastrearse en el siglo XIX, inclusive. Que la plasticidad experimentada por los verbos de las lenguas indoeuropeas indujera el politeísmo, mientras los verbos de las lenguas semitas, sometidos a la constante de su raíz trilitera, condujeran, en cambio, al monoteísmo, fue la tesis expuesta por Renan. Leemos en su *Historia del pueblo de Israel*, cuando se refiere a la vocación monoteísta de las lenguas semitas: «Todos los fenómenos, especialmente los meteorológicos que preocupaban tanto a los pueblos primitivos, se atribuían al mismo ser. Si se trataba de la vida, el mismo soplo lo animaba todo. El trueno era la voz de Dios; el relámpago, su luz; la nube tempestuosa, su velo; el granizo, los proyectiles de su ira» (Renan, 1985, v. 1, p. 43).

A pesar de antecedentes como los de Renan, a pesar de la obra de los pensadores vinculados al giro lingüístico como Wittgenstein y Austin, Heidegger y Derrida, hay quienes todavía reivindican la existencia de un pensamiento puro al margen del lenguaje, no sólo de la diversidad de léxicos sino, además, de gramáticas. Leemos en *Pensamiento y lenguaje* de Issacharoff y Madrid: «La existencia de la matemática, la física, la lógica que no están reservadas de ninguna manera a aquellos que hablan una lengua “apropiada”, muestran inequívocamente que el pensamiento [...] no está de ningún modo subordinado al lenguaje (verbal)» (Issacharoff y Madrid, 1994, pp. 90-91). Aunque en ámbitos como la física la no neutralidad del lenguaje no ofrece evidencias con la misma generosidad que lo haría en el de la literatura, no falta quien las sustente. En particular, Whorf ha señalado las dificultades experimentadas por las lenguas indoeuropeas para dar cuenta de los fenómenos propios de la física subatómica,

la misma que privilegia los procesos sobre las entidades, cuando en lenguas como el alemán, el francés, el español o el inglés «[...] la clase verbal no puede existir sin una entidad de la otra clase, la clase de las cosas» (Whorf, 1971, p. 272), es decir, sin el sustantivo. En efecto, la dualidad nombre-verbo, el profenómeno (Goethe) del pensamiento binario, prefigura la manera como el mundo se abre en Occidente, la misma que no dejaría de aplicarse, inclusive, en aquellos casos en los que el lenguaje se aparta de la experiencia. Whorf lo ejemplifica: «Tenemos que decir “aquello brilló” o “una luz brilló”, suponiendo la existencia de un actor “aquello” o “la luz”, para ejecutar lo que llamamos una acción de “brillar”. Y, sin embargo, el brillo y la luz son una misma cosa» (Whorf, 1971, pp. 273-274). De allí las dificultades relativas a la formulación del concepto de campo, de acuerdo con el cual las partículas elementales se «disuelven» en medio de las cuatro interacciones fundamentales de la física, y que lejos de participar de la dualidad nombre-verbo, se asimilaría, en cambio, a un estado. Siguiendo con Whorf: «[...] la ciencia moderna, que refleja fuertemente las lenguas indoeuropeas occidentales, hace a menudo lo que todos nosotros hacemos, o sea ver acciones y fuerzas allí donde, a veces, es mejor no ver más que estados (Whorf, 1971, p. 274). No sería una fatalidad, sin embargo, cuando las taxonomías inducidas por la gramática de las lenguas indoeuropeas no son las únicas. «Nuestras lenguas indias muestran que con una gramática adecuada podemos construir oraciones inteligentes que no puedan ser divididas en sujetos y predicados» (Whorf, 1971, p. 272); para dar cuenta de fenómenos como brillar, el verbo no gravitaría alrededor del sustantivo. En particular, «El hopi puede tener, y tiene, verbos sin sujetos» (Whorf, 1971, p. 274), los que resultarían adecuados para dar cuenta del concepto de campo. No sería el único caso en que la gramática del hopi viene en auxilio de la física moderna. Algo similar acontece con la teoría de la relatividad formulada por Einstein, de acuerdo con la cual no debemos hablar del espacio y del tiempo en sí mismos, sino como formas de la materia-energía, concepción para la que la lengua hopi estaría mejor provista que las de la

familia indoeuropea, cuya ontología no sólo deslinda el tiempo del espacio sino, además, de nosotros mismos, del mundo, inclusive. Leemos en Whorf: «Un hopi no tiene una noción o intuición de tiempo como un *continuum* que transcurre uniformemente y en el que todo lo que hay en el universo marcha a un mismo paso» (Whorf, 1971, p. 73), no concibe el tiempo al margen de nosotros, como Aristóteles, ni por fuera de las cosas, como Newton. Si aquello a lo que alude la palabra «tiempo» no es otra cosa que una cierta manera de relacionar los movimientos, los procesos de cambio, no debería designarse con un sustantivo sino con un verbo. Así como no es posible saltar por encima de nuestra propia sombra, no debemos hablar de lo percibido por nosotros como lo «presente» —un concepto abstracto—, al margen de la subjetividad y la interpretación. En lo relativo al «pasado», el término en cuestión aludiría a una especie de cosa en sí (Kant) desconocida por nosotros, y a la que nos aproximamos únicamente a través de versiones, de construcciones intelectuales alternativas. Asumida como tiempo lineal y no como complejo de temores y deseos, es decir, asumida como tiempo vegetativo, la noción de «futuro» llevaría a cancelar la condición del porvenir como horizonte abierto de posibilidades. No es una fatalidad, sin embargo. De nuevo Whorf: «[...] la lengua hopi no contiene palabras, formas gramaticales, construcciones o expresiones para referirse directamente a lo que nosotros llamamos “tiempo”, a conceptos tales como pasado, presente y futuro» (Whorf, 1971, p. 73), lo que no quiere decir que no se den por aludidos por la permanencia o el cambio, sino que no han conceptualizado las variedades de experiencia en cuestión a partir de sustantivos abstractos.

Así no determinen el pensamiento, las gramáticas lo condicionan, de acuerdo con una concepción débil del principio de relatividad lingüística. Dada la diversidad de filosofías construidas a través de la misma lengua, la concepción fuerte, en cambio, ha sido controvertida, máxime cuando, de otro lado, su complicidad con el nacionalismo la haría, en ciertos contextos, políticamente incorrecta. No obstante, no faltan los experimentos que la corroboran y las ficciones que la recrean.

En el artículo publicado en *Science* n.º 304 de 2005, «Numerical Cognition Without Words: Evidence from Amazonia», Peter Gordon refiere los experimentos realizados con una tribu del Amazonas, cuyo lenguaje no tiene sino tres palabras para contar: uno, dos y muchos, lo que no dejaría de tener sus implicaciones en su vida intelectual: «The results of these studies show that the Piraha's impoverished counting system limits their ability to enumerate exact quantities when set sizes exceed two or three items. For tasks that required additional cognitive processing, performance deteriorated even on set sizes smaller than three» (Gordon, 2004, Internet).

Las quemaduras de libros, así como la acción de la censura tendiente a suprimir determinados pasajes, la que fuera recomendada por Platón en la *República*, III, con relación a la obra de Homero y de los poetas, son procedimientos que hacen recaer el peso de la vida intelectual en las ideas; en *1984*, de Orwell, el protagonismo, en cambio, lo tienen las palabras, y es sobre ellas que operan los inquisidores, cuando el gobierno de turno se propone suprimir una serie de términos a partir de los cuales se pudieran construir herejías, como lo refiere el protagonista: «¿No ves que la finalidad de la neolengua es limitar el alcance del pensamiento, estrechar el radio de acción de la mente? Al final, acabaremos haciendo imposible todo crimen del pensamiento» (Orwell, Internet). Al carecer de las palabras requeridas para ser efectivamente comunicadas, algunas ideas resultarían impensables, según prevén los teóricos de la neolengua. Leemos en *1984*: «Innombrables palabras como honor, justicia, moralidad, internacionalismo, democracia, ciencia y religión simplemente habían dejado de existir» (Orwell, Internet). Y aunque a diario arbitremos paráfrasis para suplir las palabras que nos faltan, los teóricos de la neolengua replicarían que no siempre lo hacemos, la eficacia se pierde o los efectos perlocucionarios no son los mismos.

En el marco de una filosofía prelingüística, heredado un lenguaje sin beneficio de inventario, no advertimos los prejuicios y las expectativas que comprometen las palabras, el sentido y el ánimo inducido por ellas, el léxico y la gramática

que las soportan, la ontología que las rige. A través del giro lingüístico, en cambio, se reivindica:

— Que el uso de las palabras trasciende su hipotético significado propio.

— Que el sentido del discurso desborda el significado proposicional de los enunciados considerados en fila india.

— Que las palabras no sólo dicen sino que, además, hacen (Austin).

— Que las parcelaciones del horizonte de sentido adelantadas a partir de diferentes léxicos estarían comprometidas con diferentes prejuicios y expectativas.

— Que las gramáticas no son neutrales, cuando prefiguran nuestra construcción de mundo en determinada dirección.

CAPÍTULO 2

LA GRAMÁTICA HABLA

Un par de sesgos gramaticales han tenido un protagonismo de primer orden en lo relativo a la construcción de la ontología euclidiana. El verbo ser como verbo transitivo, de un lado, y el sistema nominativo-acusativo, en consonancia con la concepción de la verdad como adecuación al objeto, de otro lado. En esas condiciones, cuando habla el habla (Heidegger), no sólo habla el léxico sino, además, la gramática. No obstante, los corolarios de allí mismo derivados resultan discutibles, y en particular, el universalismo, y la formulación de una razón y un método con mayúscula.

2.1. La pregunta por el ser en Heidegger

La distinción entre los usos transitivo e intransitivo de los verbos nos sirve de hilo conductor:

— En el enunciado atributivo, enunciado propio de los verbos transitivos, se requiere de un objeto directo para precisar la acción. Porque el enunciado «María vende» resulta ambiguo, especificamos qué vende, como sería «sueños». Diríamos así: «María vende sueños». Con la incorporación de la escritura alfabética a la paideia griega, y en particular, con el uso copulativo del verbo ser, que se limitaría a conectar sujeto y predicado, los enunciados transitivos adquieren nuevas posibilidades. Mientras los enunciados que contienen verbos no copulativos son enunciados en los que el objeto

estaría comprometido con la acción, es decir, como predicado verbal, como ocurre con los sueños de María, que serían sueños en condiciones de ponerse en venta y no otros; los enunciados que contienen verbos copulativos como el verbo ser, en cambio, son enunciados en los que el predicado se relaciona directamente con el sujeto, como puede verificarse en el enunciado «María es inocente», cuando la inocencia no estaría condicionada por el contenido semántico del verbo en cuestión, que en esas condiciones se asumiría como transparente, lo que se conoce como predicado nominal.

— A diferencia del transitivo, en el enunciado intransitivo el verbo no exige un complemento directo para dar cuenta de la acción, cuando sería autosuficiente desde un punto de vista semántico. Nos interesa la clasificación de los verbos intransitivos formulada por Perlmutter, de acuerdo con la cual se dividen en inergativos y ergativos. Cuando decimos «María ríe», el verbo «reír» sería un verbo intransitivo, en cuanto no exige un complemento directo, pero sería, además, inergativo, en tanto el sujeto (María) opera como agente y la acción (reír) resultaría contingente cuando, en principio, nada impediría que no riera. Si decimos, en cambio, «María existe», el verbo existir no sólo sería un verbo intransitivo, autosuficiente, sino, además, ergativo, porque su acción resulta consustancial al sujeto, el cual opera como paciente (en él recae la acción), cuando el existir no sería una contingencia del sujeto, sino un estado inherente a él. Algo similar sucede con el verbo ser, que si bien se utiliza como transitivo en frases como «María es inaccesible», también opera como intransitivo, como acontece en la célebre fórmula cartesiana: *cogito ergo sum*, contenida en los *Principios de filosofía*, 1, 7, que si bien algunos traducen al español como «pienso luego existo», otros como Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida*, II, lo hacen como: «[...] pienso, luego soy» (Unamuno, 1951, v. 2, p. 760), en concordancia con lo ocurrido en otras lenguas, cuando en francés se traduce como: *je pense donc je suis*, y en alemán como: *Ich denke, also bin ich*, y cuya vocación ergativa la determina la concepción del «soy» como condición propia del «yo», que no sería contingente sino necesaria, en la medida en que no pudiéramos concebir un yo que no «es».

Que la dualidad de los verbos transitivos e intransitivos se refleje en los usos del verbo ser como cópula (transitivo) y como léxico (intransitivo), no implicaría su alternancia sin más. En torno a la relación en cuestión es posible distinguir dos momentos bien diferenciados en Grecia:

— Antes de ser colonizado por su uso sintáctico, como cópula, en las lenguas indoeuropeas el verbo ser se usa de muchas maneras. En su *Introducción a la metafísica*, Heidegger se refiere a sus acepciones originarias.

1. La palabra más antigua y más propiamente radical es: «es», «asus» en sánscrito, que significa la vida, lo viviente, aquello que se sostiene y descansa desde y en sí mismo: lo autónomo [...].
2. La otra raíz indogermánica es *bhû, bheu*. A ella le corresponde la palabra griega *juw*, imperar, brotar, llegar a sostenerse y permanecer por sí mismo [...].
3. La tercera raíz sólo se encuentra en el ámbito de las flexiones del verbo germánico «ser»: *wes* [...] que significa «*wohnen*» (habitar), «*verweilen*» (morar) «*sich aufhalten*» (residir o permanecer en un lugar) [Heidegger, 1993, p. 71].

Sostenerse por sí mismo, brotar, habitar no serían los únicos usos léxicos del verbo ser. En Grecia es posible verificar diversas acepciones, cuando el uso léxico del verbo ser todavía no ha sido colonizado por su uso sintáctico, como cópula; Havelock las explicita al aludir a géneros literarios como la tragedia griega vinculados con la oralidad. Leemos en *La musa aprende a escribir*: «Es difícil encontrar en algún pasaje de las piezas un caso de un sujeto conceptual vinculado a un predicado conceptual mediante la cópula “es”. El verbo “ser”, cuando se usa, funciona todavía preferentemente en su dimensión dinámica y oral, significando presencia, poder, estatus de situación y cosas parecidas» (Havelock, 1996, p. 130), y las que todavía se registran entre nosotros como «Yo soy», «Él es», «Es por mí», «Es conmigo», «Es al otro lado», «Es mañana».

— En la medida en que la escritura hace carrera en la vida intelectual, la narración dejaría de ser una exigencia de la

memorización. En lo sucesivo, no sólo se reseñan las gestas de los individuos y los pueblos, personalizadas y contextualizadas, cuando, además, los discursos se ocupan de los atributos sustantivados y, en particular, despersonalizados y descontextualizados. Todo lo cual induce una mutación en el uso del verbo ser. Es cuando, dirá Havelock: «[...] el verbo “ser” no se emplea para designar una “presencia” o una “existencia poderosa” (que era común en el oralismo) sino una mera conexión requerida por una operación conceptual. El uso narrativizado se ha transformado en un uso lógico» (Havelock, 1996, p. 143). En adelante, al significado léxico del verbo lo desplazaría su uso sintáctico, como cópula. Estilizado, simplificado, abstraído de la temporalidad (Heidegger), el verbo ser se concibe ahora como una relación de atribución por medio de la cual se coloca el predicado frente al sujeto, y que —en principio— carecería de significado propio; no obstante, el pensador alemán pasa de largo ante la primera impresión y objeta su pretendida neutralidad. Al emancipar la relación sujeto-predicado del devenir, la relación quedaría sustantivada. No es lo mismo decir, «María, la casta», que decir «María “es” la casta». En el primer caso, la relación sujeto-predicado bien puede ser una relación circunstancial, cuando no es que el enunciado en cuestión opera como ironía; en el segundo caso, en cambio, el verbo ser reivindica el atributo «casta» como un predicado que corresponde al sujeto, que le es propio, y en esa medida el verbo ser como permanente presencia «congela» la relación en cuestión, cuando se atribuye a María una identidad, y a la castidad, previa sustantivación del adjetivo «casta», una definición. Lejos de ser un hecho aislado, la ubicuidad de la función sintáctica del verbo ser, como cópula, como permanente presencia, además, hace metástasis en los diferentes ámbitos de la experiencia a través del discurso atributivo, como fuera registrado por Aubenque: «[...] si a partir de la función sintáctica del verbo ser como cópula se generaliza este sentido particular del ser como presencia, como permanencia, permanencia perdurante, etc. [...] entonces se corre el riesgo de concebir todos los fenómenos, todos los entes que encon-

tramos en la experiencia, bajo el punto de vista de la permanencia» (Aubenque, 1997, Internet).

En contravía con la cosificación de la experiencia registrada en Occidente, Heidegger no sólo se propone rescatar la plasticidad originaria del (verbo) ser, haciendo evidente la contingencia de su concepción como permanente presencia cuando, además, en *El ser y el tiempo*, quisiera preservar «[...] la fuerza de las palabras más elementales» (Heidegger, 1974, p. 240), que también han sido objeto de cosificación. En la obra de Platón y Aristóteles, palabras como *aletheia* y *logos*, *physis* y *eidos*, *ousia* y *télos*, fueron desarraigadas de la cotidianidad, sustantivadas, inclusive, en detrimento de su dinamicidad originaria, lo que se haría todavía más evidente con el tránsito del griego al latín.

Heidegger daría un paso más en lo relativo a la reivindicación del uso léxico del verbo ser, un paso problemático por cierto, cuando concibe la historia del ser como destino. Lee-mos en *Contingencia, ironía y solidaridad* de Rorty: «[...] en la Historia del Ser de Heidegger no hay en la narración espacio para la contingencia» (Rorty, 1991, p. 119), lo que puede esquematizarse. Con el paso de los presocráticos a la filosofía clásica griega, el ser se asume como permanente presencia; con la consumación de la metafísica en la obra de Nietzsche y el advenimiento del pensar heideggeriano, el ser quedaría en condiciones de recuperar su dinamicidad originaria, mientras las instituciones, la cultura, la historia de la filosofía, inclusive, serían solidarias con tales mutaciones. No faltan las críticas al respecto, cuando en *Posiciones* Derrida formula la siguiente pregunta retórica en lo relativo al sometimiento del mundo (lo derivado) al destino del ser (lo originario). «¿No es la oposición de lo *originario* y de lo *derivado* propiamente metafísica?» (Derrida, 1977, Internet), como si la historia del ser lo fuera al margen de las demás historias, como si las últimas fueran acólitos, parásitos de la primera. Inquieta el pensador francés con intención polémica si la crítica formulada por Heidegger a los dualismos propios del canon Platón-Kant (Rorty), como sensible-inteligible, cuando se advierte que ni

hay percepción pura ni pensamiento puro, se pudiera hacer extensiva al par originario-derivado, es decir, a su concepción del ser como destino. Así la palabra poética sea la palabra inaugural (Heidegger), así el pensador alemán aporte una serie de neologismos que hacen carrera en la academia, que proporcionan nuevas posibilidades para la construcción de mundo, no menos cierto es que nuestra red de significados y sentidos no sería indiferente a las mutaciones acontecidas en otros ámbitos de la experiencia, lo que no implicaría hacer del lenguaje un parásito del acontecer histórico, invirtiendo así la relación en cuestión. Si bien el lenguaje suele operar como reflejo de la sociedad, en ocasiones lo hace como ariete, y las más de las veces transita entre ambos extremos.

Porque Heidegger concentra el protagonismo del lenguaje en la palabra griega, en el marco de la academia, algunos pensadores toman distancia de sus predilecciones. En primer lugar, hay quienes no aceptan la tutela de las palabras griegas. Leemos en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* de Rorty: «Tenemos que crear nuestras propias palabras elementales, en vez de estilizar las griegas» (Rorty, 1993, p. 150). Cuando el mismo Heidegger acuña *Sein-in-der-Welt*; Derrida ensambla *differance*; Deleuze resignifica «rizoma», operan en esa dirección. En segundo lugar, no todos los términos que comprometen nuestros prejuicios y expectativas participan de la misma ontología. Términos como «infra-estructura» en el marxismo, «libido» en el psicoanálisis, refuerzan el pensamiento binario; términos como «dialogismo» (Bajtín) o «cyborg» (Haraway), operan en dirección contraria. Por último, no todas las expresiones protagónicas de la cultura son de estirpe académica; las hay anónimas como «El tiempo es oro», símbolo y testimonio del economicismo, y «El poder corrompe», cuando la actividad política degenera en medio para otros fines; las hay de origen conocido como «Prohibido prohibir» (mayo del 68), emblemática de los movimientos estudiantiles contestatarios, y «Paz y amor» (hippismo), santo y seña de las contraculturas nómadas adversas a los nacionalismos. De la ubicuidad del fenómeno en cuestión daría cuenta Bajtín en la *Estética de la creación verbal*:

En cada época, en cada círculo social, en cada pequeño mundo de la familia, de amigos y conocidos, de compañeros, en el que se forma y vive cada hombre, siempre existen enunciados que gozan de prestigio, que dan el tono [...] existen determinadas tradiciones expresas y conservadas en formas verbalizadas; obras, enunciados, aforismos, etc. [Bajtín, 1999, pp. 278-279].

Que la gramática no sea neutral, que la participación de las diferentes palabras en la construcción de nuestra red de significados y sentidos sea desigual, no admite discusión; no obstante, no se trataría de un fenómeno exclusivo del tránsito de la filosofía presocrática a la filosofía clásica griega, cuando no hay sociedad o cultura en la que algunas palabras o giros no acaparen cierto protagonismo, en la que ciertos hábitos lingüísticos no hagan otro tanto.

Reivindicar la historicidad del ser, pero no la antítesis sociedad-lenguaje sino su dialéctica, sin solapar, no obstante, el protagonismo de algunas palabras, sin limitarlas, de otro lado, a la ontología euclidiana, es una manera de reivindicar el rol jugado por el lenguaje en la construcción de mundo sin apostatar de su condición interactiva, una manera de corresponder a los interrogantes formulados por Heidegger, como también de repensarlos.

2.2. El sistema nominativo-acusativo

En lo relativo a la configuración de la ontología euclidiana no sólo juega un papel protagónico la consolidación del verbo ser como cópula, otro tanto sucede con el sistema nominativo-acusativo, como se explica enseguida.

Antes de la incorporación de la escritura alfabética a la paideia griega, no se concebía al griego como dueño de sus actos, cuando lo eran los dioses, la stirpe o la polis. No en vano Homero se pregunta en el inicio de la *Ilíada*, que narra la guerra entre griegos y troyanos: «¿Qué dios fue el que movió la discordia y la lucha entre ellos?» (Homero, 1995, p. 3). Por boca del corifeo, para colocar un segundo ejemplo, Es-

quilo no es menos incisivo al querellar a Apolo en torno al juicio adelantado en contra de Orestes por el asesinato de Clitemnestra, su madre. «Tú mismo eres, no cómplice, sino el único causante, el que tiene la culpa de todo lo que ha ocurrido» (Esquilo, 1995, p. 227). En ese entonces, forzoso es reconocer, el acontecer histórico-social no guarda paralelismo alguno con el sistema nominativo-acusativo vigente, en el que el sujeto de los verbos transitivos se marca con el mismo caso que el agente de los verbos intransitivos, es decir, cuando el sujeto se asimila al agente. En el sistema ergativo-absolutivo, propio del euskera y de otras lenguas no indoeuropeas, en cambio, no es el sujeto sino el objeto de los verbos transitivos el que se relaciona con el agente de los verbos intransitivos —el objeto se asimila al agente—, en consonancia con lo acontecido en la Grecia arcaica. No sería una situación definitiva. Cuando hace carrera la escritura alfabética en Grecia, en tanto se construye el concepto del alma como fenómeno deslindado del cuerpo, cuando se habla de un pensamiento al margen del lenguaje, se configura la conciencia de la individualidad, la de su relativa autonomía, cuya afinidad con el sistema nominativo-acusativo que vincula al sujeto (y no al objeto) con el agente resulta evidente. Del paralelismo sociedad-lenguaje daría cuenta la palabra *ypokéimenon*, de acuerdo con Gadamer, en *El inicio de la filosofía occidental*: «[...] *ypokéimenon*, algo anónimo que sustituye el sustrato del cambio cualitativo, pero que es también el sujeto de la proposición» (Gadamer, 1995, p. 90). *Ypokéimenon* no sólo sería una categoría del lenguaje sino, además, el sustrato del cambio. Aristóteles da un paso más adelante, cuando postula el paralelismo de los atributos de la sustancia y las categorías del pensamiento, con lo que la relación en cuestión ganaría en concreción. Leemos en la *Metafísica*, 1.017a: «[...] pues cuantos son los modos en que se dice, tantos son los significados del ser» (Aristóteles, 1998, p. 245). Todo lo cual haría posible la formulación del concepto de verdad como adecuación al objeto, en consonancia con la concepción de la mente como espejo de la naturaleza (Rorty). Siguiendo con la *Metafísica*, IX, 10 de Aristóteles: «[...] se ajusta

a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas [...] Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad» (Aristóteles, 1998, p. 474). Cuando asumimos lo «separado como separado» o lo «junto como junto», se dice la verdad; cuando no hay tal correspondencia, cuando asumimos lo separado como junto o viceversa, incurrimos, en cambio, en falsedad. Lo verdadero no lo es por des-encubrir lo encubierto, como fuera su acepción originaria, sino por corresponder al objeto. Decir del ente que «es» y del no ente que no «es», sería verdad; decir del no ente que «es» y del ente que no «es» sería, en cambio, falsedad.

Pieza clave de la tradición metafísica la constituye el paralelismo mente-mundo, paralelismo que puede verificarse todavía en el primer Wittgenstein, quien afirma en el *Tractatus*, 2.1: «Nosotros nos hacemos figuras de los hechos» (Wittgenstein, 1973, p. 43), en la medida en que establece un isomorfismo entre las proposiciones construidas por nombres, y los hechos, compuestos de objetos. Leemos en el *Tractatus*, 2.02: «El objeto es simple» (Wittgenstein, 1973, p. 39). Del lado de la sociedad, el objeto; del lenguaje, el nombre, de acuerdo con el *Tractatus*, 3.202 cuando afirma: «Los signos simples empleados en la proposición se llaman nombres» (Wittgenstein, 1973, p. 53). Habiendo advertido en 2.01 que: «El hecho atómico es una combinación de objetos» (Wittgenstein, 1973, p. 35), en 4.21 infiere que: «La proposición más simple, la proposición elemental, afirma la existencia de un hecho atómico» (Wittgenstein, 1973, p. 97). De la misma manera que el paralelismo existente entre las categorías del pensar y los atributos de la sustancia fundamenta la concepción de la verdad en Aristóteles, lo haría el paralelismo entre la proposición elemental y el hecho atómico en Wittgenstein. Leemos en el *Tractatus*, 4.25: «Si la proposición elemental es verdadera, el hecho atómico existe; si es falsa, el hecho atómico no existe» (Wittgenstein, 1973, p. 99).

2.3. Ser y estar

La fundamentación de los universales a partir del ser, como una de las claves de la ontología euclidiana, se plantea en tres pasos:

— A través del enunciado atributivo hace carrera la función sintáctica del verbo ser como cópula.

— Aristóteles postula la relación del ser con la sustancia cuando sostiene en la metafísica: «¿Qué es el ente?, equivale a: ¿qué es la sustancia?» (Aristóteles, 1998, p. 323). No en vano la *ousia* deriva del ser, de acuerdo con Benveniste, como fuera expuesto en *Categorías del pensamiento y de la lengua*: «Es sin duda de una reflexión filosófica sobre el «ser» de donde surgió el sustantivo abstracto derivado de εἶναι lo que vemos crearse en el curso de la historia: primero como ἐσσία en el pitagorismo dorio y en Platón, después como οὐσία que se ha impuesto (Benveniste, 1999, vol. 1, p. 73).

— Al tiempo que Aristóteles define *ousia* como *ypokéimenon* (sujeto), como sustrato de cualidades, lo hace, además, como género. Leemos en la *Metafísica* «Sustancia se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que siendo algo determinado también es separable. Y es tal la forma [μορφή] y la especie [εἶδος] de cada cosa» (Aristóteles, 1998, p. 248), cuyo punto de encuentro es la universalidad, en contravía con la tradición nominalista que únicamente reconoce la existencia de los particulares, la misma que hizo carrera desde los sofistas hasta Rorty, pasando por Roscelino, Abelardo y Guillermo de Occam.

Aunque la relación del uso sintáctico del verbo ser, como cópula, con los universales resulte evidente, es menester discutir su punto de partida. El enunciado atributivo, lejos de ser un fenómeno natural, constituye una contingencia histórica. Leemos en entrevista concedida por Pierre-Lucien Aubenque a la revista *Dilema*:

Sabemos hoy por la lingüística comparada y la lingüística general que la forma del lenguaje que se dice atributivo, es decir,

la forma del lenguaje en la cual atribuimos atributos o predicados a un sujeto mediante una cópula, una vinculación que es precisamente el verbo ser en su función de puesta en relación del sujeto y del predicado, sabemos hoy lo que no podía saber Aristóteles en el mismo grado, que no es una constante de todos los idiomas, sino una particularidad, una peculiaridad de un cierto grupo de lenguas [Aubenque, 1997, Internet].

El verbo ser como cópula falta en diferentes lenguas de familias ajenas a la indoeuropea, como sería el mandarín clásico. Leemos en *La china da que pensar* de Jullien: «[...] en chino hay un operador que asume una de las funciones del verbo “ser” —la función copulativa, que vincula sujeto y predicado. Lo que no hay, por el contrario, es un verbo que *signifique* “ser”» (Jullien, 2005, p. 61), y en esa medida no habría posibilidad de contaminar la función sintáctica del verbo en cuestión con un significado léxico. Tampoco hay verbo ser en algunas lenguas indígenas. Hay ocasiones en las que el verbo ser no se usa en presente, como en árabe y en hebreo. No faltan, de otro lado, los casos en los que las funciones del verbo ser se adjudican a varios verbos, lo que independiza la función sintáctica de la función léxica. Leemos en Benveniste: «En la lengua ewe (hablada en Togo) [...] la noción de “ser”, o lo que denominamos tal, se reparte en varios verbos» (Benveniste, 1999, p. 71). Capítulo aparte lo ocuparía una lengua como el español en la que el verbo ser alterna con el verbo estar en su condición de verbos copulativos; verbo estar del que carecen lenguas como el alemán, el inglés y el francés, que lo deben traducir por ser (*sein, to be, être*, respectivamente). Abundan las divergencias:

— A diferencia del verbo ser, que considera los fenómenos en abstracto; el verbo estar, en cambio, los asume en concreto, en el aquí y el ahora.

— Mientras el ser se utiliza con sustantivos, «María es artista»; con verbos en infinito, «Esto es llover»; el estar, en cambio, lo haría en la formación del gerundio «María está ensayando», gerundio que, en su condición de presente continuo, constituye la conjugación verbal en la que adquiere su punto

más alto la distancia con el sustantivo, en contravía con la tradición metafísica que cosifica el devenir.

— En lo relativo a los adjetivos se utilizan ambos, ser y estar, lo que permite destacar sus diferencias. No es lo mismo decir: «María es hermosa» expresión descontextualizada, que «María está hermosa», cuya validez remite a circunstancias específicas.

— En la medida en que el verbo ser se emplea para clasificar un particular dentro de un universal, una especie dentro de un género, la relación en cuestión adquiere ese aire de permanente presencia que fuera registrado por Heidegger; cuando decimos «María es alegre», la alegría se revela como una propiedad de María, como su esencia; mientras el verbo estar, en cambio, induce las resonancias semánticas propias de un mundo en construcción, como sería «María está triste», una eventualidad.

— Hay ocasiones en las que elegir entre los verbos ser o estar no sólo nos coloca ante el dilema descontextualización-contextualización, cuando pudiéramos ir más lejos todavía. Si decimos «El curso fue interesante» implicaría calificar el curso en sí mismo, como objeto; si afirmamos, en cambio, «El curso estuvo interesante», lo asumimos como evento.

Si el verbo ser induce la construcción de un mundo regido por una rigurosa taxonomía, en la medida en que presupone la existencia de invariantes, en que deslinda el sujeto del objeto; el verbo estar, en cambio, presupone un mundo en el que acontecen eventos a personajes concretos en circunstancias variadas. Si en España la filosofía se aproxima al humanismo, si en Hispanoamérica la literatura juega indiscutible rol, no sería casual que ese fenómeno acontezca en una lengua en la que ser alterna con estar. Leemos en *Las claves simbólicas de nuestra cultura* de Ortiz-Osés, cuando advierte que «[...] se suplantará entre nosotros el *Ser-Logos* clásico por el *Estar*, modo que caracterizaría mejor, al parecer, nuestra cosmovisión hispana e hispanoamericana» (Ortiz-Osés, 1993, p. 83). No faltan las implicaciones. Mientras la metafísica privilegia lo universal abstracto sobre lo particular concreto,

la reivindicación del estar; en cambio, llevaría a pensar en dirección contraria. La diferencia no radicaría en lo que el estar tiene de más, sino en lo que el ser tiene de menos. Siguiendo con Ortiz-Osés: «Nuestro *Ser* es un *Estar*: pero el *estar* no es un *modo-de-ser*, sino al revés, *ser* es un modo de *estar* —un modo de estar “desimplicado”» (Ortiz-Osés, 1993, p. 97), es decir, descontextualizado.

A través de Internet, restaría anotar, el estar se ha independizado de las coordenadas espacio-temporales que lo confinan a un aquí y a un ahora, cuando las relaciones personales no se circunscriben al vecindario, si nuestro puesto de trabajo puede estar en cualquier parte, lo que equipararía la cobertura del estar a la del ser, haciendo más evidente su antagonismo.

2.4. Razón y método

En «La mitología blanca», incluida en *Márgenes de la filosofía*, Derrida descrea de la neutralidad del discurso filosófico que ha hecho de la objetividad su carta de presentación, y advierte su contingencia, su historicidad, la misma que Occidente ha reservado para otros discursos, sin reconocerla en el suyo: «La metafísica: mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su *logos*, es decir, el *mythos* de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar la Razón» (Derrida, 1989, p. 253). Que el término razón no se asuma como nombre común, relativo a un discurso que puede ser de muchas maneras, sino como nombre propio, con mayúscula, como si una de ellas fuera la única o la última, llevaría a desconocer los sesgos de nuestras construcciones intelectuales. La ironía es apenas obvia. Platón y Aristóteles no advierten los vínculos de su discurso con sus circunstancias socio-culturales, como serían las tradiciones políticas protodemocráticas, el sistema de la ciudad-Estado, la cultura agonial de estirpe politeísta, mucho menos con las especificidades de una lengua como la griega, con su oralidad tardía y su escritura continua.

Si otras culturas se descalifican por animistas, cuando proyectan su idiosincrasia en la naturaleza; de infantiles, cuando reifican sus temores y deseos a través de laboriosos panteones, equitativo sería, como señala Paul Rabinow: «[...] que antropologicemos a Occidente: mostrar cuán exótica ha sido su constitución de la realidad» (Rabinow, 1998, p. 183). Nuestras creaciones intelectuales no sólo reflejan nuestros más caros deseos sino, además, nuestras más recónditas pesadillas. Incompatible con la subjetividad, la objetividad que reclama la verdad implicaría la mutilación, el desarraigo. En nombre de la objetividad se han reprimido las emociones, estigmatizado la imaginación. El siguiente pasaje del «Informe de Brodie», de Borges, resulta elocuente al respecto, en la medida en que constituye una parodia del fenómeno en cuestión: «Cada niño que nace está sujeto a un determinado examen; si presenta ciertos estigmas, que no me han sido revelados, es elevado a rey de los Yahoos. Acto continuo lo mutilan (*he is gelded*), le queman los ojos y le cortan las manos y los pies, para que el mundo no lo distraiga de la sabiduría» (Borges, 1989, v. 2, p. 452). A propósito de la singularidad de nuestra cultura abundan las opiniones encontradas.

Cuando Jenófanes acusa a los poetas de construir divinidades idiosincráticas, sospechosas de parcialidad, en contravía con la idea de un dios al margen de la historia, cuyo antecedente lo constituye el *deus otiosus* de los pueblos indoeuropeos, lo describe en los siguientes términos:

Un único dios, el supremo entre dioses y hombres,
ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales.
Todo (él) ve, todo (él) piensa, todo (él) escucha
[Eggser Lan, 1978-1980, v. 1, p. 305].

En torno a la descalificación de las divinidades de los poetas, a la reivindicación de una divinidad al margen de la historia, y en la que Jenófanes anticipa algunos de los atributos que los teólogos de los monoteísmos habrán de construir multiplicando por infinito los atributos humanos, Feyerabend replica:

Parece que a ti, Jenófanes, no te gustan nuestros dioses; pero no has demostrado que no existan. Lo que has demostrado es que ellos son unos dioses tribales, que se parecen a nosotros y actúan como nosotros, y que no se ajustan a tu propia idea de dios como un superintelectual. ¿Pero por qué semejante monstruo habría de ser medida de existencia? [Feyerabend, 1989, Internet].

No hay razón con mayúscula, tampoco método. Así lo refiere Feyerabend en *Contra el método*: «Está claro, pues, que la idea de un método fijo, de una (teoría de la) racionalidad fija, surge de una visión del hombre y de su contorno social demasiado ingenua» (Feyerabend, 1989, p. 20). Si el mundo se abre de muchas maneras, insistir en la existencia del método con mayúscula nos haría sospechosos de miopía intelectual, no en medida leve como la que pudiera atribuirse a Descartes, cuando escribe el *Discurso del método*, como quiera que formaba parte de un mundo que todavía conservaba —hasta cierto punto— la uniformidad proporcionada por la cultura griega, el Estado romano y la religión cristiana, sino superlativa, como ocurriría en tiempos como los nuestros, los de la realidad virtual y los *mass media*, el ciberespacio y las identidades alternativas.

No hay método con mayúscula, sino estrategias válidas o no en consideración a sus resultados. No es otro el sentido en el que opera la frase «todo vale», que no se aplica a las instituciones, las ideas o los valores, como se interpreta a diario por los nostálgicos de los sistemas con el ánimo de socavar el pluralismo, sino a las estrategias, cuando no importan las pautas que hayamos adoptado para adelantar nuestras pesquisas mientras los aportes sean valiosos y defendibles. No se trataría de seguir el camino sino de elegir el atajo. En *Adiós a la razón* Feyerabend es bien elocuente cuando dice: «Un científico no es un sumiso trabajador que obedece piadosamente a leyes básicas vigiladas por sumos sacerdotes estelares (lógicos y/o filósofos de la ciencia), sino que es un *oportunist*a» (Feyerabend, 1995, p. 22), lo que sería una manera de reivindicar el protagonismo de contextos e idiosincrasias.

2.5. Ontologías no euclidianas

Así como basta alterar algunas de las hipótesis para construir geometrías diferentes a la euclidiana, como serían las de Riemann y Lobachevski, así mismo acontece con las ontologías. Sin ánimo de ser exhaustivos, nos ocuparemos de algunas:

— La ontología en primera persona, por medio de la cual se deconstruye el concepto de objetividad, lo que no sólo se ejemplifica en algunos textos de Borges sino, además, en el taoísmo.

— La esquizoide, que se aparta de la concepción del sujeto como sustancia, tiene en Hume a su primer teórico, en la teosofía su formulación a ultranza, y en un texto de Borges una lúcida ejemplificación.

— La rizomática, que opera el revelo del pensamiento taxonómico posibilitado por el uso sintáctico del verbo ser, como cópula, cuando se salta de una línea causal a otra, de acuerdo con Deleuze y Guattari, lo que Juarroz ilustra, como también la metáfora y la navegación por Internet.

— La copernicana, en la que se rompe el paralelismo registrado entre el acontecer histórico y el sistema nominativo-acusativo caracterizado por la concepción del sujeto como agente, la que puede ejemplificarse en las *haeccidades* de Deleuze, y los memes, de Dawking, como también en los relatos de Lovecraft.

Lejos de ser una curiosidad literaria, las ontologías alternativas contribuyen a dismantelar algunos de nuestros más recónditos prejuicios, así como a recuperar para nosotros posibilidades de construir mundo, de gestar sentido, sentido que —debemos enfatizar— no sólo es significado, sino, además, ánimo, en contravía con el recorte de mundo experimentado a partir de la ontología euclidiana. Leemos en *Provocaciones filosóficas* de Feyerabend:

Hasta ahora, el realismo unitario que afirma poseer conocimiento positivo acerca de la Realidad Primordial, ha tenido

éxito solamente al precio de excluir grandes áreas de fenómenos o declarando, sin ninguna prueba, que podrían ser reducidos a la teoría básica identificada, en este caso, con la física de partículas elementales. Un pluralismo ontológico [...] parece más cercano a los hechos y a la naturaleza humana [Feyerabend, 2003, pp. 164-165].

No se trataría de reemplazar un concepto de realidad por otro, una ontología por otra, sino de reivindicar su multiplicidad, en contravía con una academia que la ha solapado en beneficio de sus taxonomías. A diferencia del maestro Valencia, que sugería «sacrificar un mundo para pulir un verso» (Valencia, 1979, p. 6), allí se hizo otro tanto por motivos estrictamente prosaicos.

CAPÍTULO 3

ONTOLOGÍA EN PRIMERA PERSONA

No importa si somos extras de proyectos que nos sobrepasan, si el guión es ajeno, si el escenario es desechable, si el público, inclusive, es mercenario, mientras tejemos y destejemos a diario una narración en la que rige, en cambio, una ontología en primera persona, como tribunal de última instancia. Algunas páginas de Borges la recrean. No faltan los paralelismos en Oriente, como acontece con el taoísmo.

3.1. **Borges, «El que siempre está solo»**

Leemos en el primer verso del poema «Tú» de Borges:

Un solo hombre ha nacido, un solo
hombre ha muerto en la tierra
[Borges, 1989, v. 2, p. 491].

¿Cómo entender semejante aseveración, cuando la humanidad es legión, cuando el poeta contextualiza y personaliza los eventos haciendo uso de los recursos literarios disponibles? Cuando Borges habla de un solo hombre no dice lo mismo que Guillermo de Champeaux, para quien los particulares serían un accidente de los universales únicamente. Cuando afirma *lo* particular, Borges lo haría no sólo en detrimento del universal, en lo que coincide con los nominalistas, sino, además, de *los* particulares, en lo que se distancia de ellos. Existen un solo hombre, dirá Borges, y:

Afirmar lo contrario es mera estadística,
es una adición imposible.
No menos imposible que sumar el olor de la lluvia
y el sueño que antenoche soñaste
[Borges, 1989, v. 2, p. 419].

Si el plural «hombres» implica «una adición imposible», una palabra sin referente, se infiere la inconmensurabilidad del individuo, y el poema nos aproximaría a una especie de panteísmo en el que los particulares se conciben como manifestaciones —momentos, pliegues— de un único ser, como sostiene el heresiarca de Tlön, en el célebre relato de Borges, cuando afirma que «[...] hay un solo sujeto, que ese sujeto indivisible es cada uno de los seres del universo y que éstos son los órganos y máscaras de la divinidad» (Borges, 1989, v. 1, p. 438). Es una impresión engañosa. Lejos de asimilarse al panteísmo, Borges lo trasciende. Aunque en cada caso no hay más que uno, abundan los particulares. Siguiendo con el poema «Tú»:

Ese hombre es Ulises, Abel, Caín, el primer hombre que ordenó las constelaciones, el hombre que erigió la primer pirámide, el hombre que escribió los exagramas del libro de los Cambios, el forjador que grabó las runas en la espada de Hengist, el arquero, Luis de León, el librero que engendró a Samuel Johnson, el jardinero de Voltaire, Darwin en la proa del Beagle, un judío en la cámara letal, con el tiempo, tú y yo [Borges, 1989, v. 2, p. 491].

No importa si la errancia sin fin a la que fuera condenado Caín lo llevara hasta Troya justamente cuando estaba sitiada por los aqueos; a la batalla naval que enfrentó a la armada del rey Olaf con las flotas de Dinamarca y Suecia; a Britania, cuando los sajones arriban a solicitud del rey Vortugern; si fuera blanco de las saetas de Einar Tamberkelver, si en la librería de Luis de León en vano buscó el *Necronomicón*, no por ello dejaría de ser el único; no se trataría de mundos compartidos, sino de mundos que se cruzan. A pesar de la muchedumbre que fatiga el planeta, de su ubicuidad manifiesta, cada hombre es un mundo, de acuerdo con la célebre sentencia hermética; como el dios de los

monoteísmos por naturaleza impar, cada hombre está solo, como advierte el poeta:

Hablo del único, del uno, del que siempre está solo
[Borges, 1989, v. 2, p. 491].

Si cada hombre es un mundo, el mundo para nosotros —la red de significados y sentidos laboriosamente apalabrada— ni nos sobrepasa ni nos sobrevive. En el poema de Borges titulado *El suicida*, incluido en *La rosa profunda*, 1975, se asocian la muerte de un hombre y el fin de los tiempos:

No quedará en la noche una estrella.
No quedará la noche.
Moriré y conmigo la suma
Del intolerable universo.
Borraré las pirámides, las medallas,
Los continentes y las caras.
Borraré la acumulación del pasado.
Haré polvo la historia, polvo el polvo.
Estoy mirando el último poniente.
Oigo el último pájaro.
Lego la nada a nadie
[Borges, 1989, v. 3, p. 86].

Cuanto efectivamente conoce el suicida, lo que «es» para él, «la acumulación del pasado», si no falla en su intento, se perderá para siempre, y a lo sumo quedarán huellas que inducen exégesis dudosas. Al ejecutar su decisión, si el evento tuviera duración, lo que Epicuro desvirtúa y Agustín refuta, el suicida, como en el relato «Los nueve mil millones de nombres de Dios» de Arthur Clarke, vería que: «Arriba, en la paz de las alturas, las estrellas se estaban apagando una a una» (Clarke, Internet). No en vano advierte el poeta: «Moriré y conmigo la suma / Del intolerable universo», no del que huye, no el que abandona, sino el que destruye. Enseguida viene la enumeración de algunas de las construcciones que acompañan al suicida en su holocausto, en la que no faltan las pirámides que simbolizan la perennidad de una cultura, ni las

medallas que conmemoran (inmortalizan) determinados episodios. Nada queda, nadie queda. El último verso, un doble oxímoro, haría las veces de testamento: «lego la nada a nadie». Con su muerte no hay qué donar, ni tampoco legatarios, pero la intención contenida en ese verso revela su condición de amo y señor del mundo en el que habita, del que dispone hasta el momento final, en sintonía con la ontología que hemos denominado ontología en primera persona.

3.2. «La casa de Asterión» de Borges

Asterión, el protagonista del relato de Borges, habita en su morada como cualquier mortal. Sus vecinos, no obstante, la denominan laberinto. No es la opinión de Asterión, sin embargo, quien no entiende cómo su hogar pueda inspirar semejante infundio: «Es verdad que no salgo de mi casa, pero también es verdad que sus puertas (cuyo número es infinito) están abiertas día y noche a los hombres y también a los animales. Que entre el que quiera» (Borges, 1989, v. 1, p. 569). Para los cretenses, en cambio, Asterión permanece confinado en el recinto, y lo dicen porque no saben de nadie que, habiéndose internado en sus galerías, haya vuelto sobre sus pasos. El propietario replica: «Otra especie ridícula es que yo, Asterión, soy un prisionero» (Borges, 1989, v. 1, p. 569). Si al margen del protagonista los cretenses conciben su casa como una cárcel, ello no alteraría su identidad, cuando resultaría improcedente la imposición de los imaginarios de los últimos al primero. Como los cretenses, como cualquiera de nosotros, Asterión mira el mundo desde su propia perspectiva, y Borges la rescata. A diferencia de los autores que lo precedieron, Borges escribe el relato en primera persona. Implicaciones no faltan:

— Asterión, de acuerdo con Plutarco, quien cita una tragedia perdida de Eurípides: es «mezcla de dos especies, toro y hombre» (Plutarco, 1945, p. 10) o más precisamente como refiere Apolodoro, en la Biblioteca, 3,1,4, una criatura con: «[...] el rostro de toro y el resto humano» (Apolodoro, 2004, 133-

134). Lejos de considerarse un monstruo, cuando los monstruos serían los otros, Asterión se reconoce, en cambio, «la medida de todas las cosas» (Protágoras) y hallará atípicos los rostros ajenos, rostros que describe como: «[...] caras descoloridas y aplanadas, como la mano abierta» (Borges, 1989, v. 1, p. 569). Si el relato hubiera sido escrito en tercera persona, no se hablaría de «caras descoloridas y aplanadas», se adoptaría, en cambio, la perspectiva de los cretenses, perspectiva disfrazada de autor omnisciente, de acuerdo con la cual «La casa de Asterión» trataría de la gesta del híbrido o del monstruo, en la medida en que se autodefinen prototipos del —concepto deconstruido por los antipsiquiatras— «hombre normal».

— Para Asterión, 14 es el símbolo de infinito, en lo que resuena la aseveración hecha por Borges en *El informe de Brodie*, según la cual para los Yohoo «el infinito empieza en el pulgar» (Borges, 1989, v. 2, p. 453), dada la equivalencia de 14 con 5 de acuerdo con —Borges juega con el lector— la numerología. Así lo precisa: «[...] son catorce (son infinitos) los pesebres, abrevaderos, patios, aljibes» (Borges, 1989, v. 1, p. 570). Como es abajo, es arriba, de acuerdo con el Kibalión: «[...] una visión de la noche me reveló que también son catorce (son infinitos) los mares y los templos» (Borges, 1989, v. 2, p. 569). En medio de la multiplicidad de las cosas, Asterión admite la singularidad de dos de ellas, lo que equivale a reconocer su valor, si nos atenemos al lugar de la cualidad en el marco de la antigua retórica: «Todo está muchas veces, catorce veces, pero dos cosas hay en el mundo que parecen estar una sola vez: arriba, el intrincado sol; abajo, Asterión» (Borges, 1989, v. 1, p. 570), lo que constituye una parodia de la aseveración kantiana contenida en la conclusión de la *Crítica de la razón práctica*, en la que leemos: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*» (Kant, 1950-1951, p. 150). Así ambos, Asterión y Kant, se asombren ante los cuerpos celestes, siguen pautas morales diametralmente opuestas. Mientras el último se somete a la ley, el primero, en cambio, sería su ley. Habiendo reconocido su originalidad:

«El hecho es que soy único» (Borges, 1989, v. 1, p. 569), Asterión asume el mundo no como una construcción colectiva, sino como una gesta personal, así los años hayan ido desdibujando los recuerdos: «Quizá yo he creado las estrellas y el sol y la enorme casa, pero ya no me acuerdo» (Borges, 1989, v. 1, p. 570). La asimetría sería evidente. A diferencia de Asterión, Kant se propone emancipar sus creencias de cualquier contingencia que indiscreta pudiera llegar a contaminarlas, y no ve en su obra una invención, sino un descubrimiento a pesar de las suspicacias despertadas en Nietzsche, quien advierte que en tiempos pasados «[...] aún no se sabía mantener separados el “encontrar” y el “inventar!”» (Nietzsche, 2000, p. 33). Para Kant, en síntesis, el mundo es su mundo; para Asterión, en cambio, su mundo es el mundo.

Haciéndose eco de la tradición órfico-pitagórica, de acuerdo con la cual el cuerpo es la cárcel del alma, Asterión no interpreta la muerte de los jóvenes que periódicamente perturban su retiro como un asesinato sino como una liberación: «Cada nueve años entran en la casa nueve hombres para que yo los libere de todo mal» (Borges, 1989, v. 1, p. 570), y no debería extrañarnos que tarde o temprano el protagonista quiera compartir con los intrusos semejante fin, cuando confiesa esperanzado: «[...] uno de ellos profetizó, en la hora de su muerte, que alguna vez llegaría mi redentor. Desde entonces no me duele la soledad, porque sé que vive mi redentor» (Borges, 1989, v. 1, p. 570). Todo lo cual explicaría las palabras finales del texto, justamente cuando cambia la voz narrativa, cuando habla el redentor: «¿Lo creerías, Ariadna? —dijo Teseo. El minotauro apenas se defendió» (Borges, 1989, v. 1, p. 570), como algunos sugieren que hicieron los aztecas ante Cortés, cuyo periplo fuera confundido con el regreso de Quetzalcoatl, dios vengador. Implicaciones no faltan. Así como Asterión juega consigo mismo en el laberinto, Borges haría otro tanto con el lector. En la frase de Apolodoro que sirve de epígrafe, el escritor argentino se vale del único texto de la antigüedad clásica en el que el hijo de Pasifae con el toro aparece con nombre propio, como Asterión, mientras en las demás fuentes se lo

designa con su nombre genérico: minotauro. Habiendo transcrito el comienzo del epígrafe: «Pasifae parió a Asterio», Borges omite, no obstante, la continuación «denominado minotauro» (Apolodoro, 2004, p. 133). La intención no admite duda. Borges solapa la identidad del protagonista. Al término del relato, el lector descubre que Asterión es el minotauro, el célebre monstruo del ciclo cretense, muerto a manos de Teseo; es cuando advierte que había interpretado el texto como ficción, no como mito o leyenda, que había pasado por alto las pistas incluidas en los párrafos precedentes, como cuando al mencionar «[...] el estilóbato del Templo de las Hachas» (Borges, 1989, v. 1, p. 569), se hace una clara alusión al palacio de Knosos, cuando se impone su intertextualidad. En ese momento, si las previsiones se cumplen, construido el relato en primera persona, el lector reconoce que el mundo se abre de otra manera.

3.3. El taoísmo, el individuo como eje del mundo

Así como el suicida advierte que con su muerte «No quedará en la noche una estrella» (Borges), lo que significaría que el mundo para nosotros es el mundo construido por nosotros, así como Asterión precisa: «La casa es del tamaño del mundo; mejor dicho, es el mundo» (Borges, 1989, v. 1, p. 570), cuyas fronteras coinciden con los límites de lo que tiene sentido para nosotros, leemos en Chuang-tzu, 2, 7: «El cielo y la tierra han nacido conmigo y todos los seres son una cosa conmigo» (Chuang-tzu, 1972, p. 17). En el caso de Borges se trataría del acierto de un poeta, en cuya obra el protagonista es la cultura; en el de Chuang-tzu nos referimos, en cambio, a una escuela de pensamiento y de vida en la que las particularidades lingüísticas del chino juegan papel capital.

En las lenguas indoeuropeas, lenguas flexivas en la clasificación de Schleicher, alrededor de la misma raíz se fusionan una serie de morfemas que permiten diferenciar las categorías gramaticales, entre las que la oposición nombre-verbo se destaca, la misma que refuerza, cuando no prefigura la dualidad sujeto-predicado. No todas las lenguas siguen el mismo cami-

no. En las lenguas aislantes como el mandarín, existe una correlación biunívoca entre la serie de las raíces y la de las palabras, de tal suerte que cada palabra evoca una imagen, alude a una totalidad, la que no sólo comprende el sujeto de la acción sino, además, sus atributos. Leemos en Vandier-Nicolas: «Mientras que nuestra lengua disocia al objeto, en tanto que término general, de las cualidades que lo especifican, el chino reúne y confunde en una sola palabra la sustancia y el aspecto» (Vandier-Nicolas, 1976, p. 220). Porque categorías gramaticales como las de nombre y verbo no se explicitan en mandarín, pudiera decirse que el sentido está en la frase. No sería la única lengua que se aparta de los usos propios de las lenguas flexivas. A la clasificación de las lenguas en analíticas (como el mandarín) y sintéticas (como el español) adelantada por Friedrich Schlegel, y enriquecida por su hermano August con la clase de las aglutinantes (como el turco) —una subclase de las sintéticas en la que alrededor de una misma palabra se agregan, sin fusionarse, múltiples morfemas—, otros autores aportan un tipo irreductible a los dos primeros, en el que incluyen una serie de lenguas amerindias. Aunque fueron inicialmente rotuladas como incorporativas por Humboldt, las lenguas del tercer tipo se conocen hoy como polisintéticas, de acuerdo con la clasificación de Pott, quien advierte que allí no sólo se adicionan morfemas léxicos, como asumía su antecesor, sino, además, gramaticales. Si bien la clase de las flexivas, que reúnen varios morfemas en una misma palabra, incluidas la subclase de las aglutinantes, de un lado, y la de las aislantes, en las que cada palabra sería un morfema, de otro lado, abarcan numerosas lenguas, no agotan el repertorio de posibilidades disponibles. En *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, que fuera escrito por Humboldt como la introducción al estudio de la lengua kewi, se da cuenta de la existencia de «[...] una tercera posibilidad [...] la de considerar la frase en todas sus partes necesarias, no como un todo compuesto de palabras, sino como una verdadera palabra única (Humboldt, 1990, p. 185). A diferencia de las lenguas flexivas, que gravitan alrededor del sustantivo, las polisintéticas lo ha-

rían en torno al verbo. Siguiendo con Humboldt: «[...] con el fin de encerrar la construcción de la frase simple en una sola forma sonora, esta lengua (el mexicano) pone de relieve el verbo como auténtico centro de la misma (Humboldt, 1990, pp. 186-187). La diferencia de las polisintéticas con las aislantes no resultaría menos elocuente. Leemos en Comrie:

[...] las lenguas polisintéticas suponen el contrapunto real a las lenguas aislantes, desde el punto de vista del número de morfemas por palabra: en las lenguas aislantes, cada palabra consta justamente de un morfema, mientras que en una lengua polisintética, o, mejor, en una lengua polisintética ideal, cada oración consta de una sola palabra y esta palabra consta, a su vez, de tantos morfemas como sea necesario para expresar el significado requerido [Comrie, 1989, pp. 75-76].

Aislantes, flexivas y polisintéticas, cada uno de los tres tipos de lenguas condiciona, cuando no prefigura la actividad intelectual en determinada dirección. Si la cosificación del mundo (proyección del sujeto en la sustancia) ha sido el sesgo de las lenguas indoeuropeas; si las lenguas polisintéticas estarían en condiciones de detallar el asunto a través de múltiples precisiones, en virtud de su disponibilidad para adicionar morfemas alrededor del verbo; en el caso del mandarín, en cambio, la falta de marcas gramaticales que dieran cuenta de fenómenos como la declinación, la conjugación, la distinción singular-plural, inclusive, llevaría al interlocutor o al lector a completar el mensaje, no como una eventualidad exigida por algunos pasajes de difícil exégesis, sino como imperativo de la comunicación. Leemos en Vandier-Nicolas: «Cada palabra conserva un valor de conjunto, y constituye una especie de bloque indisoluble cuyas virtualidades deben ser reveladas por el pensamiento» (Vandier-Nicolas, 1976, p. 222), lo que induciría la configuración de una inteligencia holística, en diálogo permanente con el contexto, a diferencia de los esfuerzos adelantados en Occidente para construir discursos autosuficientes en condiciones de ser decodificados por el interlocutor o lector, al margen de las circunstancias. No hay la misma idea de mundo, por supuesto. Leemos en *La China da que pensar* de Jullien: «China

ha iluminado más el carácter de proceso de la realidad, especialmente su aspecto de pasaje y de transición continua; Europa, por el contrario, ha proyectado su luz preferentemente sobre el poder del modelo» (Jullien, 2005, p. 14), construido a partir de la función sintáctica del verbo ser; como cópula, que relaciona sujetos y predicados como atributos esenciales, como verdad, inclusive, en la medida en que haría abstracción de la temporalidad, contingencia no padecida por el mandarín. Así lo sintetiza Jullien: «[...] por no haber pensado el ser (el verbo “ser” no existe en chino clásico), no concibió la verdad» (Jullien, 2001, p. 109). A cambio de la permanente permanencia de la que harían eco en Occidente el *eidos* platónico y la *morphe* aristotélica, el hábito de contextualizar y recontextualizar los enunciados prefigura en mandarín, en cambio, un mundo sensible a las diferencias, en el que abundan los pliegues y repliegues del acontecer, lo que suscita una comunicación interactiva, a la par sugerente y elusiva, una comunicación —forzoso es reconocer— más compleja, como lo refiere Di Cesare en *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*: «Mientras que el sánscrito tiende a indicar siempre las relaciones gramaticales en el sonido, el chino presenta las palabras en aislado, sin proporcionar una guía de su concatenación; ésta se añade mentalmente en el acto de hablar y comprender; lo que convierte a la comprensión en un acto mucho más complejo» (Di Cesare, 1999, p. 123) o, si se quiere, una gimnasia mental más ardua, a diferencia de lo acontecido en las lenguas indoeuropeas, cuya gramática explícita exime de tales avatares.

Mientras los pensadores chinos glosan los textos canónicos, los de Occidente, en cambio, los querellan con el ánimo de desplazarlos o, si se quiere, de usurpar su prestigio, de ocupar su lugar. Para los chinos, el texto únicamente se completa en la diversidad de sus lecturas; para Occidente, en cambio, la aspiración de los pensadores radica en formular ideas verdaderas, al tiempo que en escribir textos autosuficientes con destino a un auditorio universal. Implicaciones no faltan. Para los chinos el canon es sólo un medio; para Occidente, un fin. No de otra manera se explica la condición agonal del canon Platón-Kant (Rorty), que compite por la verdad, la razón o el consenso en el

ágora, el estrado o el aula. El conservadurismo que Occidente atribuye a los chinos sería discutible, cuando estos asumen en la sabiduría la cuota inicial de su pensamiento únicamente, como una provocación, inclusive, en consonancia con una «realidad dinámica», reacia a la fórmula, al esquema, a la norma. Todo lo cual llevaría a Jullien a adelantar la siguiente precisión: «Si tuviera que resumir de un plumazo el pensamiento chino diría: la realidad es el proceso» (Jullien, 2005, p. 67).

Y esa necesidad de contextualizar y recontextualizar los enunciados en el evento comunicativo, de ajustarlos, de actualizarlos, puede rastrearse en la obra de diversos pensadores, guardianes de la tradición, como en el caso de Confucio, o atentos a la experiencia personal, como acontece en el taoísmo, y en lo que constituye una variante de la ontología en primera persona.

Porque los taoístas conceden al individuo un valor en sí mismo, no admiten que degenera en medio para otros fines, como sostiene Chuang-tzu: «No te conviertas en percha de la fama. No te hagas archivo de proyectos. No seas gestor de negocios. No te hagas propietario de la sabiduría. Procura compenetrarte con el infinito y andar sin dejar huellas de tu persona» (Chuang-tzu, 1993, p. 58), y de esa manera previenen a sus semejantes contra una de las más características obsesiones de tiempos como el suyo, en el que la multiplicación de las ambiciones políticas había inducido la confusión y el caos. Ser sujeto de predicados —percha de la fama, archivo de proyectos, gestor de negocios, propietario de sabiduría, cuatro metáforas que enfatizan en la cosificación del hombre—, de acuerdo con Chuang-tzu, equivale a cifrar la realización personal en atributos que un día se suman y al siguiente se restan, cuya contingencia se explica porque no están fundidos con nosotros, como acontece, en cambio, con el sustantivo y el adjetivo (tópico y comentario) en el ideograma.

Quien cifra su realización en el mundo exterior, quien atesora riqueza, acumula poder o exhibe fama, no sólo pierde el control sobre el sentido de su vida, cuando, además, corre innumerables riesgos; sus semejantes no le perdonarán la comparación de la que son objeto, y estarán al acecho para invertir la correlación desfavorable a la primera oportunidad, como lo refiere Chuang-tzu, 20, 7:

El árbol derecho es el primero en ser derribado; el manantial de agua dulce es el primero en ser agotado. Su merced quiere engalanarse con los atavíos de la sabiduría para asombrar a los ignorantes, perfeccionar su persona para que, a su luz deslumbradora, destaquen más las sordideces de los demás. Quiere brillar acaparando las luces todas del sol y de la luna. Así nunca se libraré de los males [Chuang-tzu, 1993, p. 140].

A quien gobierna el afán de reconocimiento a ultranza, no lo animará la competencia consigo mismo sino con los demás, y en la medida de sus limitaciones procurará cumplir sus metas a través de los fracasos ajenos. De allí la multiplicación de sus enemistades. Apegados a la riqueza, al poder, a la fama, los individuos resultan vulnerables; se hallan expuestos a la deslealtad del aliado y al asecho del rival. Y a pesar del relativo éxito que alguien pudiera alcanzar en competencia con sus semejantes, buscar el sentido de su vida a través del reconocimiento ajeno revelaría una insuficiencia primordial. Leemos en el *Tao Te King* de Lao-tsé:

El hombre verdaderamente virtuoso
no se tiene por tal.
He aquí por qué es verdaderamente virtuoso
[Lao-tsé, 1985, p. 119].

En el marco del universalismo propio de la tradición metafísica, Kant reivindica aquellos móviles de la conducta en condiciones de erigirse en ley universal, y la aplicación de tales preceptos no sólo haría al individuo merecedor de la felicidad sino que, además, exhibiría ante sus semejantes un comportamiento ejemplar, en consonancia con las exigencias pietistas en las que el pensador alemán fuera educado. Quedarían algunos puntos por resolver:

— Para no contaminar sus acciones con la subjetividad, para que la aplicación de la norma no varíe en consideración a la diversidad de circunstancias, el filósofo de Königsberg propone actuar únicamente por deber haciendo abstracción de las inclinaciones.

— Porque una moral ascética difícilmente motivaría, se prometen intereses de usura y, en particular, la bienaventuranza eterna, así sea con cheques posfechados como quiera que estarían respaldados por un fiador omnipotente. Se trataría, no obstante, de una moral mercenaria, para la que el decálogo sería un medio, y la bienaventuranza eterna, el fin, lo que no sólo delata sus intenciones cuando, además, desnuda sus carencias. Leemos en el *Tao Te King*:

Los hombres necesitan la moralidad y los deberes
porque no tienen amor al prójimo
[Lao-tsé, 1985, p. 103].

En el taoísmo, y a diferencia de las éticas cognoscitivas, la virtud no requiere del razonamiento, de la inferencia lógica para ser validada, cuando sería una tendencia, un hábito, considerado en un sentido afín al del término *areté* para los griegos. No faltan las diferencias, sin embargo. Hijo de la edad de la escritura, Aristóteles deslinda lenguaje y pensamiento y, de esa manera, distingue las virtudes morales, inspiradas en la costumbre, de las intelectuales, originadas en la reflexión. No debe extrañarnos así que el hombre sabio no sea necesariamente un hombre bueno, en tanto ambos géneros de virtud pudieran no coincidir. No ocurre lo mismo en el caso del taoísmo. Leemos en Jullien: «La originalidad de los chinos resulta de que no se han preocupado por ningún *télos*, como desenlace de las cosas, y han intentado interpretar la realidad únicamente a partir de sí misma, desde el punto de vista de la exclusiva lógica inherente a los procesos en curso» (Jullien, 2000, pp. 6-7). La interpretación de la norma, de cara al contexto, a la idiosincrasia del protagonista, indicaría el camino a seguir.

Convertida la virtud en hábito, el hombre actúa sin pensar. Leemos en Chuang-tzu, 12, 13: «Los hombres virtuosos [...] en su actuación obran sin pensar» (Chuang-tzu, 1993, p. 87). Y a pesar de la desconfianza que inspiran en Occidente palabras como éstas, cuando el no pensar se identifica con el totalitarismo, si no con la irracionalidad, no estarían de más algunas reflexiones. Ni el espadachín en pleno duelo, ni el orador en el debate, ni el conductor en medio del tráfico de las metrópolis

disponen del tiempo suficiente para calcular en detalle cada paso a seguir, y acaso se limiten a improvisar ideas generales en medio del devenir que no da tregua, dejando que una especie de piloto automático les dirija, mientras corren el riesgo de fracasar en el intento si se detienen a pensar, literalmente sea dicho. Raras veces reflexionamos sobre la existencia de ese piloto automático, y de manera asimétrica sólo percibimos su existencia cuando falla. Otra vez Chuang-tzu, 19, 13:

Cuando se olvida el pie es que el calzado está bien ajustado. Cuando se olvida la cintura es que el cinto está bien ajustado. Cuando el entendimiento ha olvidado el *es* y el *no es*, es que el corazón está bien ajustado. Cuando nada altera el interior del hombre y su exterior no se va tras las cosas, es que las cosas se ajustan bien [Chuang-tzu, 1993, p. 136].

Como la fiebre en el contexto de la salud, pensar no sería otra cosa que el síntoma de un desajuste; aplicado el lugar de los contrarios, no-pensar revelaría la existencia del equilibrio. No faltan las objeciones al respecto. Quien obra sin pensar, dirán los más, sería ingenuo, irresponsable ¿Cómo no pensar antes de actuar en un mundo como el nuestro, cuando el repertorio de posibilidades disponibles se altera sin cesar? Internet difumina el concepto de realidad, promueve identidades múltiples, altera hábitos intelectuales y prácticas políticas. Al tiempo que tienta, el genoma humano aterroriza; para unos la panacea, para otros la caja de Pandora. Si la caída del muro de Berlín dio paso a conceptos como el del fin de la historia acuñado por Fukuyama, la de las torres gemelas colocó en primer plano la idea del choque de las civilizaciones formulada por Huntington. Ser virtuoso sin necesidad de pensar sería un despropósito, salvo en un mundo que en lo esencial no cambie, mundo que de tiempo atrás Occidente ejemplifica en la cultura China. No obstante, es discutible. Como lo saben los astrónomos, la inmovilidad de los cuerpos celestes sería una ilusión inducida por la distancia. Algo similar experimentan los antropólogos cuando se ocupan de las culturas periféricas. Sin embargo, la «realidad» es otra. En China prevalece el proceso sobre el modelo, la lectura interactiva sobre la lectura literal, y

en esas condiciones —forzoso es concluir— la vida intelectual permanece en vela. ¿En qué radicaría, en definitiva, el no-pensar? Esto merece una digresión.

Así carezcamos de fórmulas para afrontar el futuro incierto y plural, no por ello dejaríamos de identificar el mal. No es otra la dirección a la que apunta el testimonio de Lao Tan, citado por Chuang-tzu, 33, 7: «Me basta con evitar el mal» (Chuang-tzu, 1993, p. 249). Mientras el bien no está vacunado contra el cambio, y degenera en relativismo, el mal es uno solo. A diferencia de Occidente, el chino no identifica el mal con determinados fines; si lo hiciera, el mal resultaría tan evanescente como el bien, en la medida en que varían idiosincrasias y contextos, y con ellos desafíos y peligros. ¿Qué es entonces el mal? Es justamente lo que Occidente identifica —en sus líneas más gruesas— con el bien, cuando asumimos determinadas virtudes, determinados valores como si fueran los únicos o los últimos. Leemos en Jullien: «[...] lo negativo proviene esencialmente de que nos bloqueemos en una disposición particular sin poder seguir evolucionando; o, más precisamente, en el plano de las ideas, de que nos dejemos encerrar en cierta visión de las cosas y que ya no podamos salir y modificarla. Lo negativo es la obstrucción [...] y el mal es la fijación» (Jullien, 2001, p. 26). No faltan paralelismos en Occidente, no con la tradición metafísica, sino con pensadores que la trascienden. Al tiempo que descreen de aquellas ramas de la filosofía que «proporcionan» la clave para comprender el hombre, descifrar el mundo, articular el saber; hay pensadores como Rorty que adelantan, no obstante, una serie de precisiones de orden moral. Leemos en *Filosofía y futuro*: «Los hombres y mujeres de todos los tiempos y latitudes no poseen otro núcleo común que no fuera su vulnerabilidad al dolor y la humillación» (Rorty, 2002, p. 41), que no sólo es económica, sino además sexual, étnica, intelectual, estética, inclusive. Al margen del contexto, la humillación y el dolor son un mal en sí mismos, no admiten excepciones. Mientras el mal para los chinos sería la fijación, la obstrucción, en síntesis, el dogmatismo; para Rorty, en cambio, ocuparían ese lugar la crueldad y el sufrimiento; frente a ellos, sería menester no dilatar la decisión y eventualmente actuar sin el rodeo del pensar.

Porque el confucianismo fue pródigo en normas relativas a las relaciones sociales (rey-súbdito, padre-hijo, marido-mujer, amigo-amigo, hermano mayor-hermano menor), porque, no obstante, abundan los atropellos y las discordias en la sociedad de su tiempo, Chuang-tzu, 10, 2 infiere el fracaso de la tradición: «El hecho mismo de que en el mundo los buenos sean tan pocos y los malos muchos prueba que esos santos han aprovechado poco y han perjudicado mucho al mundo» (Chuang-tzu, 1993, p. 66). En tiempos como los nuestros, acostumbrados a medir la gestión de un gerente, un primer ministro o un presidente, por sus resultados, la reflexión de Chuang-tzu no debería llamar a escándalo. Si una escuela de pensamiento, si una doctrina religiosa no hace a la gente solidaria, si a través suyo los individuos no encuentran sentido a su existencia, su gestión es negativa y exige el cambio. Quienes se apegan a la tradición, como los confucianistas, quienes, además, la regentan, no pueden abstraerse del fracaso moral de sus conciudadanos, y alguna responsabilidad se les imputa. Para no reincidir en fórmulas que no han pasado la prueba de los hechos, no debemos desatender la historia. De allí que el taoísmo asuma una vía diametralmente opuesta a la del confucianismo, la que no estaría basada en la tradición sino en el individuo, como una manera de radicalizar la relación texto-contexto. Así lo plantea Lao-tsé:

El que conoce lo externo es un erudito.
El que se conoce a sí mismo es un sabio
[Lao-tsé, 1985, p. 96].

En el antiguo Oriente el sabio es uno con su obra, y enseñaría con el ejemplo; el erudito, en cambio, trasmite la tradición, cuya validez reposa en la sacralización de la que han sido objeto sus fórmulas a través del tiempo. Si al sabio le basta ser, el erudito, en cambio, seduce con argumentos de autoridad, cuando no con argucias de la razón. La asimetría no puede ser más categórica en palabras de Lao-tsé:

Quien sabe no habla.
Quien habla no sabe
[Lao-tsé, 1985, p. 83].

Porque el sabio reconoce que las circunstancias varían, no se compromete con unas ideas, no coloca punto final a la conversación. Leemos en Jullien: «[...] hay que desconfiar de las ideas, porque no sólo distancian, sino que además, al fijar y codificar el pensamiento, lo vuelven definitivamente parcial y privan a la mente de su disponibilidad» (Jullien, 2001, p. 13), disponibilidad requerida para abordar una existencia interina y descentrada como la nuestra. El contraste con aquellos filósofos que se enamoran de una idea, la sacralizan, o lo que es igual, la emancipan de la contingencia, no puede ser más categórico; por pertinentes que fuesen en su momento, tales ideas son sobrepasadas tarde o temprano por el acontecer histórico. Ante la disyuntiva de formular ideas unilaterales o ideas desechables, de un lado, y guardar silencio para no comprometerse, de otro lado, el sabio encuentra una salida, y elige fórmulas alusivas, que señalan pero no dicen, que exigen su recontextualización incesante. De ello daría cuenta Jullien, cuando menciona la: «[...] tendencia tradicional del pensamiento chino a aprovechar el valor alusivo de las palabras, limitándose a señalar y dar que pensar» (Jullien, 2001, p. 91).

Mientras el confucianismo iría de la tradición al individuo, quien tomaría de la primera las pautas para gobernar su vida; el taoísmo lo haría en dirección contraria. En efecto, Chuang-tzu, 28, 5, advierte que la finalidad que nos compete es la de «[...] gobernar la propia persona y, con el residuo que queda, ocuparse del Estado. Lo más terreno y grosero es gobernar el Estado. De aquí se deduce que las obras o los hechos de los reyes y emperadores eran solamente desperdicios de los santos» (Chuang-tzu, 1993, pp. 207-208). El Estado no es un fin en sí mismo, cuando su función sería la de facilitar al individuo su perfección moral y espiritual. Lejos de proponer una teocracia de las que abundan en Oriente o un régimen aristocrático a la manera del presidido por el filósofo rey de Platón, al pensador compete una tarea más originaria, como sería forjar-

se a sí mismo, en su interioridad, en su soledad, inclusive, de acuerdo con Chuang-tzu. Querer la perfección ajena sin haber probado la fórmula en la construcción de la propia, como lo pudieran intentar los letrados, no es altruismo, es afán de reconocimiento, cuando no apetito de poder. Sólo quien ha avanzado en el camino de su perfección interior puede inducir a sus semejantes a internarse en la senda de su desarrollo moral y espiritual con relativas posibilidades de éxito. A diferencia del erudito, quien trasmite un saber (probablemente) descontextualizado o anacrónico, al sabio lo respalda su experiencia acumulada en primera persona. Porque su labor no es medio para otros fines, porque no hay agenda oculta, cumplida la faena, el sabio se haría a un lado. Leemos en Lao-tsé:

Una vez realizada la obra, retirarse
[Lao-tsé, 1985, p. 87].

El sabio no reclama paternidad alguna sobre las gestas en las que alguna vez pudiera haber participado. El sabio sabe que no son las cosas consideradas en sí mismas las que proporcionan sentido, sino la manera como las asumimos, como interactuamos con ellas a partir de lo que somos, y por esto lo que cuenta, lo que vale, no está en lo que deja, en lo que abandona en algún recodo del camino, sino en lo que permanece con él. Leemos en Lao-tsé:

El bien y el mal es lo que valoramos y tememos.
Y, sin embargo, lo que valoramos y tememos
está solamente dentro de nosotros mismos
[Lao-tsé, 1985, p. 78].

A pesar del relativismo, el sabio no incurriría en el subjetivismo, ni mucho menos en el solipsismo; el sabio estaría en sintonía con el Tao. A diferencia del *eidos* platónico o la *ousia* aristotélica, el yo cartesiano o las formas a priori puras kantianas, cuyo ahistoricidad es manifiesta, cuando advierten la existencia del abismo infranqueable entre el ser y el no ser zanjado por Parménides, cuando el ser es, mientras el no ser no es; al Tao, en cambio, lo gobierna la dialéctica de los contrarios, el yin y el

yang en la tradición china, de tal suerte que no sólo el devenir se impone sobre el ser sino que, además, no pudiera atribuírsele al yang, el segundo de sus términos, la condición de no-ser; ni reservar para el yin, el primero de ellos, la exclusividad del ser. Leemos en Chuang-tzu, 2, 4: «En las cosas mismas no existe el aquello *no es*. En las cosas no existe esto *no es*» (Chuang-tzu, 1993, p. 14), a diferencia de lo ocurrido en Occidente, cuando la contraparte se clasifica como no-ser, como el mal en Agustín; cuando la religión de los otros se considera mitología; su filosofía, irracionalista; su arte, folklor. Lejos de ser reflejo del pensamiento binario, en el que los contrarios se excluyen, el yin y el yang se implican mutuamente. Así lo refiere Lao-tsé:

Porque lo pesado y lo ligero,
lo largo y lo corto,
lo alto y lo bajo,
el silencio y el sonido,
el antes y el después,
el ser y el no ser,
se engendran uno a otro
[Lao-tsé, 1985, p. 68].

Al reivindicar la dialéctica de los contrarios, el taoísmo se aparta de Parménides, quien deslinda el ser del no ser; de la Escuela de Pitágoras, para la que la racionalidad excluye la inconmensurabilidad, y la finitud, la infinitud; de Aristóteles, quien en su concepción del tiempo como número del movimiento ordena los antes y los después, quien en su cosmología geocéntrica aparta lo pesado de lo ligero. Al amparo de la *coincidentia oppositorum*, Lao-tsé reivindica la dialéctica de los contrarios no sólo en el ámbito físico sino, además, en el moral:

Es preciso comprender que los hombres buenos
son los maestros de los no buenos,
y los hombres no buenos
son la materia en que estudian los buenos
[Lao-tsé, 1985, p. 116].

Porque la dialéctica entre el yin y el yang no se supedita a un fin como la de Hegel, cuando no hay fórmulas que permitan cuadrangular el devenir, ni pensamientos ahistóricos vacunados contra el cambio, estaría a tono con el relativismo moral de acuerdo con el cual el bien y el mal se forjan mutuamente. De allí que los taoístas no recomienden los discursos al margen de la acción, como acontece, en cambio, con la Escuela de Mo-tzu, el moísmo, cuyas afinidades con la tradición metafísica son indiscutibles, cuando comparten la teoría referencial del lenguaje y la concepción de la verdad como adecuación, cuando se ocupan de la definición y la causalidad, de cara al debate. Leemos en Chuang-tzu, 8, 1: «¿Acaso no es dedo accesorio esa sofística con sus juegos de apilar palabras como si fueran tejuelas o canicas, de hacer nudos (con las frases), buscar subterfugios dialécticos divirtiéndose en sutilezas de distinciones [...] ¿Ese fatigarse en inútiles distinciones?» (Chuang-tzu, 1993, p. 59). Lejos de optar por una cultura ágrafa, sin doblegarse, de otro lado, ante el racionalismo de los moístas, la alternativa asumida por el taoísmo sería la de construir discursos en sintonía con el Tao; si la hay, la argumentación estaría de más; si no la hay, nunca sería suficiente. De allí el protagonismo de la narración.

En el taoísmo, en síntesis, no es el Estado sino el individuo el punto de partida; el saber no cuenta como fórmula o precepto sino en tanto ha sido contextualizado; la moralidad no gravita alrededor de la norma, cuando lo haría del hábito; las aseveraciones de los sabios no valen como información sino como alusión; lo público no tendría un valor por sí mismo, sino a partir de lo privado, como experiencias propias de una ontología en primera persona.

Y aunque es evidente que la sabiduría china ofrece múltiples puntos de encuentro con filósofos como Nietzsche y Heidegger, en la medida en que en ambos casos se toma distancia de la metafísica, y en particular, de la vigencia de un pensamiento único o último, dado su contextualismo, además, no faltan las diferencias. Si bien los pensadores posmetafísicos no dejarían de asumir posiciones excluyentes en cada parada de su itinerario intelectual; los chinos, en cambio, no se comprometen con filosofía alguna y conservan su disponibilidad (Jullien) en consecuencia.

CAPÍTULO 4

ONTOLOGÍA ESQUIZOIDE

4.1. Hume y la crisis del concepto de sujeto

A diferencia de sus contemporáneos, que heredan los conceptos de sustancia y de sujeto sin beneficio de inventario, Hume los somete a minucioso análisis, como se expone enseguida, y en lo que se anticipa al giro lingüístico experimentado por la filosofía siglos después.

De acuerdo con el pensador escocés, detrás de aquello que rotulamos con el término «sustancia», no habría un sustrato, un eje alrededor del cual gravitan los atributos, como en su momento aventurara Aristóteles, sino un conjunto de ideas simples articuladas por la imaginación a partir de su semejanza, su contigüidad espacio-temporal o su relación causal. Lejos de remitir a un invariante fuera de nosotros, un bosque sería una construcción mental a partir de la contigüidad espacio-temporal de los árboles comprendidos dentro de sus linderos, otro tanto acontecería con el árbol, así también con la flor. Leemos en Hume: «[...] la identidad no es nada que realmente pertenezca a estas percepciones diferentes y las una entre sí, sino tan sólo meramente una cualidad que les atribuimos a causa de la unión de sus ideas en la imaginación cuando reflexionamos sobre ellas» (Hume, 1923, Internet).

La serie de las ideas simples acumuladas por nosotros corresponde a un determinado loteo del horizonte del sentido, loteo caprichoso por supuesto. Si las ideas fueran otras, otra sería la parcelación en cuestión, como se verifica al comparar las diferentes lenguas. En español no tenemos dos palabras

para hablar del cielo como en inglés: *sky, heaven*, ni como en alemán para referirse a la historia: *Geschichte, Historie*, las que en cada caso facultan para adelantar interesantes distinciones, al tiempo que esas lenguas apenas cuentan con un verbo para traducir los verbos ser y estar de la primera. Sin embargo, nos comprometemos con determinada taxonomía como si fuera la única o la última, como resultado de una inercia más fácil de explicar que de conjurar. A esto se refiere Laing: «La manera inicial como vemos una cosa determina todos nuestros subsiguientes tratos con ella» (Laing, 1994, p. 16). Entre las hipérboles de la observación en cuestión estaría la paradoja de Teseo, que alude al legendario barco en el que los atenienses destinados a pagar con sus vidas el periódico tributo exigido por Creta, regresaron, no obstante, a la Polis tan pronto el héroe dio muerte al minotauro. Leemos en Plutarco:

La nave de treinta remos en que con los mancebos navegó Teseo y volvió salvo, la conservaron los atenienses hasta la edad de Demetrio Falereo, quitando la madera gastada y poniendo y entretejiendo madera nueva, de manera que esto dio materia a los filósofos para el argumento que llaman aumentativo, y que sirve para los dos extremos, tomando por ejemplo esta nave y probando unos que era la misma y otros que no lo era [Plutarco, 1945, p. 14].

Aunque Heráclito había dicho que un hombre no puede bañarse dos veces en un mismo río, cuando admite que las diferencias —el agua es otra— priman sobre las semejanzas —el cauce no varía—, la de Aristóteles es la opinión que prevalece. Porque asume la forma —los atributos que caracterizan a todo cuanto subsiste por sí mismo— como forma esencial, el estagirita clasifica como accidentales los cambios experimentados, y en ese caso el río seguiría siendo el mismo así esté sometido a incesante devenir. La explicación no falta. Habiendo aventurado el concepto de causa final, Aristóteles reivindica su coincidencia con la causa formal en los seres naturales, cuando la invariancia del *télos* garantiza la existencia de atributos esenciales a partir de los cuales un río se reconoce como tal. Con la física de Galileo y Newton, la cau-

sa final se revela innecesaria para explicar la dinámica de los fenómenos naturales, cuando bastaría la causa eficiente para tal fin. La causa final, en consecuencia, se confina en el ámbito socio-cultural, en donde no le faltan aplicaciones. Si conservamos la finalidad atribuida a determinada idea, prevalece su identidad. Leemos en el *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, de cara a la paradoja de Teseo:

Un barco del que se han cambiado partes importantes por frecuentes reparaciones se considera como el mismo, y la diferencia de los materiales no nos impide atribuirle una identidad. El fin común para el que todas las partes sirven es el mismo en todas sus variaciones y nos proporciona una fácil transición de la imaginación de una situación del cuerpo a otra [Hume, 1923, Internet].

Un palacio o un lugar de culto serían tales por lo que representan en el imaginario colectivo y no por las piedras con las que fueron construidos, las mismas que serían reemplazables como ocurrió con la Frauenkirche de Dresden a comienzos del siglo XXI, que si bien quedó en ruinas luego de los bombardeos de los Aliados a una población militarmente indefensa al término de la Segunda Guerra Mundial, fue reconstruida a partir de planos. Hume da un paso más adelante, cuando advierte que no es necesario conservar la forma de una construcción para asimilarla a su predecesora, mientras la finalidad permanezca incólume:

[...] una iglesia, que en un principio era de ladrillo, cayó en ruinas y que la parroquia reconstruyó la misma iglesia con piedra y según la arquitectura moderna. Aquí ni la forma ni los materiales son los mismos, ni hay nada común entre los dos objetos más que su relación con los habitantes de la parroquia, y, sin embargo, esto sólo basta para hacer que la llamemos la misma [Hume, 1923, Internet].

Así como la identidad de los fenómenos físicos sería una construcción mental, que no depende de la continuidad de la materia ni tampoco de la de la forma, otro tanto sucede con

la de nosotros mismos. Aunque se renueven las células del cuerpo, así suceda otro tanto con las ideas y los sentimientos, el léxico y los hábitos lingüísticos, los prejuicios y las expectativas, nos creemos los mismos. Hume reconoce al respecto el protagonismo de la memoria:

Como la memoria por sí sola nos hace conocer la continuidad y extensión de esta sucesión de percepciones, debe ser considerada, por esta razón capitalmente, como la fuente de la identidad personal. Si no tuviésemos memoria, jamás podríamos tener una noción de la causalidad, ni, por consecuencia, de la cadena de causas y efectos que constituyen nuestro yo personal [Hume, 1923, Internet].

Que un barco no altere su identidad a pesar de los cambios experimentados en su materia y en su forma, sería posible mientras no mute su finalidad. En lo que a nosotros respecta, y dado que los fines varían a lo largo de la vida, el protagonismo de la memoria es indiscutible. No obstante, la memoria no sólo es la de la continuidad sino, además, la del cambio y, en particular, de escenario, reparto o guión. Que la conciencia de nuestra identidad sobreviva a tales contingencias llevaría a reconocer el protagonismo de nuestros hábitos de escritura y de lectura en esa dirección. A partir de la escritura alfabética griega, la reflexión del individuo consigo mismo adquiere una dinámica propia. A partir de la escritura discontinua —que deja espacios entre palabra y palabra—, la lectura se transforma en interpretación, y nuestro rol como constructores de mundo se hace más evidente todavía. No faltan los paralelismos en lo relativo a la filosofía. Si en tiempos de los griegos se resignifica el concepto de alma, para dar cuenta de nuestra actividad intelectual; con Descartes, el alma se deslinda del cuerpo, cuando se reivindica la existencia de una sustancia pensante, la *res cogitans*, diferente de la *res extensa*, como lo advierte en el *Discurso del método*: «[...] ese yo, es decir, el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo» (Descartes, 1984, pp. 93-94). Es cuando hace carrera la concepción del yo como sustancia espiritual que permanece a través de los cambios, como fundamento

de la actividad intelectual, además, en el marco del proceso de secularización propio de la modernidad. Si en los antiguos la identidad procede del alma como sede de la actividad intelectual, en los modernos lo haría del yo-sujeto, como fundamento de la misma. No es una situación definitiva.

Bajo el signo del historicismo que abomina de las permanencias, del nominalismo, que haría lo propio con las esencias, no sólo la idea de sustancia sino, además, la de sujeto sería puesta en cuestión. Porque la última constituye el fundamento de la primera, su deconstrucción representa un duro golpe para las pretensiones de los metafísicos. Leemos en *La voluntad de poder* de Nietzsche, 484: «La idea de sustancia es el resultado de la idea del sujeto, y no al contrario. Si sacrificamos el alma, el “sujeto”, las condiciones faltan para imaginar una “sustancia”» (Nietzsche, 1967, v. IV, p. 192).

4.2. Ouspensky. El yo es multitud

Cuando miramos hacia atrás es probable que en algún punto del pasado nos reconozcamos diferentes, cuando asumimos la concepción del «yo» bajo el modelo de las dinastías, si colocamos en entredicho la identidad personal desde un punto de vista diacrónico. Desde un punto de vista sincrónico, en cambio, se reivindica la identidad en cuestión con relativa facilidad, como si fuéramos monolíticos, como si al decir «yo», y a pesar de Freud, comprometiéramos la existencia toda. La explicación no es ardua. Leemos en la *Psicología de la posible evolución del hombre* de Ouspensky: «Lo que crea en el hombre la ilusión de su unidad o de su integralidad es, por una parte, la sensación que tiene de su cuerpo físico, por otra parte *su nombre*, que en general no cambia, y por último una serie de hábitos mecánicos implantados en él por la educación, o adquiridos por imitación» (Ouspensky, s. f., p. 18). Aunque ciertos procesos anímicos se confabulan para hacernos ver identidad donde hay diversidad, sería posible desmascarar el infundio. A través de los años hemos desempeñado distintos roles, actuamos en múltiples escenarios, com-

prometidos con variados libretos, de los cuales heredamos prejuicios y expectativas diferentes. Antes que hablar de un yo, lo haríamos de múltiples yoes que, si bien no permanecen de planta, emergen con irregular frecuencia en el horizonte de nuestras pre-ocupaciones. Leemos en Ouspensky:

Cuando el hombre dice «yo», se tiene la impresión de que habla de él en su totalidad pero, en realidad, hasta cuando cree que es así, no es sino un pensamiento pasajero, un humor pasajero o un deseo pasajero. Una hora después puede haberlo olvidado completamente y expresar con la misma convicción una opinión, un punto de vista o intereses opuestos. Lo peor es que el hombre no recuerda tal cosa. En la mayoría de los casos da crédito al último «yo» [Ouspensky, s. f., p. 19].

Nada refleja mejor la variedad de egos que se suceden en nuestro diario transcurrir, que la diversidad de léxicos, la que no sólo se explicaría por la escisión de las vidas familiar y laboral acontecida en la modernidad, la condición de aldea global (McLuhan) que nos deparan los *mass media*, la ubicuidad que proporciona el celular, cuando esa variedad de egos sería propia de la condición del hombre como ser abierto al horizonte de posibilidades, cuando, a pesar de su «simplicidad», la vida de un campesino no sería ajena al fenómeno en cuestión. Lee-mos en *Teoría y estética de la novela* de Bajtín:

Así, un campesino analfabeto que se hallase a mil leguas de cualquier centro, sumergido sencillamente en una existencia cotidiana inamovible, y hasta inmutable para él, viviría en el interior de varios sistemas lingüísticos: rogaría a dios en un lenguaje (el eslavo eclesial), cantaría canciones en otro, hablaría en familia en un tercero y, al empezar a dictar al amanuense una petición a las autoridades del distrito, intentaría hablar en un cuarto (correcto-oficial, «criptológico») [Bajtín, 1991, p. 112].

Que el principio de identidad —yo soy yo, yo soy así— derive de la lógica del espacio, lógica de estirpe visual, hablaría de su relatividad. No todos los órganos de los sentidos inducen la construcción de dicha lógica, como ha sido referido por Lizcano en su artículo «Ser/no ser y yin/yang/tao.

Dos maneras de sentir, dos maneras de contar», en los siguientes términos:

[...] yo cierro los ojos y huelo... y sobre el olfato no hay manera de construir una identidad, no percibo dónde empieza y donde acaba el objeto que huele (si es que hay tal objeto), ni si ese olor corresponde a un solo objeto o es fusión de varios, ni tengo manera de inferir la permanencia de la identidad del objeto cuando el olor empieza a variar [Lizcano, 1996, Internet].

¿Por qué si somos muchos a diario nos reconocemos uno? Porque una especie de autobiografía que editamos y estilizamos sin cesar ofrece el sucedáneo de nuestra identidad, no al punto de superar nuestra diversidad, pero sí de alternar con ella.

4.3. «Borges y yo» de Borges

En «Borges y yo», el escritor argentino opone al yo ensamblado por sus experiencias a lo largo de la vida, el construido por sus lectores y, en particular, por la crítica especializada. Se trata de Borges entrecruzados. Así como el Borges autor también tiene una biografía a través de la cual se asocia con su obra, el Borges que sus más cercanos conocen como Gorgie no dejaría de estar al tanto de la recepción experimentada por sus textos, la que no le sería indiferente.

En el comienzo fue Gorgie, el Borges familiar, el amigo de sus amigos, a quien Woodal alude como un: «[...] joven nervioso, tímido, emocionalmente miope» (Woodal, 1999, p. 24). Después de haber escrito *Ficciones* y *El Aleph*, y sobre todo de haberle sido otorgado el premio Fomentor por un *pool* de prestigiosas editoriales, los críticos no vacilan a la hora de celebrar la singularidad de su obra y, en particular, la simbiosis de imaginación y rigor, cultura sin par y economía del lenguaje, que caracterizan al escritor argentino, cuyos textos son definidos por Beatriz Sarlo en términos de: «[...] invención coherente dirigida por una imaginación racional, para producir una forma lógica de lo fantástico (Sarlo, 1995, p. 135). Y es evidente

que las osadías intelectuales del escritor argentino contrastan con la timidez que lo acompaña y que él mismo ilustra con anécdotas que no dejan lugar para la duda: «Yo era muy tímido. Venía mucho a la Biblioteca Nacional pero en realidad el único libro que yo leía era la *Enciclopedia británica*, porque sabía que estaba en los anaqueles laterales y no tenía que pedir» (Bravo y Paoletti, 1999, pp. 175-176).

Si en el Borges autor de *Ficciones*, al que algunos como Sábato han acusado de misantropía literaria, habría pocas pistas en dirección a Gorgie, ellas abundan, en cambio, en el Borges de las innumerables entrevistas, cuando a pesar de ocuparse de las obsesiones intelectuales que lo desvelan, el tono es otro, como ha sido referido por Helft y Pauls en *El factor Borges*, cuando advierten cómo: «Borges administra su palabra en función del oído de su entrevistador» (Helft y Pauls, 2000, p. 140), y que acaso daría lugar para hablar de un tercer Borges.

Y es justamente a partir de la dualidad Gorgie-Borges que se construye el texto titulado «Borges y yo», una de las páginas más referenciadas del escritor argentino. Ya en la primera línea se opera el deslinde, cuando Gorgie, el Borges de la cotidianidad, anota: «Al otro, a Borges, es a quien le ocurren las cosas» (Borges, 1989, v. 2, p. 186), al otro —héroe cultural y al final de sus días personaje mediático—, que es de todos y de nadie, y de cuyas gestas Gorgie se entera por revistas y periódicos: «[...] de Borges tengo noticias por el correo y veo su nombre [...] en un diccionario biográfico» (Borges, 1989, v. 2, p. 186). Y aunque Gorgie tome distancia de Borges, celebridad literaria perfilada a través de los trabajos publicados en torno de su obra, no reniega de su parentesco. «Me gustan los relojes de arena, los mapas, la tipografía del siglo XVIII, las etimologías, el sabor del café y la prosa de Stevenson; el otro comparte esas preferencias» (Borges, 1989, v. 2, p. 186). Aun cuando las inclinaciones coincidan, los énfasis varían. Mientras la devoción por las espadas en Gorgie remite a los recuerdos de una infancia acontecida en una época en la que todavía se rendía culto a los antepasados militares, en Borges el sentimiento en cuestión se sublima como erudición, en elegantes citas de anónimos medievales, como quiera que las

asume: «[...] de un modo vanidoso que las convierte en atributos de un actor» (Borges, 1989, v. 2, p. 186), despojándolas de su carga emocional originaria.

Ampliamente leído, reseñado, traducido, entrevistado, la vida de Gorgie es alterada por la fama. La gente espera de Borges la frase brillante, la cita adecuada, al tiempo que lo despoja de todos aquellos placeres personales no vinculados con su obra. Porque la notoriedad del escritor proporciona reconocimiento, Gorgie termina por racionalizar su despojo: «[...] yo vivo, yo me dejo vivir, para que Borges pueda tramar su literatura y esa literatura me justifica» (Borges, 1989, v. 2, p. 186), pero también es cierto que Borges no es Gorgie, que la vida privada del último no coincide con la trayectoria pública del primero. El texto es elocuente al respecto, cuando Gorgie reconoce «[...] esas páginas no me pueden salvar, quizá porque lo bueno ya no es de nadie, ni siquiera del otro, sino del lenguaje o la tradición» (Borges, 1989, v. 2, p. 186). Leemos y escribimos desde la tradición, a través del lenguaje, ambas creaciones colectivas, fenómenos que nos sobrepasan, que relativizan, cuando no desvirtúan, las pretensiones de originalidad. La singularidad de *Ficciones*, su genealogía, remite a Gorgie, en quien se combina una vocación precoz y una disciplina férrea, una educación (hasta cierto punto) autodidacta y un ambiente familiar culto, limitaciones económicas y personalidad introvertida, genealogía que ha sido solapada, cuando las series causales de las que pudo haber surgido la obra son reemplazadas por especulaciones de todo tipo urdidas por los críticos decididos a lucir erudición o ingenio; poco será lo que se salve: «[...] yo estoy destinado a perderme, definitivamente, y sólo algún instante de mí podrá sobrevivir en el otro» (Borges, 1989, v. 2, p. 186). La obra —que no es la obra en sí, sino la obra reconstruida por los críticos— se independiza del autor, quien termina convertido en parásito. Paralelismos no faltan. En vez de asumir a Nietzsche a partir de su firma, las resonancias semánticas asociadas con su nombre remiten a la lectura de su obra, al fin y al cabo el autor se conoce a través suyo. Así lo refiere Derrida en *Interpretar las firmas*: «Nietzsche no se nombra, nombra aquello a partir de lo cual debemos poder nombrarle. Es nombrado por la experiencia de

su pensamiento, recibe su nombre de ella» (Derrida, 1998, Internet). Porque cada quien aborda los textos desde su formación intelectual, desde su sensibilidad, inclusive, no debe extrañarnos la multiplicación de las versiones. La construcción monolítica del autor sería posible únicamente a partir de una lectura canónica a prueba de heterodoxias. En aquellos tiempos en los que el costo del libro indujo la escritura continua (sin espacios entre palabra y palabra), economía cuya cuenta de cobro pagan los esclavos ocupados de la lectura en voz alta, la identidad del autor es construida por los académicos de turno, dada la autoridad de sus versiones. Al fenómeno en cuestión alude Derrida en *Interpretar las firmas*: «Nos encontramos con un extraño círculo entre la axiomática según la cual ha de darse una interpretación única, sintetizada en un pensamiento que, a su vez, unifica un texto único, y el nombre único del ser, de la experiencia del ser. Esa unidad y esa unicidad se sostienen entre sí, mediante el valor del nombre, ante las amenazas de la diseminación» (Derrida, 1998, Internet). Hay un texto único, cuando es leído por individuos formados en serie, y hay uniformidad porque la academia dispensa lecturas canónicas. No sería la última palabra al respecto. Porque el proceso de alfabetización universal no sólo multiplica los lectores sino, además, diversifica las lecturas, la identidad de la obra se difuminaría, como también la del autor. Con el tránsito de la edad de la escritura, cuando el texto consigna las ideas en el banco de la cultura; a la de la lectura, como una máquina de producir sentido, como es referido por Derrida en «Firma, acontecimiento, contexto», incluido en *Márgenes de la filosofía*: «Escribir es producir una marca que constituirá una especie de máquina productora a su vez, que mi futura desaparición no impedirá que siga funcionando y dando, dándose a leer y a reescribir» (Derrida, 1989, p. 357), no sólo se sustrae el yo cuando, además, se coloca en cuestión la objetividad del conocimiento.

Invadido por Borges, colonizado por él, Gorgie incurre en infidencias, aunque resulte salpicado. «Poco a poco voy cediéndole todo, aunque me consta su perversa costumbre de falsear y magnificar» (Borges, 1989, v. 2, p. 186). En ocasiones, Gorgie se revela y, en su condición de artífice, reorienta la

obra; no obstante, ello lo distancia todavía más de Borges. «Hace años yo traté de librarme de él y pasé de las mitologías del arrabal a los juegos con el tiempo y con el infinito, pero esos juegos son de Borges ahora y tendré que idear otras cosas» (Borges, 1989, v. 2, p. 186). Es cuando Gorgie —previsivo— se rinde ante la evidencia. «Yo he de quedar en Borges, no en mí (si es que alguien soy), pero me reconozco menos en sus libros que en muchos otros o que en el laborioso rasgueo de una guitarra» (Borges, 1989, v. 2, p. 186). Y aunque algunos episodios de su vida han sido trasplantados a su obra, no lo serían todos; ¿cuántos por pudor o impericia quedarían al margen? Entre Borges y Gorgie habrá un aire de familia (Wittgenstein), por supuesto, pero no identidad.

Y si alguien pudiera pensar que las quejas contenidas en «Borges y yo» acerca de la vida privada de un escritor avasallada por su vida pública, no son más que un ardid literario, un pretexto, lo desmiente Cioran al referirse al escritor argentino:

La desgracia de ser *conocido* se ha abatido sobre él. Merecía algo mejor; merecía haber permanecido en la sombra, en lo imperceptible, haber continuado siendo tan inasequible e impopular como lo es el matiz. Ése era su terreno. La consagración es el peor de los castigos —para el escritor en general y muy especialmente para un escritor de su género [Cioran, 1976, Internet].

Que un personaje público sacrifique su privacidad en aras de la fama, no resultaría oneroso si adelanta su gesta en el mundo de los otros. No sería el caso de Borges, cuyos relatos se escriben en interacción con sus lecturas, al amparo de sus obsesiones, cuya obra —es menester reconocer— sería perturbada por la invasión de la vida pública en la privada.

Al tiempo que Gorgie sobrevive en los recuerdos de un número de personas cada vez menor, el catálogo de los títulos acumulados por la crítica especializada en torno de la obra de Borges se enriquece. Y esa asimetría no le fue desconocida a Gorgie, quien admite que su lucha por la supervivencia del yo originario estaría condenada al fracaso. «Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido, o del

otro» (Borges, 1989, v. 2, p. 186). Pudiéramos ir más lejos todavía y decir que Gorgie no sólo advierte que la suya es una causa perdida, sino que probablemente ya la perdió, que quien escribe «Borges y yo» podría ser un tráfuga, que habla desde el otro. En vez de una confesión, un lamento, «Borges y yo» sería —de manera deliberada— un relato destinado a engrosar la obra del consagrado escritor a costa de la supervivencia de Gorgie, su identidad y su privacidad. Borges mismo alimenta esa perplejidad. El cierre del relato no puede ser más elocuente, cuando el autor admite con ironía: «No sé cuál de los dos escribe esta página» (Borges, 1989, v. 2, p. 186), símbolo y testimonio de una ontología esquizoide.

CAPÍTULO 5

ONTOLOGÍA RIZOMÁTICA

En su *Historia natural*, XXXV, 65-66, Plinio el viejo refiere la apuesta de Zeuxis con Parrasio, en torno al realismo de sus obras. Cuando Zeuxis, quien se ufanaba por engañar a los pájaros que picoteaban las uvas de su fresco, llegó al estudio de Parrasio, no halló obra alguna; cuando el último le pidió que recorriera la cortina para dejar su cuadro a la vista; al intentarlo, el primero descubrió que no había tal, que había sido engañado. A diferencia de la anterior, la siguiente anécdota de Borges no admite dudas en torno a su autenticidad. En el libro de ensayos *Historia de la eternidad*, el escritor argentino reseña una novela inexistente, *The Approach to Al-mu'tasim*, atribuida al abogado Mir Bahadur Alí, y no faltó quien pasara por alto su condición de tal. Así lo relata Borges en su *Autobiografía*: «Los que leyeron “El acercamiento de Almotásim” lo tomaron de manera literal, y uno de mis amigos hasta encargó un ejemplar a Londres» (Borges, 1999, p. 103), por supuesto en vano. Que el mundo bidimensional de la pintura haga rizoma en el mundo tridimensional del espectador, que el mundo del libro haga rizoma en el mundo del lector, constituyen fiel expresión de una ontología rizomática. Un poema de Juarroz, una figura retórica y una reflexión en torno a las nuevas tecnologías de la palabra complementan la idea.

5.1. Juarroz y el mundo retorcido

Así como los números revelan su pertinencia en el campo de la música, cuando en la escuela de Pitágoras se explican las

relaciones melódicas básicas —tercera, quinta, octava— a partir de fracciones simples, la matemática hizo otro tanto en la plástica, cuando Policleto define el canon de la figura humana en términos numéricos, en los días en los que el clasicismo griego alcanza su máxima perfección. No faltan las divergencias, sin embargo. Porque su obra apunta a un ideal no comprometido con lo particular; Fidias prescinde del modelo. Leemos en *El orador* de Cicerón, 2, 8: «Y por eso aquel artífice, cuando hacía la estatua de Jove o de Minerva, no contemplaba ningún modelo del cual tomase la semejanza, sino que habitaba en su mente un admirable dechado de perfección, a cuya semejanza, y sin apartar los ojos de ella, dirigía su arte y su mano» (Cicerón, Internet). No obstante, en tiempos de Platón no faltan los escultores como Praxíteles, quien a diferencia de Fidias, utiliza modelos como la bella Friné, que en el célebre juicio adelantado en su contra sobornó a los jurados con la visión inquietante de su cuerpo desnudo. El dilema quedaría planteado. ¿Es el arte copia de un modelo mental, como quería Fidias, o de un modelo «real», si nos atenemos a Praxíteles? Platón resuelve el *impasse*, cuando advierte que el arte es copia de una copia; en la primera copia se inspiraría en Fidias, mientras en la última sigue a Praxíteles, como lo señala en el siguiente pasaje de *La República*, X, 1: «Tres son las camas a las que podemos referirnos: una, la que existe en la Naturaleza, fabricada por Dios [...] Otra cama es la que hace el carpintero [...] Y una tercera, la que realiza el pintor. [...] El pintor, el artesano y Dios son los maestros de esas tres camas» (Platón, 1965, p. 841).

En la medida del poderoso influjo de la obra de Platón, la filosofía no sólo gravita alrededor del dualismo sensible-inteligible, de acuerdo con el cual los objetos físicos son copia de modelos inteligibles, cuando, además, anatematiza el arte como fuente de descarrío. Mientras el arte lo sería de lo particular (Platón y Aristóteles), una especie de juego desinteresado (Kant), al que corresponden juicios de valor únicamente (positivismo); la ciencia, en cambio, lo sería de lo universal (Platón y Aristóteles), como saber a priori (Kant), como saber demostrado (positivismo). No obstante, hallamos justamente en el arte, y en particular, en la poesía, formulaciones

diametralmente opuestas a las registradas en Platón. Leemos en el poema 33 de la sexta poesía vertical, de Juarroz:

Una rosa en el florero,
otra rosa en el cuadro
y una más en mi pensamiento
[Juarroz, 2001, p. 83].

Alternan en la primera estrofa los tres planos de existencia señalados por Platón: «Una rosa en el florero» (el mundo sensible), otra rosa en el cuadro (la copia de la copia), y una más en el pensamiento (la idea). A diferencia de Platón, no obstante, Juarroz las coloca sobre el mismo plano:

¿Cómo hacer un ramo
con esas tres rosas?
¿O cómo hacer una sola rosa
con las tres?
[Juarroz, 2001, p. 83].

Mientras Platón presenta una concepción de mundo estructurada en ámbitos bien diferenciados: el del intelecto (*eidos*), el de la percepción (mundo sensible) y el de la imaginación (arte), cuando concibe el arte como copia de una copia, en la poesía de Juarroz, en cambio, los productos de la percepción y del intelecto hacen rizoma en el mundo de la imaginación, cuando pregunta: «¿Cómo hacer un solo ramo con esas tres rosas?»; los productos del intelecto y de la imaginación hacen rizoma en el mundo de la percepción, cuando inquiere: ¿o cómo hacer una sola rosa con las tres?; los productos de la percepción y la imaginación hacen rizoma en el mundo del intelecto, al leer.

5.2. La subversión por la metáfora

En su concepción original, como trasteo de atributos de un campo semántico a otro, las metáforas inducen una ontología rizomática, cuando saltan de lo concreto a lo abstracto, del animal al hombre, de la naturaleza a la cultura, de los elemen-

tos a los sentimientos, para citar algunos casos; cuando desordenan las parcelaciones del horizonte del sentido laboriosamente construidas por la academia. No falta la justificación de la entropía. A través de la metáfora el poeta adelanta la creación continua de significado y sentido para dar cuenta de las sutilezas, las paradojas, las extravagancias de todo tipo que nos caracterizan, y cuya singularidad desborda las posibilidades del lenguaje denotativo, cuando es necesario contar con la complicidad del interlocutor, del lector, para construir sentido adicional. Y es justamente esa plusvalía semántica (Derrida) la que permite superar las limitaciones del estilo plano y la lectura literal para abordar, para gestar aquellos fenómenos que participan de ontologías no euclidianas. De allí la concepción de la metáfora como artificio potencialmente subversivo para quienes están comprometidos con la ontología euclidiana.

Entre los intentos adelantados para conjurar la vocación transgresora de la metáfora, nos ocupamos de dos. Las concepciones de la metáfora que le niegan su valor cognoscitivo: la comparacionista de Cicerón, y la sustitucionista, de la retórica clásica, de un lado, y el dilema de Davidson, de otro lado.

— De acuerdo con la concepción comparacionista, la metáfora se reduce a un símil. Leemos en *De oratore*, III, 38 de Cicerón: «[...] la metáfora es una forma abreviada de símil, condensada en una palabra» (Cicerón, 2000, Internet). Si decimos que el neófito reformatea su disco duro en el evento de su iniciación, se reconoce la analogía: neófito : iniciar :: disco duro : reformatear, detrás de la metáfora. Un paso más adelante lo dieron los retóricos clásicos al formular la concepción sustitucionista, de acuerdo con la cual la metáfora aporta ornato, sin alterar, no obstante, el contenido originario. Cuando decimos «El gato rebota», en vez de «El gato es ágil», nos limitaríamos a sustituir el predicado de la última por el de la primera, en la medida en que el verbo rebotar resultaría más elocuente, plástico, sugerente, para describir la acción del animal. No fue la única interpretación al respecto.

Aristóteles, quien confinó la metáfora a la retórica, dejó abierta la puerta para su reconsideración, cuando reconoció en la catacrexis un tropo que aporta un valor cognoscitivo, en la me-

dida en que remedia la inopia léxica. En la metáfora «El cuello de la botella», la palabra «cuello» no compara nada, ni sustituye nada, cuando carecemos de términos que pudieran referir el fenómeno en cuestión. Lejos de ser un hecho aislado, una curiosidad de la lingüística, Lakoff y Johnson han recopilado una serie de casos en los que la catacresis no opera como la excepción sino como la regla: «Amor, tiempo, ideas, entender, argumentos (/discusiones), trabajo, felicidad, salud, control, estatus, moralidad, etc. Éstos son conceptos que requieren una definición metafórica, ya que no están lo bastante claramente delimitados en sus propios términos para cumplir los objetivos de nuestro funcionamiento cotidiano» (Lakoff y Johnson, 1995, p. 159). De allí expresiones como el «tiempo vuela», «amor ardiente», «la felicidad me sonrío», «la infelicidad me persigue», no se explicarían por la comparación o sustitución de términos. Black, quien advierte que no sólo es posible verificar un aporte cognoscitivo en la catacresis, formula la teoría interaccionista, de acuerdo con la cual el término metafórico, si bien retoma algunos semas del término originario, aporta los propios, y algunos más son resultado de un compromiso entre ambos. Decir «La espada de tus ojos» no se agota en el símil de mirada con espada, ni tampoco equivale a decir: «La mirada de tus ojos» adicionada con un suplemento de ornato. De acuerdo con la concepción interaccionista, el término «espada» aportaría una serie de resonancias semánticas no contenidas en el término «mirada», como sería su protagonismo en los duelos y su disposición a herir, su valor ritual y su connotación heráldica. A diferencia de «la mirada de tus ojos», «La espada de tus ojos» revela desafío, soberbia, enemistad, peligro.

— Si no es posible parafrasear la metáfora, no hay manera de justificar su valor cognoscitivo; si fuera posible, su explicación —forzoso es concluir— reemplazaría al tropo, y la comunicación superaría la ambigüedad imputable a la figura retórica en cuestión sin pérdida de información. Relevada por su paráfrasis, en síntesis, la metáfora perdería su protagonismo en el ámbito intelectual. Leemos en Davidson:

Hay, entonces, una tensión en el punto de vista usual sobre la metáfora. Pues, de una parte [...] quiere mantener que [...] hace algo que a ningún tipo de prosa lisa y llana le es posible hacer y, por otra, quiere explicar lo que hace [...] apelando a un contenido cognitivo, justamente la clase de prosa para cuya expresión está diseñada la prosa lisa y llana» [Davidson, 1991, p. 584].

Que sea posible reemplazar la metáfora por su paráfrasis sin pérdida alguna, resultaría discutible. Cuando el interlocutor o el lector descubre que el sentido literal del enunciado sería incongruente, que predicar el término «espada» del término «ojos» constituye un desatino, ensaya una serie de interpretaciones alternativas hasta conquistar la anagnórisis, definida por Aristóteles en su *Poética*, 11 en términos de «[...] transición de la ignorancia al conocimiento» (Aristóteles, 1964, p. 88), acción por medio de la cual se inducen una serie de resonancias semánticas adicionales que desbordan la respectiva paráfrasis, y que eventualmente desencadenan efectos perlocucionarios.

5.3. Metafísica y metáfora

En la medida en que los filósofos metafísicos creen en la existencia de una «realidad» objetiva a la que presumen tener acceso privilegiado a través de determinada facultad o método, o en la de un mundo construido bajo parámetros uniformes a condición de no incurrir en un uso especulativo de la razón y no violar las leyes de tránsito del pensamiento, aspiran a dirigirse a un auditorio universal, evitando usar aquellos recursos del lenguaje que pudieran inducir ambigüedad, como sería la metáfora. A pesar de sus intenciones manifiestas, la tribu de cazadores de esencias no ha sido fiel a los ideales del estilo plano, no sólo porque se haya dejado tentar por uno que otro tropo sino, además, por la ubicuidad del recurso literario en cuestión.

Si, de acuerdo con la concepción corriente de la metáfora, lo abstracto se expresa en términos de lo concreto, en el caso particular de la metafísica, ocupan destacado lugar las metáforas construidas a partir de los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego, como se expone a continuación.

La tierra es sólida, caminamos por ella, se edifica sobre ella. Es sabido que la isla de Manhattan, en donde abundan los rascacielos, es literalmente una roca. Como una extrapolación del ámbito físico-biótico al ámbito socio-cultural, quisiéramos contar con una base que nos sustente, sobre la cual construir la red de significados y sentidos, el mundo laboriosamente apalabrado, con normas antisísmicas. Es cuando surge la idea del fundamento, como metáfora de la tierra. No es otro el papel jugado por el *eidos* platónico, el Dios de los monoteísmos, el yo-sujeto de Descartes, como la garantía por excelencia de la invulnerabilidad de nuestros sistemas conceptuales.

Esa sucesión de cambios a través de los cuales transcurre la existencia, no sólo los nuestros sino, además, los de las cosas con las que nos relacionamos, y en torno a las cuales se tejen una serie de encuentros y desencuentros, acontece en múltiples direcciones. No obstante, algunos fenómenos ordenan la serie de los cambios, los domesticamos, inclusive, como sería el río. El cauce aporta el referente; el agua, el devenir. De allí que la concepción del tiempo lineal —la que ha hecho carrera entre nosotros a partir de la tradición judeo-cristiana y la *Física* de Aristóteles— haya sido vista como una metáfora del río, como expresara Borges en «Arte poética»:

Mirar el río hecho de tiempo y agua
y recordar que el tiempo es otro río
[Borges, 1989, v. 2, p. 221].

La imperceptible densidad del aire llevaría a Leucipo a construir el concepto de espacio vacío, como opuesto a lo lleno y, en particular, a los átomos cuya existencia él mismo había postulado. Así lo refiere Demócrito, su discípulo, en 68, A 1: «Principios de todas las cosas son los átomos y el vacío» (Eggers Lan, 1978-1980, v. 3, p. 188), y en esa experiencia precientífica del mundo, el aire haría las veces del espacio vacío, de espacio sin materia si utilizamos una categoría que haría carrera más adelante. De allí que el concepto de alma, como hálito de vida, haya surgido como metáfora del aire. No en vano el término «neumático» no sólo alude a los gnósticos, en quienes predomina

mina la parte espiritual del hombre, de acuerdo con la clasificación de Valentín en hílicos, psíquicos y neumáticos, citada por Ireneo de Lyon en *Contra las herejías*, 1, 7, 5, sino, además, a una banda de caucho que se infla. Y aunque más adelante los físicos negaron la existencia del espacio vacío, la metáfora del aire hizo carrera. En su condición de fenómeno no material, lo espiritual se reconoce en cuantas cosas que, no experimentadas sensorialmente, lo harían a través de la actividad intelectual, como serían los dioses y los demonios. De allí el dualismo sensible-inteligible, dualismo solidario no sólo con la separación del trabajo físico del intelectual, como ocurrió en Grecia, sino, además, de la anatematización del cuerpo y, en particular, de la sexualidad, auspiciada por el cristianismo, cuando san Agustín advierte allí las consecuencias del pecado original.

Porque permite visualizar figuras y colores, inventariar el mundo, la luz se asume como metáfora del saber, mientras la oscuridad lo sería de la ignorancia. Es cuando Derrida reivindica para la metáfora fotológica un papel inaugural en la historia de la metafísica. En «Fuerza y significación», incluida en *La escritura y la diferencia*, el pensador francés alude a la «[...] metáfora de la sombra y de la luz (del mostrar-se y del ocultar-se), metáfora fundadora de la filosofía occidental como metafísica. Metáfora fundadora [...] en tanto que metáfora fotológica» (Derrida, 1989, p. 42). Porque la luz constituye una metonimia del sol, la relación luz-saber, conduce a la relación sol-saber, y en ese caso la metáfora en cuestión sería cómplice de una concepción monolítica del conocimiento.

Construidas a partir de los cuatro elementos, las metáforas dominantes de la metafísica proporcionan otros tantos sesgos a la actividad intelectual:

— El fundamento, como metáfora de la tierra, haría posible la construcción de mundo a partir de invariantes.

— El tiempo «espacializado» (Whorf), como metáfora del río, prefigura ideas como la de la historia lineal, que en el marco de una religión misionera como el cristianismo, daría lugar al concepto de historia universal.

— El espíritu como metáfora del aire, como lo no-lleño, legitima la dualidad alma-cuerpo y, por su conducto, la dualidad sujeto-objeto.

— El saber como metáfora del fuego y, en particular, del sol, como saber que procede de una fuente única, y a la que complementa la de la ignorancia como metáfora de la oscuridad, no sólo prefigura la antítesis verdad-opinión sino que, además, nos haría proclives al maniqueísmo.

A través de las metáforas ontológicas, de acuerdo con la clasificación de Lakoff y Johnson, se adelantan parcelaciones arbitrarias del horizonte de sentido. Leemos en *Metáforas de la vida cotidiana*: «Entender nuestras experiencias en términos de objetos y sustancias nos permite elegir partes de nuestra experiencia y tratarlas como entidades discretas o sustancias de un tipo uniforme» (Lakoff y Johnson, 1995, p. 63). Las metáforas ontológicas no sólo se aplican a los fenómenos físicos, cuando hablamos del pico de una montaña, como si supiéramos donde empieza; de la esquina de una calle, como si fuera evidente a qué distancia del vértice se origina, sino, también, a las construcciones socio-culturales, como cuando se asume la inflación como entidad: «Hay que *combatir la inflación*» (Lakoff y Johnson, 1995, p. 64). La tendencia a sustantivar verbos y adjetivos propia de las lenguas indoeuropeas, representa una fuente de metáforas ontológicas que pasaría inadvertida, en la medida en que han sido lexicalizadas. En lo que respecta a la filosofía y, en particular, a la metafísica, abundan los ejemplos. En torno a conceptos como los de individuo y sociedad, se multiplican los litigios de linderos, no obstante, los asumimos como si fueran naturales; se construyen, de otro lado, conceptos fantasmagóricos como los de historia universal y hombre normal, conceptos que ejercen violencia sobre un mundo interino y descentrado como el nuestro. Quienes adoptan el pensamiento binario, en su afán maniqueísta, ven polarización donde hay mezcla, como sucede con los conceptos de bien y de mal. Hablamos del pasado, el presente y el futuro como si fueran entidades, cuando son construcciones culturales y, en particular, una manera impersonal y descontextualizada de articular procesos de cambio, desarrollada por una familia lin-

güística como la indoeuropea, dotada de un poderoso sistema de flexión. Leemos en Jullien, cuando se refiere a Occidente: «[...] hemos hecho explícito “el tiempo” porque hemos opuesto los tiempos conjugando —pasado-presente-futuro— y la lengua china no conjuga» (Jullien, 2005, p. 10). Que los chinos no hayan construido semejantes categorías, no quiere decir que hayan pasado por alto la experiencia de la temporalidad, experiencia que anuda las diferentes líneas causales del acontecer histórico para nosotros. Una cosa es reivindicar la existencia del tiempo como una «realidad» objetiva, como una sucesión de instantes, en la que el pasado ya fue y el futuro no ha sido; otra bien distinta es dar cuenta de experiencias como demorarse, esperar, llegar después, anticiparse, propias de una temporalidad que no se deslinda del acontecer histórico ni mucho menos existe al margen del hombre. La última no implicaría la primera.

A través del acontecer histórico de Occidente es posible reivindicar la obra de una serie de ilustres pensadores que estarían en posesión de un eje de coordenadas portátil que les permitiría saber si se acercan o se alejan del ideal, al articular un par de metáforas orientacionales en la clasificación de Lakoff y Johnson derivadas de nuestra configuración somática, como serían la de adelante-detrás y la de arriba-abajo. En cuanto caminamos de atrás para adelante y no al revés, «adelante» se asume como lugar del aventajado, y «atrás», del rezagado. Algo similar ocurre con la relación arriba-abajo. Leemos en Lakoff y Johnson: «Más es arriba; menos es abajo» (Lakoff y Johnson, 1995, p. 52), como quiera que los órganos de la visión y la audición, el gusto y el olfato se ubican en la cabeza. Y son los juicios de valor formulados a partir de los dualismos adelante-atrás y arriba-abajo los que refuerzan, cuando no prefiguran, la construcción de conceptos como el de *télos* en Aristóteles, y de progreso, en Comte.

Si nuestro cuerpo es el más inmediato de nuestros referentes, uno pudiera preguntarse hasta qué punto su configuración anatómica contamina nuestras metáforas, nuestra concepción de mundo, inclusive. En un intento por poner a prueba la hipótesis en cuestión, en *Metáfora y lingüística cognitiva* Rivano describe a los globianos en los siguientes términos:

Los globianos son seres esféricos que flotan en la atmósfera de Globo, su planeta [...] Tienen un ojo (un sensor de luz) ubicado en un extremo de su cuerpo, el cual, en general, apunta hacia «arriba» (hacia las estrellas). Su visión, no obstante, es esférica y el campo visual cubre más de media esfera. Por otro lado, los globianos giran libremente en el espacio [...] Tienen cuatro miembros manipuladores [...] Cuando duermen, los globianos se inflan levemente y se desplazan en cortos trayectos desde un centro único. Cuando sueñan giran en todas direcciones [Rivano, 1996, Internet].

Dada su configuración anatómica, en general, y su sistema de autopropulsión, en particular, las metáforas de los globianos son otras. Leemos en Rivano: «[...] es probable que un globiano hable de “girar despierto” para referirse a lo que entre nosotros es “soñar despierto” y, en general, que de allí surjan expresiones como “deja de girar” (deja de soñar), “es un girador” (es un soñador), etc.» (Rivano, 1996, Internet). Ambas metáforas, «es un girador», en el idioma de los globianos, y «es un soñador», en el nuestro, darían cuenta del individuo con imaginación desbordada. No obstante, las implicaciones varían. El soñador, se desdobra; el girador, no. Mientras la metáfora de los terrícolas aproxima la imaginación a la ficción, la de los globianos haría de la actividad onírica una prolongación de su existencia. No es la única reflexión que se pudiera aventurar a propósito del ejemplo de Rivano. Puesto que «los globianos son seres esféricos», no se destaca en ellos el eje vertical sobre el horizontal. Porque los globianos «giran libremente en el espacio», la dirección adelante-atrás carece de privilegios, máxime cuando su «campo visual cubre más de media esfera». Porque los globianos «flotan en la atmósfera de Globo», deambulan al azar. Comparadas con las de los terrícolas, las particularidades anatómicas de los globianos no inducen filosofías de la historia ni serían cómplices de ellas. Uno pudiera ir más lejos todavía y preguntarse hasta qué punto la no configuración del cuerpo en términos de una simetría espacial en la que la mitad derecha constituye el doble especular de la izquierda, cuando tienen «cuatro miembros manipuladores» y no dos, un ojo y no dos, pudiera hacer a los globianos menos proclives al pensamiento binario.

5.4. Ser es ser enredado

A partir del desencantamiento del mundo del que en su momento hablara Weber, el ámbito físico-biótico se deslinda del ámbito socio-cultural, en contravía con el animismo y en dirección al positivismo. Pensadores como Carnap van todavía mas lejos cuando reducen la «realidad» al ámbito físico. En esas condiciones, la filosofía gravitaría alrededor de la ciencia natural. Leemos en el *Tractatus*, 6.5.3, de Wittgenstein: «El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural» (Wittgenstein, 1973, p. 203). No obstante, en la medida en que hacen carrera las ideas de la escuela de Copenhague en el campo de la física, se evidencia que las teorías no aspiran a ser fiel copia del mundo, es decir, no aspiran a ser verdaderas, sino útiles para determinados fines. Es cuando filósofos de la ciencia como Feyerabend no admiten la posibilidad de una actividad científica no mediada por idiosincrasias y contextos. De allí que sean las comunidades de expertos, de acuerdo con sus prioridades (Rorty) —que no serían las mismas en una cultura del bienestar, que en una sociedad del conocimiento; en una comuna hippy, que en un falansterio (Fournier)—, quienes se erigen en tribunal de última instancia. En la misma dirección que las comunidades de expertos, pero un paso más adelante, estaría Internet. Si las primeras relativizan los fines, la última se independiza de los referentes, cuando un cibernauta que utiliza un apodo no provoca un efecto menos «real» que aquel que se identifica con su nombre. En ese orden de ideas, ser es ser enredado. Todo lo cual llevaría a una redefinición de nuestra condición espacio-temporal. Emancipado de la materialidad, el cibernauta no estaría confinado al aquí y al ahora, cuando experimenta la ubicuidad en el espacio y la simultaneidad en el tiempo y, en síntesis, la disponibilidad para saltar de una línea causal a otra.

CAPÍTULO 6

ONTOLOGÍA COPERNICANA

En el mundo pródigo en dualismos y simetrías, propio del ensamblaje de la filosofía platónico-aristotélica con la religión judeo-cristiana, que ha sido reseñado en sendas sumas y tratados, la teoría heliocéntrica de Copérnico no sólo significa un duro revés para las metafísicas y las teologías comprometidas con la concepción geocéntrica cuando, además, la pretendida infalibilidad de la revelación divina quedaría en entredicho. No es casual ni mucho menos que en su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, Kant se haya empeñado en explicar el origen del sistema solar a partir de una nebulosa inicial, lo que imprimiría una cierta coherencia al proceso en cuestión, la misma que le permitiría reparar el daño que la teoría heliocéntrica habría hecho a la fe: «Si en la constitución del mundo se manifiestan orden y belleza, existe un Dios» (Kant, 1969, p, 182). No obstante, fue en vano. El lugar del hombre como cúspide de la creación fue socavado reiteradas veces. Nos interesan dos filones, el de la filosofía y el de la ciencia. El primero lleva hasta las *haecceidades* de Deleuze y Guattari; el segundo a la teoría de los memes de Dawkins. La literatura participa del insuceso.

6.1. La *haecceitas*. De Duns Scoto a Deleuze y Guattari

De acuerdo con la concepción hilemorfista de Aristóteles, los ejemplares de una misma especie —los que comparten

una misma forma— se individualizan como seres materiales. Leemos en la *Metafísica*, VII, 9, cuando el estagirita se refiere así a las relaciones materia-forma: «[...] Calias y Sócrates [...] se distinguen por la materia (que es distinta), pero son lo mismo por la especie (pues la especie es indivisible)» (Aristóteles, 1998, p. 358). Mientras la universalidad la proporciona la forma, es a través de la materia como las sustancias ocupan un lugar en el mundo físico, en donde tienen un comienzo y un fin. No fue la última palabra al respecto. En medio de la querrela por los universales, en un esfuerzo por tomar distancia de los realistas extremos como Guillermo de Champeaux, para quien no existen los particulares, los realistas moderados se ocupan del principio de individuación, para explicar el tránsito de los universales a los particulares. No faltan las dificultades, sin embargo. Si no podía recaer en la forma por su naturaleza universal, el principio de individuación tampoco lo haría en la materia, dada su condición informe, es decir, caótica.

Entre las astucias dialécticas habilitadas para aplicar el principio de individuación, se destaca la de Duns Escoto, no en vano conocido como el Doctor Sutil, quien construye el término *haecceitas* a partir del latín *haec* (esto), que pudiera traducirse como estidad (Pierce), como el estar aquí ahora. Leemos en su *Reportata parisiensia*, II, d. 12, q. 5, 13: «[...] quia haecceitas generantis, et geniti sunt primo diuersa, non illud, in quo sunt similia, sed calor est principium operandi, in quo ignis generans assimilatur genito (Ésta, la estidad generadora, es aquella que produce la primera diversidad, no en algo distinto, sino en aquello que le es propio, de esta manera es como el calor es principio operante, en el cual el fuego brota como asimilación de su origen) (Duns Scoto, 1639, p. 329). La *haecceitas* (la estidad) es a la materia, como el calor es al fuego. Aparte de la materia y la forma, se introduce un tercer término, la *haecceitas*, la estidad, responsable de la diversidad propiamente dicha, para solucionar las dificultades propias del hilemorfismo aristotélico.

A diferencia de la materia, la *haecceitas* es determinada; a diferencia de la forma, particular. Con el término *haecceitas*, en

síntesis, Duns Scoto destaca la singularidad del acontecer, apartándose del universalismo inherente a la forma esencial, como también de la entropía característica de la materia informe.

Si la solución al problema de la individuación debió aguardar hasta la obra de Duns Scoto, la formulación de sus corolarios lo haría hasta la publicación de *Mil mesetas* de Deleuze y Guattari, quienes reivindican la singularidad del acontecer al margen de sujetos y sustancias, haciendo uso del término *haecceitas* para tal fin. Leemos en *Mil mesetas*: «Existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de *haecceidad*» (Deleuze y Guattari, 2002, p. 264).

Lejos de remitir a la parcelación del horizonte de sentido propia de la lógica del espacio, la *haecceitas* sería irreductible a las propiedades de la cosa y a los predicados del sujeto. Deleuze y Guattari lo ejemplifican: «Una estación, un invierno, un verano, una hora, tienen una individualidad perfecta y que no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o un sujeto. Son haecceidades» (Deleuze y Guattari, 2002, p. 264). Antepredicativas, las *haecceitas* presuponen una ontología copernicana en la que la fusión del sujeto con el agente propia del sistema nominativo-acusativo pierde su condición de privilegio, en favor de la simbiosis con el paciente propia del sistema absolutivo-ergativo. Que en nuestro medio las *haecceitas* sean solapadas, que limitemos el discurso a registrar predicados, constituye el pecado original de la gramática construida a partir del dualismo nombre-verbo, y del que acaso se rediman los poetas a través de las licencias literarias.

Como los Elohim registrados en la Biblia o, si se quiere, como acontece con las manadas (Deleuze y Guattari), las *haecceitas* son multiplicidades -1. No faltan las implicaciones. Mientras los predicados lo son de los sujetos, las *haecceitas*, en cambio, se agencian; propios de una ontología euclidiana, los primeros; de una copernicana, los segundos. Leemos en *Mil mesetas*: «Tan sólo hay haecceidades, efectos, individuaciones sin sujeto, que constituyen agenciamientos colectivos» (Deleuze y Guattari, 2002, p. 269), en ocasiones masivos: «Todos somos las cinco de la tarde» (Deleuze y Guattari, 2002, p. 266).

En su condición de multiplicidad -1, en la terminología de Deleuze y Guattari, la *haecceitas* ofrece algunos paralelismos con lo acontecido en idiomas como el vasco. En cuanto rige el sistema ergativo-absolutivo, en euskera el agente no opera como sujeto sino que se funde con el objeto, en una totalidad de sentido. Leemos en *La mitología occidental* de Mayr: «La construcción de la proposición funciona de un modo inverso respecto a la estructura de la frase indoeuropea. “Yo veo a un hombre” se convierte en vasco en “se ve yo al hombre”» (Mayr, 1989, p. 125). Lejos de reducirse al episodio de una narración, lo visto no estaría subordinado a la acción de ver, cuando se reivindica, en cambio, su rol protagónico. La distancia con las lenguas indoeuropeas es evidente. Siguiendo con Mayr: «[...] dada la apertura del idioma vasco a la pluralidad y diversidad de las experiencias humanas de la realidad, evita fácilmente el peligro de “hipostasiar” la realidad en conceptos generales abstractos, peligro en que recae la herencia platónica de nuestra metafísica occidental construida sobre la falsilla de la estructura lingüística indoeuropea» (Mayr, 1989, p. 125), de la que Heidegger se aparta cuando en sus escritos tempranos admite la posibilidad de intervenir sobre el ser, sobre los presupuestos a partir de los cuales se construye mundo en Occidente, mientras en los textos tardíos se aproxima, cuando asume el ser como destino.

6.2. Los memes de Dawkins

Entre los científicos que asestaron un golpe contundente a la vanidad humana, Darwin sigue a Copérnico en la lista, cuando la filiación divina del hombre es puesta en cuestión en razón de su ancestro primate. En esa misma dirección se ubican las ideas de Dawkins expuestas en *El gen egoísta*. «Somos máquinas de supervivencia, vehículos autómatas programados a ciegas con el fin de preservar las egoístas moléculas conocidas con el nombre de genes» (Dawkins, 2000, p. vii). No sería otro el tránsito del darwinismo al neodarwinismo, cuando se reconoce que la selección natural a través de

la cual acontece la evolución no gravita alrededor de las especies sino de los genes. Si Darwin había desplazado el centro del interés de los individuos a las especies, ahora Dawkins lo remite a los genes.

Considerado un producto de sus genes en lo relativo a su condición biológica, al hombre le quedaría la cultura para reivindicar su autonomía, como constructor y reconstructor de sentido. No obstante, en el capítulo XI de *El gen egoísta*, titulado «Memes: los nuevos replicadores», Dawkins acuña el concepto de «memes» en el ámbito cultural, paralelo al de «genes» en lo relativo al organismo. Como los genes, los memes serían unidades de replicación y, a diferencia suya, no copian información genética sino cultural. Y así la estabilidad de los memes fuese inferior a la de los genes, y en lo que no faltan las explicaciones a partir del círculo hermenéutico, el constructivismo radical o la teoría de la recepción, su propagación es más eficaz. Mientras los hijos apenas conservan la mitad de la dotación genética de cada padre, los nietos la cuarta parte de cada abuelo, y así sucesivamente; desde la invención de la escritura hasta las nuevas tecnologías de la información, los medios de comunicación facilitan la circulación de los memes. Lejos de reducirse a un fenómeno lingüístico, los memes abarcan la cultura en su totalidad. Dawkins proporciona diversos ejemplos de memes: «[...] tonadas o sonos, ideas, consignas, modas en cuanto a vestimenta, formas de fabricar vasijas o de construir arcos» (Dawkins, 2002, p. 251), que estarían en condiciones de agruparse para formar lenguas y léxicos, como también ideologías y mitologías, los mismos que mutan por sustracciones y adiciones. Entre los corolarios de la teoría en cuestión figuran los siguientes:

— Que un meme haga carrera en determinada sociedad o cultura no depende de su eventual verdad o falsedad, sino de su eficacia para duplicarse, su afinidad con otros memes, las reacciones anímicas inducidas. Registra Roberta Franck, citada por B. Sanders: «Es sorprendente la cantidad de episodios de los anales de la historia británica temprana que deben su preservación en la tradición popular al ingenio y la gracia de

las palabras con que fueron registrados» (Frank, 1972, p. 207). Es posible verificar la capacidad de duplicación de los memes en los más diversos ámbitos de la cultura. Cuando Dawkins se pregunta por la razón de la supervivencia del meme Dios, cuando advierte su protagonismo superlativo, su respuesta es categórica. El meme Dios: «Sugiere que las injusticias de este mundo serán rectificadas en el siguiente. Los “brazos eternos” sostienen un cojín que amortigua nuestras propias insuficiencias y que, a semejanza del placebo de un médico, no es menos efectivo que éste por el hecho de ser imaginario» (Dawkins, 2002, p. 252). A pesar de la ciencia, no puede decirse que Dios no exista sin más. Al margen del fisicalismo, que circunscribe lo «real» a lo sensorial, las creencias religiosas, las hierofanías asumidas por determinada sociedad o cultura, proporcionan sentido, y no sólo en pequeñas dosis, sino en cantidades suficientes para abastecer a los fieles de cierto confort metafísico (Nietzsche). En virtud de su inmoderada duplicación, el protagonismo del meme Dios no exige referente: «Dios existe, aun cuando sea en la forma de un meme con alto valor de supervivencia, o poder contagioso, en el medio ambiente dispuesto por la cultura humana» (Dawkins, 2002, p. 252), y en el que el pragmatismo rebasaría al positivismo.

— A diferencia de los genes, los memes transmiten las características adquiridas, y en ese punto se ajustan a las ideas transformacionistas de Lamarck, al tiempo que se distancian de las evolucionistas de Darwin. De cerebro a cerebro, los memes se propagan a través de libros y películas, de contenidos educativos y culturales. Y aunque los memes se podrían alterar a voluntad, ello no necesariamente ocurre, cuando el hombre —las más de las veces— sería un extra, cuya autonomía es la excepción, y la heteronomía, la regla, en medio de la deriva memética que lo sobrepasa y lo sobrevive. De los memes se pudiera anotar lo que advierte Borges de las cosas en el poema que lleva justamente ese nombre, incluido en *Elogio de la sombra*:

Durarán más allá de nuestro olvido;
no sabrán nunca que nos hemos ido
[Borges, 1989, v. 2, p. 370].

6.3. Lovecraft. El párrafo habla

When I drew night the nameless city I knew it was accursed. I was traveling in a parched and terrible valley under the moon, and afar I saw it protruding uncannily above the sands as parts of a corpse may protrude from an ill-made grave. Fear spoke from the age-worn stones of this hoary survivor of the deluge, this great-grandfather of the eldest pyramid; and a viewless aura repelled me and bade me retreat from antique and sinister secrets that no man should see, and no man else had dared to see [Lovecraft, Internet].

En el primer párrafo de «la ciudad sin nombre», el protagonista narra el pánico experimentado al aproximarse a la antigua urbe en horas de la noche, así como las vacilaciones padecidas. No obstante, el texto no se reduce a la anécdota, cuanto habla es el lenguaje. La elección de los términos conduce a la construcción de una atmósfera de incertidumbre, cuando no de terror, en el lector. En la primera frase, el protagonista reconoce la ciudad como maldita (*it was acursed*); en la segunda, la sitúa en un valle reseco (*parched*) y terrible (*terrible*), aflorando misteriosamente (*incannily*) como el cadáver (*corpse*) de una sepultura en ruinas (*il-made grave*); en la tercera, se construye una metonimia: el miedo habló (*fear spoke*) desde las erosionadas piedras (*age-worn*), y el protagonista fue repelido (*repelled*), debiendo retroceder ante siniestros secretos (*sinister secrets*).

Las resonancias semánticas inducidas por términos como maldito (mal, sacrílego, pecado), terrible (devastación, temor, espanto), misterio (enigma, reto, complot), cadáver (muerte, horror, desgracia), siniestro (perverso, desastre, malvado), se complementan, en un valle reseco (donde no hay vida), de noche (cuando impera la soledad), cuando el miedo habla desde la ciudad sin nombre, que en su condición de tal puede ser todas las cosas sin limitarse a ninguna.

La aventura transcurre en el interior de un templo de la ciudad sin nombre en la que —nos limitamos a unos pocos detalles— el protagonista se encuentra con una «orda de presurosos demonios distorsionados por el odio» («Horde of rush-

ing devils hate distorted») (Lovecraft, Internet), después de haber padecido un «desfile de horribles sueños durante la noche» («A pageant of horrible dreams») (Lovecraft, Internet), experiencias que de seguro recordará «hasta cuando el olvido —o algo peor— me reclame» («Till oblivion —or worse— claim me») (Lovecraft, Internet). «Enriquecido» por el odio, el demonio adquiere una dimensión superlativa. En la palabra «orda», resuenan los ecos de la furia guerrera. «Desfile de horribles sueños», transmuta la experiencia onírica en estampida. Algo peor que el olvido, que la nada, el mal metafísico por excelencia, abre las puertas a la imaginación descarriada.

Mientras la anécdota no sería más que un extra, las palabras gobiernan el relato, en lo que constituye una variante de la ontología copernicana.

CAPÍTULO 7

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Nos ocupamos en primer lugar de los fundamentos de la ontología euclidiana y, en particular, del ser y el tiempo; en segundo lugar, de algunas de sus claves como sería la escritura discontinua; por último, señalamos una serie de fisuras que anticipan su crisis en la academia, como un primer paso en aras de la reivindicación de las ontologías alternativas, símbolo y testimonio de un mundo que se abre de muchas maneras, sobre todo en la cotidianidad y en la literatura.

7.1. Ser y tiempo

En el comienzo fue el cambio. Uno camina, respira, piensa, y precisamente porque piensa, ordena los movimientos. Es cuando se construye la relación antes-después que tiene en la simultaneidad la excepción, y en la sucesión, la regla.

Alrededor nuestro unas cosas permanecen, y otras mutan, y entre las últimas las hay que lo hacen de manera periódica. Dos aberraciones acontecen al respecto:

— Privilegiar la permanencia sobre el cambio, como ocurre con la complicidad de la función sintética del verbo ser, como cópula, y que ha inspirado a la tribu de cazadores de esencias al reencuentro con la gramática de la que parten, a «descubrir» los énfasis presupuestados en el mundo y en la mente a través de metafísicas y epistemologías.

— Articular la experiencia del cambio alrededor de un movimiento periódico. Es cuando construimos el concepto de tiempo, como «realidad» impersonal, que si bien resultaría útil, cuando no imprescindible para coordinar las acciones, no dejaría de tener sus implicaciones, cuando acontece en detrimento de otras maneras de concebir el devenir. Mientras somos el punto de referencia de los procesos de cambio, no a todos los devenires les dedicamos la misma atención, lo que incide en la percepción de sus velocidades relativas y, así no sean simultáneos sino sucesivos, algunos siguen interactuando con nosotros después de acontecidos, y otros lo hacen desde antes, como lo sido y como lo por-venir respectivamente (Heidegger). Como «realidad» común, en cambio, el tiempo es uno solo y, en particular, un continuo que se parcela a través de series de sustantivos como los meses, los días y las horas. «Espacializado» el tiempo (Whorf), la consideración de los procesos de cambio como rápidos o lentos pierde su razón ser; a la vez que el pasado y el futuro se deslindan del presente. No faltan las implicaciones. En vez de una multiplicidad de experiencias acumuladas, proyectadas, inclusive, seríamos un yo; la incertidumbre, la perplejidad, el asombro no se consideran como la sustancia del futuro, sino como un lastre del pasado, como sinónimo de ignorancia.

Ser y tiempo constituyen, en síntesis, dos piezas claves de la ontología euclidiana. Mientras la concepción del tiempo como tiempo «espacializado» (Whorf) termina por reificar el acontecer histórico, el protagonismo de la función sintáctica del verbo ser, como cópula, prefigura el discurso en esa misma dirección. La complicidad de los conceptos de «ser» y de «tiempo» con la tradición metafísica resulta indiscutible, como fuera señalado por Heidegger en *El ser y el tiempo*, cuando efectivamente los repiensa.

7.2. La escritura continua

Uno pudiera preguntarse por los motivos que pudieron provocar la inmoderada vigencia de la ontología euclidiana,

y acaso habría que pensar en el uso sintáctico del verbo ser, como cópula; en el sistema nominativo-acusativo de las lenguas indoeuropeas; en la conjunción de monoteísmo y metafísica, pero también en la concepción de la escritura alfabética como escritura continua. En cuanto escritura alfabética, los discursos trascienden sus coordenadas espacio-temporales, camino del universalismo; en cuanto escritura continua, el discurso se encripta, cuando la decodificación de las palabras acapara la atención del lector, y en esa medida no se libera —las más de las veces— la energía intelectual requerida para su interpretación, es decir, no se recontextualiza en las coordenadas del lector, y se hablaría de una objetividad por defecto. Porque la escritura discontinua, la misma que alteró nuestros hábitos de lectura, surgió en círculos cerrados a comienzos del segundo milenio, fue menester esperar a la imprenta para registrar sus efectos a gran escala. La primera etapa se asocia a la universidad medieval; la segunda, a Nietzsche. No obstante, la deconstrucción de la ontología euclidiana no es tarea fácil, cuando no sólo produjo metafísicas y teologías, epistemologías y filosofías de la historia, sino que, además, contaminó nuestros léxicos y hábitos lingüísticos, cuando produjo una legión de oxímoros como serían las ideas innatas, los universales pragmáticos, la historia universal, la subjetividad trascendental, la idea absoluta, el motor inmóvil, la razón pura, para citar algunos, símbolo y testimonio de una imaginación atrevida, legión de oxímoros que de seguro dará trabajo en el doble sentido de la palabra a los antropólogos del futuro.

7.3. La diversidad ontológica

En cuanto la ontología euclidiana tiende un abismo entre conocimiento y acción, intelecto y emoción, razón e imaginación, se siguen severas restricciones relativas a la circulación del sentido, es decir, del significado y el ánimo. De allí las afinidades electivas (Goethe) del totalitarismo con el estilo plano, en virtud de la vocación represiva que los caracteri-

za, pero también —aplicando el lugar de los contrarios— las de la subversión con la ironía, cuando se coloca el mundo al revés, se lo deconstruye, se lo desacraliza, inclusive. No sería la única vía para dislocar la ontología euclidiana. Con el círculo hermenéutico (Heidegger), dicotomías como sujeto-objeto se difuminan, cuando no sabemos dónde acaba el uno y dónde empieza el otro. En el campo de la literatura, no sólo la «ficción» sería invadida por la autodenominada realidad, cuando la moraleja remata la fábula (Esopo), cuando la digresión interrumpe la narración (Mann), sino, además, cuando la historia es contaminada por la literatura. El día en que el cineasta Orson Wells transmitió un radiograma de *La guerra de los mundos* del escritor Herbert George Wells, en la ciudad de Nueva York, en 1938, provocó pánico en los desprevenidos oyentes, que lo asumieron como noticia por el realismo de la narración. La invasión en cuestión no sólo acontecería a través de la noticia cuando, además, es recreada en el relato. En el «Tema del traidor y del héroe» de Borges, Kilpatrick, líder de los independentistas escoceses, es desenmascarado por Nolan, quien prueba de manera irrefutable su doble juego; prosiguen las dificultades, sin embargo, cuando el dirigente no puede ser depuesto de su cargo, ni mucho menos ajusticiado en público, porque tal acción significaría un revés para la causa. Es cuando surge la idea verdaderamente ingeniosa de transmutar en mártir al traidor. Al tiempo que se haría justicia con el apóstata, su muerte la capitaliza el partido. Arrepentido, Kilpatrick colabora en la organización de los acontecimientos que harán aparecer el insuceso como un atentado urdido por fuerzas desconocidas. Para hacer verosímil la acción, y ante la premura de los hechos, Nolan copia de la historia y, en particular, del complot del que fuera víctima Julio César: «[...] los esbirros que examinaron el cadáver del héroe, hallaron una carta cerrada que le advertía el riesgo de concurrir al teatro, esa noche; también Julio César, al encaminarse al lugar donde lo aguardaban los puñales de sus amigos, recibió un memorial que no llegó a leer, en que iba declarada la traición, con los nombres de los traidores» (Borges, 1989, v. 1, pp. 496-497). Calcar los hechos que acom-

pañaron la muerte de César, no sólo le da verosimilitud al episodio sino que, además, guía la opinión pública en la dirección requerida por el partido. Para completar su plan, Nolan «[...] tuvo que plagiar a [...] Shakespeare. Repitió escenas del Macbeth» (Borges, 1989, v. 1, p. 498). Aunque plausible, el procedimiento es inusual, como en efecto señala el escritor argentino: «Que la historia hubiera copiado de la historia ya era suficientemente pasmoso; que la historia copie de la literatura es inconcebible...» (Borges, 1989, v. 1, p. 497). Uno pudiera preguntarse si la muerte de Kilpatrick fue un asesinato o un suicidio, si fue un traidor o un héroe, si el episodio pertenece a la literatura o a la historia, si es verdadero o falso, y en cualquier caso las disyuntivas son desbordadas por la trama, cuando la misma se retuerce por obra y gracia de paradojas y rizomas. Destacado lugar entre las acciones tendientes a desestabilizar la relación realidad-ficción, lo constituyen los simulacros, «realidad» sin referente, cuya eficacia, no obstante, no admite duda, como lo prueban aquellos episodios históricos contruidos o reconstruidos por los vencedores y admitidos como ciertos por los vencidos; como los seriados norteamericanos y las telenovelas latinoamericanas cuyo maniqueísmo ha hecho metástasis; para no hablar de los discursos de la mercadotecnia electoral, los mismos que han alimentado espejismos sin pudor. No fue esa la acepción originaria. Habiendo postulado la existencia del *eidós*, Platón clasifica los fenómenos en copias y simulacros que, a diferencia de las primeras, serían dobles defectuosos. No por invertir el esquema platónico, Aristóteles dejaría de lado el pensamiento binario, en la medida en que el conocimiento verdadero daría cuenta de las formas esenciales, mientras el falso, en cambio, se apartaría. No sería otro el marco conceptual en el que se desarrolla la concepción sustitutiva de la metáfora, cuando a semejanza del conocimiento verdadero el tropo en cuestión sería una especie de doble antes que un simulacro. No fue una situación definitiva. Al reivindicar su valor cognoscitivo, en el marco de la concepción interaccionista de la metáfora formulada por Black, ella no sólo deja de asumirse como doble cuando, además, se evidencia su protagonismo

relativo a la creación continua de significado y sentido que demanda un acontecer histórico interino y descentrado. Al hablar de manera metafórica del libro como mapa, laberinto, ariete o ladrillo, no estaríamos construyendo dobles, considerados en su sentido literal, no estaríamos adicionando un *plus* de ornato, sino registrando variaciones que pudieran desbordar su sentido originario, como la hierofanía de la luz trasciende su significado meteorológico. Deconstruido el dualismo platónico del original y la copia, la consigna sería otra. Leemos en *Repetición y diferencia* de Deleuze: «Convertir la repetición en algo nuevo» (Deleuze, 1972, p. 59). Porque el lenguaje edita, cuando no construye el mundo para nosotros, la distinción entre copias y simulacros se difumina, cuando lo que nos preocupa no sería la cosa en sí (Kant), sino la idea que nos hemos formado de ella, y el referente pasaría a segundo plano. De allí la resignificación del término «simulacro» operada por Deleuze. Simulacros serían ahora las imágenes, los discursos sin referente y no por ello menos protagónicos, como lo evidencian el arte y la religión. En el catálogo de las heterodoxias no faltan los fenómenos anfibios, como serían los números imaginarios, construidos por Bombelli en el siglo XVI, definidos por Leibniz un siglo después como una especie de híbrido entre ser y no ser; los solitones de los que hablara por primera vez el ingeniero escocés John Scott-Russell, en 1834, en los que los atributos de los corpúsculos se superponen a los de las ondas, y los virus, en los que las propiedades de la materia inorgánica hacen rizoma en la orgánica, que no constituyen la excepción que confirma la regla, sino la reivindicación de la *coincidentia oppositorum*, un escándalo lógico, como lo son también el paradigma religioso de la virgen-Madre que hace carrera en los cultos neolíticos, la prostitución sagrada practicada entre los semitas o las máquinas para rezar construidas por los budistas.

Ironías y simulacros, círculo hermenéutico y *coincidentia oppositorum*, constituyen algunas de las avanzadas que las ontologías alternativas dejan en la academia, con la complicidad de la lectura interactiva, la química de las palabras y los efectos perlocucionarios. Ello no quiere decir que las hete-

rodoxias sean forzosamente lingüísticas. En «El acercamiento de Almostásim» de Borges, cuyo protagonista es un «[...] estudiante de derecho en Bombay» (Borges, 1989, v. 1, p. 414) quien, después de haber dado muerte a un hindú, se ve envuelto en una querrela religiosa sin haberlo buscado, es reconocido como compañero de infamia por un ladrón, y en tales circunstancias resuelve huir a través de la India, y luego de múltiples aventuras, participa de una singular experiencia: «De golpe —con el milagroso espanto de Robinson ante la huella de un pie humano en la arena— percibe alguna mitigación de infamia: una ternura, una exaltación, un silencio, en uno de los hombres aborrecibles» (Borges, 1989, v. 1, p. 416). El estudiante comprende que tal rasgo no puede ser originario de aquellos hombres, que procede de otro, así sea por intermediación de otros. Es éste el enigma cuya dilucidación se impone. Siguiendo con Borges. «Repensando el problema, llega a una convicción misteriosa: *En algún punto de la tierra hay un hombre del que procede esa claridad; en algún punto de la tierra está el hombre que es igual a esa claridad.* El estudiante resuelve dedicar su vida a encontrarlo» (Borges, 1989, v. 1, p. 416). El reflejo de Almostásim perseguido a lo largo de la obra no es un dato objetivo, que el estudiante pueda enseñar a quien quiera, no es tampoco una invención, pues lo percibe sin apenas pensarlo. Ese reflejo no haría parte del sujeto como tampoco del objeto, es —si se nos permite la metáfora— una especie de virus, que no se manifiesta a menos que aparezca un receptor sensible a su naturaleza, como sería el estudiante. Aunque la singularidad del relato remite al reflejo, la socialización acontece a través del lenguaje. El mimo, el teatro No, el cine mudo, hubieran podido intentarlo, y acaso lo hubieran logrado, pero hubiera sido arduo. La explicación es fácil. Un par de docenas de sonidos permiten construir miles de palabras, cuyo significado general comparten quienes hablan el mismo idioma, en condiciones de inventariar el mundo de la percepción, el de la reflexión, coordinar las acciones y construir mundos posibles por el atajo de la imaginación. Y son justamente esos miles de palabras cuyo significado es común, la cuota inicial de la comunicación verbal a disposi-

ción nuestra a la hora de abordar la complejidad inaudita de la existencia, mientras la creatividad del lenguaje se ocuparía del resto, como la vía por excelencia para ir de lo conocido a lo desconocido, si arbitramos neologismos, nos valemos de la derivación y las palabras compuestas, por la creación continua de significado y sentido operada por la metáfora y otras figuras retóricas. Todo lo cual explicaría las fortalezas comunicativas de la palabra, de cara a la construcción de ontologías alternativas.

En medio de un acontecer diverso y disperso, interactivo también, no se trataría de reemplazar una ontología por otra, sino de movernos a través suyo; entender que la vida interior no sólo es rica en sentido cuando, además, hace las veces de multiplicador (incluida la multiplicación por 0 y por -1); que el pluralismo va de la mano de la psicodiversidad, como fue evidente en los politeísmos; que paradojas y rizomas nos liberan del lastre del pensamiento binario, lo que permitiría profundizar en las paradojas del acontecer; que nuestro juego no es el único, que hay otros en los que apenas somos extras, que el mundo está por comprender; que es menester, en fin, sacar partido de la diversidad ontológica de la existencia, en vez de adelantar vanos esfuerzos por reprimirla.

BIBLIOGRAFÍA

- APOLODORO. *La biblioteca mitológica*. Trad., introd. y notas de Julia García Moreno. Madrid: Alianza, 2004.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.
- . *Retórica*. Introd., trad. y notas de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1990.
- . *Obras*. Trad., estudio preliminar, preámbulos y notas de Francisco de P. Samaranch. Madrid: Aguilar, 1964.
- AUBENQUE, Pierre-Lucien. Entrevista concedida a *Dilema, Revista de Filosofía de la Universitat de València*, 19/2/1997, por Edgar Maragat. <http://www.uv.es/adrfp/dilema/aubenque.htm>
- AUSTIN, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Trad. de Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi. Barcelona: Paidós, 1990.
- BAJTÍN, Mijaíl. *Teoría y estética de la novela*. Trad. de Helena S. Kriúkova y Vicente Cazcarra. Madrid: Taurus, 1991.
- . *Estética de la creación verbal*. Trad. de Tatiana Budnova. Madrid: Siglo XXI, 1999.
- BENVENISTE, Émile. «Categorías del pensamiento y categorías de la lengua». En *Problemas de lingüística general*. Trad. de Juan Almela. Madrid: Siglo XXI, 1999.
- BERKELEY, George. *Principios del conocimiento humano*. Trad. de Pablo Masa. Madrid: Aguilar, 1968.
- BORGES, Jorge Luis. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé, 1989.
- . *Autobiografía*. Buenos Aires: El Ateneo, 1999.
- BRAVO, P. y PAOLETTI, M. *Borges verbal*. Buenos Aires: Emecé, 1999.
- CHUANG-TZU. *Textos*. Análisis y trad. de Carmelo Elorduy, S. J. Caracas: Monte Ávila, 1993.
- CICERÓN. *El orador a Marco Bruto*. Elaleph.com., 2000. <http://www.elaleph.com/libros.cfm?item=361&style=Biblioteca>

- CIORAN, E. M. *El último delicado*. 1976. <http://www.jornada.unam.mx/1998/02/15/sem-cioran.html>
- CLARKE, Arthur. «Los nueve mil nombres de Dios». <http://paginaweb.de/lcortazar/clarke.html>
- COMRIE, Bernard. *Universales del lenguaje y tipología lingüística*. Trad. de Augusta Ayuso. Madrid: Gredos, 1989.
- DAVIDSON, Donald. «Lo que significan las metáforas». Trad. de Luis M. Valdés Villanueva. En Luis M. Valdés Villanueva (ed.). *La búsqueda del significado*. Madrid: Tecnos, 1991.
- DAWKINS, Richard. *El gen egoísta*. Trad. de Juana Robles Suárez y José Tola Alonso. Barcelona: Salvat, 2002.
- DE GREIFF, León. *Segundo libro de las baladas*. En *Obras completas*, vol. 1. Bogotá: Tercer mundo, 1980.
- DELEUZE, Gilles. *Repetición y diferencia*. En Michel Foucault. *Teatrum Philosophicum. Gilles Deleuze. Repetición y diferencia*. Trad. Francisco Monge. Barcelona: Anagrama, 1972.
- . «Les conditions de la question: *qu'est-ce que la philosophie?*». Este texto se publicó inicialmente en *Chimères*, n.º 8, mayo 1990. <http://www.philagora.net/philo-fac/deleuze.htm>
- y GUATTARI, Félix. *Mil mesetas*. Trad. de José Vásquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 2002.
- DERRIDA, Jacques. «Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas». Conferencia pronunciada en el ámbito del encuentro Gadamer-Derrida de abril de 1981. Versión basada en la traducción de Gabriel Aranzueque en *Cuaderno Gris*, n.º 3, 1998. <http://www.nietzscheana.com.ar/heidegger+nietzsche.htm>
- . «Fuerza y significación». En *La escritura y la diferencia*. Trad. de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989.
- . *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- . *Posiciones*. Entrevista con Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta. Trad. de M. Arranz. En J. Derrida. *Posiciones*. Valencia: Pre-Textos, 1977, pp. 51-131. <http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/posiciones.htm>
- DESCARTES, Renato. *El discurso del método*. Trad. de Juan Carlos García Borrón. Madrid: RBA, 1984.
- DI CESARE, Donatella. *Wilhelm Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*. Trad. de Ana Agud. Barcelona: Anthropos, 1999.
- DUNS SCOTO. *Reportata parisiensa*. En *Opera omnia*. Ed. de Lucas Wadding, 12 vols., Lyon, 1639. Trad. del pasaje citado de Juan Manuel López.
- DURAND, Gilbert. *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*. Intr., trad. y notas de Alain Verjat. Barcelona: Anthropos, 1993.

- ESQUILO. *Euménides*. En *Tragedias completas*. Intr., trad. y notas de Julio Pallit Bonet. Barcelona: RBA, 1995.
- FARÍAS, Víctor. *Heidegger y el nazismo*. Santiago: FCE, 1998.
- FEYERABEND, Paul. *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Trad. de Francisco Hernán. Barcelona: Ariel, 1989.
- . «El realismo y la historicidad del conocimiento». En *The Journal of Philosophy*; vol. 86, n.º 8, agosto de 1989. <http://www.ub.es/prometheus21/articulos/feyerabend.pdf>
- . *Adiós a la razón*. Trad. de José R. De Rivera. Barcelona: Altaya, 1995.
- . *Provocaciones filosóficas*. Intro., trad y edición de Ana P. Esteve Fernández. Madrid: Biblioteca nueva, 2003.
- FRANK, Roberta. «Some usos of paranomasia in old English scritural verse». *Revista Speculum*, n.º 47 de 1972. Citado por Barry Sanders, *Aparentar según se representa: Chaucer se convierte en autor* (trad. de Gloria Vitale). En *Cultura escrita y oralidad*. David R. Olson y Nancy Torrance (comps.). Barcelona: Gedisa, 1991.
- FREGE, Gottlob. «Sobre sentido y referencia». En *Estudios sobre semántica*. Trad. Ulises Moulines. Madrid: Orbis, 1985.
- GADAMER, Hans-Georg. *El inicio de la filosofía occidental*. Trad. de Ramón Alfonso Díez y María del Carmen Blanco. Barcelona: Paidós, 1995.
- GORDON, Peter. «Numerical Cognition Without Words: Evidence from Amazonia». *Science* n.º 304 de 2005, pp. 496-499. <http://faculty.tc.columbia.edu/upload/pg328/GordonSciencePub.pdf>
- GORGAS. *Elogio de Helena*. En *Fragmentos y testimonios*. Madrid: Aguilar, 1966.
- GRASSI, Ernesto. *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*. Trad. de Manuel Canet. Barcelona: Anthropos, 1993.
- HAVELOCK, Eric A. *Prefacio a Platón*. Trad. de Ramón Buenaventura. Madrid: Visor, 1994.
- . *La musa aprende a escribir*. Trad. de Luis Bredlow Wenda. Barcelona: Paidós, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Trad. de José Gaos. México: FCE, 1974.
- . *Introducción a la filosofía*. Trad. de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa, 1993.
- HELFF, Nicolás, y PAULS, Alan. *El factor Borges*. Buenos Aires: FCE, 2000.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. de Fernando Gutiérrez. Barcelona: RBA, 1995.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Trad. y prólogo de Ana Agud. Barcelona, Anthropos, 1990.

- HUME, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. de Vicente Viqueira. Madrid: Calpe, 1923. <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/34671820100948506311191/>
- IRENEO DE LYON. *Contra las herejías*. En *Los gnósticos*. 2 vols. Intr., trad. y notas de José Montserrat Torrents. Madrid: Gredos, 1983.
- ISSACHAROFF, Michael, y MADRID, Lelia. *Pensamiento y lenguaje. El cerebro y el tiempo*. Madrid: Fundamentos, 1994.
- JUARROZ, Roberto. *Poesía vertical. Antología esencial*. Buenos Aires: Emecé, 2001.
- JULLIEN, François. *La propensión de las cosas. Para una historia de la eficacia en China*. Trad. de Alberto Sucasas. Madrid: Anthropos, 2000.
- . *El sabio no tiene ideas o el otro en la filosofía*. Trad. de Anne Hélène Suárez Guirard. Barcelona: Siruela, 2001.
- . *La china da que pensar*. Trad. de Natalia Fernández Díaz. Barcelona: Anthropos, 2005.
- KANT, Emmanuel. *Obras*. Trad. E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente. Buenos Aires: El Ateneo, 1951.
- . *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*. Trad. de Jorge E. Lunqt. Buenos Aires: Juárez, 1969.
- LAFONT, Cristina. *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor, 1993.
- LAING, F.D. *El yo dividido*. Trad. de Francisco González Aramburo. Bogotá: FCE, 1994.
- LAKOFF, George, y JOHNSON, Mark. *Metáforas de la vida cotidiana*. Trad. de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1995.
- y JOHNSON, Mark. *Philosophy in the Flesh. The embodied mind and its challenge to Western thought*. Nueva York: Basic Books, 1999.
- LAO-TSÉ. *Tao Te King*. Trad. del chino al alemán de Richard Wilhelm. Versión al español de A. García Molins. México D.F.: Diana, 1985.
- LIZCANO, Emmanuel. *Ser/no ser y yin/yang/tao. Dos maneras de sentir, dos maneras de contar*. <http://www.uned.es/dpto-sociologia-I/Lizcano/lizcano/artco.htm>
- LÓPEZ EIRE, Antonio. *Poéticas y retóricas griegas*. Madrid: Síntesis, 2002.
- Los filósofos presocráticos*. Intr., trad. y notas de Conrado Eggers Lan et alii. Madrid: Gredos, 1978-1980, 3 vols.
- LOVECRAFT, H. P. *The nameless city*. <http://www.dagonbytes.com/thelibrary/lovecraft/thenamelesscity.htm>
- MACINTYRE, Alastair. *Tras la virtud*. Trad. de Alemia Valcárcel. Barcelona: Crítica, 2001.
- MAYR, Franz K. *La mitología occidental*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- NIETZSCHE, Federico. *Obras completas*. Intr., trad. y notas de Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: Aguilar, 1967.

- . *Más allá del bien y del mal*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés. *Las claves simbólicas de nuestra cultura. Matriarcalismo, patriarcalismo, fratriarcalismo*. Barcelona: Anthropos, 1993.
- ORWELL, George. 1984. <http://www.alasbarricadas.org/ateneo/modulos/mydownloads/singlefile.php?cid=5&lid=22>
- PERELMAN, Ch. y OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de la argumentación*. Trad. de Julia Sevilla Muñoz. Madrid: Gredos, 1989.
- PERLMUTTER, D. *Impersonal passive and the Unaccusative Hypothesis*. Proceedings of the Fourth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society, Berkeley Linguistics Society, University of California, Berkeley, 1978, pp. 157-189.
- PLATÓN. *Obras Completas*. Trad. de María Araujo et alii. Madrid: Aguilar, 1966.
- PLUTARCO. *Teseo*, incluido en: *Vidas paralelas*. Trad. de Antonio Ranz Romanillos. Barcelona: Raíz y rama, 1945.
- PRANDI, Michele. *Gramática filosófica de los tropos*. Trad. de María del Camino Girón Puente y Marta Tordecillas Colado. Madrid: Visor, 1995.
- RABINOW, Paul. «Las representaciones son hechos sociales: modernidad y posmodernidad en antropología». En Elías José Palti et alii. *Giro lingüístico e historia intelectual*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes, 1998.
- RENAN, Ernest. *Historia del pueblo de Israel*. Trad. de Juan Díaz Asngelat. 2 vols. Barcelona: Orbis, 1985.
- RIVANO FERRER, Emilio. *Metáfora y lingüística cognitiva*. <http://www2.udec.cl/~prodoci/metafora1/libro/meta10.html>
- RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Trad. de Alfredo Eduardo Sinnot. Barcelona: Paidós, 1991.
- . *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Trad. de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós, 1993.
- . *Filosofía y futuro*. Trad. de Javier Blanco y Ángela Ackermann. Barcelona: Gedisa, 2002.
- ROUCHE, Michel. «Alta Edad Media occidental». Trad. de Francisco Pérez Gutiérrez. En *Historia de la vida privada. La Alta Edad Media*. Bajo la dirección de Philipp Ariès y Georges Duby. Madrid: Taurus, 1992.
- SARLO, Beatriz. *Borges, un escritor en las orillas*. Buenos Aires: Seix Barral, 1994.
- SAVIANI, Carlo. *El Oriente de Heidegger*. Trad. de Raquel Bouso García. Barcelona: Herder, 2004.

- SCHEFFLER, Israel. *Más allá de la letra*. Trad. de José Vericat. Madrid: Visor, 1991.
- UNAMUNO, Miguel de. *El sentimiento trágico de la vida*. En *Ensayos*. 2 vols. Madrid: Aguilar, 1951.
- VALENCIA, Guillermo. *Ritos*. Cali: Carvajal, 1979.
- VANDIER-NICOLAS, Nicole. «La filosofía china. Desde los orígenes hasta el siglo XVII». Trad. de María Esther Benítez *et alii*. En *El pensamiento prefilosófico y oriental*. Bajo la dirección de Brice Parain. Madrid: Siglo XXI, 1976.
- VYGOTSKY, Lev S. *Pensamiento y lenguaje*. Buenos Aires: Fausto, 1995.
- WATZLAWICK, «Profecías que se autocumplen». Trad. de Nelida M. De Machaim *et alii*. En Paul Watzlawick *et alii*. *La realidad inventada*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- WHORF, Benjamin Lee. *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Selección de escritos. Trad. de José M. Pomares. Barcelona: Barral, 1971.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Trad. de Enrique Tierno Galván. Madrid: Alianza, 1973.
- WOODAL, James. *La vida de Jorge Luis Borges*. Trad. de Alberto L. Visio. Barcelona: Gedisa, 1999.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abelardo, P. 8, 48
Agustín, San 59, 75, 96
Anfbal 19, 20
Apolodoro 60, 62, 63
Aristóteles 14, 15, 25, 26, 30, 35, 43,
46, 47, 48, 49, 51, 69, 75, 77, 78,
90, 92, 94, 95, 98, 101, 102, 113
Artaud, A. 32
Aubenne, P. 12, 31, 42, 43, 48, 49
Austin, J.L. 10, 15, 24, 27, 33, 37

Bacon, F. 26
Bajtín, M. 20, 30, 32, 44, 45, 82
Bécquer, G.A. 17
Benveniste, E. 48, 49
Berkeley, J. 26
Black, M. 93, 113
Bombelli, R. 114
Borges, J.L. 9, 52, 54, 57, 58, 59,
60, 61, 62, 63, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 89, 95, 106, 112, 113, 115
Bravo, P. 84

Carlyle, T. 20
Carnap, R. 100
Chuang-tzu 63, 67, 68, 69, 70, 71,
72, 73, 74, 75, 76
Cicerón 90, 92
Cioran, E. 28, 87
Clarke, A. 59
Comrie, B. 65
Comte, A. 98
Confucio 67
Copérnico 101, 104
Cortés, H. 62

Davidson, D. 92, 93, 94
Dawkins, R. 101, 104, 105, 106
Deleuze, G. 30, 44, 54, 101, 103,
104, 114
Demócrito 95
Derrida, J. 15, 30, 33, 43, 44, 51,
85, 86, 92, 96
Descartes, R. 26, 53, 80, 95
Di Cesare, D. 66

Duns Scoto 101, 102, 103
Durand, G. 15, 16

Eco, U. 20
Einstein, A. 34
Epicuro 59
Esopo 112
Esquilo 45, 46
Eurípides 60

Fariás, V. 27
Feyerabend, P. 52, 53, 54, 55, 100
Fidias 90
Fournier, C. 100
Frank, R. 106
Frege, G. 14
Freud, S. 30, 81
Friné 90
Fukuyama, F. 70

Gadamer, H.G. 30, 46
Galileo 26, 78
Goclenius, R. 12
Goethe, J.W. 34, 111
Gordon, P. 36
Gorgias 8, 25
Grassi, E. 28
Greiff, L. de 20, 21, 23
Guattari, F. 54, 101, 103, 104
Guillermo de Champeaux 57, 102
Guillermo de Occam 48

Haraway, D. 44
Havelock, E. 41, 42
Hegel, J.G.F. 76
Heidegger, M. 7, 8, 9, 12, 16, 27, 30,
33, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 50, 76,
104, 110, 112
Helft, N. 84
Heráclito 18, 78
Herder, J.G. 15
Hobbes, T. 26
Homero 36, 45
Humboldt, W. 15, 64, 65, 66
Hume, D. 15, 54, 77, 79, 80
Huntington, S.P. 70

- Ireneo de Lyon 96
 Issacharoff, M. 8, 33
 Jenófanos 52, 53
 Johnson, M. 31, 93, 97, 98
 Juarroz, R. 54, 89, 91
 Julio César 112, 113
 Jullien, F. 10, 28, 49, 65, 66, 67, 69,
 71, 73, 76, 98
 Kant, I. 15, 16, 18, 35, 43, 61, 62,
 66, 68, 90, 101, 114
 Lafont, C. 15
 Laing, F.D. 78
 Lakoff, G. 31, 93, 97, 98
 Lamarck, J.B. 106
 Lao Tan 71
 Lao-tsé 68, 69, 72, 73, 74, 75
 Leibniz, G. 114
 Leucipo 95
 Lizcano, E. 82, 83
 Lobachevski, N. 54
 Locke, J. 26
 López Eire, A. 25
 Lovecraft, H.P. 107, 108
 MacIntyre, A. 32
 Madrid, L. 8, 33
 Mann, T. 112
 Marx, C. 11, 30
 Mayr, F.K. 104
 McLuhan, M. 82
 Mo-tzu 76
 Newton, I. 26, 30, 35, 78
 Nietzsche, F. 11, 18, 20, 28, 43, 62,
 76, 81, 85, 106, 111
 Olbrechts-Tyteca, L. 32
 Ortiz-Osés, A. 50, 51
 Orwell, G. 36
 Ouspensky, P. 81, 82
 Pablo, San 26, 30
 Paoletti, M. 84
 Parménides 8, 18, 74, 75
 Parrasio 89
 Pascal, B. 8
 Pauls, A. 84
 Perelman, Ch. 32
 Perlmutter, D. 40
 Pierce, C.S. 102
 Pitágoras 75, 89
 Platón 14, 26, 30, 36, 43, 48, 51,
 66, 73, 90, 91, 113
 Plinio el viejo 89
 Plutarco 60, 78
 Policleto 90
 Popper, K. 22
 Pott, A.F. 64
 Prandi, M. 19
 Praxíteles 90
 Protágoras 61
 Quine, W.v.O. 12
 Rabinow, P. 52
 Renan, E. 33
 Riemann, G.F.B. 54
 Rivano, E. 98, 99
 Rorty, R. 11, 13, 16, 30, 43, 44, 46,
 48, 66, 71, 100
 Roscelino 48
 Rouche, M. 17
 Sábato, E. 84
 Sanders, B. 105
 Sarlo, B. 9, 83
 Saussure, F. de 30
 Saviani, C. 9
 Scott-Russell, J. 114
 Scheffler, I. 16
 Schlegel, A. 64
 Schlegel, F. 64
 Schleicher, A. 63
 Shakespeare, W. 113
 Teseo 62, 63, 78, 79
 Unamuno, M. de 40
 Valencia, G. 55
 Vandier-Nicolas, N. 64, 65
 Vygotsky, L. 16
 Watzlawick, P. 29
 Weber, M. 100
 Wells, H.G. 112
 Wells, O. 112
 Whorf, B.L. 22, 29, 32, 33, 34, 35,
 96, 110
 Wittgenstein, L. 5, 16, 33, 47, 87, 100
 Woodal, J. 83
 Zeuxis 89

ÍNDICE

Introducción	7
CAPÍTULO 1. El giro lingüístico	13
1.1. Palabras y sentido	17
1.2. Más allá del significado proposicional	19
1.3. La palabra se transmuta en ánimo	24
1.4. Mutaciones de léxico	29
1.5. La no neutralidad de la gramática	33
CAPÍTULO 2. La gramática habla	39
2.1. La pregunta por el ser en Heidegger	39
2.2. El sistema nominativo-acusativo	45
2.3. Ser y estar	48
2.4. Razón y método	51
2.5. Ontologías no euclidianas	54
CAPÍTULO 3. Ontología en primera persona	57
3.1. Borges, «El que siempre está solo»	57
3.2. «La casa de Asterión» de Borges	60
3.3. El taoísmo, el individuo como eje del mundo	63
CAPÍTULO 4. Ontología esquizoide	77
4.1. Hume y la crisis del concepto de sujeto	77
4.2. Ouspensky. El yo es multitud	81
4.3. «Borges y yo» de Borges	83
CAPÍTULO 5. Ontología rizomática	89
5.1. Juarroz y el mundo retorcido	89
5.2. La subversión por la metáfora	91
5.3. Metafísica y metáfora	94
5.4. Ser es ser enredado	100

CAPÍTULO 6. Ontología copernicana	101
6.1. La <i>haecceitas</i> . De Duns Scoto a Deleuze y Guattari	101
6.2. Los memes de Dawkins	104
6.3. Lovecraft. El párrafo habla	107
CAPÍTULO 7. A manera de conclusión	109
7.1. Ser y tiempo	109
7.2. La escritura continua	110
7.3. La diversidad ontológica	111
Bibliografía	117
Índice de nombres	123

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



sin egoísmo

**Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4105**

Esta colección se inscribe dentro de las líneas generales que orientan el plan editorial Autores, Textos y Temas, es decir, «documentar la producción del pensamiento, la investigación y el nivel de información y de uso real», de un área de saber, en este caso, la Filosofía.

En este sentido la colección de Filosofía quiere aportar la recuperación de textos clásicos, adecuadamente anotados, así como la edición de estudios críticos, útiles para el trabajo y la investigación en el ámbito académico y universitario, sin exclusión de ninguna de las grandes líneas que orientan el pensamiento filosófico contemporáneo.

Sin embargo, dado el peculiar carácter globalizador que caracteriza la producción filosófica, los materiales ofrecidos por esta colección pretenden ir más allá de las necesidades y exigencias del mundo académico, ofreciendo textos que contribuyan a un conocimiento de la realidad a través de reflexiones críticas y creativas relacionadas con problemas de la actualidad.

Esta colección de Autores, Textos y Temas de Filosofía se configura así como herramienta intelectual de trabajo académico y como instrumento de apoyo al conocimiento por parte de cualquier persona interesada y abierta a la realidad del mundo de hoy.

10

El mundo se abre de muchas maneras, y en nosotros alternan o se superponen diversas formas de ser, de acontecer. Aunque el fenómeno ha sido registrado por el arte y la literatura, y se experimenta, además, en la cotidianidad, fue solapado por una academia comprometida con cierta manera de asumir la vida intelectual, cuyo eje de coordenadas serían el objetivismo y el universalismo; la que estaría comprometida, además, con el pensamiento binario, y amparada, inclusive, en la gramática de las lenguas indoeuropeas. No obstante, la situación empieza a cambiar, en cuanto el giro lingüístico registrado por la filosofía nos sensibiliza en dirección a la no neutralidad del lenguaje y a la diversidad de léxicos y hábitos lingüísticos, aproximándonos a una serie de ontologías alternativas como la ontología en primera persona, la esquizoide, la rizomática y la copernicana. Y es justamente esa pluralidad de perspectivas, esa no uniformidad del mundo para nosotros, la que proporciona futuro como diversidad de opciones, la que vacuna contra el fin de la historia, la que habilita para el cambio.

JULIÁN SERNA ARANGO. Doctor en Filosofía por la Univ. Javeriana de Bogotá. En la actualidad es profesor de la Univ. Tecnológica de Pereira, Colombia, y director del grupo de investigación en Filosofía Posmetafísica, clasificado por COLCIENCIAS como «A». Sus últimos libros son: *Filosofía, literatura y giro lingüístico* (2004); *Borges, lo sugerido y lo no dicho*, con Carlos Rincón (2004); *La filosofía nace dos veces* (Anthropos, 2005); *Paradojas en línea. En torno a Borges y a Cervantes*, con Félix Duque y Rubén Sierra (2006). Ha publicado artículos en revistas especializadas, libros y CD en Colombia, España, Venezuela, Perú, Alemania y Brasil. Ha sido profesor visitante en la Univ. de León (España) y en las Univs. alemanas Libre de Berlín y de Leipzig.

ISBN: 978-84-7658-809-3



www.anthropos-editorial.com

