

# UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial

del 3 de abril de 1981



“HISTORIOGRAFÍA Y FICCIÓN. HACIA UNA DECONSTRUCCIÓN DE  
LA OPOSICIÓN LENGUAJE LITERAL/LENGUAJE FIGURATIVO”

## TESIS

Que para obtener el grado de

## MAESTRO EN HISTORIA

Presenta

## ENRIQUE PÉREZ MORALES

Director: Dr. Jesús Alfonso Mendiola Mejía

Lectores: Dr. Miguel Ricardo Nava Murcia

Dr. Fernando Jesús Betancourt Martínez

Doy mi más profundo y sincero agradecimiento a la Dra. **Jane Dale Lloyd Daley**, Directora del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, al Dr. **Ricardo Nava Murcia**, Coordinador del Posgrado del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, al Dr. **Alfonso Mendiola Mejía**, asesor de esta tesis, y a mi padre, **Javier Enrique Pérez Bonilla**, por brindarme toda su confianza, apoyo y ayuda. Sin ello, la conclusión de este trabajo no hubiera sido posible.

*A Mateo y Ana Luisa por soportar la levedad de mi ser*

## ÍNDICE

<b>1. Presentación.....</b>	<b>5</b>
<b>2. Genealogía de una relación: lenguaje literal, lenguaje figurativo y realidad .....</b>	<b>9</b>
2.1 <i>Exordio.....</i>	9
2.2 <i>Decir el mundo: idealismo esencialista y metafísica de la presencia .....</i>	14
2.3 <i>El parricidio de Platón .....</i>	21
2.4 <i>El adentro y el afuera del lenguaje. La aporía del ser en Aristóteles .....</i>	28
<b>3. El surgimiento de la conciencia científica moderna. La retórica de la anti-retórica .....</b>	<b>45</b>
3.1 <i>La subjetivización del hombre y la objetivización del mundo. ....</i>	45
3.2 <i>Descartes: conciencia, lenguaje y representación.....</i>	47
3.3 <i>John Locke y la retórica de la anti-retórica: sobre el uso y el abuso del lenguaje .....</i>	58
<b>4. Ciencia, historia y metafísica. La oposición lenguaje literal/lenguaje figurativo en el discurso historiográfico.....</b>	<b>76</b>
4.1 <i>La ciencia histórica: metafísica de la presencia y representación del pasado .....</i>	76
4.2 <i>La ficción en la historiografía: el complemento de una plena presencia.....</i>	83
<b>5. Del complemento al suplemento: la inversión lenguaje figurativo/lenguaje literal .....</b>	<b>102</b>
5.1 <i>Historiografía y tropología. La “poética de la historia” de Hayden White.....</i>	102
5.2 <i>El queso y los gusanos: la metáfora de Carlo Ginzburg .....</i>	112
5.3 <i>Tropología whiteana y metafísica de la presencia .....</i>	130
<b>6. Consideraciones finales. Hacia el Archilenguaje .....</b>	<b>135</b>
<b>7. Fuentes .....</b>	<b>140</b>

## 1. PRESENTACIÓN.

El presente trabajo trata sobre la relación que el pensamiento tradicional occidental ha instituido entre la historiografía y la ficción, en específico, entre el lenguaje literal y el lenguaje figurativo. Por pensamiento tradicional entiendo aquel proyecto metafísico que tiene como objetivo la búsqueda de una norma ideal por la que poder regirse, un fundamento dispensador de sentido y verdad que permita conocer, aprehender y unificar coherentemente la realidad. La metafísica occidental siempre ha privilegiado aquellos elementos conceptuales que permitan alcanzar su objetivo, mientras que aquellos que interfieren en su tarea son vistos como nocivos y, por tanto, son relegados, rebajados y excluidos de su proyecto.

De aquí que, como afirma Cristina de Peretti siguiendo a Jacques Derrida, el pensamiento tradicional encierra una violencia, violencia que intenta ocultar bajo unas apariencias pretendidamente inocentes.<sup>1</sup> ¿En qué consiste esta violencia? Precisamente en el rechazo de esos elementos “nocivos”, rechazo que se inscribe en una lógica del discurso que establece un sistema jerarquizado de oposiciones. Es en este amplio contexto del pensamiento metafísico donde inserto la relación entre historiografía y ficción, entre lenguaje literal y lenguaje figurativo. Pero ¿qué es lo que importa en esta relación? Lo que importa de esta relación es que en ella se despliega la cuestión primordial sobre la condición de posibilidad del conocimiento histórico y la aprehensión unívoca e inequívoca del pasado.

Desde su institucionalización y profesionalización en el siglo XIX, la historiografía occidental reguló y sentó las bases de su práctica. En estas, la historiografía se deslinda de las fábulas, los mitos y la literatura para constituirse como una disciplina sapiente que, diagnosticando lo falso y errado de aquellas, labra su propio camino en nombre de la “verdad” y la “realidad”. Desde ese momento la ficción fue relegada al lado de lo “irreal” mientras que el discurso historiográfico, técnica y científicamente armado, está tocado para hablar de lo “real”. El historiador, con sus pretensiones de conocer y explicar el pasado, debe alejarse de la ficción ya que ella representa una distorsión de aquella realidad (pasada) que yace allí en espera de ser unívocamente aprehendida. Así pues, con esta exigencia, la ficción es el otro reprimido del discurso histórico.<sup>2</sup>

La historiografía tradicional busca descubrir entre los restos y fuentes del pasado (ordenando, clasificando, estableciendo y estructurando los acontecimientos) la identidad

---

<sup>1</sup> Cristina de Peretti, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Prólogo de Jacques Derrida, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 23.

<sup>2</sup> Michel de Certeau, “La Historia, ciencia y ficción”, en *Historia y Psicoanálisis*, México, UIA, 2004, p. 1 y 2.

inmutable e inmóvil del pasado. Este gesto intenta reducir, sujetar y fijar un significado, una identidad que se piensa presente, que está invariablemente allí. Es una expresión que demanda una presencia: un vínculo natural y esencial entre la idea y el mundo, las palabras y las cosas, el significado y el referente. En esta tarea, el lenguaje literal mantiene el privilegio ya que se supone un vehículo neutro que expresa unívocamente el significado que ya fue aprehendido y sujetado por el historiador. Al contrario, la figuración trabaja sobre una estratificación de sentidos, cuenta una cosa para decir otra, hace salir indefinidamente efectos de sentidos que no pueden ser dominados, abre el juego de la significación. Dicho en otras palabras, es “metafórica”: mueve, desplaza, traslada, dispersa y disemina el sentido; designa una deriva semántica en donde el conocimiento no encuentra allí un lugar seguro.<sup>3</sup>

Desde este punto de vista, la historiografía tradicional, siguiendo a Derrida, es el pensamiento de la presencia, de la determinación metafísica del ser como presencia. Como manifestación del pensamiento metafísico de la presencia, la historiografía tradicional opera bajo el sistema jerarquizado de oposiciones. En esta jerarquización, la historiografía y el lenguaje literal pertenecen a la presencia y al logos, mientras que la ficción y el lenguaje figurativo denotan invariablemente un alejamiento, una pérdida de presencia y realidad. Así, el desprecio y exclusión de la ficción y la figuración responde, por parte del pensamiento metafísico, a la necesidad de buscar y alcanzar un significado trascendental en el que la verdad y el sentido están ya constituidos y plenamente presentes. A su vez, la historiografía tradicional es el resultado de la compulsión metafísica irreprimible “de reducir lo otro a lo propio, a lo próximo, a lo familiar, de reducir la diferencia a la identidad a fin de crear de este modo el ilusorio fundamento del saber clásico: el mito de la presencia total y absoluta”.<sup>4</sup>

Ahora bien, el objetivo de esta investigación es doble: por un lado, cuestionar esa relación que el pensamiento tradicional establece por medio del sistema de oposiciones jerárquicas; y por otro, ir trazando el camino para una nueva configuración de la relación que ya no se atenga a la oposición jerárquica y sus valores. Para lograr esos objetivos, llevaré a cabo una lectura deconstructiva de la relación. El gesto de la estrategia deconstructora es señalar las contradicciones y aporías del sistema jerárquico con el fin de dar cuenta del carácter inestable, indecible, no fijo de esas oposiciones, afirmado con ello su propia historicidad. A final de cuentas, el gesto es mostrar que no existe una lógica necesaria, trascendental y esencialista que justifique el uso de las oposiciones binarias fuera del campo de las consideraciones de la metafísica y la historiografía tradicional.

Soy consciente de las advertencias de Derrida tocantes al peligro que implica la denuncia a la metafísica: nuestras herramientas conceptuales y analíticas inevitablemente pertenecen a su estructura. De esta manera, no se trata simplemente de atravesar una línea

---

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 3.

<sup>4</sup> De Peretti, *op. cit.*, p. 31.

divisoria entre la metafísica y un exterior. No se trata de atacar a la metafísica de frente para destruirla de una vez por todas, sino de “habitar la estructura metafísica de una determinada manera” (de una manera crítica y reflexiva, autocrítica y autoreflexiva). Así, siguiendo a Derrida, deconstruir significa, primero, comprender cómo está construida su estructura, segundo, desmontarla o desarmarla a través de un escudriñar atento mediante el cual se acentúan sus fisuras y grietas y, tercero, volverla a construir de tal manera que se ofrezca a la observación de una manera distinta. Este será el plan estratégico que seguiré en la presente investigación.

En el capítulo “Genealogía de una relación: lenguaje literal, lenguaje figurativo y realidad”, establezco el comienzo de la relación jerárquica entre lenguaje literal y lenguaje figurativo a partir del debate que sostuvieron, por un lado, Platón y Aristóteles y, por otro los sofistas. De estos dos grupos se derivarán dos posturas mutuamente excluyentes sobre la relación entre lenguaje y realidad. Tradicionalmente estas dos tesis son llamadas, por un lado, “teoría convencionalista” (sostenida por los sofistas) que piensa que la relación, tanto ontológica como epistemológica, entre lenguaje y realidad es producto de una convención ya que entre ellas no existe una relación directa y natural; por otro lado, la “teoría naturalista” (sostenida por Platón y, con algunos cambios, por Aristóteles) que sostiene que el lenguaje es una vía de acceso a la realidad porque entre ellas existe una relación por naturaleza. De la tesis de Platón y Aristóteles se derivará lo que llamo *idealismo esencialista*, la elaboración filosófica de la metafísica de la presencia.

En el capítulo “El surgimiento de la conciencia científica moderna. La retórica de la anti-retórica, se verá cómo la ciencia moderna retoma algunos postulados de la filosofía platónica y aristotélica como oposición a la sofística, a saber, el deseo de construir un saber que excluyera toda incertidumbre, el sueño de un lenguaje claro y limpio, y la aspiración a un conocimiento universal y verdadero. La subjetivización del hombre y la objetivización del mundo, característica principal de la modernidad que inaugura la determinación del discurso como representación, se observa, nuevamente, como una derivación de la metafísica de la presencia. En este apartado analizo la manera en que Descartes y Locke piensan la relación entre el lenguaje (literal y figurativo), el conocimiento y la realidad.

En el capítulo, “Ciencia, historia y metafísica”, se verá cómo el surgimiento de la historia como ciencia hereda los postulados metafísicos de la modernidad y con ello sustenta su diferencia y deslinde de la literatura y la ficción.

En el capítulo, “Del complemento al suplemento: la inversión lenguaje figurativo/lenguaje literal”, se aborda la manera en que algunos historiadores contemporáneos como Hayden White y Frank Ankersmit, han puesto en duda la supuestamente bien definida línea divisoria entre historiografía y ficción que el pensamiento metafísico había establecido. Este apartado se enfoca sobre todo al análisis de la teoría tropológica de Hayden White como el intento más acabado de inversión en la oposición lenguaje literal/lenguaje figurativo. Así mismo, para apreciar el alcance de las observaciones de White, aplico su teoría tropológica para analizar el afamado libro del

historiador italiano Carlo Ginzburg (quien, dicho sea de paso, ha sido uno de los críticos más acérrimos de White) *El queso y los gusanos*. Aunque, como se verá, White logra trastocar la violencia jerárquica en la oposición lenguaje literal/lenguaje figurativo al demostrar que la figuración juega un rol clave en la tarea de aprehender el pasado, sin embargo al limitarse solamente en el aspecto jerárquico de la oposición, deja a ésta prácticamente intacta.

Finalmente, esta investigación aboga por observar la relación lenguaje literal/lenguaje figurativo como un *indecidable*, es decir, como una relación en *différance*. El gesto es observar la relación como un origen no-simple, no-pleno, de marcas, huellas, rastros y retenciones entre ambas: la unidad en la diferencia, lo mismo en la diferencia (el uno no es más que el otro diferido, el uno diferente del otro; el uno es el otro en diferencia, el uno es la diferencia del otro). Con ello, lo que se trata es de señalar la paradoja con que la tradición ha pensado siempre esa relación, a saber, determinar la necesidad del lenguaje literal como la metafóricidad en sí misma y del lenguaje figurativo como literalidad diferida-diferente. Relación en *différance* que aquí propongo llamar, de manera general y como una promesa por-venir, *Archilenguaje*.



## 2. GENEALOGÍA DE UNA RELACIÓN: LENGUAJE LITERAL, LENGUAJE FIGURATIVO Y REALIDAD.

«El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse*, sino bajo el aspecto de la monstruosidad.»

Jacques Derrida  
*De la Gramatología*

### 2.1 *Exordio.*

Digámoslo desde el inicio: la condición de posibilidad del discurso histórico (así como del discurso científico y del discurso filosófico), lo que permite su operatividad, es la distinción entre “lenguaje literal” y “lenguaje figurativo”. Esta distinción surge a partir de la consideración de que existe, por un lado, un “sentido propio” como forma unívoca de decir y aprehender el mundo, una relación directa e inmediata con la realidad; y, por el otro, un “sentido metafórico” que dice de manera distorsionada y equívocamente ese mismo mundo, inaugurando una relación indirecta con la realidad. A su vez, esas consideraciones descansan sobre otro conjunto de oposiciones (entre las cuales se encuentran: propio/no-propio, objetivo/subjetivo, logos/pathos, literal/metafórico, racional/irracional, realidad/ficción, transparencia/opacidad, naturaleza/cultura, adentro/afuera, presencia/ausencia, plenitud/carencia, necesario/contingente, absoluto/relativo esencia/accidente, ser/no-ser,) que, como componentes de un sistema, describen, o más bien reflejan, la estructura de una concepción específica del lenguaje y su relación con el mundo. Ésta es, a saber, como ya lo denunciaba Jaques Derrida, un lenguaje pleno, presente

consigo y con el significado, sustraído a toda interpretación<sup>5</sup>: un lenguaje como reflejo, presentación y re-presentación de una realidad (histórica) igualmente plena y plenamente presente.

La univocidad y plenitud del lenguaje, la sujeción y fijación del sentido, ha sido la esencia, o mejor dicho el *telos*, de todo este sistema de pensamiento occidental. Ninguna filosofía ha renunciado a ese ideal; él es *La* filosofía,<sup>6</sup> él es *El* pensamiento occidental. Sin embargo, esta estructura exige, como condición de éxito, tener fronteras rigurosas, tener límites bien demarcados, estar reglado por una necesidad interna; demanda, como requisito indispensable, ser una estructura cerrada. Mediante un gesto consistente en darle un centro, en otorgarle un punto de presencia, un orden fijo —lo que Derrida llama “la estructuralidad de la estructura”<sup>7</sup>—, se detiene el libre juego de sus elementos y se establecen sus disposiciones y coherencia dentro del sistema. Gracias al centro, pues, se constituye una certeza tranquilizadora, una inmovilidad fundadora, una “certidumbre que domina la angustia de estar implicado en el juego, de estar cogido en el juego, de existir como estando desde el principio dentro del juego”.<sup>8</sup> Así, el centro, al cerrar y reglar la estructura, deriva y suspende su propia historicidad y, con esto, aparece sobre un supuesto fondo de naturalismo.

Pero ¿en qué consiste éste principio, este fundamento este centro?; ¿cuál es su forma?; ¿qué supone, qué implica? Como refiere Derrida, se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia (*eidos*, *arché*, *telos*, *energeia*, *ousía* [esencia, existencia, sustancia, sujeto], *aletheia*, trascendentalidad, consciencia, Dios, hombre, etc.). Así, su forma matriz sería: la determinación del *ser como presencia*.<sup>9</sup> Como argumentaré en el presente capítulo, esta “metafísica de la presencia”, llamada así por Derrida<sup>10</sup>, consiste en la creencia de que el mundo, la realidad —y todas las cosas que participan de ello— tienen por sí mismas un

---

<sup>5</sup> Jacques Derrida, *De la Gramatología*, tr. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI, 1972, p. 13.

<sup>6</sup> Jacques Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, en Derrida, *Márgenes de la filosofía*, tr. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 8<sup>va</sup> edición, 2013, p. 286-287.

<sup>7</sup> Jacques Derrida, “La estructura el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en Derrida, *La escritura y la diferencia*, tr. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 383.

<sup>8</sup> *Ibid*, p. 384.

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 385.

<sup>10</sup> Como Derrida insiste, la expresión “«la» metafísica” no hace referencia a una unidad homogénea de un conjunto: “No he creído nunca en la existencia o en la consistencia de algo así como *la* metafísica [...] La representación de una clausura lineal y circular rodeando un espacio homogéneo es justamente —y éste el tema en que más insisto— una autorrepresentación de la filosofía en su lógica ontoenciclopédica.” Más bien, dice Derrida, [pienso] “«la» metafísica como una estructura más retorcida, estaría tentado a decir actualmente según otra figura: «invaginada» [...] El texto de la metafísica no está rodeado sino atravesado por su límite, señalado en su interior por el surco múltiple de su margen, huella simultáneamente trazada y borrada, simultáneamente viva y muerta”. Derrida, “La retirada de la metáfora” en Derrida, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, tr. Patricio Peñalver, Barcelona, Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989, p. 47.

sentido, una esencia, una sustancia, una identidad, que les da consistencia ontológica y que hace que ellas sean lo que son. Esta creencia ha producido la idea de un sentido pleno, de un significado presente y trascendental; ha permitido, y es condición de posibilidad, de pensar algo así como un lenguaje literal; Es el *sine qua non* de todo conocimiento fidedigno del mundo, incluso ha producido la idea de mundo y de realidad en sí. Si el mundo tiene por sí mismo una esencia, entonces es posible descubrirla, aprehenderla y comunicarla de manera unívoca.

Más aún, si el mundo y la realidad cuentan con esta consistencia y el lenguaje es capaz de captarla y comunicarla, entonces se tiene el derecho de excluir de la interioridad del sistema todos aquellos elementos que aparezcan como un obstáculo perjudicial a su correcta operatividad. De allí el hecho no sólo de la posibilidad de pensar un lenguaje literal y un lenguaje figurativo, sino pensarlos como opuestos; de poner primacía al primero y mandar al afuera de la estructura al segundo. El lenguaje figurativo, cuyas expresiones son la ficción, la retórica y la metáfora, se concibe como un instrumento imperfecto y distorsionante que afecta al lenguaje literal desde afuera del sistema. Incluso se piensa como una técnica artificiosa y del engaño, un accidente del lenguaje que es preciso mantener a raya del discurso, sólo permitiéndole su intromisión siempre y cuando cumpla con la función de complemento ornamental del lenguaje literal. “Declaración de principio, voto piadoso y violencia histórica de un habla que sueña con su plena presencia consigo, viviéndose como su propia reasunción [...], logos que se cree a sí mismo su propio padre [...] Presuntamente lenguaje que se dice a sí mismo, pero en realidad habla que se engaña, al creerse viva, y que se violenta, al no ser ‘capaz de defenderse’ sino expulsando al otro y en primer término a *su* otro, arrojándolo *afuera* y *abajo* con el nombre de escritura”<sup>11</sup>, y añadamos, de lenguaje figurativo, de ficción, de metáfora.

Ahora bien, dicha estructura que aparece sobre un supuesto fondo de naturalismo, no responde a ninguna necesidad de esencia absoluta y universal. Ella misma posee una genealogía y una historia, cuestión que desarrollaré a lo largo de este primer capítulo. Las oposiciones binarias del sistema metafísico adquieren sentido y función sólo dentro de su propia estructura.<sup>12</sup> Así, la idea de un lenguaje figurativo (ficción, metáfora) sólo puede ser pensada a partir del sistema que la excluye; es decir, “lo metafórico no existe sino en el interior de las fronteras de la metafísica”.<sup>13</sup> Esto nos lleva a considerar que la figuración, la metáfora, la ficción, tradicionalmente juzgados como *exterior* al lenguaje, pensados en el

---

<sup>11</sup> Derrida, *De la Gramatología*, *op. cit.*, p. 52. Cursivas en el original.

<sup>12</sup> “Cada vez que [se] define la metáfora [junto con la ficción y el lenguaje figurativo] una retórica implica no sólo una filosofía sino una red conceptual en la que se ha constituido la filosofía. Cada hilo, en esta red, configura, por añadidura, un *giro*, se dirá una metáfora [...] Lo definido está, pues, implicado en el definiente de la definición.” Derrida, “La mitología blanca...”, *op. cit.*, p. 270. De esta manera, “todas las oposiciones de valor tienen su posibilidad en la diferencia, en el entre de su separación que concilia tanto como desmarca”. Derrida, “La retirada...”, *op. cit.*, p. 74.

<sup>13</sup> Martin Heidegger, citado en Derrida, “La mitología blanca...” *op. cit.*, p. 266. Véase especialmente la nota al pie número 19.

*afuera* del sistema, han pertenecido desde siempre al *interior* del lenguaje, han estado desde el inicio en el *adentro* del sistema. ¿Cuál es, entonces, la razón de ser del lenguaje figurativo si está disponible para nosotros un lenguaje literal que capta unívoca y transparentemente una realidad plenamente presente? Si el lenguaje figurativo tiene que añadirse al lenguaje literal para (re)presentar la realidad —que supuestamente ya está completa y tiene presencia viva— está claro que no está completa, no es presencia viva: debe contener ausencia.

La idea del lenguaje figurativo (retórica, ficción, metáfora) sólo es posible con la condición de que el sentido trascendental —el centro de la estructura, el ser como presencia: esencia, sustancia, etc.— no haya existido nunca, que él mismo haya sido desde siempre una figuración. ¿Acaso apelar a la existencia de un “ser presente” no es ya una metáfora? Metaforicidad en sí misma, metáfora de metáfora. Precisamente, siguiendo a Derrida, la historia de la metafísica sería la historia de esas metáforas y metonimias; sería, igualmente, el paulatino ocultamiento de esa condición, la disimulación de la *différance*<sup>14</sup>, la borradura de esa huella, la reducción de esa traza.

El centro de la estructura inaugura el movimiento de la significación, pero al mismo tiempo es lo que hace imposible su interrupción: juego de metáforas, metáforas de metáforas, metáforas que devienen metáforas. El lenguaje figurativo es el *juego* en esa estructura. Señalamos como *juego*, siguiendo a Derrida, la ausencia de significado trascendental, la ilimitación del juego, el sentido diferido, la *différance*. El juego, vale decir, representa la conmoción de la ontoteología y la metafísica de la presencia<sup>15</sup>, marca el límite de la estructura:

Desde ese momento ha tenido que pensarse la ley que regía de alguna manera el deseo del centro en la constitución de la estructura, y el proceso de la significación que disponía sus desplazamientos y sus sustituciones bajo esta ley de la presencia central; pero de una presencia central que no ha sido nunca ella misma, que ya desde siempre ha estado deportada fuera de sí en su sustituto. El sustituto no sustituye a nada que de alguna manera le haya pre-existido. A partir de ahí, indudablemente se ha tenido que empezar a pensar que no había centro, que el centro no podía pensarse en la forma de un ente-presente, que el centro no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que se representaban sustituciones de signos hasta el infinito. Este es entonces el

---

<sup>14</sup> “La *différance* es el «origen» no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias [...] La *différance* es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado «presente», que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca [*marque*] del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca [*marque*] de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca [*trace*] menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados. Es preciso que lo separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo [...]” Derrida, “La *Différance*”, en Derrida, *Márgenes... op. cit.*, p. 48.

<sup>15</sup> Derrida, *De la Gramatología, op. cit.*, p. 65.

momento en que el lenguaje invade el campo problemático universal; este es entonces el momento en que, en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso —a condición de entenderse acerca de esta palabra—, es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación.<sup>16</sup>

Si el centro que sustentaba la articulación tradicional entre el lenguaje literal y el lenguaje figurativo no existe, entonces tendremos que refigurar dicha relación de otra manera. De este modo, podemos observarla como relación en *différance*, un origen no-simple, no-pleno, de marcas, huellas, rastros y retenciones entre ambas. La unidad en la diferencia, lo mismo en la *diferancia* —“el uno no es más que el otro diferido, el uno diferente del otro; el uno es el otro en *diferancia*, el uno es la *diferancia* del otro.”<sup>17</sup> Así, no se trata simplemente de invertir los términos, sino de señalar la paradoja con que la tradición ha pensado siempre esa relación, a saber, determinar la necesidad del lenguaje literal como la metaforicidad en sí misma; del lenguaje figurativo como literalidad diferida-diferente. Como expresa Derrida:

“[...] la filosofía [la ciencia y la historiografía] vive *en* y *de* la *diferancia*, cegándose así a lo mismo que no es lo idéntico. Lo mismo es precisamente la *diferancia* (con una *a*) como paso alejado y equivocado de un diferente a otro, de un término de la oposición a otro. Podríamos así volver a tomar todas las parejas en oposición sobre las que se ha construido la filosofía [la ciencia y la historiografía] y de las que vive nuestro discurso para ver ahí no borrarse la oposición, sino anunciarse una necesidad tal que uno de los términos aparezca como la *diferancia* del otro, como el otro diferido en la economía de lo mismo (lo inteligible como difiriendo lo sensible, como sensible diferido, el concepto como intuición diferida-diferente; todos los otros de la *physis-techne, nomos, thesis*, sociedad, libertad, historia, espíritu, etc., —como *physis* diferida, o como *physis* diferente. *Physis* en *diferancia* [...]) Es a partir de la muestra de este mismo como *diferancia* cuando se anuncia la mismisidad de la diferencia y de la representación en el eterno retorno [...] Podemos, pues, llamar *diferancia* a esta discordia «activa», en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerzas que opone Nietzsche a todo el sistema de la gramática metafísica en todas partes donde gobierna la cultura, la filosofía y la ciencia [y la historiografía].<sup>18</sup>

Es con esta constelación de términos que esbozan una matriz teórica derridiana, que llevaré a cabo una lectura deconstructiva, señalando, a su vez, algunos puntos de referencia histórica. En resumen, mi argumentación, la cual será desarrollada a lo largo del primer capítulo, se encamina a mostrar que la condición de posibilidad de lo que se ha llamado

---

<sup>16</sup> Derrida, “La estructura...”, *op. cit.*, p. 385.

<sup>17</sup> Derrida, “La *Différance*”, *op. cit.*, p. 54.

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 53 y 54.

“lenguaje literal”, es la condición de posibilidad del llamado “lenguaje figurativo”. El uno implica al otro, el uno no tiene sentido sin el otro. Como ya habíamos hecho mención, el sistema metafísico en donde se inscribe la relación entre lenguaje literal y lenguaje figurativo relega a la secundariedad a éste último; sin embargo dicho sistema tiene una génesis, una genealogía. A continuación abordaremos esa historia y veremos cómo se fueron encadenando conceptos y pensamientos que poco a poco relegaron y excluyeron a la figuración del sistema lingüístico.

## 2.2 Decir el mundo: idealismo esencialista y metafísica de la presencia.

En Occidente, el pensamiento filosófico respecto a las posibilidades del conocimiento a partir de la reflexión sobre las relaciones entre el lenguaje y la realidad, tiene su origen entre los siglos VI y V a.C. (del año 600 al 400 a.C.) en la Grecia clásica. Lo primero que tenemos que entender es que el surgimiento de la reflexión sobre el lenguaje, (así como el “nacimiento” de la historia y la historiografía), es en sí mismo un problema histórico. Es decir, no se da de manera natural, sino que tuvieron que conjuntarse determinadas formas de organización social y de tecnologías de la comunicación.<sup>19</sup> En la zona griega, la organización social en torno a la *polis* y la invención de la escritura fueron los detonantes. No nos detendremos mucho en este asunto, basta decir que, por un lado, las *polis* transformaron las relaciones sociales permitiendo que el individuo dejara de estar rígidamente clasificado en una estructura de parentesco, al tiempo que pudo percibirse a sí mismo y a la realidad social como un problema a ser explicado.<sup>20</sup> De igual manera, las ciudades crearon marcos institucionales y un sistema de valores, creencias y pensamiento

---

<sup>19</sup> A finales del siglo VI y principios del siglo V a.C., en Grecia se dará un giro en el objeto de reflexión que consistió en desplazar la atención de la *physis* (los llamados “presocráticos” interesados en reflexionar sobre la naturaleza y su composición) al hombre, su naturaleza y comportamiento; las actividades y expresiones humanas se convirtieron en el afán explicativo griego. Este desplazamiento se observará en todos los ámbitos de la vida en la Hélade: en la escultura, por ejemplo, se idealiza la figura humana y se busca la perfección en la representación; en la medicina se estudia la anatomía y la fisiología; los gimnasios enseñan a fortificar el cuerpo por medio de la educación física; en la literatura las tragedias de Sófocles y Eurípides muestran la figura humana en su esplendor; y, por supuesto, surge la historiografía con Heródoto. De la victoria de las *polis* griegas frente al imperio persa en las Guerras Médicas (499 a 449 a .C), la ciudad de Atenas surgió como el centro económico, político y cultural más importante. A dicha ciudad llegaban los políticos, artistas, filósofos y pensadores más prominentes de la época para debatir, estudiar y compartir sus ideas. Enrique Pérez, “Protágoras y los sofistas. El problema del conocimiento: relativismo y retórica en la Grecia clásica” en Manuel Ordóñez Aguilar (coord.), *Ensayos de historiografía antigua*, México, UNAM-FES Acatlán-DGAPA, 2011, pp. 102 y 103.

<sup>20</sup> José Carlos Bermejo Barrera, “La historia como sistema de comunicación”, en Bermejo Barrera José Carlos y Piedras Monroy Pedro Andrés, *Genealogía de la historia. Ensayos de historia teórica III*, Madrid, Akal, 1999, p. 134.

que dieron a sus integrantes un sentimiento de identidad y memoria colectiva que cambiaron la forma en que la realidad, y su relación con ella, era percibida.<sup>21</sup>

Por otro lado, la invención de la escritura como tecnología de la comunicación fue importante no sólo porque se pudo poner por escrito la tradicional oral, sino porque permitió una nueva configuración de la memoria desde que pudo fijarse un texto en un material más o menos durable.<sup>22</sup> Al mismo tiempo, la comunicación escrita, a diferencia de la oralidad, por depender de la vista (la palabra sobre el papel), hace la separación entre la representación de la cosa (la palabra en el papel) y la cosa representada (lo empírico). De esto se desprenderán dos consecuencias importantes. La primera es que el medio de difusión escrito es condición de posibilidad de la aparición de la ontología, es decir, la escritura permitió distinguir entre lógica y ontología.<sup>23</sup> La segunda, como afirma Alfonso Mendiola, fue que con la aparición de la escritura se descubre la unidad de la palabra pues la oralidad lo único que puede observar son unidades de frases o discursos; la oralidad no se describe a sí misma, por ello será la escritura la que describa a la oralidad.<sup>24</sup> De esta manera, la escritura permitió reflexionar sobre el lenguaje y su relación con la realidad.

Serán, por un lado, los llamados “sofistas”, y por el otro, Platón y Aristóteles, los primeros en hacer del lenguaje su objeto de pensamiento. De la reflexión de estos dos grupos se derivarán dos posturas mutuamente excluyentes sobre la relación entre lenguaje y realidad. Tradicionalmente estas dos tesis son llamadas, por un lado, “teoría convencionalista” (sostenida por los sofistas) que piensa que la relación, tanto ontológica como epistemológica, entre lenguaje y realidad es producto de una convención, ya que entre ellas no existe una relación directa o natural; por otro lado, la “teoría naturalista” (sostenida por Platón y, con algunos cambios, por Aristóteles) que sostiene que el lenguaje es una vía de acceso a la realidad porque entre ellas existe una relación por naturaleza.<sup>25</sup> Aunque para nuestros fines nos concentraremos en esta última tesis (ya que ella supone lo que aquí llamaremos *idealismo esencialista*, una derivación y un postulado de la metafísica de la presencia que, con mayor o menor elaboración, es rastreable a lo largo de toda la

---

<sup>21</sup> Bermejo Barrera, “La Historia, la memoria y el olvido” en *ibid.*, p. 185. La importancia de la *polis* griega se ve reflejada en el pensamiento de Protágoras de Abdera, un afamado sofista de la época, a quien se le adjudica decir que “lo que cada estado (*polis*) le parece justo y bello, efectivamente los es para él, mientras tenga el poder de legislar.” Cfr. José Barrio Gutiérrez (traducción, introducción y notas), *Protágoras. Fragmentos y testimonios*, Argentina, Aguilar, 3ª edición, 1977. De esta manera, la *polis* era en última instancia el juez del sistema de creencias, valores y pensamiento de sus integrantes.

<sup>22</sup> Bermejo Barrea, “La Historia, la memoria...” *op. cit.*, p. 179.

<sup>23</sup> Alfonso Mendiola, “Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad oral a la racionalidad impresa”, en *Historia y gráfica*, UIA, num. 18, 2002, p. 19.

<sup>24</sup> *Ibidem*, nota al pie número 16. Véase del mismo autor, para las implicaciones de la oralidad y la escritura en la forma de construir la realidad, *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México Universidad Iberoamericana, 2003. Así mismo, para la relación entre la voz (oralidad) y la escritura Jacques Derrida, “La farmacia de Platón”, en *La Diseminación*, tr. José Martín Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1977 y el ya citado *De la Gramatología*.

<sup>25</sup> Cfr. Eduardo Bustos, *La metáfora. Ensayos transdisciplinarios*, Madrid, FCE, 2000.

historia de la reflexión sobre el lenguaje), no podremos entenderla sin antes hablar, aunque sea de manera general, de su igual que le opone, es decir, de la tesis sofista.<sup>26</sup>

De entre los sofistas más importantes de la época destaca Protágoras de Abdera, a quien el mismo Platón dedica exclusivamente un *Diálogo* y, en otros de sus escritos, aborda implícita o explícitamente su pensamiento.<sup>27</sup> Protágoras tendrá una concepción heraclítica de la realidad; sostendrá que al presentarse la realidad como algo en constante cambio, al estar comprendidos en esta realidad no sólo los objetos de conocimientos, sino también el sujeto de conocimiento (el observador), no puede admitirse nada inmutable, universal ni necesario. Por tanto, si el objeto (lo observado) y el sujeto (el observador) son cambiantes, el conocimiento tendrá que serlo de la misma manera. La implicación ontológica es que, al reconocerse la movilidad de las cosas, se niega la existencia de un ser, una consistencia o una esencia (sustancia, significado o sentido) estable en las cosas, que haga que ellas sean lo que son, y que funja, en última instancia, como base para decidir la verdad (esta posición, como veremos más adelante, será el punto de disputa con Platón y Aristóteles).

Es desde este pensamiento que se desprende la famosa teoría protagórica del “*homo mensura*” u hombre medida: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son.”<sup>28</sup> Así, toda verdad, todo conocimiento, todo lenguaje, será relativo, esto es, en relación a algo o alguien: “dado que tú eres hombre y yo también, ninguna de las representaciones puede pretender con mayor derecho ser verdaderas, más bien hay unas más convenientes que otras”.<sup>29</sup> La conclusión que de ello desprende Protágoras, es que el lenguaje y su relación con la realidad, así como la validación de la verdad y el conocimiento, son producto de una convención social. Ahora bien, si no existe un fundamento intrínseco en las cosas que sirva de base para escoger una determinada representación de la realidad ¿cómo es que la sociedad se inclina por una? Para Protágoras y los sofistas la persuasión y el convencimiento argumentativo es el único camino a seguir. Será, pues, la retórica, como filosofía del lenguaje, la encargada de hacer que la sociedad adopte la representación más adecuada según su sistema de valores, creencia y pensamiento. Como afirma Hayden White:

Los inventores de la retórica, Gorgias y Protágoras y todos los demás [sofistas] que fueron atacados tanto por Platón como por Aristóteles, eran en realidad filósofos del lenguaje [...]

---

<sup>26</sup> Para una lectura más profunda sobre las tesis sofísticas véase el ya citado Enrique Pérez, “Protágoras y los sofistas. El problema del conocimiento: relativismo y retórica en la Grecia clásica”, *op. cit.* Igualmente Antonio Melero Bellido (introducción, traducción y notas), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996.

<sup>27</sup> Cfr. *Protágoras o de los sofistas; Gorgias o de la retórica; Cratilo o del lenguaje; Teetetes o de la ciencia; La República o de lo justo; El sofista o del ser*. Platón (estudio preliminar de Francisco Arroyo), *Diálogos*, México, Porrúa, colección “Sepan cuantos...”, núm. 13a y 13b, 32ª edición, 2012.

<sup>28</sup> Enrique Pérez, “Protágoras y los sofistas...”, *op. cit.*, p. 111. En el *Teetetes* Platón expone esta teoría e intentará refutarla.

<sup>29</sup> José Barrio Gutiérrez, *Protágoras, fragmentos y testimonios*, *op. cit.*, p. 18.



[Porque] la retórica es filosofía; es una filosofía materialista y presume toda una ontología. Lo que los sofistas enseñaban es que la metafísica es imposible [...] [mientras que] la retórica es concebida como una teoría de cómo se produce el significado, o cómo se construye el significado, no cómo se descubre el significado.<sup>30</sup>

La retórica, desde este punto de vista, fue creada como consecuencia de una doctrina gnoseológica que afirma que una verdad siempre es relativa a algo. Así, Protágoras y los demás sofistas comprendieron que:

No existe una manera “correcta” de decir y representar el mundo porque el lenguaje es arbitrario en su relación con el mundo al cual se refiere. Y cuál es el habla correcta o verídica depende de quién tiene el poder de determinarlo. Por tanto, la retórica es la teoría política del discurso [...] Dice que el discurso se elabora a partir de conflictos [discrepancias, pugnas, posturas diferentes] entre personas. Los que determinan quién tendrá el derecho, el poder, la autoridad de decir cuál es el habla correcta, y los que intentan definir el habla correcta [...] legislarla, son siempre autoritarios, de Platón en adelante.<sup>31</sup>

Esta doctrina a su vez, se basa en una postura ontológica que sostiene que el ser de las cosas, utilizando la idea de Edmundo O’Gorman, no es algo que ellas tengan de por sí, sino es algo que se les concede u otorga.<sup>32</sup> En el *Teetetes* Platón en boca de Sócrates explica esta postura:

De todo esto resulta, como se dijo al principio, que nada es uno tomado en sí; que cada cosa se hace lo que es por su relación con otra, y que es preciso suprimir absolutamente la palabra ser [...]; el parecer de los sabios es que no se debe usar ni decirse, hablando de mí o de cualquier otro, que soy alguna cosa, esto o aquello. Ni emplear ningún otro término que signifique un estado de consistencia, y que, para expresarse según la naturaleza, debe decirse que las cosas se engendran, se hacen, perecen y se alteran sin pasar de aquí; porque si se presenta en el discurso alguna cosa como estable, es fácil rebatir a quien se produzca de esta manera. Tal es el modo como debe hablarse de estos elementos y también de las colecciones de los mismos que se llaman hombre, piedra, animal, sean individuos o especies.<sup>33</sup>

De estas consideraciones se desprende necesariamente, afirma Platón, que, si las cosas no tienen por sí mismas una consistencia, que si el ser y el no-ser no existen, entonces no será posible conocimiento alguno, incluso no será posible el lenguaje, la enunciación, el

---

<sup>30</sup> E. Domanska, “Interview: Hayden White”, *Diacritics*, 24, 1994, p. 94, citado en Keith Jenkins, *¿Por qué la historia?*, tr. Stella Mastrangelo, México, FCE, 2006, p. 204.

<sup>31</sup> E. Domanska, *op. cit.*, p. 96.

<sup>32</sup> Enrique Pérez, “Protágoras y los sofistas...” *op. cit.*, p. 113. Edmundo O’Gorman desarrolla esta postura ontológica con brillantez y lucidez en su obra *La invención de América*.

<sup>33</sup> Platón, “Teetetes o de la ciencia”, en *Diálogos*, núm. 13a, *op. cit.*, p. 431 y 432.

“decir el mundo” y la comunicación. Más aún, argumentará Platón desde un punto de vista moral, “si el hombre es la medida de todas las cosas según la proposición de Protágoras, de manera que tales como me parecen los objetos, tales son para mí; y que tales como te parecen a ti, tales son para ti”, entonces no habría distinción alguna entre verdad y falsedad, entre lo bueno y lo malo, entre la sabiduría y la insensatez, entre lo correcto y lo incorrecto. La consecuencia entonces sería que todos los hombres pueden actuar y decir según su capricho y sin posibilidad alguna de ser corregidos, refutados o castigados, puesto que todas las opiniones son igualmente válidas.<sup>34</sup>

La proposición de Protágoras será para Platón y Aristóteles tanto despreciable (por sus implicaciones morales) como insostenible (por sus implicaciones lógicas). Así, calificarán a los sofistas como “falsos filósofos”, “comerciantes de falsa sabiduría”, “cazadores interesados de gente rica, vendedores caros de ciencia falsa y aparente”, “charlatanes que imitan la realidad y crean fantasmas para engañar”,<sup>35</sup> Aristóteles definirá al sofista como “aquel que comercia con una sabiduría aparente y no real; es esencial al sofista desempeñar en apariencia el papel de sabio antes que serlo actualmente sin parecerlo”.<sup>36</sup> Buena parte de la filosofía de Platón y Aristóteles, es un intento de refutación de las tesis sofistas. Ellos pensaban que lo que la sofística amenazaba con su retórica “creadora de fantasmas” era, en el fondo, la unidad del ser.

En efecto, la condición de posibilidad del lenguaje y la cognición, requiere de un objeto de conocimiento que sea estable y permanente. Al igual que Parménides antes que Platón y Aristóteles, se pensaba que las cosas tenían esa realidad fija que sólo podía ser descubierta por el alma, completamente aparte de la actividad de los sentidos. El objeto de conocimiento tiene que ser inmutable y eterno, libre del tiempo y del cambio, en tanto que los sentidos sólo nos ponen en contacto con lo mudable y precedero.<sup>37</sup> Así, frente al, llamémoslo así, “relativismo materialista” de los sofistas, Platón y Aristóteles (si bien con diferencias y rompimientos como más adelante veremos) plantearán como alternativa el *idealismo esencialista*; una doctrina gnoseológica que afirma que las cosas tienen en sí mismas una sustancia inmutable que las hace ser lo que son y, por tanto, que pueden ser aprehendidas por el lenguaje y susceptibles de conocimiento.

En su obra *Metafísica*, Aristóteles afirmará que “en un sentido es posible que algo proceda del no-ser, mientras que en otro sentido no es posible; puede ser que la misma cosa sea al mismo tiempo ser y no-ser, pero no es posible desde el punto de vista del mismo ser”.<sup>38</sup> El estagirita insistía en que los sofistas admitieran “entre los seres, la existencia de otra sustancia que de ninguna manera esté sujeta ni al movimiento, ni a la destrucción, ni a

---

<sup>34</sup> Platón, “Cratilo o del lenguaje”, en *ibid*, núm. 13a, p. 351 y 352.

<sup>35</sup> Platón, “El sofista o del ser”, en *ibid*, núm. 13b, p. 400 y ss.

<sup>36</sup> Aristóteles, “Argumentos sofísticos”, c.I, 165 a 21, en *Obras*, tr. F. de Samaranch, Madrid, Aguilar, 1964, p. 531.

<sup>37</sup> W. C. K. Guthrie, *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, México, FCE, 1953, p. 90.

<sup>38</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Barcelona, Iberia, 1971, p. 88.

la generación”.<sup>39</sup> Su consideración se basaba en la creencia de que las cosas tenían un ser, una esencia intrínseca que no era susceptible al cambio:

En efecto, la región de lo sensible que nos rodea es la única que está sujeta a la destrucción y a la generación, pero no es, por así decirlo, una parte del todo, de manera que hubiera sido mucho más justo absolver el mundo sensible a favor del mundo celeste, que condenar al mundo celeste a causa del mundo sensible. Finalmente se ve que podemos volver, con respecto a estos filósofos [los sofistas], a la respuesta que hemos dado anteriormente; *debemos demostrarles que existe una realidad inmóvil y convencerlos [...]* [Ya que si se demuestra] *que algo ha sido y será por sí mismo, es evidente que todas las cosas no serán ya relativas a la opinión.*<sup>40</sup>

Por su parte, en el *Cratilo* Platón en boca de Sócrates refutará a Protágoras y planteará la necesidad que “en sí y por sí mismos posean los objetos cierta constancia de su realidad; que no sean, con respecto a nosotros y por medio de nosotros, exaltados o derribados junto con la imagen que de ellos nos hacemos; sino que, al contrario, por sí mismos y con respecto a ellos mismos, tengan la exacta realidad original de su naturaleza”:

SÓCRATES.— Y bien mi querido Hermógenes; ¿te parece que los seres son de tal naturaleza, que la esencia de cada uno de ellos sea relativa a cada uno de nosotros, según la proposición de Protágoras, que afirma que el hombre es la medida de todas las cosas; de manera que tales como me parecen los objetos, tales son para mí; y que tales como te parecen a ti, tales son para ti? O más bien, ¿crees que las cosas tienen una esencia estable y permanente?

HERMÓGENES.— En otro tiempo, Sócrates, no sabiendo qué pensar, llegué hasta adoptar la proposición de Protágoras; pero no creo que las cosas pasen completamente como él dice.

SÓCRATES.— ¡Pero qué! ¿Has llegado alguna vez a pensar que ningún hombre es completamente malo?

HERMÓGENES.— No. ¡Por Zeus! Me he encontrado muchas veces en situaciones que me han hecho creer que hay hombres completamente malos, y en gran número.

[...]

SÓCRATES. — Pero si Protágoras dice verdad, si es la verdad misma la proposición de que tales como nos parecen las cosas, tales son, ¿es posible que unos hombres sean sabios, y los otros insensatos?

HERMÓGENES.— No, ciertamente.

SÓCRATES.— Luego, a mi parecer, estás completamente persuadido de que, puesto que existe una sabiduría y una insensatez, es completamente imposible que Protágoras tenga razón. En efecto, un hombre no podría nunca ser más sabio que otro, si la verdad no fuera para cada uno más que lo que le parece.

HERMÓGENES.— Conforme.

---

<sup>39</sup> *Ibidem.*

<sup>40</sup> *Ibid*, pp. 90, 91 y 94. Las cursivas son nuestras.

SÓCRATES.— Luego, si todas las cosas no son para todos de la misma manera a la vez y siempre, y si cada objeto no es tampoco propiamente lo que parece a cada uno, *no cabe la menor duda de que los seres tienen en sí mismos una esencia fija y estable; no existen con relación a nosotros, no dependen de nosotros, no varían a placer de nuestra manera de ver, sino que existen por sí mismos según la esencia que les es natural.*<sup>41</sup>

La consecuencia de esta visión es evidente. Con la creación de este universo metafísico, con esta determinación de las cosas como participando del ser y del no-ser, Platón y Aristóteles verán al relativismo como un error, un problema que hay que resolver. El lenguaje, por tanto, será concebido como un vehículo neutro que, a manera de ventana o espejo, refleja lo que siempre ha estado allí. Así, la retórica sofista (al igual que la ficción y la metáfora) no tiene razón de ser, es una extensión del error relativista. Si la esencia del ser es una y siempre es, entonces la retórica es la disciplina del engaño puesto que el significado no se construye, sino que se descubre. Desde este momento lenguaje literal y lenguaje figurativo quedarán separados; o dicho de una mejor manera, el lenguaje en general queda escindido en dos partes: uno literal y otro figurativo. Más aún, el lenguaje figurativo se concebirá como una afección o accidente que le sucede al lenguaje literal.

Ahora bien, en este gesto el tema del lenguaje es planteado en términos de pertenencia al ser o no-ser, identificando al lenguaje literal con el ser, mientras que el lenguaje figurativo queda emparejado al no-ser. De esta manera, el lenguaje literal será aquello por medio del cual se anuncia y manifiesta el ser, un ser ya constituido y predeterminado, previamente, como ser-presente.<sup>42</sup> De esta suerte, Platón y Aristóteles han operado, como *a priori* histórico necesario para sostener sus tesis, la determinación del ser como presencia, como existencia plena, inmóvil e intrínseca en las cosas. El ser es pensado como esencia, y la esencia como presencia. Y desde allí se pensará todo el conjunto de

---

<sup>41</sup> Platón, “Cratilo o del lenguaje”, en *op. cit.*, núm 13a, pp. 351 a 353. Las cursivas son nuestras.

<sup>42</sup> De Derrida tomo este planteamiento a partir de su estudio sobre la consideración aristotélica del tiempo y el espacio. Cfr. Derrida, “Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*”, en *Márgenes... op. cit.*, pp.63-102. Aquí Derrida nos pone en alerta sobre la ingenuidad de diferenciar tiempo y espacio (igualmente se puede aplicar a la distinción entre lenguaje literal y lenguaje figurativo) a partir de la esencia como presencia: “A decir verdad, al enunciar así estas proposiciones, nos mantenemos en la ingenuidad. Hacemos como si la diferencia entre el espacio y el tiempo [entre el lenguaje literal y el lenguaje figurativo] nos fuera dada como diferencia evidente y constituida. Ahora bien, Hegel y Heidegger lo recuerdan, no se puede tratar del espacio y del tiempo [de lo literal y de lo figurativo] como de dos conceptos o de dos temas. Se habla ingenuamente cada vez que se forma el espacio y el tiempo [lo literal y lo figurativo] como dos posibilidades que se deberían comparar y poner en contacto. Y sobre todo cada vez que, haciéndolo, creemos saber lo que es el espacio y el tiempo [lo literal y lo figurativo], lo que es la esencia en general, en el horizonte de la cual creemos poder plantear la cuestión del espacio y del tiempo [de lo literal y lo figurativo]. Se supone entonces que es posible una pregunta sobre la esencia del espacio y del tiempo [de lo literal y lo figurativo], sin preguntarse si la esencia puede ser aquí el horizonte formal de esta pregunta, y si la esencia de la esencia no ha sido secretamente predeterminada —como presencia, precisamente— a partir de una «decisión» que concierne el tiempo y el espacio [lo literal y lo figurativo]. No hay, pues, que poner en contacto el espacio y el tiempo [el lenguaje literal y el lenguaje figurativo], ya que no son cada uno de los dos términos sino lo que no es, y no consisten inicialmente más que en la comparación misma”. p. 90.

oposiciones que determinarán el sentido del lenguaje: el figurativo como no-ser, no-presente, y por tanto no verdadero, falso y engañoso; y el literal como ser, ser-pleno, ser-presente, y por tanto verdadero, auténtico y real.

Es justamente esta determinación (el ser como presencia) lo que Heidegger señala como “el olvido del ser”. Con ello el filósofo alemán nos recuerda que hay una diferencia entre el ser y el existente: “el olvido del ser es el olvido de la diferencia del ser y el existente”. La metafísica de la presencia y el idealismo esencialista comienzan con ese olvido, se fundan en ese olvido. En *La palabra de Anaximandro*, Heidegger plantea que “el olvido del ser forma parte de la esencia misma del ser, velado por él. El olvido pertenece tan esencialmente al destino del ser que la aurora de este destino comienza precisamente en tanto que desvelamiento del presente en su presencia. Esto quiere decir: la historia del ser comienza por el olvido del ser en que el ser retiene su esencia, la diferencia con el existente. La diferencia falta. Permanece olvidada.”<sup>43</sup> La metafísica de la presencia borra esta diferencia, desaparece esta marca: “la marca matinal de la diferencia se borra desde el momento en que la presencia aparece como un existente-presente, y encuentra su proveniencia en un existente-presente supremo”<sup>44</sup>, es decir, en el ser, en la esencia. Por esto mismo, afirma Derrida, el olvido del ser es marca y marca del borrarse de la marca.

Es este olvido del ser (la determinación del ser como presencia o existencialidad) y su manifestación en las consideraciones de Platón y Aristóteles sobre el lenguaje, lo que será interrogado a partir del pensamiento de la deconstrucción. Como afirma Derrida, una pregunta semejante no podría surgir o dejarse comprender sin que se abriera la diferencia entre el ser y el existente. Es decir, esa diferencia no puede llegar a la experiencia como olvido más que si se ha descubierto que su borradura se conserva sellada en una marca, que se conserva guardada en la lengua a la que adviene el ser y que, como tal, se anuncia en una huella.<sup>45</sup> En la borradura de la ontología clásica, ya lo veremos, el ser conserva la huella del no-ser, la presencia conserva la huella de la ausencia, la esencia conserva la huella de la contingencia, el lenguaje literal conserva la huella del lenguaje figurativo. Así, la pregunta que a continuación responderemos es ¿cómo proceden Platón y Aristóteles para borrar esas marcas, esas huellas?

### 2.3 *El parricidio de Platón*

En el diálogo *El Sofista*, Platón intentará asir el ser del sofista en oposición al del filósofo. El sofista será caracterizado como un imitador y productor de ficciones, un creador de ilusiones y apariencias, un compositor de discursos sobre la nada. Esa caracterización suscitará una discusión mayor sobre lo que es el ser y el no-ser, y llevará Platón a

---

<sup>43</sup> Citado en Derrida, “La Différance”, *op. cit.*, p. 58.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibid*, pp. 56 y 59.

enfrentarse a una paradoja que, por último, lo conducirá a cometer, como él mismo lo expresa, un parricidio. Y es que cuando Platón intenta enunciar la verdadera “raza”, la auténtica “sangre” del sofista como un productor de imágenes fantasmagóricas, tiene que aceptar implícitamente el no-ser. Vayamos más despacio. El argumento sofístico que Platón intentará refutar es aquel que dice que no existen absolutamente imágenes, ni ficciones, ni fantasmas porque nunca, ni de ninguna manera ha existido especie alguna de falsedad. Por tanto, al no existir la falsedad, los discursos del sofista ni de ningún otro podrán ser medidos con la vara de la verdad. Citando de nueva cuenta a Protágoras: “dado que tú eres hombre y yo también, ninguna de las representaciones puede pretender con mayor derecho ser verdaderas, más bien hay unas más convenientes que otras”.

La refutación de Platón consistirá en demostrar que existe la falsedad en los juicios, y que por tanto los discursos pueden ser medidos con base a su verdad o falsedad. Si existe la verdad y la falsedad entonces es posible que se imite la realidad por medio del arte de engañar, arte que, considera Platón, es ejercido por el sofista. Sin embargo, y esta es la paradoja a la que se enfrentará Platón, al demostrar que existe la falsedad, implícitamente está demostrando que existe el no-ser. Y al demostrar la existencia del no-ser está dando al traste con la doctrina de Parménides sobre la unidad del ser, a quien Platón considera su “padre”. La implicación de todo esto es que afirmará que el ser y el no-ser están mezclados y, con ello, establece implícitamente la imposibilidad de una presencia plena y absoluta del ser.<sup>46</sup>

Sin la presencia plena del ser, lo que Platón dice sin decirlo, ve sin verlo, es que el juego de suplencia, el juego de la *différance*, ha comenzado desde siempre. Que la imitación-ficción ha interrumpido desde siempre la supuesta plenitud de la realidad; que el lenguaje figurativo ha cortado desde siempre la relación inmediata del lenguaje literal con el mundo; que la carencia originaria del ser como presencia permite la diseminación del sentido. Sin embargo, el filósofo ateniense no asumirá las consecuencias de sus afirmaciones. Antes bien, considerará que el parricidio es la única opción, (un tipo de sacrificio filosófico) para defenderse de la sofística. Para Platón, la demostración de la existencia del no-ser es también afirmar la existencia del ser; la afirmación de la negatividad es la afirmación de la positividad. Lo que garantizará la estabilidad del sentido e impedirá su diseminación será, pues, tanto la consideración del ser como existencia presente así como la determinación de la esencia como una realidad en sí de la cual participan y se adecuan las cosas, es decir, las “Ideas”. Veamos más de cerca su argumentación en *El Sofista*.

Para Platón, entonces, el sofista es un charlatán y un imitador creador de fantasmas. Imitar, en consideración del filósofo ateniense, es hacer imágenes y no las cosas mismas. Sin embargo, apunta, existe una imitación buena y una imitación mala. Desde esta perspectiva, Platón distinguirá dentro del arte de imitar, por un lado, el de copiar

---

<sup>46</sup> Derrida, “La farmacia de Platón”, en *La Diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975, p. 253.

(reproducir las proporciones exactas del modelo de tal manera que la imitación sea perfecta), y, por el otro, el de la fantasmagoría (cuyo producto es una ilusión puesto que se parece sin parecerse realmente a la cosa, aparenta y se asemeja sin ser). Así, el creador de fantasmas habla sin decir verdad, habla sin decir nada, incluso es preciso afirmar que absolutamente no habla.<sup>47</sup> Puesto que para Platón hablar de alguna cosa es hablar del ser, y el no-ser nunca puede ser atribuido a ningún ser, aquel que enuncia el no-ser se encuentra fuera del lenguaje.

De esta manera el Extranjero dirá a Teetetes que “es imposible enunciar el no-ser en sí mismo, y decir algo de él y hasta concebirle; no está al alcance del pensamiento, ni del lenguaje, ni de la palabra, ni del razonamiento”.<sup>48</sup> El no-ser se encuentra ajeno, alejado del logos, mientras que el habla se ofrece como portavoz del ser. Por tanto, existe, por un lado, un lenguaje bueno, un lenguaje pleno que capta al ser en su presencia y verdad; una relación transparente con el logos que describe el sentido y la realidad en tanto que tal. Por el otro, un lenguaje malo que anuncia al no-ser como engaño y falsedad. Con esto vemos el conjunto de oposiciones platónicas que determinan el sentido del ser y el no-ser, y esto lo hace relacionando los términos “positivos” con el primero y los “negativos” con el segundo: presencia/ausencia, existencia/inexistencia, dentro/fuera, verdad/falsedad, pensamiento/imaginación, razón/opinión, realidad/imagen, copia/fantasma.

Sin embargo, estas distinciones traerán la primera dificultad para Platón: “¿cómo es posible expresar con los labios o concebir por el pensamiento los no-seres o el no-ser, sin hacer uso del número?” pregunta el Extranjero a Teetetes. Y continúa desarrollando la aporía: “Primero expuse que el no-ser no admite la unidad, ni la pluralidad, y ahora se las he atribuido porque he dicho ‘el no-ser’ [...] Para hablar con propiedad no se puede determinar al no-ser con la unidad y con la pluralidad, ni siquiera nombrarle, porque con sólo nombrarle se le ponía en la categoría de la unidad [...] Por consiguiente, en el momento de decir que escapa al razonamiento, al lenguaje y a la palabra, yo razonaba sobre él como de una cosa”.<sup>49</sup>

Así, Platón dirá por medio del Extranjero: “De esta manera ves cómo, de pregunta en pregunta, el sofista de las cien cabezas nos ha obligado a reconocer, a pesar nuestro, que el no-ser existe en cierta manera”.<sup>50</sup> Y es que su pesar radica en realizar que al ser le falta

---

<sup>47</sup> Ya Derrida advertía el privilegio de la *phoné* (el habla, la voz) sobre la escritura por considerarse no exterior y no contingente y, por tanto, reflejo de la consideración de un habla plenamente presente: “[...] el fonocentrismo se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como presencia, con todas las sub-determinaciones que dependen de esta forma general y que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa para la mirada como *eidós*, presencia como substancia/esencia/ existencia [*cusía*], presencia temporal como punta [*stígme*], del ahora o del instante [*nun*], presencia en sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí mismo, inter-subjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.). El logocentrismo sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia”. Derrida, *De la Gramatología*, *op. cit.*, p. 18-19.

<sup>48</sup> Platón, “El Sofista o del ser” en *op. cit.*, num 13b, pp. 416-418.

<sup>49</sup> Platón, “El Sofista o del ser”, *op. cit.*, p. 419.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 420.

algo de sí mismo, y este algo de sí mismo que señala su carencia es el no-ser. El no-ser como *otro* en la supuesta unidad del ser. Podemos decir entonces que si el ser está del lado de lo verdadero, de lo que “existe realmente” como una cosa plenamente presente, por consiguiente el no-ser, al estar considerado como una cosa existente, aparece como el ser en *différance*, es decir, el otro diferido en la economía de lo mismo. Pero justamente es esa conclusión la que Platón intentará evadir. Y la estrategia de la que se valdrá para defenderse de “el sofista de las cien cabezas”, será el parricidio:

EXTRANJERO.— Te hago con mayor insistencia un segundo ruego.

TEETETES.— ¿Cuál?

EXTRANJERO.— Que no me consideres como una especie de parricida.

TEETETES.— ¿Qué quiere decir eso?

EXTRANJERO.— Para defendernos nos vemos en la necesidad de someter a un examen severo el sistema de nuestro maestro Parménides y probar, estrechándole, que el no-ser existe bajos ciertos conceptos, y que bajo ciertos conceptos también el ser no existe.

TEETETES.— Ya veo que éste es el punto que importa debatir en el curso de esta discusión.

EXTRANJERO.— Un ciego lo vería, como suele decirse. En efecto, si no comenzamos por refutar o confirmar el sistema de Parménides, no se podría hablar de los falsos discursos, ni de la opinión, ni de las ficciones, ni de las imágenes, ni de las imitaciones, ni de las artes; a que se refieren todos estos objetos, sin dar ocasión a risa, a causa de las contradicciones en que incurrimos necesariamente.

TEETETES.— Es muy cierto.

EXTRANJERO.— Es preciso, pues, atacar resueltamente la máxima de nuestro maestro, de nuestro padre, y si el pudor nos lo impide, la dejaremos a un lado.<sup>51</sup>

¿En qué consistirá el parricidio? Consistirá en reconocer que la condición de posibilidad del ser y la verdad, del discurso verdadero y del lenguaje unívoco, es la existencia del no-ser y la falsedad, del discurso falso y del lenguaje equívoco.<sup>52</sup> Platón reconocerá que “la naturaleza de lo otro, presente en todos los géneros, hace que cada uno de ellos sea otro que el ser y le haga no-ser; de suerte que, bajo este punto de vista, puede decirse con exactitud que todo es no-ser; así como por la participación en el ser, se puede decir igualmente que todo es ser”.<sup>53</sup> Uno de los ejemplos que utiliza Platón para ilustrar aquello, es la oposición entre las categorías de *movimiento* y *reposo*. El movimiento existe en cuanto participa del ser, como tal entra en la categoría de lo mismo, es decir, es en cuanto a sí mismo. Luego, dice Platón, el movimiento es absolutamente otro que el reposo

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 422.

<sup>52</sup> Siguiendo a Derrida, el parricidio significaría que: “La desaparición de la verdad como presencia es la condición de toda (manifestación de) la verdad. La no-verdad es la verdad. La no-presencia es la presencia. La *différance*, desaparición de la presencia originaria, es *a la vez* la condición de posibilidad y la condición de imposibilidad de la verdad”. Derrida, “La farmacia de Platón”, *op. cit.*, p. 256.

<sup>53</sup> Platón, “El Sofista o del ser”, *op. cit.*, p. 442.



ya que lo que es verdaderamente otro, no es tal sino en relación a otra cosa. La identidad del movimiento, entonces, se alcanza en cuanto éste participa del ser pero al mismo tiempo del no-ser: el movimiento es lo que es porque no es reposo.

La conclusión es que todo participa del ser y del no-ser, y que ambas categorías están mezcladas en las cosas. Sin embargo, este resultado traerá a Platón una segunda dificultad. Si se acepta que el ser y no-ser están mezclados, entonces también habría que aceptar que realmente no existe una línea muy bien delimitada que asegure la identidad de las cosas. Está abierto hasta el infinito el juego de la diferencia, o para decirlo en otras palabras, la *différance* hace desaparecer la presencia plena y originaria. El no-ser emerge como el suplemento del ser, ya que se tiene que añadir para completarlo.

Así pues, la identidad de una cosa nunca será plena, nunca será idéntico a sí puesto que sólo puede ser cuando se le añade su otro. Su identidad se ahueca con ese añadido.<sup>54</sup> La imposibilidad de una identidad plena aparece como el límite de toda formalización, pues señala la falla de todo intento de orden estructural; dicho en otras palabras, rompe con la coherencia del *constructum*: nos encontramos con un *logos* en completo desorden. Siguiendo con el ejemplo de Platón, esto implicaría entonces que el movimiento se quedaría en reposo, y el reposo se pondría en movimiento: el uno (movimiento) aparece como el otro (reposo) en *différance*. ¿Cómo distinguir entre ambos? ¿Cómo salvar esta dificultad? ¿Cómo salvaguardar la coherencia e integridad de la estructura? Platón matizará esa conclusión al decir que sólo algunas cosas son susceptibles de mezcla.

Así lo afirmará el Extranjero: “[Hay que] dejar estas bagatelas y prepararse todo lo posible para refutar, sin separarse del texto de sus palabras, a los que pretenden que lo que es lo otro es también lo mismo en cierta manera; que lo que es lo mismo es igualmente lo otro de la misma manera y bajo el mismo punto de vista que en el caso precedente. Pero probar vagamente que lo mismo es lo otro, lo otro idéntico, lo grande pequeño, lo semejante desemejante y solazarse con hacer comparecer de esta suerte las contrarias en su discurso, éste no es un método serio; es la de un novel que comienza apenas a tener conocimiento de los seres”.<sup>55</sup> ¿Quién es aquel con la aptitud de conocer a los seres? ¿Cuál es el método correcto para hacerlo? Aquel con la capacidad de “dividir por géneros, no tomar la misma especie por otra, ni otra por la misma”, es decir, aquel que sabe “discernir entre los géneros los que son capaces de asociarse y los que no lo son” es el filósofo (en clara oposición al sofista); y esta capacidad de discernimiento es lo propio de la dialéctica (en oposición a la retórica).<sup>56</sup>

Pero para que la filosofía dialéctica pueda llevar a cabo su misión, para poder establecer con exactitud la identidad de las especies y los géneros, es necesario, como lo hizo Platón, apelar a un centro sólido. Este centro permitirá que las distinciones

---

<sup>54</sup> Derrida, “La farmacia...”, *op. cit.*, p. 256.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 445.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 437-438.

permanezcan estables y con ello detener el juego que abre su *différance*. El centro que Platón planteará hará que el ser del ente, como dice Heidegger, se presente en su “aspecto” que le es propio. Atendiéndose a su “aspecto” es como un ente se muestra en la plenitud de su ser. Para Platón, la noción de “aspecto”. *eidos* o *ιδέα* será el centro que establezca la diferencia pues da y abre vistas hacia lo que constituye esencialmente cada ser en cuanto tal.<sup>57</sup> Como menciona Heidegger:

La “idea” es vista que nos proporciona vistas sobre lo que está siendo en presencia real. La “idea” es aparecer puro [...] La idea es lo compareciente. La esencia de la idea se cifra en su parencia y videncia. Esta es la que lleva a su perfección la presencia, a saber: la presencia de lo que un ser, cada ser, es. En el “qué es” es donde cada ente hace acto de presencia esencial. Mas presencia constituye, justamente, la esencia del ser. Por esto, según Platón, el ser tiene puesta su esencia propia en el “qué-es”.<sup>58</sup>

La “idea” será la esencia que hace que cada cosa sea lo que es, encapsulando y garantizando la estabilidad de su identidad. Preguntarse por el “qué es”, es preguntar por la esencia de cada cosa, esencia presente y plena, pero oculta. Como afirma Heidegger “la esencia de una idea se cifra, pues, en posibilitar y servir para un *hacer aparecer* tal que asegure la visibilidad del aspecto de cada cosa”.<sup>59</sup> En el pensamiento de Platón la noción de “verdad” (*ἀλήθεια*) significa descubrimiento o desocultamiento de la esencia del ser. Ver (*ιδεῖν*) la idea (*ιδέα*), desocultar y hacer visible el aspecto o esencia de cada cosa es llegar a la verdad, y es el trabajo del filósofo dialéctico:

EXTRANJERO.— El que se halla en aptitud de hacer esto, distingue con claridad la idea única derramada en una multitud de individuos que existen aisladamente; en seguida, una multitud de ideas que son diferentes las unas de las otras, y que están embebidas en una idea única; después, también una idea única, recogida en la universalidad de los seres, reducidos a la unidad; en seguida, por último, una multitud de ideas absolutamente distintas las unas de las otras. He aquí lo que se llama saber discernir, entre los géneros, los que son capaces de asociarse y los que no lo son.<sup>60</sup>

Así pues, para Platón el pensamiento sobre el ser es un dirigir la mirada hacia las “ideas”, hacia el mundo metafísico (sublime e inmutable) y no al mundo físico (contingente y perecedero): “Por el cuerpo y mediante los sentidos —dice el Extranjero a Teetetes— nos comunicamos con la generación; y por el alma, por medio de la razón, nos ponemos en

---

<sup>57</sup> Martin Heidegger, “Doctrina de la verdad según Platón”, tr. Juan David García Bacca, Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS, p. 5, versión electrónica en: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/verdad%20platon.pdf>.

<sup>58</sup> *Ibid.* p. 12.

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 14. Las cursivas son nuestras.

<sup>60</sup> Platón, “El Sofista o del ser”, *op. cit.*, p. 437 y 438.

relación con el ser, verdaderamente ser, el cual es siempre semejante a sí mismo, según lo aseguráis; al paso que la generación es siempre diferente”.<sup>61</sup> Aquí, la esencia del ser como presencia se manifiesta en su plenitud e inmutabilidad asegurando de esta manera la identidad de los entes. Recordemos lo que dice, por medio de Sócrates, en el *Cratilio*: “[...] no cabe la menor duda de que los seres tienen en sí mismos una esencia fija y estable; no existen con relación a nosotros, no dependen de nosotros, no varían a placer de nuestra manera de ver, sino que existen por sí mismos según la esencia que les es natural”.<sup>62</sup> Éste mundo metafísico de la “idea”, del *eidos*, será el *a priori* histórico que Platón plantea como solución a la contingencia y la *différance*.

De esta manera, el filósofo ateniense borra la huella de la *différance* entre ser y no-ser al introducir el paradigma de que cada ente tiene una esencia intrínseca, es decir, que participa de una *idéa* concreta. En su argumentación, el no-ser existe en virtud de su participación del ser, pero, al mismo tiempo, permanece otro debido a que mantiene un aspecto o esencia fija gracias a su participación de una “idea”:

EXTRANJERO.— ¿No tiene este no-ser tanta realidad y esencia como todos los demás géneros? ¿Y no debemos tener valor para declarar que el no-ser posee una naturaleza sólida y que le es propia? Como lo grande es grande, y lo bello es bello; como lo no grande es no grande, y lo no bello es no bello; ¿no hemos dicho y no decimos que el no-ser es no-ser, y que ocupa su lugar y su rango entre los seres, siendo una de sus especies? ¿O bien, Teetetes, tenemos sobre esto alguna duda?

TEETETES.— No, ninguna.

EXTRANJERO.— ¿Sabes que hemos olvidado la defensa de Parménides, y que nos hallamos muy distante de él?

[...]

EXTRANJERO.— Nosotros no sólo hemos probado que el no-ser existe, sino que hemos puesto en evidencia la idea misma del no-ser. En efecto, hemos demostrado que la naturaleza de lo otro existe verdaderamente, y que está como dividida entre todos los seres comparados entre sí; y no hemos tenido temor en declarar que precisamente cada una de sus partes, en tanto que se opone al ser, es lo que constituye el no-ser.<sup>63</sup>

Y este modelo lo aplica también Platón a sus consideraciones sobre el lenguaje. Ya que lo piensa como “uno de los géneros de los seres”, el lenguaje puede mezclarse con el no-ser y “si se mezcla, el juicio y el discurso serán falsos; porque pensar o decir lo que no

---

<sup>61</sup> *Ibid.* p. 430. Como ya lo hizo notar Heidegger, la metafísica se convierte en teología en el sentido de que se toma a Dios por “causa originaria” del ser. Así dirá Platón en boca del Extranjero que “la causa universal está dotada de razón y de una ciencia divina, cuyo principio es Dios”. *Ibid.* p. 452. Y agrega utilizando una metáfora: “como el filósofo en todos sus razonamientos se abraza a la idea del ser, no es fácil, a causa del resplandor de esta región, en manera alguna percibirle; porque, en la muchedumbre, los ojos del alma son demasiado débiles para poder fijarse por mucho tiempo en las cosas divinas”. *Ibid.* p. 438.

<sup>62</sup> Platón, “Cratilo o del lenguaje”, *op. cit.*, pp. 353.

<sup>63</sup> Platón, “El Sofista o del ser”, *op. cit.*, p. 444.

es, es decir, el no-ser, es lo hace que haya falsedad en el pensamiento y en el lenguaje [...] Si hay falsedad hay error [...] Si hay error, es una necesidad que todo esté lleno de ficciones, imágenes y fantasmas”.<sup>64</sup>

La esencia del no-ser es la falsedad, mientras que la esencia del ser es la verdad. Desde este momento el lenguaje queda escindido en dos: por un lado, un lenguaje bueno y verdadero que dice las cosas como son en sí, que enuncia el ser y por tanto forma y dice un sentido unívoco; por el otro, un lenguaje malo y falso que dice otra cosa que lo que es, dice lo que no es como siendo, enuncia al no-ser y, por ello mismo, no forma ningún sentido. De esta manera, el lenguaje bueno (el lenguaje literal) será aquel por medio del cual se enuncia la esencia del ser y el sentido; un ser, una esencia y un sentido ya constituidos y predeterminados, previamente, como presentes y plenos. Por otro lado, el lenguaje malo (el lenguaje figurativo) se asocia a la imaginación, a la imitación, a la opinión, a los sentidos (contingencia) y a la ficción.

#### 2.4 *El adentro y el afuera del lenguaje. La aporía del ser en Aristóteles.*

Si bien Aristóteles va a plantear algunas objeciones al pensamiento de Platón (sobre todo a su doctrina de la *ἰδέα*),<sup>65</sup> se puede decir, en términos generales, que continuará y ayudará a dar forma a la estructura de la metafísica, pensamiento que se erige en contra de la sofística. A diferencia de Platón, el filósofo estagirita ahondará mucho más en sus reflexiones sobre el lenguaje. Su postura y los supuestos que de ella se desprenden, ya lo veremos, continuarán siendo influyentes, con más o menos cambios, hasta el siglo XIX.

Al inicio de su obra *Sobre la interpretación* Aristóteles define al lenguaje así:

Los sonidos emitidos por la voz son símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz. Así como la escritura no es la misma para todos los hombres, las palabras habladas no son tampoco las mismas, mientras que los

---

<sup>64</sup> *Ibid.* p. 446.

<sup>65</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Libro I (A), capítulo 9, y Libro XIII (M), capítulos 4 y 5. Para Aristóteles el error del paradigma platónico es escindir el mundo en dos, por un lado el mundo sublime (el de las ideas) y por el otro el mundo sensible (el material). No es posible, en sus términos, que la esencia de las cosas (las ideas) existan de manera separada a los objetos, pues entonces no serían esencia, sino dos objetos diferentes: “En efecto, las ideas no constituyen la esencia de estos seres porque entonces estarían en ellos; tampoco son ellas las que los traen a la existencia, puesto que no residen en los seres que participan de las ideas [...] Decir que las ideas son ejemplares, y que los demás seres participan de las ideas, es contentarse con palabras vacías de sentido, es formar metáforas poéticas [...] En fin, no es posible, al parecer, que la esencia exista separadamente de aquello de que es la esencia ¿Cómo entonces es posible que las ideas que son la esencia de las cosas tengan una existencia separada?”: *Metafísica*, Libro XIII (M), cap. 5, México, Porrúa, colección “Sepan Cuantos...”, núm. 120, p. 284. En adelante para este trabajo utilizaremos la edición de editorial Porrúa.

estados del alma de los que tales expresiones son inmediatamente signos resultan idénticos en todos, así también son idénticas las cosas de las que dichos estados son imágenes.<sup>66</sup>

De esa definición podemos desprender tres observaciones. Primera observación: “*Los sonidos emitidos por la voz son símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas los símbolos de las palabras emitidas por la voz*”. Aristóteles distingue el decir (la voz y la escritura) del pensar (los estados del alma), y al hacer esto atribuye no más que una relación empírica entre ellos. Es decir, como ya lo notaría Derrida, lenguaje y lengua se consideran la exterioridad contingente del pensamiento, del sentido pensable y significable.<sup>67</sup> Al considerar al lenguaje como pura corteza empírica, como pura exterioridad contingente, lo que se encuentra en relación directa con el ser, con el *logos*, no es el habla y la escritura (otra oposición jerárquica a la que hay que poner atención<sup>68</sup>), sino el alma, el pensamiento.

De esta manera, el lenguaje no podrá sino repetir o reproducir un contenido de sentido y significado ya constituido sin él y antes que él. El discurso, por tanto, es expresivo porque consiste en sacar afuera, en exteriorizar, un contenido de pensamiento interior. Como dice Derrida, si el lenguaje sólo profiere un sentido ya constituido, es esencialmente re-productor, es decir, improductivo.<sup>69</sup> La distinción pensamiento/lenguaje, con la consiguiente consideración de contingente y secundario del segundo término, es lo que se encuentra detrás del juicio, muy aceptado hasta el día de hoy, de ver al lenguaje como un no problema dentro de las reflexiones epistemológicas, ya que se trata esencialmente de un conducto neutro que, a manera de un espejo o ventana, refleja una realidad ya constituida.

Segunda observación: “*Así como la escritura no es la misma para todos los hombres, las palabras habladas no son tampoco las mismas...*”. Como vemos, pese a que Aristóteles considera al lenguaje como una exteriorización empírica de los “estados del alma”, no duda en concederle, a diferencia de Platón, una cierta autonomía. Es decir, aceptar la diversidad de lenguas obliga a admitir una naturaleza relativa y convencional del lenguaje (de allí que Aristóteles lo caracterice como *símbolo*<sup>70</sup>). Pero admitir el convencionalismo es admitir, a su vez, la polisemia, la pluralidad de significaciones.

---

<sup>66</sup> Citado en Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*, tr. Vidal de Peña, Madrid, Escolar y Mayo editores, 2008, p. 95.

<sup>67</sup> Derrida, “El suplemento de la cópula. La filosofía ante la lingüística”, en *Márgenes... op. cit.*, p. 231.

<sup>68</sup> *Vid supra* nota al pie número 48.

<sup>69</sup> Derrida, “La forma y el querer-decir. Nota sobre la fenomenología del lenguaje”, en *Márgenes... op. cit.*, p. 201.

<sup>70</sup> Como ya lo notó Pierre Aubenque, la terminología de Aristóteles en cuanto a la diferencia entre *símbolo* (σύμβολον) y *signo* (σημείον) para referirse a la significación y relación entre palabras, pensamiento y cosas, es en algunas partes poco clara y hasta contradictoria. Sin embargo, dice Aubenque, Aristóteles ocupa la palabra *símbolo* para referir una relación convencional en la significación de las palabras; mientras que *signo* la utiliza para referir una relación natural y necesaria entre las cosas: “así, el hecho de que una mujer tenga

Si, como afirma Aristóteles, “Puesto que en la discusión es imposible alegar las cosas mismas, y en vez de las cosas debemos usar sus nombres a modo de símbolos...”<sup>71</sup>, y puesto que una palabra, un nombre, en tanto símbolo, puede tener varios significados ¿cómo garantizar la comunicación? ¿Cómo no caer en la ambigüedad y el equívoco? Aristóteles se encontrará en la misma aporía que enfrentó Platón. La naturaleza convencional y relativa del lenguaje, que acepta Aristóteles, abre el juego de la diseminación del sentido y con ello, el juego de la *différance* de la identidad.

La polisemia u *homonimia*, como la llamará Aristóteles,<sup>72</sup> es un vicio esencial del lenguaje que hay que erradicar. Y este vicio sólo puede ser destruido con la univocidad, con la designación *propia* frente a la *impropia*, y con la relación unívoca entre la palabra y la cosa, el sentido y la referencia:

Es hasta indiferente para la cuestión que se atribuya a la misma palabra muchos sentidos, con tal que de antemano se los haya determinado. Supongamos, por ejemplo, que se dice: la palabra hombre significa, no un objeto único, sino muchos objetos, cada uno de cuyos objetos tiene un nombre particular, el animal, el bípedo. Añádase todavía un mayor número de objetos, pero determinad su número, y unid la expresión propia a cada empleo de la palabra. Si no se añadiese esta expresión propia, si se pretendiese que la palabra tiene una infinidad de significaciones, es claro que no sería posible ya entenderse. En efecto, no significar un objeto uno, es no significar nada. Y si las palabras no significan nada, es de toda imposibilidad que los hombres se entiendan entre sí; decimos, más, que se entiendan ellos mismos. Si el pensamiento no recae sobre un objeto único, todo pensamiento es imposible. Para que el pensamiento sea posible, es preciso dar un nombre determinado al objeto de pensamiento. El nombre, como dijimos antes, designa la esencia, y designa un objeto único.<sup>73</sup>

Un lenguaje equívoco, un lenguaje que permita la diseminación de sentido dejaría de ser significante, se suprimiría así mismo. Dicho en otras palabras, el lenguaje no es lo que es, lenguaje, más que cuando puede dominar la polisemia. Cuando la homonimia es irreductible, cuando no hay unidad de sentido y se permite el libre juego de la significación, nos encontramos fuera del lenguaje.<sup>74</sup> Para estar dentro del lenguaje es necesario, pues, detener el juego de la polisemia asignando a cada cosa un nombre y un sentido único. Pero tal sugerencia es ir en contra de la doctrina convencionalista sobre el lenguaje, misma que Aristóteles plantea y acepta, por tanto es ponerse en contradicción consigo mismo. Desde el momento en que se admite que “la escritura no es la misma para todos los hombres, las

---

leche es signo de que ha dado a luz y, en términos generales, el efecto es signo de la causa”. Cfr., Aubenque, *op. cit.*, pp. 95-104.

<sup>71</sup> Aristóteles, *Argumentos sofísticos*, 1, 165 a 6 y ss., citado en Aubenque, *op. cit.*, p. 102.

<sup>72</sup> Cfr. Aristóteles, *Categorías* I, 1 a 6.

<sup>73</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Libro IV (G), cap. 4, p 74 y 75.

<sup>74</sup> Derrida, “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, en *Márgenes... op. cit.*, p.287.

palabras habladas no son tampoco las mismas”, el procedimiento de la homonimia puede proseguir y complicarse hasta el infinito ¿Cómo pararla? ¿A qué a pelar para no caer en contradicción? ¿Cómo se puede llegar a un conocimiento que tenga validez universal y necesaria de un conjunto de realidades diverso y plural?

Tercera observación: “...mientras que los estados del alma, de los que tales expresiones [la escritura y la voz] son inmediatamente signos, resultan idénticos en todos, así también son idénticas las cosas de las que dichos estados son imágenes”. A la distinción entre lenguaje y pensamiento, Aristóteles agrega otra: pensamiento y cosas. Es decir, instituye la idea de que las cosas sensibles existen independientemente del hombre: una exterioridad específica que forma ella misma una realidad en sí. Si este no fuera el caso, si las cosas no son independientes del ser que siente, advierte, “se viene a parar entonces al sistema de Protágoras”.<sup>75</sup>

Nuestro filósofo considera que mientras que la escritura y la voz tienen una naturaleza convencional, el pensamiento y las cosas son universales e idénticos a todos ¿Cómo es posible esto? La relación entre lenguaje, pensamiento y cosas la explica Aristóteles bajo las distinciones de ser en acto/ser en potencia por un lado, y, lo que comprende el meollo del asunto, sustancia/accidente por otro. Veamos la primera distinción. Ésta la ocupa el estagirita para explicar el movimiento y el cambio. Ser en acto lo entiende como actualidad, como las cosas son y están siendo ahora; por ser en potencia entiende la facultad que tienen las cosas de poder cambiar o mudar, señala lo posible, lo que puede llegar a ser.

Así, dice, “Un ser tiene la potencia en tanto que tiene un poder de obrar, poder, no absoluto, sino sometido a ciertas condiciones, en las que va embebida la de que no habrá obstáculos exteriores”.<sup>76</sup> Ahora bien, prosigue Aristóteles “toda potencia puede pasar al acto”. Esto supone que en un mismo ser se encuentran al mismo tiempo los contrarios, el ser y el no-ser. La aporía es evidente pues el mismo objeto posee al mismo tiempo varias identidades: es lo mismo y lo otro de una vez; posee la potencia de ser otro mientras es el mismo. Sócrates joven deviene Sócrates viejo pero nunca deja de ser Sócrates. Si las cosas, como afirma Aristóteles, siempre son idénticas, es decir, las mismas independientemente del hombre ¿cómo es posible que lo mismo pueda convertirse en otro sin dejar de ser lo mismo? ¿Por qué el ser es lo que es y, a la vez, no es lo que es? Se presenta el mismo problema que con la homonimia en el lenguaje.

Aristóteles intentará resolverá ambas aporías con la distinción sustancia/accidente. En efecto, afirma Aristóteles: “Es posible en cierto modo que el no-ser produzca algo, y en otro modo esto es imposible. Puede suceder que el mismo objeto sea al mismo tiempo ser y no-ser, pero no desde el mismo punto de vista del ser. En potencia es posible que la misma cosa represente los contrarios; pero en acto, esto es imposible. Por otra parte, nosotros

---

<sup>75</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Libro noveno (Th), cap. 3, p190.

<sup>76</sup> *Ibid.*, cap. 5, p. 192.

reclamaremos la existencia en el mundo de una *sustancia* que no es susceptible ni de movimiento, ni de destrucción, ni de nacimiento”.<sup>77</sup>

Aristóteles, de la misma manera que Platón, apelará al concepto de sustancia (οὐσία) para referir a la esencia que tienen las cosas y que hace que sean lo que son. Es gracias a la esencia o sustancia que las cosas aparecen en su plena identidad; la οὐσία es, como en Platón, la salvaguarda de la identidad, el cerco que resguarda el aspecto exacto de las cosas; la οὐσία es presencia, la presencia de la forma precisa de cada ser. Así, dice Aristóteles, la forma sustancial es lo que es propiamente un ser, es “la causa intrínseca de la existencia de los seres” y “el carácter propio de cada ser, carácter cuya noción es la definición del ser, es la esencia del objeto, su sustancia misma”.<sup>78</sup> La οὐσία, por tanto, es “la sustancia de un ser o la esencia o lo universal, o el género, o el sujeto. El sujeto es aquel del que todo lo demás es atributo, no siendo el atributo de nada”, y más adelante agrega: “la esencia de un ser es este ser en sí. Ser tú no es ser músico; tú no eres en ti músico, y tu esencia es lo que eres tú en ti mismo”.<sup>79</sup>

Es por la esencia que las cosas siempre son en sí mismas, independientemente del hombre. De esta manera, “es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, en un tiempo y bajo la misma relación”.<sup>80</sup> Así, la esencia o sustancia detiene en el ser el juego de los contrarios fijando con ello su identidad. Si bien los contrarios pueden coexistir en un mismo ser, esto sólo es en potencia pues pueden o no pueden acontecer, es decir, no existen al presente como acto. Por el contrario, la sustancia es presencia y por tanto siempre acto, “de donde se sigue evidentemente que el acto bajo la relación de la sustancia es anterior a la potencia”.<sup>81</sup> Más aún, insiste Aristóteles, “que por medio de la reducción al acto se descubre lo que existe en la potencia; y la causa de esto es que la actualidad es la concepción misma. Luego del acto se deduce la potencia; luego por el acto también se la conoce”.<sup>82</sup> La condición de posibilidad del principio aristotélico de no contradicción, es la οὐσία como presencia y plenitud del ser.

Por otro lado, el accidente, en oposición a la sustancia, será todos aquellos atributos que se predicán del ser, que no son necesarios para que sean lo que son ni modifican la esencia misma de cada ser: “Lo que no subsiste, ni siempre, ni en mayor número de casos, es lo que llamamos accidente [...] Es accidente que el hombre sea blanco, porque no lo es ni siempre ni ordinariamente; pero no es accidental el ser animal”<sup>83</sup> El accidente por tanto, pone en peligro la presencia plena del ser, quiebra la identidad, la homogeneidad y la unidad pues señala la contingencia, el azar y lo inusual:

---

<sup>77</sup> *Ibid*, Libro cuarto (G), cap. 5, p. 81.

<sup>78</sup> *Ibid*, Libro quinto (D), cap. 8, p. 105.

<sup>79</sup> *Ibid*, Libro séptimo (Z), cap. 4, pp. 141 y 143

<sup>80</sup> *Ibid*, Libro cuarto (G), cap. 3, p. 73.

<sup>81</sup> *Ibid*, Libro noveno (Th), cap. 8, p. 198.

<sup>82</sup> *Ibidem*, cap. 9, p. 201.

<sup>83</sup> *Ibid*, Libro sexto (E), cap. 2. P. 133.



Significar la esencia de un ser es significar la identidad de su existencia. Luego, si lo que constituye la existencia del hombre es lo que constituye la existencia del no-hombre, no habrá identidad. De suerte que es preciso que esos de que hablamos [los sofistas] digan que no hay nada que esté marcado con el sello de la esencia y de la sustancia, sino que todo es accidente. En efecto, he aquí lo que distingue la esencia del accidente: la blancura, en el hombre, es un accidente; y la blancura es un accidente en el hombre, porque es blanco, pero no blancura.<sup>84</sup>

Es preciso, pues, excluir del sistema el peligro del accidente ya que él impide el conocimiento y el discurso: “Se ve claramente que no hay ciencia de lo accidental. Toda ciencia tiene por objeto lo que acontece siempre y de ordinario. ¿Cómo sin esta circunstancia puede uno mismo aprender o enseñar a otros? Para que haya ciencia es indispensable la condición del siempre o del frecuentemente [...] Digo que no hay ciencia porque la ciencia de un ser es el conocimiento de la forma sustancial de este ser”.<sup>85</sup> En efecto, la condición de posibilidad del conocimiento es la estabilidad y permanencia del objeto. En este sentido, la ciencia de la que Aristóteles habla debe abstraer del objeto toda determinación espacio-temporal; dicho en otras palabras, la función de la ciencia es la de derivar la historicidad. Es por ello que, según Aristóteles, la contingencia, el azar, lo inusual están fuera de la ciencia, no imparten conocimiento y, por tanto, están del lado del no-ser; incluso es un absurdo formar juicio respecto a ellos: “Por otra parte, es un absurdo formar juicio sobre la verdad al tenor de los objetos sensibles que vemos que mudan sin cesar y no persisten nunca en el mismo estado. En lo seres que permanecen siendo siempre los mismos, y no son susceptibles de ningún cambio, es donde debe buscarse la verdad”.<sup>86</sup>

Así, para Aristóteles conocer significa aprehender la esencia de las cosas (“creemos conocer mejor una cosa, cuando sabemos cuál es su naturaleza”<sup>87</sup>). De aquí resulta la doctrina de la verdad como adecuación o correspondencia, es decir, la consideración de que algo es verdadero en cuanto se parezca a su referente: “si lo que es una cosa se aproxima más a ella, debe haber algo verdadero, de lo cual será lo más verdadero más próximo”.<sup>88</sup> Y si lo más verdadero es lo que más se aproxima o reúna con la sustancia, lo falso será aquello que se aleje o separe de ella:

Pero el ser propiamente dicho es sobre todo lo verdadero; el no-ser lo falso. La reunión o la separación, he aquí lo que constituye la verdad o falsedad de las cosas. Por consiguiente, está en lo verdadero el que cree que lo que realmente está separado está separado, que lo que realmente está unido está unido. Pero está en lo falso el que piensa lo contrario de lo

---

<sup>84</sup> *Ibid*, Libro cuarto (G), cap. 4, p. 76.

<sup>85</sup> *Ibid*, Libro sexto (E), cap. 2, p. 133.

<sup>86</sup> *Ibid*, Libro undécimo (K), cap. 6, p. 234.

<sup>87</sup> *Ibid*, Libro séptimo (Z), cap. 1, p. 140.

<sup>88</sup> *Ibid*, Libro cuarto (G), cap. 4, p. 80.

que en circunstancias dadas son o no son las cosas. Por consiguiente, todo lo que se dice es verdadero o falso, porque es preciso que se reflexione lo que se dice. No porque creamos que tú eres blanco, eres blanco en efecto, sino porque eres en efecto blanco, y al decir nosotros que lo eres, decimos verdad.<sup>89</sup>

Ahora bien, hay que notar que para Aristóteles el lugar de la verdad y la falsedad no está en las cosas mismas, sino en el juicio: “lo verdadero y lo falso [...] la conveniencia o inconveniencia sólo existen en el pensamiento”.<sup>90</sup> Y es así porque la esencia siempre existe en acto (como presencia) y no en potencia; es decir, las cosas tienen ya en sí mismas una forma sustancial determinada por lo que “sólo se puede estar en lo falso accidentalmente cuando se trata de esencias [...] Luego no puede haber error respecto a seres que tienen una existencia determinada, que existen en acto; solamente hay o no pensamiento de estos seres”.<sup>91</sup> Así, el hombre, en tanto que ser con alma, pensamiento y sensaciones, es el que juzga sobre la realidad: “En efecto, jamás la misma cosa parece dulce a los unos, amarga a los otros, a menos que en los unos el sentido, el órgano que juzga los sabores en cuestión, esté viciado o alterado”.<sup>92</sup>

Esto último —que si no se toma en cuenta el concepto de οὐσία bien puede interpretarse como la aceptación de la doctrina protagórica del *homo mensura*, de la indeterminación de la identidad o de la *différance*— va a establecer, siguiendo el pensamiento de Heidegger, un vuelco al sentido de la esencia de la verdad. Ahora la verdad no sólo se entenderá en el sentido de ἀλήθεια (desencubrimiento de la esencia del ser) sino sobre todo de ὁμοίωσις (correspondencia del pensamiento con la esencia del ser) también entendido como rectitud, justeza o justicia al observar y decir el ser.<sup>93</sup>

En otras palabras, será el pensamiento y el juicio quien debe dar una representación justa y exacta del ser. Como dice Heidegger, en adelante este carácter de la esencia de la verdad como rectitud de la representación enunciativa, regirá todo el pensamiento de occidente. Desde Tomás de Aquino, pasando por Descartes y Kant, este viraje dará una tendencia hacia la “verdad” en el sentido de rectitud del mirar y de la posición de la mirada<sup>94</sup>, por lo cual el sujeto concebido como alma, entendimiento, conciencia, sujeto trascendental, etc., será quien, de acuerdo a su posición al mirar, estará en lo verdadero o en lo falso.

---

<sup>89</sup> *Ibid*, Libro noveno (Th), cap. 10, p. 201.

<sup>90</sup> *Ibid*, Libro sexto (E), cap. 5, p. 135.

<sup>91</sup> *Ibid*, Libro noveno (Th), cap. 10, p. 202.

<sup>92</sup> *Ibid*, Libro undécimo (K), cap. 6, p. 234. Desde este punto de vista, Aristóteles juzga que la facultad del pensamiento y del juicio están en potencia en todos los hombres: “se da igualmente el nombre de sabio en potencia hasta al que no estudia, si tiene la facultad de estudiar”. Y define el tránsito de la potencia al acto para el pensamiento como “la voluntad realizándose sin encontrar ningún obstáculo exterior”. Cfr. *Ibid* Libro noveno (Th), cap. 5 y 7, p. 193 a 195.

<sup>93</sup> Heidegger, “Doctrina de la verdad...”, *op. cit.*, pp. 16 y 17.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

Hechas estas tres observaciones, estamos situados en un punto que nos permite entender la concepción del lenguaje y su relación con las cosas dentro de la ontología aristotélica. Recapitulemos un poco. Aristóteles distingue entre lenguaje y pensamiento, estableciendo entre los dos una relación puramente empírica, es decir, considerando al lenguaje como una exteriorización contingente del pensamiento, como símbolo de los “estados del alma”. Como tal, el lenguaje adquiere un estatus convencional que señala el problema de la polisemia u homonimia, es decir, el inconveniente de las múltiples significaciones. Aristóteles considera que la homonimia impide la comunicación y el discurso, y, por tanto, debe ser erradicada. Así, apela a la necesidad de la univocidad, a la relación unívoca entre la palabra y la cosa, el sentido y la referencia.

Pero la simple petición de univocidad no erradica el problema, pues realmente no hay nada que impida el libre juego de la significación. Por tanto, Aristóteles apela a concepciones a priori y universales para parar y estabilizar la polisemia. De esta manera, además de la fundamental oposición ser/no-ser, se vale de las distinciones acto/potencia por un lado, y sustancia/accidente por el otro. Con ello Aristóteles, igual que Platón, piensa que las cosas tienen una esencia intrínseca que hacen que sean lo que son, permitiendo la unidad de la identidad y por tanto de significación. Lo que de ello se desprende es que las cosas, al tener una forma sustancial, al ser dicha forma presencia plena, siempre son por sí mismas haciendo posible su aprehensión para formar un juicio y un discurso unívoco sobre ellos. Así pues, apelar a la esencia como fundamento del ser es el intento de Aristóteles por erradicar el problema de la polisemia.

Sin embargo, esta solución, lejos de dar certidumbre, encierra en sí misma una dificultad más: la ambigüedad por la pregunta sobre el ser y la aporía de la esencia. En efecto, el fundamento presenta en sí mismo el problema de la polisemia; el mismo Aristóteles al intentar dar solución al problema de la homonimia, tropieza con la irreductible pluralidad de las significaciones del ser:

El ser se entiende de muchas maneras, según lo hemos expuesto anteriormente [...] Ser significa ya la esencia, la forma determinada, ya la cualidad, la cantidad o cada uno de los atributos de esta clase. Pero entre estas numerosas acepciones del ser, hay una acepción primera; y el primer ser es sin contradicción la forma distintiva, es decir, la esencia [...] El eterno objeto de todas las indagaciones pasadas y presentes, la pregunta que eternamente se formula: ¿qué es el ser?, viene a reducirse a esta: ¿qué es la esencia?<sup>95</sup>

Vemos entonces que el ser significa no sólo la sustancia, sino también todo el conjunto de categorías.<sup>96</sup> De esta manera, como observa Aubenque, se podría dirigir a Aristóteles lo que Sócrates objeta a Menón cuando, interrogado acerca de la esencia de la virtud, éste responde mostrando un “enjambre de virtudes”: “el ser es la esencia, es la

---

<sup>95</sup> *Ibid*, Libro séptimo (Z), cap. 1, pp. 139 y 140.

<sup>96</sup> Cfr. Aristóteles, *Categorías*.

cualidad, es la cantidad, es el tiempo, es el lugar etc.”.<sup>97</sup> La pregunta ¿qué significa el ser? no tiene una respuesta única, o al menos unívoca.

Ahora bien, Aristóteles planteará que, a pesar de existen muchas maneras de entender el ser, “estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombre”.<sup>98</sup> Esta misma naturaleza o fundamento es, como ya vimos, la οὐσία. Sin embargo, surge la pregunta: si la esencia es el fundamento del ser, si ella significa inmediatamente el ser ¿por qué no basta para significarlo? ¿Por qué, desde el momento en que el ser se dice, se dispersa en una pluralidad de significaciones? Como afirma Aubenque, las categorías del ser, que no son la esencia, acaban por ser las múltiples significaciones de la ambigua relación con la esencia y el ser.<sup>99</sup>

Nos encontramos con un par de problemas importantes. Por un lado, se sigue manteniendo la ambigüedad de la pregunta por el ser: precisamente porque el ser tiene muchos sentidos, nunca se ha terminado de plantear y responder la pregunta “¿qué es el ser?” El ser está siempre más allá de sus significaciones: si bien se dispersa en ellas, no se agota en ellas y, si bien cada una de las categorías significan el ser, todas las categorías juntas nunca serán el ser entero.<sup>100</sup> Por otro lado, si apelar a la esencia como fundamento del ser y por tanto de la univocidad, no basta para significar el ser, esto quiere decir, paradójicamente, que la οὐσία no puede funcionar como fundamento (ἀρχή: principio, origen, comienzo, raíz), sino que es ella misma una categoría, es decir, una manera más de significar el ser. Como afirma Aubenque, la esencia, entonces, no está más allá ni más acá de las categorías, como podría esperarse de un fundamento, sino que es el primer término de una serie, o sea, de un conjunto donde hay anterioridad y posterioridad, y al cual pertenece ella misma: el fundamento es, en este caso, inmanente a la serie.<sup>101</sup>

Se hace evidente, pues, que existe una irreductible pluralidad de significaciones del ser. Así, llevando hacia el extremo las implicaciones en las ideas de Aristóteles, podemos decir que la pluralidad de significaciones nos remite a una pluralidad de esencias, lo cual, a su vez, nos llevan a afirmar la pluralidad del ser, que, finalmente, señala la imposibilidad de la unidad y la identidad plena. Vemos entonces que la exigencia de Aristóteles de suprimir la homonimia apelando a un fundamento (la esencia), revela a un tiempo la exigencia de univocidad y la imposibilidad de alcanzarla: la homonimia del ser no es, por tanto, un accidente o imperfección del lenguaje que habría que superar. Si es así, si la polisemia es irreductible y la búsqueda por univocidad infinita, entonces habría un viraje en lo que Aristóteles considera que es estar fuera del lenguaje: el exterior se convierte en el interior, el afuera del lenguaje es ya el adentro del mismo.

---

<sup>97</sup> Aubenque, *op. cit.*, p.159 y 160.

<sup>98</sup> Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, Libro cuarto (G), cap. 2, p. 67.

<sup>99</sup> Aubenque, *op. cit.*, p. 168.

<sup>100</sup> *Ibid*, p. 162.

<sup>101</sup> *Ibid*, p. 167.

Ahora bien, finalmente, la problemática de la relación entre categorías, esencia y ser (es decir, la problemática sobre las maneras que tiene el ser de decirse o significarse) conecta con la problemática de la teoría aristotélica sobre la analogía del ser y su concepción de la metáfora; es decir, la cuestión de la relación entre lenguaje literal y lenguaje figurativo. En efecto, ya lo comprobaremos, el concepto aristotélico de metáfora —que ha tenido la influencia y los efectos históricos más poderosos— pertenece al sistema de interpretación metafísica que, como una cadena, conjunta las oposiciones sustancia/accidente, acto/potencia, sinonimia/homonimia, propio/impropio, adentro/afuera, etc., que hemos venido explicando.

La cuestión de la metáfora nace de una pregunta que Aristóteles se resuelve a responder: ¿cómo es que una cosa puede ser significada por varias palabras sin que aquella pierda la unidad de su identidad? Y a la inversa ¿cómo una palabra puede significar varias cosas sin que el sentido se pierda? Como ya vimos, a pesar de que el ser se diga de muchas maneras, esas maneras se refieren a una misma naturaleza: la esencia. Aristóteles lo explica así:

Así como por sano se entiende todo aquello que se refiere [que se relaciona, que tiene relación a...] a la salud, lo que la conserva, lo que la produce, aquello de que ella es signo y aquello que la recibe; y así como por medicinal puede entenderse todo lo que se relaciona con la medicina, y significar ya aquello que posee el arte de la medicina, o bien lo que es propio de ella, o, finalmente, lo que es obra suya, como acontece con la mayor parte de las cosas; en igual forma el ser tiene muchas significaciones, pero todas ellas se refieren a un principio único.<sup>102</sup>

Es válido que varias cosas pueden ser significadas con una palabra o, igualmente, una cosa por varias palabras, porque existe entre ellas una conexión racional que no es fortuita, azarosa o contingente. Esa conexión, que Aristóteles la funda en la proporción o igualdad de dos relaciones (nótese la metáfora matemática o mejor dicho geométrica), es lo que llama *analogía*. Así, ilustrándolo con un ejemplo dice: “si la vejez es a la vida lo que la tarde es al día, podrá decirse por analogía que la tarde es la vejez del día, o que la vejez es la tarde de la vida”.<sup>103</sup> Desde este punto de vista, la analogía sugerida por Aristóteles aparece como una especie de la metáfora.

Ahora bien, la definición y el sentido de la metáfora tienen su lugar, en la ontología aristotélica, dentro de la *Poética*, que a su vez se abre como un tratado de la mimesis. El gesto de incluir a la metáfora dentro de la poética no tiene nada de fortuito. La mimesis como imitación, es acompañada de la percepción del parecido o la similitud: “siendo el poeta imitador a manera del pintor o de cualquier otro autor de retratos, ha de imitar con

---

<sup>102</sup> Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, Libro cuarto (G), cap. 2, p. 67.

<sup>103</sup> Aristóteles, “Arte Poética”, cap. III, 21, p. 39, en *Arte Poética. Arte Retórica*, México, Porrúa, colección “Sepan cuántos...”, núm. 715, 4ª edición, 2008.

precisión los originales [...] y estas cosas las expresa con su habla por medio de metáforas”.<sup>104</sup> La imitación será caracterizada como algo natural en el hombre, y tendrá para Aristóteles dos propiedades de suma importancia: posee un efecto de conocimiento y un efecto estético:

Parece cierto que dos causas, y ambas naturales, han concurrido generalmente a formar la poesía. Porque lo primero, el imitar, es connatural al hombre desde niño, y en esto se diferencia de los demás animales, que es inclinadísimo a la imitación, y por ella adquiere las primeras noticias. Lo segundo, todos se complacen con las imitaciones, de lo cual es indicio lo que pasa en los retratos; porque aquellas cosas mismas que miramos en su ser con horror, en sus imágenes al propio las contemplamos con placer, como las figuras de fieras feroces y los cadáveres. El motivo de esto es que el aprender es cosa muy deleitable, no sólo a los filósofos, sino también a los demás.<sup>105</sup>

Desde este punto de vista, la metáfora será una derivación de la mimesis, y Aristóteles la definirá como “la transferencia [desplazamiento, transporte] del nombre que designa una cosa a otra cosa, transferencia que se da ya del género a la especie, ya de la especie al género, o de una a otra especie, o bien por analogía”.<sup>106</sup> Hacer metáforas es ver el parecido entre las cosas, y al hacerlo sustituir entre ellos sus nombres propios. Así, la metáfora es propia de la nominación, o mejor dicho, la metáfora es propia, es buena, cuando la transferencia de nombres se hace con propiedad. Recordemos que para Aristóteles “el nombre designa la esencia, y designa un objeto único”;<sup>107</sup> así, la metáfora consistirá en una sustitución de nombres propios que, en tanto tales, tienen ya un sentido y un referente fijos. Por tanto, la condición de la metáfora, de la buena metáfora, es la univocidad del nombre y la palabra.

Aristóteles insiste que “los nombres y las palabras específicos hacen el estilo claro y no oscuro”, por ello en el empleo de metáforas se debe “hablar con palabras propias y no con términos abstractos; y no servirse de palabras ambivalentes, a no ser que se busque lo contrario a la claridad, cosa que se hace cuando no se tiene qué decir, pero se finge decir algo”.<sup>108</sup> La metáfora debe buscar la unidad del sentido entre la multiplicidad de significantes. Quien en el uso de metáforas haga lo contrario y se rinda a la dispersión, al equívoco y al lenguaje oscuro no será poeta, sino sofista: “De los nombres, los homónimos o equívocos son útiles al sofista —ya que en ellos basa sus artimañas—; al poeta le son

---

<sup>104</sup> *Ibid*, cap. V, 1, p. 67.

<sup>105</sup> *Ibid*, cap. II, 1, p. 19. Cabe mencionar aquí las observaciones de Derrida al respecto: “La mimesis es, pues, en este sentido, un movimiento “natural”. Esta naturalidad es reducida y confiada por Aristóteles al habla del hombre. Más que una reducción, este gesto constitutivo de la metafísica y del humanismo es una determinación teleológica: la naturalidad, en general, se dice, se parece, se conoce, se refleja y se “imita” por excelencia y en verdad en la naturaleza humana”. Derrida, “La mitología blanca...”, *op cit.*, p.276-277.

<sup>106</sup> *Ibid*, cap. III, 21, p. 39.

<sup>107</sup> Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, Libro IV (G), cap. 4, p 75.

<sup>108</sup> Aristóteles, “Arte Retórica”, *op. cit.*, Libro III, 5, p. 205.

útiles los sinónimos”.<sup>109</sup> De allí, pues, que para el estagirita la metáfora por excelencia sea la analogía.

Como efecto de mimesis y manifestación de la analogía, la metáfora aparecerá como un cuasisilogismo cuya característica esencial es la percepción teórica del parecido.<sup>110</sup> Percepción que tendrá tanto propiedades estéticas como propiedades epistemológicas:

Aprender con facilidad, por naturaleza, es agradable a todos; los nombres significan algo, de manera que aquellos nombres que nos aportan una enseñanza, son los más agradables. Las palabras inusitadas nos son desconocidas y conocemos, en cambio, las específicas; es la metáfora la que principalmente logra esto, porque, cuando llama a la ancianidad paja de trigo, nos da una enseñanza y un conocimiento a través del género: ya que una y otra cosa han perdido sus flores. Consiguen también el mismo efecto las imágenes de los poetas; por lo que si se aplican bien, resulta elegante el estilo. Porque la imagen es, como se ha dicho antes, una metáfora diferenciada por la adición de una palabra; por eso es menos agradable, porque es una expresión más larga; y no dice que esto es aquello, y, por consiguiente, tampoco el espíritu le pide esto.

Es necesario, pues, que el estilo y los mismos entimemas sean elegantes, éstos en cuanto nos ocasionan una enseñanza rápida [...] En cuanto a las palabras, son estimadas si contiene alguna metáfora, y si esta no es impropia, ya que entonces es difícil de comprender, ni es obvia, porque entonces no impresiona. También se estima si pone el objeto ante los ojos, porque conviene más bien ver [las cosas como son en acto que en potencia]<sup>111</sup>

Por un lado, la metáfora posee propiedades estéticas ya que “pone bajo los ojos”, con vivacidad e ingenio, lo que la comparación más monótona reconstruye indirectamente. Percibir un parecido escondido y poder sustituir un término por otro, es manifestación de genio e inteligencia.<sup>112</sup> Por otro lado, la metáfora posee efectos de conocimiento porque percibir los parecidos es también develar la verdad de la naturaleza. Siendo la univocidad el ideal del lenguaje para dar a conocer la cosa misma, así los giros y desplazamientos metafóricos serán mejor en cuanto más nos aproxime a la verdad, a la esencia y a la propiedad de las cosas. Determinada así, la metáfora está ligada a la identidad, al sentido y a la verdad del discurso.<sup>113</sup>

Vemos entonces que dentro del gran sistema ontológico aristotélico, el concepto y sentido de la metáfora es indisociable, es subordinado, o mejor dicho, está dominado, por los conceptos de οὐσία, ἀλήθεια y ὁμοίωσις. Sin estos últimos, la operación metafórica es imposible. La condición de la metáfora (de la buena y verdadera metáfora) es la esencia y

---

<sup>109</sup> *Ibid*, III, 2, p. 200.

<sup>110</sup> Derrida, “La mitología blanca...”, *op. cit.*, p. 279.

<sup>111</sup> Aristóteles, “Arte Retórica”, *op. cit.*, Libro III, 10, p. 213.

<sup>112</sup> Derrida, “La mitología blanca...”, *op. cit.*, p. 278 y 284.

<sup>113</sup> *Ibid*, p. 286.

la verdad como correspondencia.<sup>114</sup> Así, ella parte de un referente con una identidad y un sentido fijo, de una esencia determinada como presencia. Dicho en otras palabras, el poeta al crear metáforas se enfrenta a un mundo ya constituido, a una realidad en sí independiente de él. El giro metafórico comienza cuando el poeta toma propiedades de la esencia de cosas diferentes, las relaciona unas con otras, y las manifiesta para señalar su correspondencia.

De esta manera, pretende procurarnos un acceso a lo desconocido y a lo indeterminado a través del desvío por algo familiar reconocible. Trasladaría un predicado familiar hacia un sujeto menos familiar, más alejado, que trataría de apropiárselo mejor, de conocerlo, de comprenderlo, y que se designaría así mediante el desvío indirecto por lo más próximo.<sup>115</sup> La lógica de la metáfora, es la lógica del “como si...”, es decir, “ver aquello (lo menos próximo) como si fuera esto (lo más próximo)”. En palabras de Aristóteles, “se puede usar esta especie de metáfora tomando lo ajeno y añadiendo algo de lo propio; por ejemplo: lo que la copa es para Baco, eso es el escudo de Ares; diríase pues: el escudo, copa de Ares, y la copa, escudo de Baco”.<sup>116</sup> Otro ejemplo de Aristóteles sería: “como dijo Pericles: ‘la juventud muerta en la guerra había desaparecido de la ciudad, como si alguien hubiera quitado del año la primavera’”.<sup>117</sup>

La metáfora, manifestación de la analogía y por tanto de la esencia, efecto de mimesis y de homoiosis, debe, según Aristóteles, “deducirse de cosas propias y no evidentes, como en filosofía contemplar la semejanza aun en lo que difiere mucho es cosa propia de un espíritu sagaz”.<sup>118</sup> Sin embargo, no es tan seria como la filosofía misma y conservará ese estatus intermedio (e incluso, como ya veremos, marginal) a través de toda la historia de la filosofía. Es cierto que, bien ordenada, la metáfora debe trabajar al servicio de la verdad, pero quien la utilice no debe contentarse con ella y debe preferir el discurso directo de la verdad plena.<sup>119</sup> El poeta y su arte estética se colocarán en medio del filósofo y del sofista: siempre mantendrá una relación indirecta y figurativa con la esencia y la verdad; el filósofo, por su parte, mantendrá una relación directa con el ser por medio del logos y la razón, mientras que el sofista siempre estará alejado, vivirá en el engaño y en el no-ser.

Desde este punto de vista, el lenguaje figurativo del poeta fungirá como el complemento ornamental del lenguaje literal del filósofo: llega para adornar una plenitud y una presencia ya dada. Aristóteles sabrá que la metáfora, a pesar de todo, contendrá dentro de sí misma un elemento “oscuro” del que hay que estar en guardia, pues afectará la definición de las cosas, es decir, la relación entre el sentido y el referente:

---

<sup>114</sup> *Ibid*, p. 276.

<sup>115</sup> Derrida, “La retirada de la metáfora”, *op. cit.*, pp. 60 y 62.

<sup>116</sup> Aristóteles, “Arte poética”, *op. cit.*, cap. III, 21, p. 39.

<sup>117</sup> Aristóteles, “Arte retórica”, *op. cit.*, Libro III, 10, p. 213.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>119</sup> Derrida, “La mitología blanca...”, *op. cit.*, p. 277.



Un primer lugar pues, sobre la oscuridad de la definición es ver si el término empleado es homónimo de algún otro [...] Otro lugar, es ver si el adversario ha hablado por medio de metáforas, si, por ejemplo, ha definido la ciencia como incommovible, o la Tierra como una nodriza, o la temperancia como una armonía: pues todo lo que se dice por medio de metáforas es oscuro. También es posible embrollar al que se ha servido de una expresión metafórica como si la hubiera empleado en sentido literal, pues la definición indicada no se aplicaría al término definido, en el caso de la temperancia, por ejemplo, puesto que la armonía siempre se da entre sonidos [...] Hay ciertas expresiones que no son tomadas ni por homonimia, ni por metáfora ni, sin embargo, en sentido literal, como cuando se llama a la ley medida o imagen de las cosas que son naturalmente justas. Estas expresiones son todavía inferiores a la metáfora. La metáfora, en efecto, va acompañada de la búsqueda de un cierto conocimiento de la cosa significada, en razón del parecido que establece, pues cada vez que nos servimos de la metáfora lo hacemos a la vista de algún parecido.<sup>120</sup>

Aristóteles dirá con insistencia que la metáfora debe servir al conocimiento, y que en este caso la mejor es la metáfora por analogía. En esta lógica del traslado de lo próximo a lo menos próximo, la metáfora funciona a condición de que, al llegar a su destino después de transportar el sentido, se retire para hacer aparecer el ser, la esencia, la verdad. Es decir, la condición de la buena metáfora es que en ese traslado no se pierda el sentido. Sin embargo, si hay metáforas “buenas” y “claras” es porque también hay la posibilidad de que existan metáforas “malas” y “oscuras”. El peligro de que el sentido se pierda en este traslado se encuentra latente.

Como afirma Derrida, la metáfora también corre el riesgo de interrumpir la plenitud semántica a la que debería pertenecer. Señalando el momento del giro o del rodeo durante el cual el sentido puede parecer que se aventura completamente solo, desligado de la cosa misma a que, sin embargo, apunta, de la verdad que lo concilia con su referente, la metáfora también abre el vagabundeo de lo semántico. El sentido de un nombre, en lugar de designar la cosa que debe designar, se dirige a otra parte.<sup>121</sup>

Así, es el mismo poder de desplazamiento de la metáfora el que hace que se pueda perder el referente, la esencia y lo verdadero. Cuando aceptamos que las cosas pueden ingresar en una relación de analogía metafórica y los términos que designan esas cosas entran en este juego de giros y desplazamientos, ese procedimiento —Aristóteles no lo dice— puede proseguir y complicarse hasta el infinito: nada nos asegura que la metáfora nos reconducirá al nombre propio. De esta manera, la metáfora contiene una sobredeterminabilidad sin fondo inscrita en su propia estructura.<sup>122</sup>

Más aún, hay ocasiones en que la relación por analogía, más que ser metafórica, aparecería como un enigma. Aristóteles nos lo deja ver con el siguiente ejemplo: “En cierto

---

<sup>120</sup> Aristóteles, *Tópicos VI*, 2, 139b-149a, citado en Derrida, *ibid*, p. 291-292.

<sup>121</sup> *Ibid*, p. 280.

<sup>122</sup> Derrida, “La mitología blanca...”, *op. cit.*, p. 283.

número de casos de analogía no hay nombre propio existente, pero no se expresará menos semejante la relación; por ejemplo, la acción de lanzar grano se llama sembrar, pero para designar la acción del sol que lanza su luz no hay una palabra. Sin embargo, la relación de esta acción con la luz del sol es la misma que la de sembrar con el grano; es por lo que se ha dicho ‘sembrando una luz divina’.<sup>123</sup> ¿Cuál es la relación esencial, si es que existe, entre el sol y sus rayos y la siembra y la semilla? ¿Cómo una palabra como “sembrar” puede significar la expulsión de luz del sol?

Como observa Derrida, ¿no se trataría allí de un “enigma”, de un relato secreto, compuesto de una cadena de varias metáforas para “poner juntos, diciendo lo que es, términos inconciliables”? Si el sol puede “sembrar”, es que su nombre está ya inscrito en un sistema de relaciones determinado que lo constituye. Así, ese nombre (el sol) ya no es el nombre propio de una cosa única al que sobrevendría la metáfora; más bien ya ha habido una metaforización previa a la metáfora formal “el sol siembra”.<sup>124</sup> Esto significa que la metáfora ha comenzado a hablar antes de toda propiedad, que el sentido figurativo se manifiesta antes de todo sentido literal. Nos señala, en fin, el origen múltiple, dividido, disperso y diferido de todo “nombre propio”, y con él de toda esencia, de toda definición y de toda identidad. ¿No es evidente que la delimitación aristotélica de la metáfora se deja construir y trabajar ya por metáforas? Como dice Derrida:

Apelar a los criterios de claridad y oscuridad bastaría para confirmar lo que anunciábamos más arriba: toda esta delimitación filosófica de la metáfora se deja construir y trabajar ya por «metáforas». ¿Cómo podrían ser propiamente claros u oscuros un conocimiento o un lenguaje? Ahora bien, todos los conceptos que han operado en la definición de la metáfora tienen siempre un origen y una eficacia en sí mismos «metafóricos», para utilizar esta vez una palabra que ya no puede venir bien en rigor para designar *tropos* definidores así como definidos. Si retomáramos cada término de la definición propuesta por la *Poética*, reconoceríamos allí la señal de una figura (*methaphora* o *epiphora*, es también un movimiento de traslación espacial; *eidós*, es también una figura visible, un contorno y una forma, el espacio de un aspecto o de una especie; *genos*, es también una filiación, el tronco de un nacimiento, de un origen, de una familia, etc.). Vemos todo lo que estos *tropos* mantienen y sedimentan en la maraña de sus raíces [...] Este recurso a una metáfora para dar la «idea» de la metáfora, impide la definición, pero sin embargo asigna metafóricamente una parada, un lugar fijo: la metáfora/morada.<sup>125</sup>

Teniendo aquello en mente y regresando al problema aristotélico de la analogía del ser, podemos decir que el ser estaría ya en situación trópica; sólo puede *presentarse*, revelarse, bajo la especie de un *como* que borra su *como tal* (su “propia propiedad”)<sup>126</sup>: el

---

<sup>123</sup> Aristóteles, “Arte poética”, *op. cit.*, cap. III, 21, p. 40.

<sup>124</sup> Derrida, “La mitología blanca...”, *op. cit.*, p. 282.

<sup>125</sup> *Ibid*, pp. 292 y 293. Cursivas del original.

<sup>126</sup> Derrida, “La retirada de la metáfora”, *op. cit.*, p.57.

ser *como* esencia, *como* verdad, *como* cantidad, *como* cualidad, *como* tiempo, etc. Esto significa que el ser no es nada, que no puede tratarse como de una cosa o un ente que se pueda unívocamente designar sino a través de relaciones metafóricas, de trazos y re-trazos trópicos. Así, lo que la metáfora transporta y desplaza no son sólo los términos para significar el ser, también traslada el ser mismo. Cuando la metáfora se retira para revelar la esencia, la identidad y la correspondencia, también se retira el ser. La retirada de la metáfora, dice Derrida siguiendo a Heidegger, corresponde a una retirada del ser:

El concepto llamado «metafísico» de la metáfora pertenecería a *la* metafísica en cuanto que ésta corresponde, en la epocalidad de sus épocas, a una *epoché*, dicho de otro modo, a una retirada que deja en suspenso el ser [...] El ser se retiene, se esquivo, se sustrae, *se retira* (*sich entzieht*) en ese movimiento de retirada que es indisoluble, según Heidegger, del movimiento de la presencia o la verdad. Al retirarse cuando se muestra o se determina *como* o *bajo* ese modo de ser (por ejemplo como *eidōs*, según la separación o la oposición visible/invisible que construye el *eidōs* platónico), sea que se determine, pues, en cuanto que *ontōs on* bajo la forma del *eidōs* o bajo cualquier otra forma, el ser se somete ya, *dicho de otro modo, por así decirlo, sozusagen, so to speak*, a un desplazamiento metafórico-metonímico. Toda la llamada historia de la metafísica occidental sería un vasto proceso estructural en la que la *epoché* del ser, al retenerse, al mantenerse éste retirado, tomaría o más bien *presentaría* una serie (entrelazada) de maneras, de giros, de modos, es decir, de figuras o de pasos trópicos [...] «La» metafísica no sería solamente el recinto en el que se habría producido y encerrado *el* concepto de *la* metáfora, por ejemplo a partir de su determinación como *eidōs*: ella misma estaría en situación trópica con respecto al ser o al pensamiento del ser [...] Lo metafísico, que corresponde en su discurso a la retirada del ser, tiende a concentrar, en la semejanza, todas sus separaciones metonímicas en una gran metáfora del ser o la verdad. Esa concentración sería *la* lengua de *la* metafísica [...] El discurso metafísico [...] es, pues, una metáfora que engloba el concepto estrecho-restringido-estricto de metáfora que, por sí mismo, no tiene otro sentido que el estrictamente metafórico.<sup>127</sup>

Desde este punto de vista, el lenguaje figurativo, en oposición al lenguaje literal, no es otro modo de hablar del ser, sino que es el único modo de decirlo. La metáfora suple a lo literal, o mejor dicho, es la literalidad misma al decir el ser. Pero podemos extender un poco más esas observaciones. Si bien podemos pensar, como Aristóteles, que la metáfora como expresión de la imitación es un lenguaje natural o primigenio que pertenece a la “naturaleza humana” (otro concepto de la metafísica de la presencia), también se hace evidente que ésta es sólo un efecto del sistema de la metafísica: no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana. El lenguaje figurativo no puede existir fuera de ese sistema que lo construye, más bien pertenece al adentro del lenguaje metafísico. Así, la metáfora aparece

---

<sup>127</sup> *Ibid*, p. 56, 57 y 58. Cursivas del original.

desde el momento en que se piensa en la existencia de un lenguaje literal que dice unívocamente el ser, siendo el lenguaje literal, a su vez, efecto del pensamiento o la determinación del ser, el sentido y la esencia como presencias. El lenguaje figurativo, por tanto, es el resultado del juego y la lucha de un lenguaje literal que anhela aprehender el mundo.

Aquello se hace evidente cuando observamos que dentro de las consideraciones aristotélicas, la metáfora surge, paradójicamente, cuando se señala la necesidad de univocidad. Cuanto más intenta Aristóteles aprehender el ser, cuanto más próximo quiere estar de la esencia, cuanto más apela a un lenguaje literal como requisito de certidumbre, más se acerca a la metáfora, más figurativo se vuelve su discurso: el afuera es ya el adentro del lenguaje. Entonces podemos concluir con lo que dice Aubenque:

[...] si la homonimia es aquello que debe ser eliminado (si queremos que nuestro discurso tenga un solo sentido) y, a la vez, aquello que, en el caso del ser, no es eliminable, podremos preguntarnos si la ontología [y por tanto la metafísica], en cuanto ojeada a un discurso único sobre el ser, no será toda ella el esfuerzo propio del hombre por solucionar, mediante una búsqueda necesariamente infinita, la radical homonimia del ser.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> Aubenque, *op. cit.*, p. 169.

### 3. EL SURGIMIENTO DE LA CONCIENCIA CIENTÍFICA MODERNA. LA RETÓRICA DE LA ANTI-RETÓRICA.

«[El hombre] en tanto que [se piense como] ser racional, está destinado a —puesto con vistas a, propuesto para, encargado de la tarea de suplemento o complemento de— la manifestación del mundo. Completa la fenomenalización del todo. Está ahí para que el mundo aparezca como tal y para ayudarlo a parecer como tal en el saber. Pero si es necesario completar o suplir, es porque hay una carencia.»

Jacques Derrida

*El lenguaje y las instituciones filosóficas*

#### *3.1 La subjetivización del hombre y la objetivización del mundo.*

El deseo de construir un saber que excluyera toda incertidumbre, el sueño de un lenguaje claro y limpio, y la aspiración a un conocimiento universal y verdadero, es herencia, sin lugar a dudas, de la filosofía platónica y aristotélica como oposición a la sofística. Los siglos XVII y XVIII, el momento del surgimiento de la conciencia científica moderna, llevarán esas aspiraciones más allá, al punto de establecer una nueva concepción del hombre, del mundo, y de la relación entre el hombre y el mundo. Aquí, el hombre se vuelve *sujeto*, una conciencia cognoscente y libre cuya esencia es el pensamiento; el mundo se ve como un objeto cognoscible, un tipo de máquina independiente del sujeto que se puede medir, pesar, cuantificar y controlar.

De esta manera, se llega a la matematización de la naturaleza, a su dominación a través del cálculo, es decir, siguiendo a Michel Foucault, a una cierta relación entre el hombre y el mundo cuyo modelo es la *mathesis* entendida como ciencia universal del orden

y la medida.<sup>1</sup> Así, la ciencia, (cuyo lenguaje es el álgebra por considerarse el más puro y limpio de los lenguajes) disciplina del orden, la clasificación y la taxonomía, se convierte en la herramienta para descubrir las leyes que rigen a la naturaleza, y con ello llegar a la posibilidad de aprehender el mundo de manera unívoca y exacta. Así mismo, la ciencia se vuelve el epítome de la verdad, del conocimiento y de la certidumbre.

Este cambio de la *episteme* antigua a la *episteme* moderna, para utilizar la terminología de Foucault, debemos entenderla en el contexto de los grandes cambios políticos económicos y sociales de los siglos XV y XVI. La caída de Constantinopla a manos de los turcos-otomanos; los “descubrimientos” geográficos de Colón, Magallanes y Vasco de Gama; la revolución comercial y económica que llevó del feudalismo al mercantilismo y posteriormente al capitalismo e industrialismo; los “avances” científico-tecnológicos en el campo de la geografía, la biología, la física, las matemáticas y la astronomía; las guerras de religión surgidas por la Reforma protestante y la Contrarreforma católica con su progresivo proceso de secularización, fueron sólo algunos acontecimientos que ayudaron a poner en duda las certidumbres que hasta ese momento el mundo aristotélico-cristiano tenía.

Incluso la noción del tiempo sufrió una transformación radical. La concepción y experiencia premoderna del tiempo era cíclica, permanente y regular, mientras que en la modernidad se concibe como lineal y progresiva. Desde este punto de vista, la ciencia, siguiendo a Alfonso Mendiola, es la expresión o manifestación de ese paso (secularización) del tiempo sagrado-teológico, que tiene su fundamento en la trascendencia divina, al tiempo profano-social, que tiene su carencia de fundamento en la inmanencia de la acción humana.<sup>2</sup> Sin embargo, como veremos, podemos concebir a la conciencia científica moderna, a pesar de las diferencias con la metafísica clásica griega, como una radicalización de ésta última.

La secularización o desencantamiento del mundo, como dirá Morris Berman<sup>3</sup>, tendrá ondas implicaciones. La visión del mundo que predominó en Occidente hasta vísperas de la modernidad, fue, a decir de Berman, la de un mundo “encantado”. En esa visión, dice, las rocas, los árboles, los ríos y todos los demás componentes de la naturaleza eran contemplados como con vida propia; el cosmos era un lugar de pertenencia del cual el hombre, como todos los demás elementos naturales creados por Dios, era miembro. Participaba directamente de este mundo, y su destino personal estaba ligado al cosmos, por lo cual se identificaba con el ambiente.<sup>4</sup> Por el contrario, la visión de la época moderna es

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas...*, op. cit., p. 73.

<sup>2</sup> Alfonso Mendiola, “Una relación ambigua con el pasado: la modernidad”, en *Tiempo y Escritura*, UAM-Azcapotzalco, 1996; versión electrónica: <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/unarelacionambiguaconelpasadomendiola.htm>, revisado el 24 de marzo de 2015.

<sup>3</sup> Morris Berman, *El reencantamiento del mundo*, tr. Sally Bendersky y Francisco Huneeus, Chile, Cuatro Vientos, 1987.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 5.

de “desencantamiento”, ya que, desde el siglo XVI, el hombre ha sido progresivamente exonerado del mundo.

Así, la aparición de la conciencia científica, con su rechazo del tiempo sagrado-teológico y su rigurosa distinción entre sujeto y objeto, implicó que el hombre se separara de la naturaleza, que se distanciara de ella; no hay asociación extásica con el cosmos. El mundo es un objeto ajeno, distinto y aparte del hombre, por lo cual aparece como una “cosa” extraña y distante a la cual hay que domesticar y dominar.<sup>5</sup> En palabras de Heidegger:

Podemos ver la esencia de la Edad Moderna en el hecho de que el hombre se libera de las ataduras medievales liberándose a sí mismo. Pero por correcta que sea esta caracterización, resulta superficial [...] No cabe duda de que la Edad Moderna ha traído como consecuencia de la liberación del hombre, subjetivismo e individualismo. Pero tampoco cabe duda de que ninguna otra época ha creado un objetivismo comparable [...] Lo esencial aquí es el juego alternante y necesario entre subjetivismo y objetivismo [...] Lo decisivo no es que el hombre se haya liberado de las anteriores ataduras para encontrarse a sí mismo: lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto [...] esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal.<sup>6</sup>

### 3.2 Descartes: conciencia, lenguaje y representación.

Ya en la obra de René Descartes se percibe aquella visión. Reflejo de ella es su distinción entre *res cogitans* (sujeto cognoscente) y *res extensa* (objeto cognoscible). El punto de partida de la distinción de Descartes es la pregunta ¿cómo es posible conocer la realidad? Y más aún, ¿cómo estar seguros de que nuestros conocimientos son verdaderos y certeros y no meras fantasías de la imaginación? ¿Cómo conducirse ante ello? Primeramente, dice Descartes, la condición de posibilidad de la ciencia es llegar a conocimientos ciertos y evidentes, en el sentido de que no dejen lugar para la más pequeña de las dudas. De este modo, hay que rechazar todo aquello que siembre la incertidumbre:

Observé que en lo relativo a las costumbres, se siguen frecuentemente opiniones inciertas con la misma seguridad que si fueran evidentiísimas; y esto fue precisamente lo que me propuse evitar en mis investigaciones de la verdad. Quería rechazar lo que me ofreciera la más pequeña duda para ver después si había encontrado algo indubitable. Como a veces los

---

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 6.

<sup>6</sup> Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, España, Alianza, 1996, pp. 72 y 73.

sentidos nos engañan, supuse que ninguna cosa existía del mismo modo que nuestros sentidos nos la hacen imaginar.<sup>7</sup>

Al igual que para Platón y Aristóteles, Descartes excluye de la verdad y la certeza todo rastro de convencionalismo, empirismo e imaginación, pues ellos son engañosos y peligrosos ya que traen consigo la opinión, la contingencia, lo mudable y, por tanto, el error. Así pues, se debe empezar con un radical escepticismo: “alejándome de lo que me ofrezca la más pequeña duda, como si fuera completamente falso, continuaré por ese mismo camino hasta que encuentre algo cierto, o al menos hasta que me convenza de que nada cierto hay en el mundo”<sup>8</sup>. De esta manera, no hay nada de lo que podamos estar seguros: no existe Dios, no existen las cosas, incluso no podemos estar seguros de los principios matemáticos ¿cómo sabemos que no hay un ente maligno que emplea toda su astucia para engañarnos? Pero dentro de este caos de dudas y angustia se levanta como roca una certidumbre absoluta. Hay una cosa que por lo menos sabemos: que existimos, ya que si incluso estamos siendo engañados, hay un “yo” que obviamente está siendo engaño. Así, afirma Descartes, “enseguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad *pienso, por tanto soy* era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba”.<sup>9</sup>

¿Qué soy? se pregunta Descartes, “no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, una razón [...] una cosa que duda, entiende, concibe, afirma y niega”.<sup>10</sup> El “yo”, la conciencia, es una sustancia cuya esencia es pensar, es una *res cogitans* que “carece de extensión y no participa de ninguna cualidad de las que pertenecen al cuerpo, es incomparablemente más distinta que la idea de cualquier cosa corporal”.<sup>11</sup> Así, Descartes distingue entre la mente (el “yo” consciente que piensa) y el cuerpo (la materia), el cual no tiene conciencia, no piensa y simplemente “está allí” ocupando un lugar en el espacio; la esencia de todos los cuerpos es la *extensión (res extensa)* con todos sus modos y atributos: la forma, la cantidad, la longitud, la anchura, la altura etc.

Con ello observamos que el concepto de conciencia implica necesariamente apelar, como lo hace Descartes, a la presencia de una esencia, en este caso el pensamiento. Así, el concepto de conciencia es heredera de la determinación del ser como presencia. Como ya lo observó Derrida, de la misma manera que la categoría del sujeto no puede y no ha podido nunca pensarse sin la referencia a la presencia como *ousia*, el sujeto como conciencia

---

<sup>7</sup> René Descartes, “Discurso del Método”, en Descartes, *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la Filosofía*, estudio introductorio, análisis de las obras y notas al texto por Francisco Larroyo, México, Porrúa, 23ª edición, colección “Sepan Cuántos...”, núm. 177., cuarta parte, p. 23.

<sup>8</sup> Descartes, “Meditaciones Metafísicas”, en *Ibid*, meditación segunda, p. 65.

<sup>9</sup> Descartes, “Discurso del Método”, *op. cit.*, cuarta parte, p. 24.

<sup>10</sup> Descartes, “Meditaciones Metafísicas”, *op. cit.*, meditación segunda, p. 69.

<sup>11</sup> *Ibid*, meditación cuarta, p. 82.



(identidad consigo mismo o en su momento, conciencia de la identidad consigo mismo, conciencia de sí) nunca ha podido anunciarse de otra manera que como presencia para sí mismo: “el privilegio concedido a la conciencia significa, pues, el privilegio concedido al presente”.<sup>12</sup>

Y esta determinación de la conciencia como presencia para sí, como “privilegio concedido al presente”, tendrá dos consecuencias que hay que señalar. En primer lugar, la *res cogitans* es una individualidad libre, independiente y autodeterminada sustraída de toda limitación sociohistórica (el sujeto trascendental kantiano será la expresión última del cogito cartesiano). Dicho en otras palabras, el sujeto cartesiano no forma parte del mundo de las cosas sino que se sitúa, respecto a ellas, en un plano trascendental para mirarlas, calcularlas y aprehenderlas. De allí el gesto de Descartes de apelar a las ideas como fuente del conocimiento de la realidad. La razón, el entendimiento, es la única manera de acceder al conocimiento de las cosas:

La causa de que muchos creen que hay dificultades para conocer a Dios, está en que no saben elevar su pensamiento más allá de las cosas sensibles, y como están acostumbrados a no conocer más que lo que pueden imaginarse, les parece que lo que no es imaginable no es inteligible. Enseñan los filósofos una máxima que es de perniciosas consecuencias: nada hay en el entendimiento humano que no haya impresionado antes a los sentidos. Las ideas de Dios y del alma nunca han pasado por los sentidos; y los que quieren usar la imaginación para comprenderlas obtendrán los mismos resultados que si se sirven de los ojos para oír o para oler. Por otra parte, ni el sentido de la vista, ni el oído, ni el olfato nos aseguran por sí solos de sus respectivos objetos; ni la imaginación ni los sentidos nos asegurarían de nada si no interviniera el entendimiento.<sup>13</sup>

Desde este punto de vista, y en segundo lugar, Descartes señalará que el criterio de verdad reside en la *res cogitans* y no en la *res extensa*. En la relación cognoscitiva entre sujeto y objeto, es el sujeto el que determina los límites, el alcance y el criterio de verdad y falsedad del conocer: “la verdad y el error, hablando con propiedad, no pueden estar más que en el entendimiento”.<sup>14</sup> Así, la conciencia es el ámbito trascendental de posibilidad de la certeza, de la verdad, y por tanto, del conocimiento, pues no hay conocimiento sino de lo verdadero: “Me parece que puedo ya establecer la regla general de que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente, son verdaderas”<sup>15</sup>. ¿No es esto una herencia de la consideración aristotélica de la *ἁμολογία* como correspondencia del pensamiento con el ser, y también como rectitud, justeza o justicia al observar y decir el ser?

---

<sup>12</sup> Derrida, “La Différance”, *op.cit.*, p. 53. Y ha sido así, afirma Derrida, desde el racionalismo de Descartes a la fenomenología de Husserl.

<sup>13</sup> Descartes, “Discurso del Método”, *op. cit.*, cuarta parte, p. 26.

<sup>14</sup> Descartes, “Reglas para la dirección del espíritu”, *op. cit.*, Regla VIII, p. 128.

<sup>15</sup> Descartes, “Meditaciones Metafísicas”, *op. cit.*, meditación tercera, p. 72.

Ahora bien, como ya mencionamos, la *res extensa* aparecerá como un tipo de realidad en sí independiente de la conciencia: “Entiendo por cuerpo todo lo que puede ser determinado por alguna figura; que puede ser comprendido en algún lugar y llenar un espacio de tal manera que cualquier otro cuerpo quede excluido de ese espacio; que puede ser sentido por el tacto, la vista, el oído, el gusto o el olfato; que puede ser movidos en diversos sentidos por la impresión que recibe cuando siente el contacto de una cosa extraña; no puede moverse por su propio impulso, como tampoco puede pensar o sentir, porque esto ya no pertenece a la naturaleza de cuerpo.”<sup>16</sup> Visto así, la naturaleza, el cuerpo, aparecerá como una cosa inerte, sin vida, cuyo atributo es la extensión y sus accidentes o modos: la posición, la forma, la cantidad, etc. Como consecuencia de ello, el mundo físico y material se reduce a simples operaciones mecánicas que pueden ser comprendidas de manera científico-matemática; es decir, si los cuerpos son pura y simple materia, si se someten a la cantidad y a la extensión, al orden y la medida, entonces pueden ser cuantificables, calculables y explicados en términos matemáticos.

La ciencia buscará el orden y la medida de las cosas, será, como dice Foucault, *Mathesis*. En términos cartesianos, las matemáticas son el fundamento de todas las demás ciencias. Las matemáticas son *La Ciencia*:

Reflexionando sobre esto más atentamente descubro que debemos referir a las matemáticas todas las cosas en que se examina el orden y la medida, importando poco se trate de números, figuras, astros, sonidos o de cualquier otro objeto si se investiga esa medida u orden. Debe, pues, existir una ciencia general que explique todo lo que podemos conocer relativo al orden y la medida sin aplicación a ninguna materia especial. La denominación de esta ciencia no consiste en un nombre extranjero, sino en el antiguo y usual de *Mathesis Universalis*, porque contiene todos los elementos que han hecho llamar a las otras ciencias, partes de las matemáticas. La prueba de que esa ciencia general tiene más utilidad y es más fácil que las que de ella dependen, está en que se extiende a todos los objetos de las últimas u a muchos otros, y aunque contiene algunas dificultades, éstas se encuentran lo mismo en las demás ciencias, las cuales contienen también otras dificultades procedentes de su objeto particular, de las que carece la ciencia general.<sup>17</sup>

Así, con Descartes surge la idea de que el mundo es una vasta máquina de materia que obedece a leyes matemáticas, al cual el “yo” pensante y racional puede aprehender de manera unívoca y certera. Si, como considera Descartes, la ciencia es un conocimiento cierto y evidente, verá en las matemáticas el modelo metódico para buscar la verdad: “Hemos dicho que de todas las ciencias conocidas, la aritmética y la geometría eran las únicas exentas de falsedad e incertidumbre”.<sup>18</sup> La ventaja de las matemáticas, a decir de

---

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 66.

<sup>17</sup> Descartes, “Reglas para la dirección del espíritu”, *op. cit.*, Regla IV, p. 119.

<sup>18</sup> *Ibid*, Regla III, p. 112.

Descartes, es que ellas se alejan de todo empirismo para proceder de manera intuitiva, deductiva y racional: “Esto nos muestra claramente que la aritmética y la geometría son mucho más ciertas que las demás ciencias. Su objeto es tan claro y tan sencillo que no es necesario hacer ninguna suposición que la experiencia pueda poner en duda, porque lo mismo la aritmética que la geometría consisten en una serie de consecuencias a deducir por la vía del razonamiento.”<sup>19</sup> La intuición y la deducción, pues serán la única vía de llegar a la ciencia: “Ninguna más debemos admitir; antes bien, hemos de rechazarlas por sospechosas y sujetas a error”.<sup>20</sup> De esta manera, para “la búsqueda de la verdad” las matemáticas con su manera deductiva y racional de proceder, son, propiamente, la Regla y el Método; es decir, lo que ha lugar a hacer de forma recurrente, repetitiva y, por tanto, formalizable para dirigir el espíritu, conducirlo por el “buen camino”, rectamente en la “dirección correcta” hacia la verdad.<sup>21</sup>

Así armada con esta ontología formar cartesiana, la ciencia moderna se vuelve investigación que garantizará no sólo el conocimiento y la verdad, si no también la dominación de la naturaleza:

Esas nociones me hicieron ver que es posible llegar a la adquisición de conocimientos utilísimos para la vida, y que, en lugar de la filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una filosofía eminentemente práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, de aire, de los astros, de los cielos, y de todo lo que nos rodea, tan distintamente como conocemos los oficios de nuestros artesanos, aplicaríamos esos conocimientos a los objetos adecuados y nos constituiríamos en los señores y poseedores de la Naturaleza.<sup>22</sup>

Ahora bien, esta determinación del hombre como *res cogitans* y del mundo como *res extensa*, con todas las implicaciones que hasta ahora hemos observado, produce un desplazamiento hacia la subjetividad. Esto es, no puede haber ningún contacto directo entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y la realidad, si no es a través de la mediación de ideas. Así, el hombre-sujeto se establece dándose una imagen del ente-objeto, se hace una idea de él, una *representación*: “Algunos de mis pensamientos son como las imágenes de las cosas, y a estos conviene el nombre de idea; por ejemplo, cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o Dios mismo.”<sup>23</sup> En este desplazamiento, el ente,

---

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibid*, p. 115.

<sup>21</sup> Derrida, “Si ha lugar a traducir II. Las novelas de Descartes o la economía de las palabras”, en Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, introducción de Cristina de Peretti, España, Paidós, I.C.E.-U.A.B., segunda edición, 2012, p. 59.

<sup>22</sup> Descartes, “Discurso del Método”, *op. cit.*, sexta parte, p. 38.

<sup>23</sup> Descartes, “Meditaciones Metafísicas”, *op. cit.*, meditación tercera, p. 73. Y Descartes continúa diciendo: “De estas ideas unas me parecen que han nacido conmigo [ideas innatas], otras son extrañas y proceden del exterior [ideas adventicias], y, finalmente, otras han sido hechas e inventadas por mi [ideas “ficticias”]. La facultad de concebir una cosa, un pensamiento o una verdad, procede de mi propia naturaleza”.

la *res extensa*, se determina como objeto *ante y para* un sujeto; una cosa fijada, detenida y disponible, mejor dicho *presente*, para una conciencia en una relación de *representación*<sup>24</sup>: “[Cuando] la inteligencia se propone examinar una cosa corporal, debe buscar en la imaginación la idea más distinta del objeto. Para facilitar esta labor, hay que mostrar a los sentidos externos la cosa misma que esa idea representa”.<sup>25</sup>

Lo que con ello podemos observar, es que si bien para Descartes “toda idea es producto del espíritu”, a fin de que ella contenga verdadera realidad objetiva, “debe tomarla de alguna causa en la que se encuentra por lo menos tanta realidad formal como realidad objetiva contenga la idea”.<sup>26</sup> Dicho en otras palabras, para que las ideas no sean meras “quimeras” e “ilusiones”, deben tener como referente la existencia externa y formal de las cosas que ellas representan. Como consecuencia de ello, las representaciones serán más perfectas en cuanto más se acerquen a la sustancia y a la esencia (en el caso de la *res extensa* la extensión): “las que representan sustancias son, sin duda, más amplias y contienen en sí mismas más realidad objetiva, es decir, participan por representación de más grados de ser o perfección que las que solamente me representan modos o accidentes [...] De aquí se sigue que la nada sea incapaz de producir alguna cosa, y que lo más perfecto, lo que contiene más realidad, no es una consecuencia de lo menos perfecto”.<sup>27</sup>

De esta manera, y como Heidegger lo hace notar, lo que hace que la época moderna sea un giro respecto a la anterior, es que su relación con el ser se fijó como *repraesentatio*; es decir, se determinó a la representación como epítome de la relación sujeto-objeto. En sus palabras, para la conciencia moderna “representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas”.<sup>28</sup> Dicho en otra forma, en la conciencia científica moderna sólo aquello que se convierte en objeto *es*, vale como algo que *es*. La ciencia moderna surge desde el momento en que busca el ser de lo ente en su objetivación, en el momento en que concibe a lo ente como objeto. Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una *representación* cuya meta es colocar todo lo ente ante el sujeto de tal modo que dicha conciencia que calcula pueda estar seguro de lo ente o, mejor dicho, pueda tener certeza de él: la verdad se trasforma en certeza de la representación.<sup>29</sup> Así pues, la determinación del ente como objeto y del mundo como campo de objetividad para una subjetividad, es la condición de posibilidad de la idea, de la ciencia y, consecuentemente, del mundo como representación.<sup>30</sup>

---

<sup>24</sup> Derrida, “Envío”, en *La deconstrucción en las fronteras... op. cit.*, p. 90.

<sup>25</sup> Descartes, “Reglas para dirección del espíritu”, *op. cit.*, Regla XII, p. 140.

<sup>26</sup> Descartes, “Meditaciones Metafísicas”, *op. cit.*, meditación tercera, p. 75.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, *op. cit.*, pp. 75.

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 72.

<sup>30</sup> Si lo que diferencia a la Edad Moderna de la Edad Media y la época clásica griega es que para los primeros el mundo se vuelve representación (objeto que se ofrece a la mirada de un sujeto), eso supone que previamente el mundo se haya constituido en un mundo visible en el sentido de la manifestación de la forma

En el representarse un objeto se señala una dimensión autoafectiva que es lo esencial de la representación: el sujeto se da, se procura, da sitio para él y ante él a objetos, se los envía y dispone de ellos.<sup>31</sup> Ahora bien, dentro de esta estructura que determina como subjetiva la experiencia del objeto, el *re* de la *re*-representación tendrá un valor muy importante que ya Derrida se encargó de señalar. En el enviar, disponer, situar, colocar objetos, el *re* evoca el *poder* del sujeto de *volver* a presentar una presencia, de volver-presente. Este volver presente, siguiendo a Derrida, se puede entender de dos maneras que trabajan juntas en la palabra representación. Por una parte, volver presente sería hacer venir a la presencia, o dejar venir presentando. Por otra parte, hacer o dejar venir implica la posibilidad de hacer o dejar venir de nuevo, sería repetir, poder repetir. De ahí la idea de repetición y retorno que habita el valor mismo de representación.<sup>32</sup>

Como veremos en el capítulo siguiente, dentro de la disciplina y práctica histórica este valor de repetición es el que se encuentra actualizado cuando se considera al discurso histórico como representación del pasado: el historiador (sujeto o conciencia) tiene el poder de aprehender y volver a presentar o hacer venir el pasado (objeto); es decir, volver a presentar la presencia (el ser o la esencia) del pasado.

Visto lo anterior, ¿Qué papel juega aquí el lenguaje? ¿Qué lugar ocupa en esta estructura? Ciertamente en la obra cartesiana las consideraciones sobre el lenguaje son escasas, sin embargo las partes a las que dedica una reflexión son reveladoras. En el *Discurso del Método* Descartes declara que, además de la razón, una cosa que distingue al hombre de las bestias es el uso lenguaje: “No hay hombre, por estúpido que sea, que no coordine varios vocablos formando partes para expresar sus pensamientos; y ningún animal, por bien organizado que esté, por perfecto que sea, puede hacer lo mismo. Y no procede esta incapacidad por falta de órganos, porque la urraca y el loro pueden proferir palabras lo mismo que nosotros, y sin embargo no hablan del mismo modo, puesto que no piensan lo que dicen, y los sonidos que emiten no constituye un lenguaje porque éste requiere un fondo que es el pensamiento.”<sup>33</sup> Para Descartes el lenguaje es expresión del pensamiento. Las palabras, el léxico, la sintaxis, nos remiten directamente al pensamiento; podríamos decir que son técnicas exteriores que reflejan el pensamiento.

Nos encontramos frente a las mismas consideraciones que Aristóteles hiciera siglos atrás cuando declaraba que “los sonidos emitidos por la voz son símbolos de los estados del alma”. Al distinguir entre lenguaje y pensamiento y otorgarle al primero un papel de pura expresión del segundo ¿no se mantiene Descartes en una tradición metafísica que concibe

---

visible. Ese trabajo previo fue nada menos que el platonismo (véase el capítulo I de este trabajo). En efecto, dice Heidegger: “el hecho de que para Platón la entidad de lo ente se determine como *eidos* (aspecto, visión, forma, figura), es el presupuesto que condicionó desde siempre y reinó oculto largo tiempo de modo mediato, para que el mundo pudiera convertirse en imagen [representación].” *Ibid*, p. 75.

<sup>31</sup> Derrida, “Envío”, en *La deconstrucción en las fronteras... op. cit.*, p. 108.

<sup>32</sup> *Ibid*, pp. 91 y 92.

<sup>33</sup> Descartes, “Discurso del Método”, *op. cit.*, quinta parte, p. 36.

al lenguaje como mero reproductor improductivo de un contenido de pensamiento ya formado y constituido sin él y antes que él? Como dice Frank Ankersmit, si es la conciencia la que está en directa relación con el objeto, el lenguaje aparece entonces como un vehículo neutro que no agrega nada a esa relación. Dicho en otras palabras, el lenguaje aparece como un conducto transparente por medio del cual el sujeto expresa una realidad ya constituida y percibida por el pensamiento. Así, entre el sujeto consiente y el objeto inerte, el lenguaje es derivativo y no puede pretender un estatus independiente propio.<sup>34</sup>

Podemos decir entonces que así como el pensamiento y las ideas representan a las cosas, el lenguaje representa al pensamiento y las ideas ¿Qué implicaciones se siguen de concebir al lenguaje como representación del pensamiento? Que, como es obvio, el lenguaje adquiere todas las características de la representación: el lenguaje vuelve a presentar, sin residuo, sin resto, una presencia anterior y exterior a él, a saber, el pensamiento. Lo que aquí yace de fondo, es el deseo de una identidad de sentido invariable. Este deseo considerará que bajo la diversidad de las palabras, bajo la diversidad de sus usos, bajo la diversidad de los contextos, el mismo sentido o el mismo referente (objeto) que fue aprehendido por la conciencia, conservarían su identidad.

En palabras de Derrida, en el lenguaje representativo el contenido representado (pensamiento) sería una *presencia* y no una representación. Lo representado no tendría, a su vez, la estructura de la representación, la estructura representativa del representante. El lenguaje sería un sistema de representantes o también de significantes, de lugartenientes que sustituyen aquello que dicen, significan o representan, sin afectar la unidad, la identidad última de lo representado.<sup>35</sup> La condición de posibilidad del lenguaje como representación (y de la representación en general) es, en la conciencia científica moderna, la condición de posibilidad de la objetividad.

Ahora bien, si las relación sujeto-objeto y pensamiento-lenguaje toman la forma de la representación con todas las implicaciones metafísicas que hemos visto, es porque ellas están amenazadas originariamente por la disensión o diseminación.<sup>36</sup> Respecto al lenguaje, esta diseminación se le presentará a Descartes bajo la forma del problema que Aristóteles intentó resolver: la homonimia. El filósofo francés reconocerá en el uso ordinario del lenguaje una parte “oscura” que aparecerá como un obstáculo para la correcta aprehensión y expresión de la realidad. En sus *Meditaciones Metafísicas*, después de concluir que el conocimiento verdadero de las cosas estriba en el pensamiento y no en la imaginación y los sentidos, apoyándose para ello en el análisis de un trozo de cera, exclama:

---

<sup>34</sup> Frank Ankersmit, “El uso del lenguaje en la escritura de la historia”, en Ankersmit, *Historia y topología. Ascenso y caída de la metáfora*, tr. Ricardo Martín Rubio Ruiz, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 161.

<sup>35</sup> Derrida, “Envío”, *op. cit.*, p. 86 y 87.

<sup>36</sup> *Ibid*, p. 113.

¡Cuán grande es la debilidad de mi espíritu y la inclinación que la lleva al error insensiblemente! Digo esto porque ahora que me limito a pensar sin hablar, las palabras se me aparecen como un obstáculo y casi me he dejado engañar por los términos del lenguaje ordinario. Decimos que vemos la misma cera y no que juzgamos que es la misma, fundándonos en que son los mismos su color y su figura; de esto estuve a punto de concluir que conocemos la cera por la visión de los ojos y no por la inspección del espíritu.<sup>37</sup>

Y más adelante agrega: “Un hombre que trata de elevar su conocimiento sobre el nivel vulgar debe avergonzarse de fundar sus dudas en las formas de hablar que el vulgo ha inventado; yo prefiero pasar adelante...”<sup>38</sup> En efecto, el proyecto cartesiano de *mathesis universalis* supone que la investigación no se deje detener por la equivocidad del lenguaje. Para formalizar y matematizar, hay que vencer todas las oscuridades y ambigüedades del lenguaje<sup>39</sup>, hay que “pasar adelante”. Y este “pasar adelante” significará para Descartes ir “de las palabras a las cosas”. Bastaría con atravesar el espesor equívoco de las palabras en dirección a las cosas para llegar al conocimiento verdadero. Este “pasar adelante”, este “ir de las palabras a las cosas”, es una necesidad y una regla en todo el sentido cartesiano. Precisamente es la regla XIII de sus *Reglas para la dirección del espíritu*:

Decimos que buscamos las cosas por las palabras siempre que la dificultad consiste en la oscuridad del lenguaje. A esto se reducen no sólo los enigmas como el de la Esfinge sobre el animal que, al principio, era cuadrúpedo, después bípedo y, por fin, camina con tres pies [...] La mayor parte de las cuestiones controvertidas por los sabios son cuestión de palabras; no tengamos tan mala opinión de los grandes talentos, que creemos desatinada su concepción de las cosas, siempre que nos las expliquen en términos bastantes claros [...] Estas cuestiones son tan frecuentes que si los filósofos se pusieran de acuerdo en lo relativo a la significación de las palabras, cesarían casi todas sus discusiones.<sup>40</sup>

La solución que propone Descartes es que el lenguaje debe dar a cada representación el signo que pudiera marcarlos de manera unívoca. Supone la transparencia y univocidad intrínseca de las palabras; implica el deseo y la creencia de que detrás de la mole aparentemente caótica del lenguaje, existe en las cosas una identidad inmóvil que garantiza un sentido invariable: la esencia. Esta identidad inmóvil, aprehendida por el pensamiento y expresada de manera clara y limpia por el habla, es la condición de posibilidad del lenguaje literal y con ello de la ciencia.

La aparición de la *mathesis universalis* como ciencia general del orden (*a priori* que en esta época recorta el campo del saber y define el modo de ser de los objetos, otorgando poder teórico a la observación y definiendo las condiciones del conocimiento y la verdad de

---

<sup>37</sup> Descartes, “Meditaciones Metafísicas”, *op. cit.*, meditación segunda, pp. 69 y 70.

<sup>38</sup> *Ibid*, p. 70.

<sup>39</sup> Derrida, “Si ha lugar a traducir II. Las novelas de Descartes o la economía de las palabras”, *op. cit.*, p. 71.

<sup>40</sup> Descartes “Reglas para la dirección del espíritu”, *op. cit.*, regla XIII, pp. 148 y 149.

las cosas<sup>41</sup>), permitirá la formación de dominios diversos de saber, uno de los cuales será la “Gramática General”. En efecto, a finales del siglo XVII y casi todo el siglo XVIII, se da una reflexión profunda del papel del lenguaje como representación del pensamiento. Dado que el lenguaje aparece como representación que articula otra representación, la Gramática General será en primera instancia el análisis del discurso como expresión del pensamiento.

Así, en este nuevo campo epistemológico se anudará, siguiendo a Foucault, toda la experiencia clásica del lenguaje: “de un solo golpe ciencia y prescripción, estudio de las palabras y regla para construirlas, utilizarlas y reformarlas en su función representativa”.<sup>42</sup> Expresión de la *mathesis universalis*, la Gramática General se encargará de estudiar el orden y articulación de las palabras con el fin construir discursos con unidad de sentido. De allí su preocupación por la sintaxis, la etimología y la nominación.

En el pensamiento cartesiano la ciencia necesita de un lenguaje que sea constante en la significación, y esta constancia sólo es posible a través de la nominación (unívoca). Nombrar es encerrar la cosa en una unidad de sentido, por eso la tarea fundamental del “discurso” clásico es atribuir un nombre a las cosas y capturar su ser, su esencia, en ese nombre.<sup>43</sup> En la medida en que se atribuía a cada cosa representada el nombre que le convenía, se disponía de un lenguaje bien hecho: era ciencia.<sup>44</sup> Podemos decir, con Foucault, que “es el Nombre el que organiza todo el discurso clásico; hablar o escribir [...] no es jugar con el lenguaje, es encaminarse hacia el acto soberano de la denominación, ir, a través del lenguaje, justo hasta el lugar en el que las palabras y las cosas se anudan en su esencia común y que permite darles un nombre.”<sup>45</sup>

Como podemos observar, la consideración era que si se quería que la ciencia fuera un conocimiento realmente cierto y verdadero de la realidad, habría necesidad de dar una solución al problema del lenguaje: erradicar del discurso toda retórica, toda metáfora y, en general, todo rastro de lenguaje figurativo, pues era él el origen de todo malentendido, oscuridad y obstáculo para la verdad. De esta manera, el ideal del conocimiento científico reducirá y excluirá la lógica figurativa del lenguaje, reservándola para la producción poético-literaria. Empezará a ser vista como pura ornamentación del discurso, al grado que el lenguaje no científico será olvidado: la sociedad con primacía científica limita el campo de uso de las metáforas a los discursos que son ajenos al conocimiento justificado.<sup>46</sup>

El ejemplo más radical del paulatino abandono y exclusión del lenguaje figurativo, y el posterior triunfo del lenguaje literal sobre la metáfora y la retórica, lo encontramos en el empirismo protestante inglés de finales del siglo XVII. Como afirma Hayden White:

---

<sup>41</sup> Foucault, *Las palabras y las cosas...*, op. cit., p.175.

<sup>42</sup> *Ibid*, p. 136.

<sup>43</sup> Esta idea del nombre como aprehensión de la esencia de las cosas no es exclusiva del siglo XVII, se remonta hasta el *Cratilo* de Platón.

<sup>44</sup> Foucault, *Las palabras y las cosas...*, op. cit, p. 139.

<sup>45</sup> *Ibid*, p. 136.

<sup>46</sup> Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad...*, op. cit., p. 278.



[...] en los siglos XVI y XVII, se inventaron dos tipos de retórica: una que es la retórica como tropología, como la teoría de la construcción de la realidad por medio del habla, y otra que es protestante, la cual es desarrollada por John Locke, y que descende de la tradición puritana inglesa y anti-retórica: la retórica de la anti-retórica, basada en el sueño de un lenguaje que no tiene, en absoluto, elementos figurativos, que es puramente, literal y a la cual llaman "el estilo plano inglés": estilo plano, habla plana o no figurativa.

Los protestantes veían la figuración de la misma forma en que veían la idolatría romana católica. Los protestantes eliminaron a los santos, quitaron los vitrales de las iglesias, y las pintaron todas de blanco, ya que consideraban al ornamento como orgullo pecador, es decir, como vanidad. De esta forma, la ideología del habla plana se filtraba en la ciencia inglesa. La rebelión del puritanismo contra la retórica, los ídolos y la representación de íconos — digamos la iconoclastia— es la misma que sucede en las concepciones puritanas de la escritura, del habla y de los sermones en los que se trata de eliminar por completo el elemento figurativo de la descripción del mundo y de la conversación del creyente con Dios. Puedes ver como si estuvieras hablando directamente con Dios no podrías ser engreído en tu habla; éste es el estilo deseado, y podemos advertirlo en la filosofía de John Locke. El *Ensayo sobre el entendimiento humano*, volumen III, dice que la tarea de la ciencia y la filosofía es eliminar la metáfora del lenguaje: la metáfora es error, posibilita la figuración. Nada de retórica.

La retórica de la anti-retórica, de John Locke a Descartes y Kant, hasta Bertrand Russell..., existe una tradición entera que señala que la filosofía sólo puede proceder si se elimina la retórica, la figura. Así, en el siglo XIX, en el sistema educativo de Europa, la retórica sólo se enseña en la secundaria, ya no en la universidad. Se elimina de la universidad una parte del *trivium*: gramática, retórica y lógica. La lógica se identifica con la filosofía, la gramática se asocia con el estudio del lenguaje en la literatura y la retórica se vuelve una teoría de la composición que se enseña sólo a la gente en la secundaria, pero no más en la universidad. Esto elimina la conciencia del aspecto performativo del discurso, porque ahora el discurso se trata como algo semejante al habla plana, al habla literal.<sup>47</sup>

De esta manera, las consideraciones de la filosofía racionalista-empirista de los siglos XVII y XVIII expresarán una tajante separación entre lo que consideraron el ámbito cognitivo puro y el ámbito estético de la retórica. Así, al reino del conocimiento y la verdad corresponde el lenguaje literal, ya que por sus carácter transparente permite expresar de forma inequívoca la relación inmediatamente presente entre el pensamiento (sujeto) y la realidad (objeto). Al reino de la estética y lo retórico pertenece todo uso lingüístico que tiende a oscurecer dicha relación; el lenguaje figurativo tiene aquí su sitio ya que en lugar de fomentar y procurar el ejercicio racional del pensamiento, utiliza la persuasión para desencadenar emociones de todo tipo. Desde este punto de vista, la Edad Moderna (de la

---

<sup>47</sup> Alfonso Mendiola, "Hayden White: la lógica figurativa en el escrito histórico moderno", *Historia y Grafía*, UIA, núm. 19, 1999, p. 225.

misma manera en que vimos en Platón y Aristóteles) concebirá las incursiones del lenguaje figurativo en el conocimiento como verdaderas transgresiones con implicaciones no sólo epistemológicas, sino también morales.<sup>48</sup>

Como veremos a continuación, un ejemplo claro de esas consideraciones fueron las ideas del influyente filósofo y científico inglés John Locke quien en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) desplegará una verdadera “retórica de la anti-retórica”.

### 3.3 John Locke y la retórica de la anti-retórica: sobre el uso y el abuso del lenguaje.

En el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, obra que tenemos que entenderla dentro del contexto modernista que acabamos de esbozar, Locke se propone determinar el origen, la certeza y el alcance del conocimiento. Al igual que Descartes, este filósofo inglés piensa que el conocimiento es producto de contenidos mentales, es decir, que el sujeto no conoce inmediatamente las cosas sino a través de la mediación de ideas. Así, afirma, “el conocimiento no es más que la percepción de la conexión y la concordancia o discordancia que existe entre cualquiera de nuestras ideas [...] Pues cuando sabemos que lo blanco no es negro ¿qué otra hacemos sino percibir que estas dos ideas son incompatibles?”<sup>49</sup> Sin embargo, a diferencia de Descartes, Locke argumentará que las ideas (percepciones del pensamiento) provienen de la sensación y la reflexión. La experiencia de los objetos externos y las posteriores operaciones mentales que nuestro interior realiza por dichos estímulos, son su fuente: “[de la experiencia] se funda todo nuestro conocimiento, y de ella deriva en última instancia. Nuestra observación, aplicada a los objetos sensibles externos o a las operaciones internas de la mente que percibimos y sometemos a la reflexión, es la que proporciona a nuestro entendimiento todos los materiales para pensar. Ambas cosas constituyen las fuentes del conocimiento, de donde brotan todas las ideas que tenemos o que podemos tener de un modo natural”<sup>50</sup>.

A pesar de que Locke critica fuertemente la teoría de las ideas innatas de Descartes, se mantendrá dentro de la herencia logocéntrica pues considerará que las ideas son representaciones de las cosas. Dicho en otros términos, mantendrá la convicción de que entre el pensamiento y la realidad hay una conexión directa e inmediata; que la razón, “que tenemos de un modo natural”, como conciencia y presencia para sí, contiene tanto la presencia del significado como la presencia de la verdad. La primacía que Locke otorga al pensamiento como una operación interna de la conciencia relegará al lenguaje a un segundo

---

<sup>48</sup> Eduardo Bustos, *La metáfora... op. cit.*, pp. 16-18.

<sup>49</sup> John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Porrúa, 2da. Edición, colección “Sepan Cuántos...”, núm. 703, Libro IV, cap. I, 1, p. 417.

<sup>50</sup> *Ibid*, Libro II, cap. 1, 2, p. 71.

nivel, ya que supondrá que no se trata más que de un representante externo de las ideas. Será tajante al establecer que el lenguaje, como representante del pensamiento, está subordinado a unas intenciones, ideas, referentes y significados que le son ajenos y que se formaron sin él y antes que él.

A lo largo de su *Ensayo*, y a diferencia de Descartes, Locke dedicará constantes referencias al asunto de la relación entre pensamiento, conocimiento y lenguaje. De hecho, consagrará un Libro entero (el Libro III) a discutir exclusivamente esa relación ¿Por qué un ensayo que diserta sobre el entendimiento y el conocimiento tiene que tratar el asunto del lenguaje? ¿Por qué la preocupación si la superioridad del pensamiento sobre el lenguaje es tan obvia? Al finalizar el Libro II, dedicado a su teoría de las ideas, Locke concluye lo siguiente:

Después de haber detallado en esta forma el origen, las clases y el alcance de nuestras ideas, con otras varias consideraciones acerca de estos instrumentos o materiales de nuestro conocimiento, el método que me propuse al principio requeriría ahora que proceda de inmediato a mostrar el uso que de las ideas hace el entendimiento y qué tipo de conocimiento obtenemos de ellas. Esto fue lo que, en primera consideración general del tema, creí que sería todo lo que tendría que hacer; pero después de examinarlo más de cerca, descubro que existe una vinculación tan estrecha entre las ideas y las palabras, y que nuestras ideas abstractas y las palabras generales guardan una relación tan constante entre sí, que resulta imposible hablar de manera clara y precisa de nuestro conocimiento, que consisten en su totalidad de proposiciones, sin considerar, primero, la naturaleza, el uso y el significado del lenguaje.<sup>51</sup>

La vinculación tan estrecha que Locke observa entre el lenguaje y el pensamiento, puede volverse peligrosa si no se le da a cada uno el lugar que le corresponde. La claridad, precisión y certeza del conocimiento se verá comprometido si no se fijan límites precisos; si no se determina la manera correcta de usar el lenguaje y evitar sus abusos:

Una vez que esto se haya examinado bien (como corresponde), lograremos descubrir mejor el uso correcto de las palabras, las ventajas y los defectos naturales del lenguaje y los remedios que deberían emplearse para evitar las inconveniencias de la oscuridad o la incertidumbre en el significado de las palabras, pues sin ello es imposible discurrir con claridad u orden sobre el conocimiento, el cual, dado que versa en torno a proposiciones y, entre éstas, aquéllas por lo común más universales, presenta una relación con las palabras mayor de lo que quizá se sospeche.<sup>52</sup>

Locke no tendrá duda sobre aquello que hace del lenguaje algo peligroso; a saber, su faceta figurativa. El lenguaje figurativo tiene un poder disruptivo y diseminador que lo hace

---

<sup>51</sup> *Ibid*, Libro II, cap. XXXIII, 19, p. 310.

<sup>52</sup> *Ibid*, Libro III, cap. I, 6, p. 315.

turbio y ofuscante. Este poder incluye la posibilidad de abrir un juego complejo e imparabile de sustituciones de significados y sentidos que construyen discursos persuasivos y engañosos. Este tipo de discursos amenazan con causar un daño no sólo epistemológico sino también moral. El siguiente pasaje de Locke, (aunque extenso pero vale la pena transcribir) es muy revelador al respecto:

Puesto que el ingenio y la fantasía encuentran mejor acogida en el mundo que la verdad a secas y el conocimiento verdadero, difícilmente se admitirá que las expresiones figurativas y la alusión constituyen una imperfección o un abuso del lenguaje. Concedo que, en los discursos en los que más bien buscamos solaz y entretenimiento que información y progreso, tales adornos, según se toman en préstamo de aquellos recursos, apenas si pueden pasar por faltas. *No obstante, si queremos hablar de las cosas tal como son, debemos aceptar que todo el aire de la retórica, aparte del orden y la claridad, toda la aplicación artificial y figurativa de las palabras que la elocuencia ha inventado, no sirven más que para insinuar ideas equivocadas, incitar las pasiones y, de esta forma, engañar al juicio, de suerte que en realidad son perfectos engaños. En consecuencia, aunque la oratoria pueda hacerlas muy loables o admisibles en las arengas o en los discursos populares, deben sin dudar evitarse por completo en todos los discursos que pretendan informar o instruir. Y en cuanto a la verdad y el conocimiento, no pueden ser consideradas sino como una gran falta, sea del lenguaje o de la persona que lo emplea.* Resultará superfluo aquí tomar notas de cuáles y cuán variadas son esas expresiones; los libros de retórica, que abundan en el mundo, las mostrarán a quienes quieran informarse. Pero no puedo menos que observar cuán poco cuidado e interés ponen los hombres en la preservación y el avance de la verdad y el conocimiento, puesto que son las artes de la falacia las protegidas y preferidas. Es evidente cuánto le gusta a los hombres engañar y ser engañados, ya que la retórica, ese poderoso instrumento del error y el engaño, tiene sus profesores establecidos, se enseña públicamente y siempre ha gozado de gran reputación, y no dudo que se piense que es de mi parte un enorme atrevimiento, si acaso no brutalidad, haber dicho todo esto en su contra. La elocuencia, como el sexo bello, contiene atractivos demasiado dominantes como para tolerar la crítica. Y es vano hallar faltas en esas artes del engaño, cuando los hombres encuentran placer en ser engañados.<sup>53</sup>

Como “el sexo bello” (nótese la metáfora), el lenguaje figurativo tiene atractivos que pueden ser tolerados siempre y cuando se sepa su lugar y se mantenga allí y sólo allí —esto es, en los discursos en que se busca el entretenimiento y la persuasión, aquellos que prefieren el placer estético más que la información y la instrucción. Al contrario, si se entromete cuando hablamos “de las cosas tal como son”, de la verdad y el conocimiento a secas (es decir, “entre los asuntos serios de los hombres” como diría irónicamente Paul de Man), es un escándalo disruptivo: “como la aparición de una verdadera mujer en un club de

---

<sup>53</sup> *Ibid*, Libro III, cap. X, 34, p. 401 y 402. Las cursivas son mías.

hombres donde sólo sería tolerada como una pintura, preferiblemente desnuda (como la imagen de la Verdad), enmarcada y colgada sobre un muro”.<sup>54</sup>

Locke insistirá en que el uso correcto de las palabras será aquel que se limita a transmitir de manera unívoca los significados que producen previa y exclusivamente las ideas: “Quien posea nombres sin tener ideas, carece de significados para sus palabras y sólo emite sonidos vacíos”.<sup>55</sup> Es por ello que el lugar que le corresponde al lenguaje es de una estricta subordinación al pensamiento. De esta manera, su reflexión sobre el uso y el abuso del lenguaje estará estrechamente relacionada a su teoría de las ideas. Apegándose al paradigma de la *repraesentatio*, Locke verá al entendimiento como sustitución de ideas por objetos y, a su vez, el lenguaje como sustitución de palabras por ideas (una teoría de la significación que hoy calificaríamos como más semántica que semiótica)<sup>56</sup>.

Ahora bien, como veremos a continuación, mientras más se esfuerza el discurso de Locke en desterrar a la retórica y la figuración del conocimiento y la verdad, paradójicamente más empuje tienen los modelos tropológicos: estos reentran en el sistema bajo la forma de categorías formales (por ejemplo sus nociones de ideas simples, ideas complejas, modos mixtos, ideas complejas de las sustancias, nombres particulares y nombres universales). En efecto, y sigo aquí a Paul de Man, cuando Locke desarrolla su teoría tanto de las ideas como del lenguaje bajo la forma de la representación, lo que construye resulta ser una teoría tropológica, una retórica de la anti-retórica. Esta aseveración resulta importante pues, respecto a la estructura del pensamiento en su relación con los objetos y el lenguaje, cabe preguntarse si las metáforas son un simple adorno del conocimiento o si el conocimiento no estará formado ya por metáforas.<sup>57</sup> De ser así, parece imposible mantener una línea de distinción clara entre ciencia y retórica, entre lenguaje literal y lenguaje figurativo. Más aún, podríamos poner en duda la distinción pensamiento/lenguaje y la supuesta subordinación del segundo al primero. En este caso se daría como resultado una indecidibilidad entre ambos: el lenguaje como pensamiento diferido, el otro en *diferancia*, es decir, una relación en *différance*. Veamos cómo se sostiene nuestra afirmación.

Como ya habíamos hecho mención, para Locke nuestro conocimiento versa únicamente sobre las ideas. Llama *idea* “a cualquier cosa que la mente percibe *dentro de sí* o que es *el objeto inmediato* de la percepción, el pensamiento o el entendimiento”.<sup>58</sup> Las ideas son producto de una relación inmediata, limpia y natural entre el pensamiento (conciencia pura y presente consigo misma) y las cosas: “Dado que para cada hombre resulta obvio que piensa y que, al hacerlo, su mente se aplica a las *ideas* que se encuentran

---

<sup>54</sup> Paul de Man, “La epistemología de la metáfora”, en Paul de Man, *La ideología estética*, intr. Andrezej Warminsky, tr. Manuel Asensi y Mabel Richart, Madrid, Cátedra, 1998, p. 56.

<sup>55</sup> Locke, *op. cit.*, Libro III, cap. X, 31, p. 400.

<sup>56</sup> De Man, *op. cit.*, p. 57.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Locke, *op. cit.*, Libro II, cap. VIII, 8, p. 95.

en ella, no cabe duda de que los hombres tienen en sus mentes diversas ideas, como las expresadas por las palabras *blancura, dureza, dulzor, pensamiento, movimiento, hombre, elefante, ejército, ebriedad* y otras”.<sup>59</sup> Dichas ideas son adquiridas de la experiencia con objetos externos, los cuales, como resultado, dejan impresiones en nuestros sentidos: “De este modo, la primera capacidad del intelecto humano consiste en que la mente es apta para recibir las impresiones hechas en ella, ya sea por los objetos externos a través de los sentidos o por sus propias operaciones cuando reflexiona acerca de ellos”.<sup>60</sup>

Así, para Locke, en la relación directa e inmediata entre el sujeto y el objeto, el entendimiento es pasivo ya que se limita a ser un simple receptor de estímulos externos, “pues los objetos de nuestros sentidos imponen, en gran parte, sus ideas particulares a nuestras mentes, querámoslo o no”.<sup>61</sup> Es por ello que las ideas son “propriadamente” *representaciones* de las cosas; es decir, vuelven a presentar, sin residuo, sin resto, una presencia exterior a él, la presencia de la invariable identidad del objeto: “las cualidades que afectan nuestros sentidos se encuentran en las cosas mismas tan unidas y fusionadas que no existe separación ni distancia entre ellas [...] El frío y la dureza que el hombre siente en un trozo de hielo, son ideas tan precisas en la mente como las del perfume y la blancura de un lirio, o como el sabor de azúcar y el aroma de la rosa. Y nada puede resultar más obvio para un hombre que la recepción clara y precisa de esas ideas”.<sup>62</sup>

Ahora bien, Locke distinguirá entre dos tipos de ideas; las primeras las llama “ideas simples” y las segundas “ideas complejas”. Las ideas simples son las obtenidas exclusivamente de manera empírica, por la directa relación con los objetos. Son las adquiridas cuando la mente percibe las cualidades de los cuerpos: cualidades primarias como la extensión, la solidez, la forma y el movimiento; cualidades secundarias (modos de las primarias) como color, sonido, sabor, aroma, etc. El pensamiento no las puede inventar o fabricar pues es lo que capta de las cosas tal como ellas son. Estas ideas, indivisibles y siempre idénticas a sí mismas, son los puntales de la experiencia, aparecen como el núcleo unitario y duro del entendimiento. Así, en el nivel de las ideas simples no hay equívoco, no hay lugar para el juego de las diferencias, de la significación y del sentido: el pensamiento capta la realidad tal cual es: “las ideas simples no son ficciones de nuestra fantasía, sino el producto natural y ordinario de las cosas externas que operan realmente sobre nosotros [...] De esta forma, las ideas de lo blanco o de lo amargo responden con exactitud a esa capacidad que tiene cualquier cuerpo para producirlas en ella, y guardar toda la conformidad real que pueden o deben tener con las cosas externas”.<sup>63</sup>

La conclusión a la que con lo anterior llega Locke, es que las ideas simples son indefinibles. Y esto es así porque la definición, según nuestro empirista inglés, requiere la

---

<sup>59</sup> *Ibid*, cap. I, 1, p. 71.

<sup>60</sup> *Ibid*, cap. I, 24, p. 82.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ibid*, cap. II, 1, p. 83.

<sup>63</sup> *Ibid*, Libro IV, cap. IV, 4, p. 450.

asociación de más de dos ideas, y al aplicar ese esquema a las ideas simples éstas dejan de ser eso, simples. Como más adelante veremos, este esquema da pie a preguntarnos si realmente la relación entre objeto externo, idea simple y lenguaje es puramente empírica o ya existe previamente una correspondencia metafórica en ella.

Respecto a las ideas complejas, éstas son forjadas a partir de las ideas simples. Como el pensamiento no tiene poder para construir ni destruir a las ideas simples, todo lo que puede hacer es unir las, relacionarlas o separarlas por completo: “la mente tiene capacidad para considerar a varias [ideas simples] unidas como una sola idea [...] A las ideas así construidas a partir de varias ideas simples unidas denomino *complejas*, como, por ejemplo, la belleza, la gratitud, un hombre, un ejército, el universo, pues aunque son combinaciones de varias ideas simples o ideas complejas constituidas por algunas simples, son consideradas por separado cuando la mente le place, como un entero, y están representadas por un solo nombre”.<sup>64</sup>

De esta manera, el pensamiento tiene la facultad de abstracción que le permite combinar varias ideas simples con el fin de crear una idea general: “la mente convierte en generales las ideas particulares que recibe de los objetos particulares lo cual se efectúa al considerarlas tal como se encuentran esas apariencias en la mente: separadas de todas las demás entidades y de las circunstancias de la existencia real, como tiempo, espacio o cualquier otra idea concomitante. Esto se denomina *abstracción*, y por ella, las ideas derivadas de seres particulares se convierten en representantes generales de todas las de su misma clase, y sus nombres se convierten en nombres generales, aplicables a todo lo que exista en conformidad con tales ideas abstractas”.<sup>65</sup> El poder de abstracción del pensamiento estará muy emparentado al poder de denominación del lenguaje, lo que le traerá a Locke constantes contradicciones y la dificultad de precisar cuándo empieza una y termina la otra.

Las ideas complejas, entonces, son producto de la abstracción y a diferencia de las ideas simples, en donde la mente es pura pasividad, en este nivel el pensamiento es activo pues las elabora a voluntad. Con ello, el pensamiento está facultado para crear ideas cada vez más complejas y abstractas. Así, Locke divide en tres tipos a las ideas complejas: 1) ideas complejas de modos (que a su vez se dividen en simples y mixtos), cuya característica es que no implican la suposición de que subsisten por sí mismas, sino que se consideran propiedades de las sustancias como la idea de figuras geométricas, números e ideas estéticas y morales como la “belleza” o el “asesinato”. 2) Ideas complejas de sustancias, que son el conjunto de ideas simples que representan distintas cosas particulares que subsisten por sí mismas. Por ejemplo, si juntamos las ideas de “color blanquizco opaco, con cierto grado de peso, dureza, ductilidad y fusibilidad, tenemos la idea de plomo; y una combinación de las ideas de cierto tipo de figura con las facultades de movimiento,

---

<sup>64</sup> *Ibid*, Libro, II, cap. XII, 1, p. 119.

<sup>65</sup> *Ibid*, cap. XI, 9, p. 115.

pensamiento y raciocinio, configuran la idea corriente de hombre”.<sup>66</sup> 3) Ideas complejas de relación, las cuales consisten en considerar y comparar una idea con otra.

Ahora bien, a Locke se le presentará una seria dificultad al caracterizar a las ideas complejas como producto de un pensamiento activo y voluntario, pues, en este nivel, cabe la posibilidad del equívoco ya que se abre el juego de las diferencias, del significado y del sentido. El pensamiento, al ser libre en relacionar diferentes ideas simples a su complacencia, corre el riesgo de nulificar la identidad, de poner en peligro al conocimiento verdadero y de traer consigo un alarmante “todo vale”. Si la mente es libre de conjuntar las ideas simples a su voluntad ¿qué impide que la imaginación no produzca quimeras y albergue las fantasías más extravagantes del mundo haciéndose pasar estas por “verdaderas verdades”? En efecto, si como Locke sostiene “el conocimiento no es más que la percepción de la concordancia o la discordancia de nuestras propias ideas”, los razonamientos del sujeto más equilibrado y las percepciones del sujeto más apasionado serían igualmente ciertos. No importa cómo sean las cosas, mientras un hombre observe tan sólo la concordancia de sus propias imaginaciones y hable y razone conforme a éstas, todo es verdad y certeza.<sup>67</sup>

¿Cómo superar esa dificultad? ¿Cuál será el criterio para decidir cuál razonamiento, cuál idea es real y verdadera y cuál no? Locke responderá: “si el conocimiento que tenemos sobre nuestras ideas terminara en ellas y no se extendiera más allá, nuestros pensamientos más serios no serían de mayor utilidad que las divagaciones de un cerebro enajenado [...] Resulta obvio que la mente no conoce de inmediato las cosas, sino por la intervención de las ideas que de ellas tiene. En consecuencia, nuestro conocimiento es real sólo mientras exista *conformidad* entre nuestras ideas y la realidad de las cosas [...] Lo único que confiere valor a nuestros razonamientos, y la preferencia al saber de un hombre sobre el otro, está en que trata de las cosas como son en realidad y no consiste en sueños y fantasías”.<sup>68</sup>

En el nivel de las ideas simples, como ya vimos, no hay lugar para el error pues todas ellas corresponden siempre a la realidad de las cosas. En cuanto a las ideas complejas, éstas serán reales y verdaderas en la medida en que tales combinaciones de ideas simples se encuentren unidas realmente en las cosas: “para que el conocimiento de las sustancias sea real, las ideas deben tomarse de la existencia real de las cosas. A esas ideas simples, sean cuales fueren, que hemos descubierto coexisten en una sustancia, las podemos volver a reunir confiadamente para formar ideas abstractas de las sustancias”.<sup>69</sup> El conocimiento de las ideas complejas de las sustancias será más adecuado y perfecto en la medida en que se vaya descubriendo más ideas simples que realmente coexisten en ellas: “El que tiene la idea más perfecta de cualquier de las clases particulares de las sustancias es quien ha reunido y

---

<sup>66</sup> *Ibid*, cap. XII, 6, p. 120.

<sup>67</sup> *Ibid*, Libro IV, cap. IV, 1, p. 449.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibid*, Libro IV, cap. IV, 12, p. 454.



conjuntado la mayoría de ideas simples que existen en ella.”<sup>70</sup> Así, afirma Locke categóricamente, “la mejor vía para llegar a la verdad consiste en examinar *las cosas como realmente son*, y no concluir que son según la manera en que nosotros mismos las imaginamos o nos han enseñado a imaginarlas.”<sup>71</sup>

Visto esto ¿no se mantiene Locke dentro de la tradición platónico-aristotélica de juzgar a las cosas como una realidad en sí que tienen una forma, un aspecto o una identidad ya determinada, y por tanto, de entender a la esencia de la verdad como ἀλήθεια (rectitud al mirar para descubrir la esencia del ser) y como ὁμοίωσις (correspondencia del pensamiento con la esencia del ser)? Por un lado, cuando Locke afirma que el cocimiento verdadero es aquel que demuestra la concordancia o discordancia entre la idea y la realidad de las cosas, explícitamente está parafraseando a Aristóteles cuando en su *Metafísica* éste afirma que “si lo que es una cosa se aproxima más a ella, debe haber algo verdadero, de lo cual será lo más verdadero más próximo”<sup>72</sup>, y que por tanto: “La reunión o la separación, he aquí lo que constituye la verdad o falsedad de las cosas. Por consiguiente, está en lo verdadero el que cree que lo que realmente está separado está separado, que lo que realmente está unido está unido.”<sup>73</sup>

Por otro lado, concebir a las ideas como representaciones mentales de las cosas, supone que previamente el mundo se haya constituido en un mundo visible, en el sentido de una manifestación visible que exhibe un aspecto, apariencia o forma determinada la cual el sujeto puede percibir. Esta determinación del mundo como aspecto visible para una conciencia tiene, sin lugar a dudas, su antecedente en la determinación platónica del mundo como *eidōs*. Como afirma Derrida, todo ocurre como si el mundo del platonismo hubiese preparado, dispensado, destinado, enviado, puesto en vía o en camino el mundo de la representación: es con el mundo del platonismo como se anuncia y se envía la determinación del mundo como *eidōs* que, a su vez, prescribirá, enviará, el predominio de la representación.<sup>74</sup> En este orden de cosas no es sorpresa que Locke utilice la metáfora platónica de “las tablillas de cera” para explicar y justificar la “oscuridad” (otra metáfora heredada) que algunas ideas simples pudieran tener:

La oscuridad de las ideas simples parece ser causada por el embotamiento de los órganos o por la extrema ligereza y transitoriedad de las impresiones que dejan los objetos [...] Si los órganos o las facultades de la precepción son como la cera demasiado endurecida por el frío, no reciben la impresión del sello al aplicarse la fuerza habitual con que se los imprime; o si son como una cera de consistencia demasiado blanda, no retendrán bien la imagen cuando se impriman adecuadamente. O bien, podemos suponer que son como una cera de

---

<sup>70</sup> *Ibid*, Libro II, cap. XXIII, 7, p. 225.

<sup>71</sup> *Ibid*, cap. XI, 15, p. 118.

<sup>72</sup> Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, Libro cuarto (G), cap. 4, p. 80.

<sup>73</sup> *Ibid*, Libro noveno (Th), cap. 10, p. 201.

<sup>74</sup> Derrida, “Envío”, *op. cit.*, p. 96.

buena consistencia pero que no se aplicó la fuerza suficiente para dejar una impresión clara.<sup>75</sup>

Paradójicamente, Locke permanece encerrado en la metafísica en la medida en que se sirve particular e ingenuamente de sus presupuestos. No logra marginarla pese a que en su *Ensayo* critica duramente a Platón y Aristóteles e intente explícitamente superarlos. Y es que, a decir de Heidegger, mientras el hombre se siga pensando y comprendiendo como ser vivo racional (alma, sujeto, conciencia, pensamiento), como animal *rationale*, también seguirá siendo el animal *metaphysicum*.<sup>76</sup>

Así pues, la frase “las cosas como son en realidad” implica y presupone la existencia de una realidad en sí ya formada, ya hecha y dada por sí misma, antes de toda actividad del sujeto. Determinar al mundo de esa manera, es lo que permitirá el conocimiento y la verdad (en el sentido de *aletheia* y *homoiois*) pues detiene todo juego, toda variación de sentido y significado otorgando, así, una base estable y permanente de identidad. La identidad, afirma el filósofo inglés, “consiste en que las ideas que se le atribuyen a un objeto no varían en absoluto de lo que eran en el momento en que consideramos su existencia previa y con las cuales comparamos la presente”.<sup>77</sup> Pero ¿qué sostiene al principio de identidad? ¿En qué consiste aquello que hace que las cosas sean lo que son? ¿Qué es lo que hace que el oro sea oro, que el caballo sea caballo, que el hombre sea hombre? Locke dirá que no cabe duda de que en las cosas “debe haber una constitución real de la cual dependa todo el conjunto de ideas simples que coexisten”, así, continúa, “se puede llamar *esencia* de las cosas a su constitución real interna de la cual dependen sus cualidades revelables [...] La esencia se puede entender como el ser mismo de algo, por el cual éste algo es lo que es [...] Éste es el significado original propio de la palabra, como resulta evidente de su formación, ya que *essentia*, en su connotación primaria, significa propiamente *ser*”.<sup>78</sup>

Visto así, la esencia, unidad de una heterogeneidad, presencia primera, presencia pura, presencia del ser en la cosa o, mejor dicho, del ser de las cosas como presencia consigo, es el centro que garantiza el sentido y el significado. Así, Locke, siguiendo la tradición platónica y aristotélica, postula la existencia de la esencia como soporte de la identidad de las cosas, como “el fundamento del cual emanan todas sus propiedades y al cual están todas unidas inseparablemente”.<sup>79</sup> De esta manera, cuando dice “las cosas como

---

<sup>75</sup> Locke, *op. cit.*, Libro II, cap. XXIX, 3, p. 279. Cfr. Platón, *Teeteto*, 191c-191e. Aquí, Sócrates pide al joven Teeteto que imagine “que hay en nuestra alma una tablilla de cera, la cual es mayor en unas personas y menor en otras, y cuya cera es más pura en unos casos y más impura en otros, de la misma manera que es más dura unas veces y más blanda otras, pero en algunos individuos tiene la consistencia adecuada [...] Si queremos recordar algo que hayamos visto u oído o que hayamos pensado nosotros mismos, aplicando a esta cera las percepciones y pensamientos, los grabamos en ella, como si imprimiéramos el sello de un anillo [...]”.

<sup>76</sup> Heidegger, “Introducción a «¿Qué es la metafísica?»”, en *Qué es la metafísica*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, España, Alianza, 2ª edición, 2014, p.71.

<sup>77</sup> Locke, *op. cit.*, Libro II, cap. XXVII, 1, p. 250.

<sup>78</sup> *Ibid*, Libro III, cap. III, 15, p. 325.

<sup>79</sup> *Ibidem*, 18, p. 327.

son en realidad”, ya presupone una realidad existente en sí, lo que implica, a su vez, la postulación de la esencia como condición de posibilidad de decir con certeza algo de las cosas:

Pues si tener la esencia de cualquier especie es tener aquello que hace que una cosa sea de esa especie, y si conformarse a la idea a la cual está anexado el nombre es lo que le da derecho a ese nombre, tener la esencia y presentar esa conformidad debe por fuerza ser lo mismo. Porque pertenecer a una especie cualquiera y tener derecho al nombre de esa especie es una sola cosa. Como, por ejemplo, ser un *hombre* o de la *especie* humana y tener derecho al *nombre* de hombre es lo mismo. Así también ser un hombre o de la especie humana y poseer la *esencia* de un hombre es lo mismo. Ahora bien, puesto que nada puede ser hombre ni tener derecho al nombre de hombre, sino aquello que presenta conformidad con la idea abstracta simbolizada por ese nombre y nada puede tampoco ser un hombre o tener derecho a pertenecer a la especie humana, sino aquello que posee la esencia de esa especie, se sigue que la idea abstracta que el nombre representa y la esencia de la especie son una y la misma.<sup>80</sup>

Pero llegado a este punto, el discurso de Locke toma un giro tan desconcertante como fascinante: el hombre, afirma, no puede tener idea alguna de la esencia. A pesar de que la esencia es la fuente de la identidad de las cosas, el fundamento que mantiene unidas todas sus cualidades y propiedades, no tenemos conocimiento alguno sobre ese fundamento. A lo más que el entendimiento puede llegar es a captar y conocer las propiedades de las cosas, pero no aquello que mantiene unidas a esas propiedades. Como el campesino que sólo puede conocer la constitución externa del reloj de Estrasburgo sin tener idea alguna del mecanismo interno que lo hace funcionar, igualmente el hombre más inquisitivo e inteligente sólo puede conocer lo que sus sentidos le permiten.<sup>81</sup> La esencia, paradójicamente, es tanto la condición de posibilidad como el límite del conocimiento.

Como no tenemos acceso a la esencia de las cosas, lo único que podemos hacer es abstraer sus propiedades y cualidades, darles un nombre y clasificarlas dentro de tal o cual clases y/o especies. De esta manera, Locke distinguirá entre *esencia real*, el fundamento desconocido que mantiene unidas a las propiedades de las cosas, y *esencia nominal*, ideas abstractas de las cosas a las cuales se les asigna un nombre para permitir su clasificación. Así, la esencia nominal es la única vía por la cual podemos conocer las cosas. Dicho en otras palabras, y esta es la cuestión más problemática a la que se enfrentará Locke, sólo conocemos las cosas a través de una combinación de pensamiento y lenguaje. Es precisamente en este punto donde se encuentra el vínculo tan estrecho que Locke observa entre el pensamiento y el lenguaje. De allí la gran importancia que el filósofo inglés da a esta problemática. Y es que si en el proceso de conocimiento el lenguaje interviene a tal

---

<sup>80</sup> *Ibidem*, 9, pp. 321-322.

<sup>81</sup> *Ibid*, cap. VI, 9, p. 348.

punto que llega a ser un complemento del pensamiento, entonces quedaría completamente justificado el poner en duda la supuesta conexión directa e inmediata entre pensamiento y realidad.

Con ello lo que está en juego no es sólo la integridad y viabilidad del discurso sobre las ideas y la esencia como fuente de identidad de las cosas (que con la intervención del lenguaje cae sobre su propio peso), sino también la integridad del discurso moderno sobre el sujeto (como conciencia o presencia en sí del *cogito*) y de la realidad (como objeto o presencia de la cosa como *eidos* para un sujeto). Para evitar esa desagradable consecuencia, Locke determinará el papel del pensamiento y del lenguaje, es decir, dará a cada uno el lugar que dentro del proceso del conocimiento les corresponde. Así, se hace necesario, para Locke, subordinar el lenguaje al pensamiento, y al hacerlo determinar el uso correcto (esto es, preferir el lenguaje literal visto como un conducto trasparente y adecuado para el pensamiento) en oposición a sus abusos (el lenguaje figurativo que a diferencia del primero es opaco, inadecuado y equívoco).

Como ya vimos, la teoría de las ideas de Locke es representacionista en el sentido en que ellas en sí mismas representan inmediatamente las cosas percibidas. Ahora bien, las ideas, dice, se encuentran al interior del sujeto, invisibles y ocultas a los demás, careciendo ellas mismas del poder de comunicación: “Puesto que la comodidad y el beneficio de la sociedad no iba a lograrse sin la comunicación de los pensamientos, fue necesario que el hombre descubriera algunos signos sensibles externos, mediante los cuales pudiera dar a conocer a los demás aquellas ideas invisibles que componen sus pensamientos”.<sup>82</sup> Esos signos sensibles externos son sonidos articulados que se llaman “palabras”, y que sirven para comunicar, para llevar del interior al exterior, el sentido o significado de las ideas: “El uso de las palabras consiste, pues, en ser señales sensibles de las ideas, y las ideas que representan constituyen su significado propio e inmediato [...] *Las palabras, en su significado inmediato, son los signos sensibles de las ideas de quien las utiliza*”.<sup>83</sup>

Las palabras, por tanto, representan a las ideas; de ellas toman su significado inmediato. No basta con que el sujeto produzca sonidos articulados, sólo recibirán el título “propio” de lenguaje si, y sólo si, ejerce el papel de significante de un significado previo: “Pero no basta para producir un lenguaje [que se emitan sonidos articulados], pues los loros y otras aves, que no son en modo alguno capaces de lenguaje, se les enseña a emitir sonidos articulados que expresan con asaz claridad [...] También es necesario que el hombre pudiera usar estos sonidos como signos de sus conceptos internos, y establecerlos como señales de las ideas dentro de la propia mente”.<sup>84</sup> El lenguaje, por tanto, queda determinado como puro significante y no puede ser lo que es si no le preexiste una totalidad del

---

<sup>82</sup> *Ibid*, Libro III, cap. II, 1, p. 315.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> *Ibid*, cap. I, 1 y 2, p. 313.

significado ya constituida, la cual, a su vez, vigila su inscripción y sus signos y es independiente de ella en su idealidad.<sup>85</sup>

Es la oposición significante/significado quien regirá las consideraciones entre el lenguaje y el pensamiento. Es, a decir de Derrida, la evidencia tranquilizadora en que debió organizarse, y en la que debe aún vivir, la tradición occidental: “El orden del significado nunca es contemporáneo al orden del significante; es su reverso o paralelo, sutilmente desplazado [...] El significado (sentido o cosa, noema o realidad) no es en sí un significante, una *huella*: en todo caso está constituido en su sentido por su relación a la huella posible. La esencia formal del significado es la *presencia*”.<sup>86</sup> En efecto, el significado (presencia de la identidad del objeto) tiene una relación directa e inmediata con el logos (pensamiento), mientras que el significante (lenguaje) tiene una relación de dependencia o derivación al logos y al significado.

La presuposición aquí es que, como ya lo dijimos anteriormente, habría ante todo un vínculo natural y directo del sentido con los sentidos (en el discurso sobre las ideas simples y complejas se aprecia completamente esta presuposición), y este vínculo natural condicionaría la relación que subordina el lenguaje al pensamiento. Si el lenguaje es sólo una representación externa del pensamiento, un vehículo que transporta un sentido ya formado sin él y antes que él, entonces se tiene el derecho de subordinarlo y relegarlo del interior del sistema: “Pero en la medida en que las palabras poseen utilidad y significado, así también existe una conexión constante entre el sonido y la idea, y la indicación de que el uno represente a la otra; si no se le da esta aplicación, las palabras no son más que otros tantos ruidos sin significado”.<sup>87</sup>

Y esto es así porque, a diferencia de la conexión directa, unívoca y natural entre el sujeto y el objeto, el lenguaje es equívoco debido a su naturaleza arbitraria: “*Su significado es enteramente arbitrario; no consecuencia de una conexión natural.* [Debido a ello] cada hombre tiene una tan inviolable libertad de hacer que las palabras simbolicen las ideas que le plazca, que nadie puede obligar a otros a tener en su mente las mismas ideas que él tiene cuando utilizan las mismas palabras que él emplea”.<sup>88</sup> Esta libertad o arbitrariedad del lenguaje pone en peligro el significado mismo, pues tiene el poder de desplazarlo de tal manera que las ideas corren el riesgo de volverse dudosas e imprecisas. El lenguaje, por tanto, siempre tiene que estar invariablemente subordinado al significado de la idea, de tal manera que el riesgo de error sea cada vez más improbable. El gesto es que la pluralidad de significados se deje reducir por mor de la inteligibilidad:

Verdad es que el uso ordinario, por un consentimiento tácito, adjudica ciertos sonidos a ciertas ideas en todos los lenguajes, lo cual limita a tal grado el significado de ese sonido

---

<sup>85</sup> Derrida, *De la Gramatología*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> Locke, *op. cit.*, Libro III, cap. II, 7, p. 318.

<sup>88</sup> *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

que, a menos que un hombre la aplique a la misma idea, no habla con propiedad y permítaseme agregar que, a menos que las palabras de un hombre despierten en su oyente las mismas ideas que significan para él cuando habla, no se expresa inteligiblemente. Pero cualquiera que sea la consecuencia de que un hombre emplee las palabras de manera distinta, sea con respecto a su acepción general o al sentido particular de la persona a quien la dirige, lo cierto es que su significado, en el uso que de ellas haga, está limitado a sus ideas, y las palabras no pueden ser signos de ninguna otra cosa.<sup>89</sup>

Así pues, en la medida de que las palabras estén subordinadas a las ideas, habrá *propriadamente* un lenguaje. La implicación es que las palabras deben transmitir de manera transparente y clara el significado que las ideas ya han aprehendido. De esta manera, el privilegio del significado lo posee la idea, mientras que el lenguaje debe fungir como significante inequívoco de ese significado. En conclusión, afirma Locke, “los fines del lenguaje son los siguientes: primero, dar a conocer a otros nuestros pensamientos o ideas; segundo, hacerlo con tanta facilidad y rapidez como sea posible; y tercero, transmitir así el conocimiento de las cosas.”<sup>90</sup> Desde este punto de vista, el lenguaje queda determinado como mero medio para la comunicación, es decir, como el vehículo, el transporte o el lugar de paso limpio y transparente de un sentido y de un sentido *uno*. Dicho en otros términos, el sentido o significado viaja por un medio fundamentalmente continuo y homogéneo, a través del cual su unidad e integridad no se verán esencialmente afectadas.<sup>91</sup> El pensamiento precede y rige la comunicación (lenguaje) que a su vez debe transportar la idea, el contenido significado, de manera unívoca e inteligible.

Ahora bien, cuando no sucede de esa manera, cuando el lenguaje no ocupa el sitio que le corresponde e intenta usurpar el lugar de la idea, cuando las palabras se imponen en lugar de las cosas (“de las cosas tal como son en realidad”), se invierte el orden natural y nos encontramos frente a un escándalo disruptivo, frente a un uso malévolo y perverso del lenguaje. Así, dice Locke: “a menudo sucede que los hombres, incluso cuando quieren aplicarse a una atenta consideración, fijan más sus pensamientos en las palabras que en las cosas [...] es pervertir el uso de las palabras e introducir una inevitable oscuridad y confusión en su significado cada vez que las hacemos representar cualquier otra cosa que no sea aquellas ideas que tenemos en nuestra propia mente”.<sup>92</sup> Y no hay más abuso, más perversión en el lenguaje que el de la retórica y la figuración: “el admirado arte de debatir ha contribuido mucho a la imperfección natural de los lenguajes puesto que ha sido utilizado y adaptado para embrollar el significado de las palabras, más que para descubrir el conocimiento y la verdad de las cosas”.<sup>93</sup>

---

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Ibid*, cap. X, 22, p. 398.

<sup>91</sup> Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes... op. cit.*, p. 349.

<sup>92</sup> Locke, *op. cit.*, Libro III, cap. II, 5 y 6, p. 317.

<sup>93</sup> *Ibid*, cap. X, 6, p. 389.

Más aún, en lugar de utilizar las “palabras de manera llana y directa”, esto es, el lenguaje literal, “para el avance del conocimiento y la unión de la sociedad”, la retórica y la metáfora se emplea “para oscurecer la verdad y trastornar los derechos de los pueblos, levantando brumas que hacen ininteligibles la moral y la religión”.<sup>94</sup> De un problema epistemológico, el lenguaje figurativo se convierte en un problema de índole moral:

Este perjuicio no se ha detenido en las argucias lógicas ni en las minuciosas especulaciones vacías, sino que ha invadido las grandes inquietudes de la vida humana y de la sociedad; ha oscurecido y confundido las importantes verdades del derecho y la divinidad; ha introducido confusión, desorden e incertidumbre en los asuntos de la humanidad y si no ha logrado destruirlos, sí ha vuelto en gran medida inútiles estos dos relevantes dominios, el de la religión y el de la justicia. ¿Para qué ha servido la mayor parte de los comentarios y las controversias acerca de las leyes de Dios y de los hombres, sino para hacer más dudoso su significado y más confuso su sentido? ¿Cuál ha sido el efecto del gran número de esas minuciosas distinciones y esos agudos artificios, sino producir oscuridad e incertidumbre, volviendo más ininteligibles las palabras y dejando más desconcertado al lector? [...] No hay mejor manera de lograr la aceptación o de defender doctrinas extrañas y absurdas que el rodearlas de legiones de palabras oscuras, dudosas e indefinidas, lo cual hace que estos refugios se parezcan más a guaridas de ladrones o cuevas de zorros que a la fortaleza de guerreros justos. Y si resulta difícil desalojar a los ocupantes de tales escondrijos, no es por la fuerza que reside en ellos, sino por las zarzas y las espinas, y por la oscuridad de los matorrales con que se han cercado. Pues dado que la falsedad es inaceptable para la mente humana, no le queda al absurdo más defensa que la oscuridad.<sup>95</sup>

Es por ello que se hace tan importante, tanto epistemológica como moralmente, subordinar el lenguaje al pensamiento, a las ideas, al logos. Al establecer al lenguaje como un instrumento puramente comunicativo o expresivo, como una sustancia de expresión transparente, se intenta dominar todas sus imperfecciones retóricas, detener todos sus abusos figurativos y todo su poder de desplazamiento metafórico. Sin embargo ¿no es precisamente el valor de “vehículo, “transporte”, etc., constitutivo del concepto de metáfora? ¿Acaso la determinación del lenguaje como representación puramente reflejante no comporta ya una metafóricidad? La paradoja que queremos señalar es que al establecer al lenguaje literal como “transporte llano y directo” del sentido, se lo está determinando ya de manera metafórica. Dicho en otros términos, la relación entre el lenguaje literal y el pensamiento es figurativa desde el principio. Más aún, si, como lo afirma Locke, en la cuestión epistemológica no tenemos acceso a la *esencia real* de las cosas y sólo a la *esencia nominal* (combinación entre lenguaje y pensamiento), entonces no queda más que aceptar que la relación entre el pensamiento y la realidad también está incluida dentro de este

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, 13, p. 392.

<sup>95</sup> *Ibidem*, 9 y 12, pp. 390 y 391.

encadenamiento tropológico. La que de ello se desprende es que la supuesta conexión directa y natural entre el sujeto y el objeto no es tal, pues ambos están ya implicados en una relación figurativa. No hay representación pura sino un desplazamiento metafórico, una aprehensión tropológica de la realidad.

Observemos aquello más de cerca. Para que la presuposición subordinante del lenguaje al pensamiento pueda funcionar, para que la diferencia entre significante y significado sea de algún modo absoluta e irreductible, es preciso que exista un significado trascendental.<sup>96</sup> En Locke, ese significado trascendental, a priori que centra el sistema, es la esencia entendida como la presencia de una identidad primigenia en las cosas. Esta presencia permite tanto la conexión directa y natural entre el pensamiento y las cosas, como la posibilidad del conocimiento y la verdad (como *homoiosis* y *aletheia*). Sin embargo, cuando Locke acepta que ese significado trascendental es inaccesible al entendimiento humano, se hace explícito que la esencia, la identidad, el sentido, no se deja representar y reproducir más que por la intervención del lenguaje (esencia nominal). Desde el momento en que el lenguaje interviene, éste funge como el suplemento del pensamiento en la aprehensión de la realidad, poniendo en duda, de esta manera, la superioridad de éste sobre aquel.

No obstante, Locke no es consecuente con esas implicaciones. En su afán de conservar su postura y mantener la decisión de confinar al lenguaje a un papel secundario e instrumental en el proceso de conocimiento, no puede evitar acumular argumentos contradictorios. Por ejemplo, dice en el Libro II: “Los nombres contruidos a placer no alteran la naturaleza de las cosas ni hacen que las entendamos, sino que son signos y representaciones de ideas determinadas”<sup>97</sup>. Es por ello que, afirma más adelante: “La dificultad u oscuridad deriva más bien del mal uso de los nombres que de cualquier oscuridad en las cosas mismas”.<sup>98</sup> Pero un par de capítulos después, Locke afirmará lo contrario; no es el nombre sino la misma idea la que puede introducir la oscuridad y la confusión: “Ahora bien, como toda idea que posee un nombre es obviamente lo que es y se distingue de todas las demás salvo de sí misma, esa idea se vuelve confusa cuando es tal que puede ser llamada también por otro nombre, además de aquél con que se expresa”. Aquí es el nombre el que le otorga identidad y significación a la idea, de tal manera que: “Es evidente que las ideas confusas vuelven dudoso el uso de las palabras y anulan el beneficio de los nombres distintos”.<sup>99</sup>

Las ideas dependerán de tal manera del lenguaje que llega el momento en que éste último, al intervenir, fungirá como el criterio de verdad o falsedad de la idea: “De esta manera, cuando tengo la idea de la acción de un hombre que se abstiene de permitirse tales carnes, bebidas, vestidos y otras comodidades de la vida [...] no tengo una idea falsa, sino

---

<sup>96</sup> Cfr. Derrida, *De la Gramatología*, op. cit., p. 28.

<sup>97</sup> Locke, op. cit., Libro II, cap. XIII, 18, p. 127.

<sup>98</sup> *Ibid*, cap. XXVII, 28, p. 267.

<sup>99</sup> *Ibid*, cap. XXIX, 6 y 7, pp. 279 y 280.



una que representa a una acción, tal como la encuentro o la imagino, y por lo tanto no puede ser verdadera ni falsa. *Pero cuando a esa acción le doy el nombre de frugalidad o virtud, la idea puede ser llamada falsa si por ello se supone que debe concordar con la idea a la cual toda propiedad del lenguaje pertenece al nombre de frugalidad o que debe conformarse a esa ley que constituye el criterio de la virtud y el vicio*".<sup>100</sup>

A partir de aquí se hace imposible fijar un límite preciso entre ambos, es decir, aparece la dificultad de determinar cuándo empieza uno y termina el otro. En el discurso sobre la esencia nominal, aprehender la esencia de algo, tener la idea de ese algo y nombrarlo serían una y la misma cosa: "Pues si tener la esencia de cualquier especie es tener aquello que hace que una cosa sea de esa especie, y si conformarse a la idea a la cual está anexado el nombre es lo que le da derecho a ese nombre, tener la esencia y presentar esa conformidad debe por fuerza ser lo mismo".<sup>101</sup> Si aquí queda sentado que la idea y el nombre es lo mismo ¿cómo se puede decir que se tratan de dos formas de significación distintas? ¿Cómo sostener simultáneamente y sin contradicción que, por una parte, el lenguaje es solamente representación del pensamiento y, por otra, que su significado es enteramente arbitrario, no consecuencia de una conexión natural con las cosas, y por ello mismo sostienen una relación convencional? Desde este punto de vista parece legítimo preguntarnos si, respecto a la relación entre pensamiento y lenguaje, éste es una simple representación de aquel, o si el pensamiento no estará estructurado ya como lenguaje.

Al instante de intervenir, al momento de fungir como suplemento del pensamiento, el lenguaje insinúa una carencia, una falta, un vacío. En la lógica de la suplementariedad, el suplemento suple, dice Derrida. No se añade más que para reemplazar: interviene o se insinúa *en-lugar-de*. Si colma, es como se colma un vacío; si representa y da una imagen, es por la falta anterior de una presencia.<sup>102</sup> Si para la aprehensión de la realidad el lenguaje tiene que añadirse al pensamiento, que supuestamente es una plenitud, una presencia para sí como conciencia que capta unívocamente otra presencia originaria (la esencia), queda claro que no hay plenitud, no hay presencia viva. La ineludible intervención del lenguaje señala el vacío de la presencia, la imposibilidad de una aprehensión natural, pura, directa e inmediata del mundo por parte de la conciencia. El lenguaje se añade al pensamiento, lo reemplaza y se insinúa en su lugar; así, dice Locke: "al examinar las proposiciones mentales, es inevitable el utilizar palabras, y los ejemplos presentados sobre proposiciones mentales entonces dejan inmediatamente de ser sólo mentales y se vuelven verbales. Pues las propiciaciones mentales al no ser sino mera consideración de las ideas según se encuentran en nuestras mentes, despojadas de nombres, pierden su naturaleza de proposiciones puramente mentales tan pronto como son expresadas por palabras".<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> *Ibid*, cap. XXXII, 17, p. 301. Las cursivas son mías.

<sup>101</sup> *Ibid*, Libro III, cap. II, 9, pp. 321.

<sup>102</sup> Derrida, *De la Gramatología*, *op. cit.*, p. 185.

<sup>103</sup> Locke, *op. cit.*, Libro IV, cap. V, 3, p. 459.

Si la representación ya no es resultado de una aprehensión directa del mundo (puramente mental), entonces el mundo no puede ser representado más que de manera indirecta (con intervención del lenguaje). Para decirlo más claro, no hay representación pura, sino un desplazamiento metafórico, una aprehensión tropológica de la realidad. Y ese es el caso del discurso representacionista de Locke. Al elaborar su teoría del entendimiento humano como movimiento que va de las ideas simples hasta los modos mixtos, él ha desplegado toda la forma-abanico, todo el espectro o arcoíris de la totalización tropológica.<sup>104</sup> Ello se inicia con la contigüidad metonímica entre los objetos, las ideas simples y los nombres, en donde el lenguaje se determina como un “vehículo llano y directo” al servicio del pensamiento. Después, la aprehensión de la realidad se vuelve sinecdótica al pasar de las ideas simples a las ideas complejas de las sustancias, en donde el lenguaje adquiere aquí el papel de representante general de objetos e ideas particulares. Por último, el desplazamiento tropológico concluye con la catacresis de los modos mixtos en la que se puede decir que es el lenguaje el que produce por sí mismo el objeto que significa.<sup>105</sup>

A medida que pasamos de niveles simples a niveles más complejos de conocimiento, la tesis del lenguaje como representación de la idea, como re-productor improductivo y trasparente de un sentido ya captado por el pensamiento, cae por su propio peso; en su lugar el lenguaje se manifiesta como un artefacto altamente activo y productivo. Tal parece que la metáfora no puede ser separada de su función epistemológica. Paradójicamente, cuando Locke intenta someter el lenguaje al pensamiento con el gesto de reprimir y excluir del conocimiento la cuestión de la figuración, los modelos tropológicos reentran al sistema bajo la apariencia de categorías formales. No logra relegar de su discurso a la figuración, a la retórica, a la metáfora; por el contrario, lo presuponen como el espacio general de su posibilidad. Dicho en otras palabras, la condición de posibilidad de la conciencia, de la representación, del significado, del conocimiento, de la verdad es, simultáneamente, la condición de su imposibilidad: la imposibilidad de su pureza y transparencia rigurosa.<sup>106</sup> Así, el discurso de Locke, enredado en el juego de las metáforas, incapaz de someter de una vez por todas el lenguaje al pensamiento, construye una retórica de la anti-retórica.

Finalmente, el retorno de lo excluido marca la ausencia del significado trascendental: la esencia ya no puede fungir como fundamento de la identidad y la verdad. Cuando se hacen proposiciones acerca de los objetos, sólo podemos hacerlo a través de la esencia nominal pues apelar a la esencia real, dice Locke, “resulta muy ambiguo ya que, al ignorar esta esencia real, no podemos saber qué pertenece y qué no pertenece a tal especie y, en consecuencia, qué puede o no puede afirmarse con certeza acerca de ella”.<sup>107</sup> De esta manera, el propio discurso de Locke sugiere que la verdad ya no puede entenderse como

---

<sup>104</sup> Paul de Man, “La epistemología de la metáfora”, *op. cit.*, p. 64.

<sup>105</sup> *Ibidem.*

<sup>106</sup> Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, *op. cit.*, p. 371.

<sup>107</sup> Locke, *op. cit.*, Libro IV, cap. VI, 4, p. 463.

*homoiosis y aletheia*, pues al no haber esa base que determina y limita la identidad de las cosas, que nos permita develar sus formas y composiciones establecidas, ya no estaremos seguros de que nuestras proposiciones se ajusten “a las cosas como realmente son”. Desde este momento, el asunto del conocimiento ya no se trata de una cuestión acerca de develar la identidad de las cosas, de las cosas tal como son, sino de autoridad, de las cosas tal y como se ha decretado que sean. Las oposiciones conceptuales (por ejemplo, pensamiento/lenguaje, lenguaje literal/lenguaje figurativo) dejan de ser el enfrentamiento de dos términos antagónicos cuyo árbitro es la presencia de una verdad a secas, para convertirse en una jerarquía, en el orden de una subordinación fundamentada en un discurso moral y teleológico animado por el deseo exigente, poderoso, sistemático e irreprimible de un significado trascendental.<sup>108</sup> Nietzsche *dixit*:

Pasando por alto lo individual y lo concreto, obtenemos el concepto, así como por lo demás la forma, siendo así que la Naturaleza no sabe de formas ni de conceptos, ni tampoco, por consiguiente, de especies, sino tan sólo de una X inaccesible e indefinible para el hombre. Pues también nuestra oposición entre individuo y especie es de carácter antropomórfico y no se deriva de la esencia de las cosas, aun cuando no nos atrevemos a afirmar que no le corresponde; pues se trataría de una afirmación dogmática y, como tal, tan indemostrable como la afirmación contraria.

¿Qué es, pues, verdad? Respuesta: una multitud móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos, en una palabra una suma de relaciones humanas poética y retóricamente potenciadas, transferidas y adornadas que tras prolongado uso se le antojan fijas, canónicas y obligatorias a un pueblo. Las verdades son ilusiones que se han olvidado que lo son, metáforas gastadas cuya virtud sensible se ha deteriorado, monedas que de tan manoseadas han perdido su efigie y ya no sirven como monedas, sino como metal.<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> Derrida, *De la Gramatología*, *op. cit.*, p. 63.

<sup>109</sup> Friedrich Nietzsche, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, en *Obras Completas*, vol. I, Buenos Aires, Ediciones Prestigio, 1970, p. 547.

#### **4. CIENCIA, HISTORIA Y METAFÍSICA. LA OPOSICIÓN LENGUAJE LITERAL/LENGUAJE FIGURATIVO EN EL DISCURSO HISTORIOGRÁFICO.**

«Una ciencia, para constituirse, debe hacer su duelo de la totalidad y de la realidad. Pero lo que le es necesario excluir o perder para formarse regresa bajo la figura de lo otro [...] La reintroducción más o menos marginal de este modelo de ciencia traduce el rechazo del duelo que marcó la ruptura entre el discurso (la escritura) y lo ‘real’ (la presencia). No es sorprendente que la historiografía, de todas las disciplinas sin duda la más antigua y la más obsesionada por el pasado, sea un campo privilegiado para el retorno del fantasma».

Michel de Certeau  
*Historia y psicoanálisis*

##### *4.1 La ciencia histórica: metafísica de la presencia y representación del pasado.*

En el presente capítulo se reflexionará acerca del surgimiento de la historia como ciencia con la intención de reconocer su fundamento metafísico. Para comenzar es pertinente hacer algunas preguntas: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del surgimiento de la ciencia histórica? ¿Qué concepción del pasado y qué concepto de la verdad hacen posible que la historia se convierta en ciencia? ¿Qué relación con el pasado inaugura la investigación científica de la historia? ¿Cuál es la relación entre lenguaje literal y lenguaje figurativo en la ciencia de la historia?

Como vimos en el capítulo anterior, la racionalidad científica moderna inauguró una relación con el mundo que se fijó como *representación*. Dicha relación surge de la distinción entre sujeto y objeto; es decir, la determinación onto-metafísica del hombre

como sujeto (conciencia y pensamiento puro como presencia para sí, fuera de toda determinación sociohistórica) por un lado, y, por el otro lado, del mundo como objeto (cosa externa al sujeto que presenta propiedades sustanciales —esencia— las cuales les da identidad). Así, dijimos siguiendo a Heidegger, en la conciencia científica moderna sólo aquello que se convierte en objeto *es*, vale como algo que *es* (en todo el sentido platónico-aristotélico del término). La ciencia moderna surge desde el momento en que busca el ser de lo ente en su objetivación, en el momento en que concibe a lo ente como objeto. Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una *representación* cuya meta es colocar todo lo ente ante el sujeto de tal modo que dicha conciencia que calcula pueda estar seguro de lo ente o, mejor dicho, pueda tener certeza de él. Así, la verdad se transforma en certeza de la representación.<sup>1</sup>

En la representación, vimos con Derrida, el sujeto se da, se procura, da sitio para él y ante él a objetos, se los envía y dispone de ellos. El *re* de la representación evoca el *poder* del sujeto de *volver* a presentar una presencia, de volver-presente ¿Cuál es esta presencia que el sujeto tiene poder de volver a mostrar? No es otra que la esencia, la sustancia, la forma, la identidad, el sentido y el significado del objeto. De allí que la modernidad mantuviera la suposición aristotélica de una relación directa e inmediata entre el pensamiento (sujeto, conciencia) y el objeto, la cual, a su vez, supondrá la subordinación del lenguaje al pensamiento —pues aquella se determinará como una exteriorización o reproductor improductivo de un sentido o significado ya captado por el pensamiento. Ahora bien, todo esto ¿cómo va a repercutir en el surgimiento de la de la historia como ciencia?

Para que la historia como ciencia pudiera surgir, fue necesario que tanto el historiador como el pasado adquirieran las características onto-metafísicas del sujeto y del objeto respectivamente. Dicho en otras palabras, la condición de posibilidad de la historia como ciencia es la representación objetivante del pasado.<sup>2</sup> Sólo a través de experimentar al pasado como algo externo e independiente a la conciencia, como una cosa con propiedades sustanciales que pueden ser aprehendidas y *re-presentadas* por el sujeto (historiador), es que puede surgir la ciencia histórica. Así, la historia como ciencia es producto de la racionalidad moderna, y su consolidación va dándose poco a poco de mediados del siglo XVIII a principios del XIX.<sup>3</sup>

En la trasmutación del pasado en objeto, la historia científica aseguraba una pretensión de verdad ya que, por el mismo hecho de entender el pasado como unidad autónoma y actuando por sí misma, dicho pasado será poseedor de una forma dada, una lógica interna, y un orden propio. En otras palabras, el pasado, como todo objeto, ostenta una esencia intrínseca discernible. En 1752 J. M. Chladenius definía a la historia como una “serie de eventos”, pero “la palabra serie significa aquí [...] no meramente una cantidad o

---

<sup>1</sup> Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, *op. cit.*, p. 72.

<sup>2</sup> Alfonso Mendiola, “Una relación ambigua con el pasado...”, *op. cit.*

<sup>3</sup> *Ibidem.*

una multiplicidad; sino que muestra también el vínculo de los mismos y su conexión mutua”. De esta manera, “los eventos, y con ello también la historia, son cambios”, pero éstos, sin embargo, “presuponen un sujeto, una esencia o substancia permanente”.<sup>4</sup> La suposición es que por debajo del aparente caos y contingencia de los “eventos históricos”, existe una coherencia y un orden que debe ser desvelada por el historiador (sujeto, conciencia).

Así, la historia como ciencia se somete a la *mathesis universalis*: debe averiguar los motivos ocultos y extraer un orden interior de los sucesos contingentes. Herder, en sus *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* (1784), declaraba que, al igual que la naturaleza, en la historia también “valen las leyes naturales, las cuales están en la esencia de la cosa”.<sup>5</sup> Como afirma Koselleck, en términos actuales, la historia científica concebida en la modernidad busca en el pasado aquellas “estructuras formales” que se sostienen a través de los acontecimientos. Para 1821 Humboldt afirmaba que “el historiador digno de tal nombre ha de exponer en cada suceso la forma de la historia en general”. Basándose en Kant y Herder, atribuye la conexión de todos los acontecimientos a unas “fuerzas que actúan y crean”, que configuran y dan al pasado la forma que tiene. Por ello, dice Humboldt, lo importante no es solamente “aportar la forma” que ordena “los sucesos laberínticamente entrelazados de la historia universal”, sino “extraer esta forma de los sucesos mismos”.<sup>6</sup>

Lo decisivo aquí es que, como afirma Koselleck, la historia que ya ha trascendido, la *res gestae*, es como tal un campo de objetividad, es decir, un campo de objetos fijos y definitivos, poseedor de una forma y una esencia ya dada (un pasado como realidad en sí) ajena al sujeto, el cual no hace sino “arrojar miradas” para aprehenderlo. De esta manera, la historia como ciencia es una extensión de la determinación del ser como presencia: el pasado es presencia pura, presencia de la forma invariante, del aspecto determinado, de la identidad consigo, de la esencia inmutable, del origen pleno. La implicación de todo, como antes mencioné, es que si el pasado tiene intrínsecamente una forma, una esencia ya determinada, entonces es susceptible de conocerse y representarse. Dicho en otras palabras, el historiador (sujeto o conciencia) tiene el poder de volver a presentar o hacer venir el pasado (objeto), es decir, volver a presentar la presencia (el ser o la esencia) del pasado. Este *a priori*, será el fundamento de la verdad y la certidumbre del conocimiento histórico.

Así, con base en aquel valor onto-metafísico del pasado, la tarea del historiador quedó sentada a saber, “narrar los ‘hechos’ como realmente ocurrieron”. Para 1742 el escritor alemán Johann Christoph Gottsched dejó claro esta intención al afirmar que “Decir

---

<sup>4</sup> J. M. Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft, worinnen der Grund zu einer neuen Einsicht in allen Arten der Gelehrtheit gelegt wird*, Leipzig, 1752, pp. 7-11, citado en Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, tr. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Minima Trotta, 2ª edición, 2010, pp. 30 y 31.

<sup>5</sup> J. G. Herder, citado en Koselleck, p. 63.

<sup>6</sup> W. v. Humboldt, *Aufgabe des Geschichtschreibers* (1821), citado en Koselleck, p. 59.

la verdad desnuda es narrar sin afeites de ninguna clase los eventos que han ocurrido”.<sup>7</sup> En su *Diccionario filosófico* (1764), Voltaire asentó que “La historia es el relato de hechos aceptados como verdaderos, al contrario de la fábula, que es relato de hechos falsos.”<sup>8</sup> Debido a que el pasado se concibe como un campo de objetividad, fue legítimo concluir que la ciencia de la historia estudia “hechos” pasados que pueden ser constatados empíricamente, es decir, “hechos” que le son dados en cuanto tales al historiador.<sup>9</sup> Así, en 1824 Leopold von Ranke afirmaba que el historiador debía investigar “*wie es eigentlich gewesen*”. Según el historiador alemán, el análisis histórico debía basarse en documentos originales y sólo ellos deberían guiarlo. El papel del historiador no es “juzgar el pasado, no es instruir a los contemporáneos con los ojos puestos en el futuro, sino simplemente mostrar cómo fueron las cosas en realidad”.<sup>10</sup>

De esta manera, al determinar el pasado como presencia, la historia científica da por sentado ese estatus ontológico y epistemológico desplazando con ello la reflexión sobre cómo es posible el conocimiento del pasado, a la reflexión sobre los procedimientos, técnicas y comprobación de dicho conocimiento. En otras palabras, se parte de que la ciencia, cualquiera que ella sea, es *el* conocimiento, por lo cual se anulan la crítica a la racionalidad científica. Para el siglo XIX el conocimiento que produce la ciencia se considera como la única realidad, por lo que la preocupación se centra en los fundamentos puramente metodológicos de la ciencia.<sup>11</sup> En cuanto a la historia, quizás el mejor ejemplo de aquello es la obra de los historiadores franceses Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos, *Introducción a los estudios históricos* (1898). Allí afirman que:

Nuestra intención es examinar los condicionantes y la metodología de la investigación histórica y señalar su carácter y sus límites. ¿Cómo llegamos a saber algo acerca del pasado, hasta qué punto, y qué es lo que nos interesa de él? ¿Qué entendemos por documentos? ¿Cómo hemos de utilizarlos para escribir historia? ¿Qué entendemos por hechos históricos? ¿Cómo hemos de utilizarlos para escribir un libro de historia? De forma más o menos consciente, cualquier historiador efectúa en la práctica complejas tareas de selección y organización, de análisis y de síntesis. Pero los principiantes, y la inmensa mayoría de quienes jamás se han parado a reflexionar acerca de los fundamentos metodológicos de la historia recurren a métodos intuitivos que rara vez desembocan en la verdad científica, ya que por lo general carecen de rigor intelectual. Así pues, se hace necesario exponer y

---

<sup>7</sup> J. Chr. Gottsched, *Versuch einer Critischen Dichtkunst*, 1742, p. 354, citado en Koselleck, p. 48.

<sup>8</sup> Citado en Enrique Florescano, *La función social de la historia*, México, FCE, 2012, p. 73.

<sup>9</sup> Alfonso Mendiola, “Una relación ambigua con el pasado...”, *op. cit.*

<sup>10</sup> L. v. Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen*, citado en Robert Doran, “Prólogo. Humanismo, formalismo y el discurso de la historia”, p. 35, en Hayden White, *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría, 1957-2007*, tr. María Julia De Ruschi, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011.

<sup>11</sup> Alfonso Mendiola, “Una relación ambigua con el pasado...”, *op. cit.* Véase así mismo Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, tr. M. Jiménez, J. F. Ivars y L. M. Santos, Madrid, Taurus, 1982.

fundamentar la teoría de los procedimientos genuinamente racionales, ya consolidada en algunos de sus aspectos, todavía inconclusa en cuestiones de capital importancia.<sup>12</sup>

A grandes rasgos, Langlois y Seignobos distinguen cuatro etapas en el trabajo investigativo del historiador que en su conjunto formarán el llamado “método histórico”: selección, organización, análisis y síntesis de la información recabada en fuentes históricas. En primer lugar se deben reunir los documentos, entendidos como las evidencias, rastros o testimonios de lo ocurrido; una técnica en particular, la heurística, dará los medios para lograrlo. A continuación hay que someter a los documentos a una serie de operaciones críticas: autenticidad, restitución, procedencia, credibilidad e interpretación. Realizado lo anterior, viene el despejo de los “hechos”: de los documentos ya indiscutibles, el historiador extrae los “hechos” por simple observación. Una vez despejados, lo siguiente es organizarlos en un “cuerpo de ciencia” o síntesis, estableciendo su orden y coherencia e implantando relaciones causales entre ellos.<sup>13</sup> Finalmente no queda más que hacer una exposición escrita, en lenguaje “claro” y evitando todo sesgo subjetivista, de los hallazgos de la investigación.

Como afirma Heidegger, en las ciencias históricas el método tiene como meta representar aquello que es constante y convertir el pasado en un objeto. Es precisamente porque la historia como ciencia, en tanto que investigación, proyecta y objetiva el pasado en el sentido de un conjunto de efectos visibles y explicables, por lo que exige como instrumento de objetivación la crítica de fuentes.<sup>14</sup> La suposición es que los documentos son una ventana a la realidad y un reflejo transparente del pasado que, de manera neutra, se ofrecen a una conciencia presente para su desciframiento. De esta manera, se parte de considerar a la fuente histórica como simple medio de documentación porque sólo se evalúa su cualidad descriptiva, como si los enunciados de los que está compuesto (el pasado) fueran susceptibles de una traducción limpia a un sustrato propiamente “empírico” (el presente).<sup>15</sup> El resultado es una búsqueda incesante de datos internos y referentes externos que se piensan aporofundada e inequívocamente ligados.<sup>16</sup>

Esas consideraciones, sigo insistiendo, sólo son posibles a condición de presuponer que el pasado es una realidad en sí ya formada, ya hecha y dada por sí misma antes de toda

---

<sup>12</sup> Ch. V. Langlois y Ch. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, París, Hachette, 1898.

<sup>13</sup> Charles-Olivier Carbonell, *La historiografía*, tr. Aurelio Garzón del Camino, México FCE, 1986, p. 119-120.

<sup>14</sup> Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, *op. cit.*, p. 68 y 69.

<sup>15</sup> Fernando Betancourt Martínez, “Significación e historia: el problema del límite en el documento histórico”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, vol. 21, doc. 265, versión electrónica en <http://www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc21/265.html>, consultado el 19 de agosto de 2015. Cfr. Del mismo autor, “Los procedimientos del saber histórico: metodología, autoreflexión y circularidad sistémica”, en Alfonso Mendiola y Luis Vergara (coords.), *Cátedra Edmundo O’Gorman. Teoría de la historia. Volumen I*, México, UIA/IIH-UNAM, 2011, pp. 79-98.

<sup>16</sup> Alfonso Mendiola (comp.), *Introducción al análisis de fuentes*, México, UIA, 1994, p. 11.



actividad del sujeto. Su condición de posibilidad es concebir el pasado como una cosa con propiedades sustanciales visibles “medibles” y “pesables” que pueden ser aprehendidas, explicadas, o mejor, *re-presentadas* por el historiador. El pasado es presencia en la medida que exhibe esas propiedades como su esencia, su forma o aspecto determinado las cuales le dan una identidad propia. Esa esencia será el fundamento de todo conocimiento científico, verdadero y objetivo del pasado. Precisamente por ello, la conciencia, fuera del campo del objeto, puede aprehender esa esencia de manera unívoca. Así, el historiador, como sujeto o conciencia, tiene la tarea de “desocultar” en el sentido de hacer visible aquello que ya está allí. Su objetivo es volver a presentar la presencia del pasado, y cuanto más se ajuste o corresponda a su aspecto, a su forma, a su identidad, a su esencia, más certera será su representación. La insistencia de Ranke de investigar “cómo fueron las cosas en realidad” ¿no detenta la misma carga onto-metafísica que la sentencia de Locke de mostrar “las cosas como son en realidad”?

Ahora bien, en la medida en que la historia va formándose como ciencia, también va desarrollándose como una disciplina especializada. Esta especialización conllevará a que la historia se profesionalice e institucionalice. En efecto, a mediados del siglo XVII la historia comienza a enseñarse en instituciones universitarias con el fin de formar profesionales en la disciplina.<sup>17</sup> La historia profesional supondrá una regulación, o como dice Hayden White, un proceso de *disciplinamiento* que no solo fijará lo que podía considerarse el verdadero objeto de la historia, sino también de lo que podía considerarse una representación adecuada de su objeto.<sup>18</sup> Dado que la historia, como cualquier otra ciencia, se posiciona del lado de lo “real”, pues ella representa acontecimientos reales y por ello contribuye al conocimiento del mundo real, tenía que excluir y reprimir de su sistema todo aquello que dificultara una representación “realista” del pasado. Así, a fin de que la historia se convirtiera en una disciplina científica, se tuvo que desentender de la retórica, de la metáfora, de la ficción, en pocas palabras, de toda figuratividad.

Como ya vimos en los capítulos anteriores, siempre se ha considerado que el lenguaje figurativo mina toda posibilidad de crear un discurso unívoco, de pensar en una

---

<sup>17</sup> El 22 de diciembre de 1766 se creó el Instituto de Historia de la Universidad de Gotinga en Alemania. En palabras de Enrique Florescano, dicha institución especialmente dedicada a la enseñanza de la historia consideró el estudio del pasado como una disciplina formal comparable al estudio de las leyes, tanto en utilidad como en prestigio. Esta nueva forma enseñar la historia pronto se propagó a Cambridge, Oxford, Heidelberg, Leiden, Ámsterdam e Italia. El instituto de Historia de Gotinga puso los fundamentos para el posterior desarrollo de la escuela que más tarde encabezó Ranke. Florescano, *op. cit.*, pp. 70 y 71. Cfr. igualmente, Anthony Grafton, *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007. En México, la profesionalización de los estudios históricos se dio a comienzos de la década de 1940 con la inauguración del Centro de Estudios Históricos del Colegio de México, institución académica encargada de formar historiadores dentro del modelo rankeano. Véase Abraham Franco Moctezuma, “El camino de la historia hacia su institucionalización”, en *Historia y Grafía*, núm. 25, 2005. Así mismo véase, Guillermo Zermeño, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, COLMEX, 2002.

<sup>18</sup> Hayden White, “La política de la interpretación histórica: disciplina y desublimación”, en *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, tr. Jorge Vigil Rubio, España, Paidós, 1992, p. 84.

correspondencia clara entre las palabras y las cosas. La figuración funciona sobre una estratificación de sentidos: es un lenguaje que hace salir indefinidamente efectos de sentido que no pueden ser circunscritos ni controlados. Ésta estratificación, o para utilizar el término de Derrida, esta *diseminación*, pone en peligro la posibilidad de averiguar “las cosas como son en realidad”, de establecer los hechos “como realmente sucedieron”, minando, de esta manera, cualquier posibilidad de conocimiento verdadero. En su formación, al historiador se le exigirá asumir una postura modesta: limitarse a reflexionar acerca del pasado sin dar lecciones específicas del futuro a las generaciones contemporáneas, comprometerse con el método empírico y contar historias simples en un lenguaje literal, llano, directo y sin adornos.<sup>19</sup> El historiador francés Fustel de Coulanges en su obra *La Monarquía franca* (1888) demuestra esa visión (que hasta el día de hoy es muy aceptada) en la tarea y concepción de la historia:

La historia es una ciencia: no imagina; ve únicamente; y para que pueda ver con precisión, necesita documentos seguros [...] La historia no es un arte, es ciencia pura. No consiste en contar de manera agradable o en disertar con profundidad. Consiste como todas las ciencias en comprobar los hechos, en analizarlos, en compararlos, en señalar entre ellos un lazo. Puede ocurrir, sin duda, que cierta filosofía se desprenda de esta historia científica; pero es preciso que se desprenda de ella naturalmente, por sí misma, casi al margen de la voluntad del historiador [...] La única habilidad del historiador consiste en obtener de los documentos todo lo que contienen y en no añadir nada de lo que no contienen. El mejor de los historiadores es aquel que se mantiene más cerca de los textos, quien los interpreta con mayor exactitud; quien no escribe e incluso no piensa sino según ellos.<sup>20</sup>

Si hasta antes de su *disciplinamiento* se consideró a la historiografía como un arte retórico, ahora la disciplina, en aras de instalarse en lo “real”, debía desprenderse de su pasado para distinguirse de aquellas narraciones que maquillan, imaginan, inventan o falsifican los acontecimientos. Por tanto, uno de los aspectos claves en el proceso de disciplinamiento de la historiografía fue su lucha por dominar, apropiarse, o, en palabras de White, “domesticar” el pasado al despojarlo de todo lo que no se ajustase a los modelos epistemológicos de la ciencia. Es por ello que, nos dice Coulanges, la historia no es un arte, no imagina, no consiste en contar de manera agradable o en disertar con profundidad: consiste en comprobar, analizar, comparar y señalar un lazo entre los hechos. La suposición es que, como afirma White, mientras se considerase la historia subordinada a la retórica, el propio campo histórico (es decir, el pasado) había de considerarse como un caos carente de sentido o bien como un proceso que podía recibir tantos sentidos como el ingenio y el talento retórico le impusieran. En consecuencia, la especialización del pensamiento

---

<sup>19</sup> Hayden White, “El discurso de la historia”, en White, *La ficción de la narrativa... op. cit.*, p. 353.

<sup>20</sup> Fustel de Coulanges, *La Monarquía franca*, pp. 32-33, citado en Charles-Olivier Carbonell, *La historiografía, op. cit.*, p. 120-122.

histórico que había que emprender, si se quería configurar a la historia como una especie de conocimiento de lo real (un discurso con un sentido y una verdad unívoca sobre el pasado), había de consistir, ante todo y en primer lugar, en una rigurosa des-retoricización.<sup>21</sup> Por tanto, la historia como ciencia adoptó los requerimientos que desde Platón y Aristóteles, pasando por Descartes y Locke, se le exigían al verdadero conocimiento de la realidad: la exclusión de todo lenguaje figurativo.

Así, a partir de su institucionalización y profesionalización en el siglo XIX, la historiografía científica reguló y sentó las bases de su práctica a través de su deslinde de la retórica, la metáfora y la ficción, para constituirse como una disciplina sapiente que, diagnosticando lo falso y errado de aquellas, labró su propio camino en nombre de la “verdad” y la “realidad”. Como afirma Michel de Certeau, la historiografía científica entabla una lucha contra la ficción que, desde ese momento, quedó identificada bajo el signo de lo falso:

Tanto en el nivel de los sistemas de análisis (examen y comparación de documentos) como en el nivel de las interpretaciones (productos de la operación), el discurso técnico capaz de determinar los errores que caracterizan la ficción, se siente autorizado, por lo mismo, para hablar a nombre de lo real. Partiendo de sus propios criterios la historiografía establece la diferencia entre los dos discursos -uno científico y el otro como ficción- y se sitúa a sí misma del lado de lo real porque su contrario está colocado bajo el signo de lo falso.<sup>22</sup>

La resultante fue que la ficción fue relegada al lado de lo irreal mientras que el discurso historiográfico, técnico y científicamente armado, está tocado para hablar de lo real. Al historiador, con sus pretensiones de conocer y explicar científicamente el pasado, se le exige alejarse de la ficción ya que ella representa una distorsión de aquella realidad (pasada) que yace allí en espera de ser unívocamente aprehendida. Así pues, con esta pretensión, la ficción es el otro reprimido del discurso histórico. Veamos más de cerca cómo opera esta represión.

#### *4.2 La ficción en la historiografía: el complemento de una plena presencia.*

La suposición que justifica la represión de la ficción, es que la historiografía científica, como ya mencioné, piensa el pasado como un objeto, una realidad en sí con propiedades sustanciales y un significado intrínseco (esencia) que le da su forma, aspecto e identidad propia. Esta determinación de la esencia como presencia, herencia metafísica, tendrá dos implicaciones en los estudios históricos, a saber: 1) que la esencia será la condición de

---

<sup>21</sup> White, “La política de la interpretación histórica...”, *op. cit.*, p. 83.

<sup>22</sup> Michel de Certeau, “La Historia, ciencia y ficción”, en *Historia y Psicoanálisis*, tr. Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, México, UIA, 2004, p. 1 y 2.

posibilidad de todo conocimiento histórico verdadero y realista; y 2) que por tanto, el pasado es susceptible de ser aprehendido y representado de manera racional, lógica, objetiva y científica retomando y justificando, con ello, el postulado de la escisión del lenguaje en dos: un lenguaje literal (el de las ciencias) y un lenguaje figurativo (el de la ficción). Si acaso se le concede un lugar a la ficción dentro del discurso histórico, éste es secundario pues su uso se restringe al aspecto puramente estético u ornamental de la composición.

Dicho en otras palabras, la ficción, como herramienta estética, puede tener la función, si es que el historiador así lo desea, de embellecer o decorar la explicación de un pasado que ya fue desocultado, develado y aprehendido gracias a la correcta aplicación metodológica y crítica documental: es una forma que no modifica el contenido; no añade ni un ápice de verdad al discurso. En esta consideración, la figuración se asocia con el genio creativo de las artes estéticas (que buscan, como lo asentó Aristóteles, el placer más que el conocimiento), en concreto, con la creación poético-literaria-novelesca. De manera más directa, y este es un prejuicio muy común, se piensa que la ficción, el lenguaje figurativo, es un fenómeno exclusivo de aquel fenómeno cultural que llamamos literatura.

¿Por qué sucede así? Porque, sostengo, la historia científica repite el gesto aristotélico de concebir al lenguaje como pura expresión, es decir, como la exteriorización de un contenido de pensamiento aprehendido sin él y antes que él. El lenguaje literal entonces tendrá un aspecto “transparente” que lo convierte en un conducto neutro que, a manera de espejo, refleja una realidad y un sentido ya constituidos en la conciencia del historiador. Como corolario de esto, el lenguaje será más acabado entre mejor cumpla su función de re-productor, entre mejor pueda reducir y dominar la equivocidad. Así, el lenguaje literal obtiene primacía respecto al lenguaje figurativo pues aquel despliega de mejor manera ese papel, con lo cual es digno *re-presentante* de una realidad histórica plenamente presente. Esa suposición, ya lo veremos, remite de nueva cuenta a la oposición pensamiento/lenguaje (en donde el lenguaje se considera pura exterioridad contingente del pensamiento), y es la que trabaja en el interior de la afirmación de que el pasado solamente es aprehendido por el historiador mediante una buena metodología y crítica documental.

Por su parte, como ya vimos con Platón, Aristóteles, Descartes y Locke, el lenguaje figurativo es acusado de no ser un discurso unívoco, de carecer de “limpieza científica”. En efecto, la figuración trabaja sobre una estratificación de sentidos, cuenta una cosa para decir otra, hace salir indefinidamente efectos de sentidos que no pueden ser dominados<sup>23</sup>, abre el juego de la significación; es “metafórica”: mueve, desplaza, traslada, dispersa y disemina el sentido; designa una deriva semántica en donde el conocimiento no encuentra allí un lugar seguro.<sup>24</sup> Lo que está detrás de la represión del lenguaje figurativo en la historiografía, afirmo, es el deseo de univocidad guiado por la creencia en el vínculo natural e inmediato

---

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 3.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

entre la idea y el mundo, las palabras y las cosas, el significado y el referente. Como afirma Michel de Certeau, la represión de la ficción “se funda en la relación que el discurso historiador ha supuesto mantener con lo ‘real’. En la ficción, precisamente, el historiador combate una falta de referencialidad, una lesión del discurso ‘realista’, una ruptura del matrimonio que supone entre las palabras y las cosas”<sup>25</sup> ¿Acaso no es esta demanda de un vínculo esencial entre las palabras y las cosas el gesto metafísico por excelencia? ¿No se repite en la historiografía científica el deseo exigente, poderoso, sistemático e irreprimible de una presencia plena, de un significado trascendental que funja como base para decidir la verdad o la falsedad del discurso? Veamos esto más de cerca.

Pues bien, habíamos visto que al transformarse la historia en ciencia el debate se centró no en la posibilidad o imposibilidad de conocer el pasado, sino en la creación de principios que proporcionasen a la historia científica un armazón para el pensamiento y aprehensión racional, objetiva y verdadera sobre el pasado. En esta línea, durante el siglo XX la corriente anglosajona (la Ankersmit llamará “filosofía de la historia epistemológica”<sup>26</sup>), una derivación de la filosofía analítica heredera del empirismo lógico inglés, centró su atención en la naturaleza de la explicación histórica, en el estatus objetivo de los juicios emitidos por los historiadores y en los criterios de verdad que le pueden ser aplicados. Así, la discusión sobre el conocimiento histórico quedó reducida sólo a la aplicabilidad de un esquema lógico de las proporciones historiadoras y al proceso deductivo que seguían.<sup>27</sup> De la filosofía de la historia epistemológica se desprendió lo que F. Olafson llamó *hermenéutica analítica*, cuyo exponente principal fue R. G. Collingwood.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Véase Ankersmit, “El dilema de la filosofía de la historia anglosajona contemporánea”, en *Historia y tropología... op. cit.*, pp.91-150.

<sup>27</sup> Fernando Betancourt Martínez, *El retorno de la metáfora en la ciencia de la historia contemporánea. Interacción, discurso historiográfico y matriz disciplinaria*, México, UNAM-IIH, 2007, p. 101.

<sup>28</sup> La hermenéutica analítica nace del desacuerdo (más de contenido que de fondo) con el modelo nomológico-deductivo de la explicación histórica (o como Ankersmit la llamará el “Modelo de Ley Aclaratorio o MLA) de Carl G. Hempel. Véase Hempel, “La función de las leyes generales de la historia”, en *La explicación científica. Estudio sobre la filosofía de la ciencia*, tr. M. Frassinetti de Gallo, Néstor Míguez, Irma Ruiz Aused, Barcelona, Paidós, Surcos 13, 2005. Por otro lado, es importante retomar aquí la distinción que ya advirtió Ankersmit entre la *hermenéutica analítica anglosajona* (de corte collingwoodiano) y la *hermenéutica continental alemana* (de Shleiermacher a Gadamer): “El paradigma de la primera es la interpretación de textos, y el de la segunda la explicación de la acción humana intencional [...] La hermenéutica alemana tiende a ver el pasado (es decir, texto) como algo dado, y nos urge dar un paso atrás, por así decirlo, con el fin de descubrir su significado; la hermenéutica anglosajona ser desplaza en la dirección opuesta, pues nos exhorta a descubrir datos históricos *nuevos* (es decir, las intenciones tras las acciones humanas). La hermenéutica alemana quiere que elijamos una posición ventajosa fuera o encima del pasado en sí; la hermenéutica anglosajona requiere que penetremos más profundo en el pasado. Es una característica de la hermenéutica alemana —en especial Gadamer— su marcada indiferencia a la llamada *mens auctoris*, mientras que la ‘hermenéutica analítica’ no tiene otro objetivo que reconstruirla”. Ankersmit, *op. cit.*, pp. 105 y 106.

La teoría de la historia de Collingwood, a grandes rasgos<sup>29</sup>, se centró en explicar la acción humana partiendo del supuesto de que dichas acciones pasadas pueden alcanzar una explicación (representación) científica racional, objetiva y verdadera aclarando las intenciones de los sujetos. Así, la hermenéutica analítica sostenía que la historia está interesada en el pensamiento y las experiencias humanas, y que por ello la comprensión histórica tiene un carácter inmediato y único. La suposición aquí es que, precisamente por ese carácter inmediato, el historiador puede penetrar hasta la naturaleza interior de los acontecimientos que estudia. La historia es inteligible de ese modo, piensa Collingwood, porque es una manifestación anímica, una relación directa entre el pensamiento pasado y el pensamiento presente, una suerte de trascendentalismo histórico. La historia, por tanto, es pensamiento, la historia del pensamiento.<sup>30</sup>

En una consideración similar, Whilhelm Dilthey, afirmaba que el centro de la tarea del historiador era “comprender” y “explicar” las acciones humanas. Según él, todas nuestras experiencias mentales son internas, pero tienden a asumir una expresión externa que es susceptible de aprehenderse. El pensamiento se externaliza por medio de palabras habladas, escritas o por otro tipo de símbolos, y es gracias a ese “sacar a fuera el contenido interno” que podemos comprender y explicar las experiencias y acciones del pasado. Dicho en otras palabras, el proceso de comprender la mente de otras personas, y también parte del proceso para comprender nuestra propia mente, es un proceso de interpretación de esas expresiones.<sup>31</sup> La re-presentación histórica re-crea los actos humanos que se expresan en conductas externas.

De esta manera, en el meollo de la hermenéutica analítica se encuentra la consideración de que, como declara Fernando Betancourt, las acciones de los hombres en el pasado se tornan inteligibles cuando el historiador tiene a la mano pruebas o descripciones de su realización y a partir de ellas se puede inferir el proceso intencional hasta el pensamiento racional que las originaron.<sup>32</sup> En consideración de Collingwood: “todo lo que se necesita es que haya pruebas de cómo se ha realizado ese pensar y que el historiador sea capaz de re-crear en su propia mente el pensamiento que estudia, representándose el problema donde se originó y reconstruyendo los pasos por donde se intentó darle solución”.<sup>33</sup> En resumen, la acción humana es materialización externa de contenidos internos racionales. La explicación histórica se articula a partir de inferencias que tienen su base en el mundo de la experiencia y son compartidas por todos, tanto por el historiador como por los sujetos históricos, por eso es posible recrearlas a pesar de que no son

---

<sup>29</sup> Véase R. C. Collingwood, *Idea de la historia*, tr. Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Campos, México, FCE, 1952.

<sup>30</sup> W. H. Walsh, *Introducción a la filosofía de la historia*, tr. Florentino M. Torner, México, Siglo XXI, 1968.

<sup>31</sup> *Ibid*, p. 55.

<sup>32</sup> Betancourt, *El retorno de la metáfora... op. cit.*, p. 108.

<sup>33</sup> Collingwood, *op. cit.*, p. 299, citado en Betancourt, *El retorno de la metáfora... op. cit.*, p. 108.

observables directamente.<sup>34</sup> Collingwood señala que el historiador mira a través de los fenómenos históricos para descubrir el pensamiento que contienen:

Para el hombre de ciencia, la naturaleza es siempre y puramente un “fenómeno”, no en el sentido de que sea imperfecto en su realidad, sino en el sentido de ser un espectáculo que se presenta a su observación inteligente; mientras que los acontecimientos de la historia no son [solamente] fenómenos [como] meros espectáculos para la contemplación, cosas que el historiador mira, no *los* mira, sino que mira *a través* de ellos para discernir el pensamiento que contienen.<sup>35</sup>

Lo que me interesa señalar aquí es que la visión de la hermenéutica analítica tendrá dos consecuencias importantes. La primera es que el historiador aparece como un *ego cogitante* que, como diría Collingwood, “mira a través de” los fenómenos del pasado para aprehenderlos. La historia se subsume en la metafísica cartesiana: el pasado es un objeto sobre el cual recae la mirada del “yo consciente”. Ahora bien, si el pasado es inteligible y el historiador puede re-crearlo, re-presentarlo, re-construirlo es porque aquel presenta una forma, una unidad, una identidad consigo. Los acontecimientos pasados en tanto que fenómenos puestos a disposición para el historiador (sujeto, conciencia) aparecen en su realidad pura: no son imperfectos en su realidad, dice Collingwood. En este sentido el pasado es un ente-presente, “está ahí” y posee una esencia que le permite *mostrarse como es: la proximidad absoluta consigo mismo de la presencia plena*.<sup>36</sup> Dicho en términos heideggerianos, cuando el historiador mira “a través de” los fenómenos pasados para discernir el pensamiento que los contiene, “permite ver el ser de lo que se muestra en su verdad”.<sup>37</sup> La aprehensión científica del pasado tiene como condición que su objeto sea *él mismo consigo mismo lo mismo*.<sup>38</sup>

La segunda consecuencia es que al ver al historiador como un *ego cogitante* y al pasado como un ente-presente, la tarea de aquel se vio esencialmente como un proceso puramente racional —combinando para ello requerimientos empíricos con *a priori* trascendentales, a saber, el pasado como un campo de fenómenos susceptibles de descripción y explicación—, es decir, como un proceso esencialmente perceptivo y expresivo. El acto de comprender y explicar las expresiones mentales pasadas, es el acto de percibir las y externalizarlas. Lo que toma relevancia aquí es la cuestión acerca de los procedimientos y enunciados que los historiadores hacen sobre su objeto de estudio, es decir, la adecuación al pensamiento lógico que las declaraciones y proporciones deberían adoptar para el conocimiento verdadero y objetivo del pasado. De este modo la

---

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Collingwood, *op. cit.*, p. 248, citado en Walsh, *op. cit.*, p. 53.

<sup>36</sup> Cristian Camilo Vélez, “Derrida, conciencia de unidad y metafísica de la presencia”, en *Saga. Revista de estudiantes de filosofía*, versión electrónica <http://www.saga.unal.edu.co/etexts/PDF/saga17/Velez.pdf>.

<sup>37</sup> Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 63, citado en *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

hermenéutica analítica relega al lenguaje a un papel secundario pues se considera puro medio de expresión, de exteriorización o re-productor del pensamiento. Como corolario, el debate acerca del papel y función del lenguaje en el conocimiento histórico se dejó de lado, pues se consideró que todos los problemas que allí pudieran aparecer podrían ser resueltos por la epistemología.

Un buen ejemplo de lo anterior es la obra del filósofo británico W. H. Walsh. En su *Introducción a la filosofía de la historia* (1961), Walsh se pregunta por la “lógica del pensamiento histórico”. Según este filósofo, la lógica del pensamiento histórico es guiada por una “filosofía crítica de la historia”, la cual se centra en la reflexión de cuatro puntos: 1.- La forma del conocimiento histórico; 2.- la verdad y el hecho en historia; 3.- La objetividad histórica; 4.- La explicación histórica. Al examinar el trabajo histórico real, dice Walsh, nos damos cuenta que “los historiadores no se contentan con el simple descubrimiento de hechos pasados: aspiran, por lo menos, no sólo a decir qué sucedió, sino también a mostrar por qué sucedió. La historia no es precisamente un simple registro de acontecimientos pasados, sino un registro ‘significativo’, una exposición en la que los hechos están conectados entre sí”.<sup>39</sup>

El historiador, al interesarse por las acciones y experiencias de seres humanos del pasado, trata de resucitar el pensamiento que guio dichas acciones con el propósito de “construir un cuadro inteligible como un todo concreto, de suerte que se haga vivo para nosotros del mismo modo que nuestras vidas y las de nuestros contemporáneos”.<sup>40</sup> La manera en que el historiador logra aquello es a través de un procedimiento que Walsh llama “coligación”. La coligación consiste en “buscar ciertos conceptos dominantes o ideas directivas con las que esclarecer los hechos, rastrear conexiones entre aquellas ideas y después mostrar cómo los hechos detallados se hacen inteligibles a la luz de ellas construyendo un relato ‘significativo’ de los acontecimientos”.<sup>41</sup> Y agrega Walsh: “El hecho de que toda acción tenga un lado de pensamiento hace posible esto”. De tal manera que los hechos “están relacionados así porque la serie de acciones en cuestión forma un todo del que puede decirse con verdad no sólo que los términos posteriores están determinados por los anteriores, sino también que la determinación es recíproca”.<sup>42</sup>

Así, en la medida en que la tarea del historiador se concibe como una búsqueda de coherencias y unidades discernibles en el pasado, como un rastreo de conexiones y relaciones entre ideas, y como un relato significativo e inteligible de los acontecimientos, es que viene implicada la reflexión sobre la “lógica del pensamiento histórico”, es decir, lo digno a evaluar serán los medios y procesos de pensamiento por los cuales el historiador llega a sus conclusiones. En palabras del filósofo británico: “la única racionalidad del proceso histórico que mi teoría supone, es una especie de racionalidad superficial: el hecho

---

<sup>39</sup> Walsh, *op. cit.*, p. 13.

<sup>40</sup> *Ibid*, p. 73 y 74.

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 70.

<sup>42</sup> *Ibid*, p. 67.



de que este, aquel y el otro acontecimiento puedan ser agrupados como partes de un movimiento general”<sup>43</sup>

Ahora bien ¿cómo puede el historiador conocer el pasado? Si bien la historia es, dice Walsh, una forma de conocimiento con rasgos peculiares, no es tan diferente de la ciencia natural ni aun del sentido común. Como toda ciencia, la historia se halla ante cuestiones que se presentan en la teoría del conocimiento en general. Un aspecto que diferencia a la historia de las ciencias naturales es que su objeto de estudio son hechos pasados, los cuales, obviamente, ya no son accesibles a la inspección directa. Esto pone en dificultad las proposiciones y explicaciones del historiador pues ¿cómo podemos someterlas a prueba? Aunque el pasado, continúa Walsh, “no es accesible a la inspección directa, *dejó amplias huellas de sí en el presente* en forma de documentos, construcciones, monedas, instituciones, procedimiento, etc.”<sup>44</sup> Y es gracias a esas huellas que el historiador puede mirar, explicar y re-presentar los hechos. De tal modo que “todo aserto que haga el historiador, debe estar apoyado en una suerte de testimonio, directo o indirecto. No se dará crédito a supuestos asertos históricos que descansen sobre cualquier otra base (por ejemplo, sobre la sola imaginación del historiador). En el mejor caso, son conjeturas inspiradas, en el peor meras ficciones”.<sup>45</sup> Así, “los hechos históricos tienen que ser comprobados en cada caso [...] Es deber del historiador [por tanto] basar todos sus asertos sobre los testimonios disponibles”<sup>46</sup>

El pasado, aunque ausente, tiene presencia, es un ente-presente que se manifiesta en las huellas o testimonios los cuales, en última instancia, funcionan como el centro que detiene el juego de la imaginación y la ficción. Como ente-presente, el pasado es una realidad en sí: [los hechos pasados] “*son* independientemente de quien los investiga; en cierto modo existen piense o no alguien en ellos. Son lo que describimos como ‘riguroso’, ‘tenaz’ o también ‘dado’” afirma Walsh.<sup>47</sup> De esta manera, *el pasado se da tal y como es* a través de las huellas, es decir, en tanto que su realidad específica y esencial está allí puesta y dada para el historiador. Esas consideraciones nos orientan en la línea onto-metafísica iniciada por Descartes y su distinción entre *res cogitans* (sujeto cognoscente) y *res extensa* (objeto cognoscible): el historiador se arroja a la *cosa misma*, dispone del pasado en tanto que objeto indubitable de percepción, develando, de esta manera, su esencia e identidad.

Ahora bien, una vez que se dejó sentado que el historiador puede acercarse al pasado a través de procedimientos racionales, surge la cuestión de la validez de ese conocimiento. Walsh lo plantea de la siguiente manera: “podemos creer que hay buenos testimonios [que reflejan] el pasado sin creer que todas las preposiciones acerca de él están fuera de

---

<sup>43</sup> *Ibid*, p.71.

<sup>44</sup> *Ibid*, p. 15. Las cursivas son mías.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibid*, p. 16.

<sup>47</sup> *Ibid*, p. 86.

discusión”.<sup>48</sup> La cuestión que ahora se introduce es el problema de la verdad y la objetividad del discurso histórico: ¿en qué sentido está justificada la pretensión del historiador de reconstruir el pasado? ¿En qué medida sus juicios, sus preposiciones o sus enunciados expresan la naturaleza de la realidad pasada? ¿Cuáles son los criterios por los cuales se validan sus explicaciones? Walsh afirma que “si la historia ha de ser considerada una ciencia en cualquier sentido de la palabra, hay que encontrar en ella alguna característica que responda [al tipo de certeza y] a la objetividad de las ciencias naturales”.<sup>49</sup>

El filósofo británico discute la cuestión de la verdad a través de los postulados de la teoría de la correspondencia por un lado, y la teoría de la congruencia por otro. Él intentará una suerte de síntesis entre ambas, y es en este punto que su argumentación se vuelve ambigua y aporética. El desarrollo es como sigue. Los testimonios sobre los cuales trabaja el historiador, dice Walsh, hacen referencia sin duda alguna a un elemento externo, a un fundamento dado e indubitable que, por más esfuerzo de la imaginación, no dependen de nosotros. Desde este punto de vista se hace indispensable hacer una distinción entre “hechos” (*res factae*) y “ficción” (*res fictae*). Es a partir de la *res factae* que el historiador hace sus juicios, enunciados y proposiciones para explicar el pasado. Éstos, insiste Walsh, son productos de un proceso de pensamiento el cual no es arbitrario: *el pensamiento es guiado por nuestra experiencia del referente externo (los hechos pasados)*. Así, según la teoría de la correspondencia, los asertos del historiador serán verdaderos en la medida en que “abarquen”, “hagan justicia” o correspondan al hecho: “la verdad [histórica] sólo se alcanza mientras suprimo mi yo privado y dejo que mi pensamiento sea guiado por principios objetivos, universalmente válidos”.<sup>50</sup>

Sin embargo, en aquella postura aparece una dificultad que es señalada por el propio Walsh y la teoría de la congruencia: la dificultad de captar lo dado como es dado y expresarlo o externalizarlo sin ningún resto. El argumento es que para conocer un hecho no basta con la sola experiencia, con sólo percibirlo, también es necesario asirlo categorial y conceptualmente, es decir, interpretarlo. En palabras de Walsh: “Las experiencias en sí mismas no pueden usarse para comprobar teorías; tienen que ser expresadas, recibir forma conceptual, ser elevadas al nivel de juicios para que puedan servir a ese propósito [...] Una experiencia que no fue descrita, sino simplemente tenida, no podrá ser conocida”.<sup>51</sup>

Pero a continuación surge una paradoja. En ese proceso de expresión, de conceptualización e interpretación, la experiencia real de que partimos se modifica: “Los sentimientos exactos que experimentamos, las percepciones individuales que tenemos, se transforman cuando las interpretamos. Pero si no los interpretamos no podemos usarlos

---

<sup>48</sup> *Ibid*, p. 98.

<sup>49</sup> *Ibid*, p. 115.

<sup>50</sup> *Ibid*, p. 93.

<sup>51</sup> *Ibid*, p. 88.

para elaborar la estructura del conocimiento”.<sup>52</sup> La conclusión que se sigue es que desde el principio el hecho está ya implicado en un proceso de interpretación, por lo que no podemos estar seguros de captarlo, de aprehenderlo de manera pura. En el proceso de expresión el hecho ya contiene un resto, una impureza que impide la plena identidad entre nuestras proposiciones y los hechos, o, para decirlo en términos foucaultianos, entre las palabras y las cosas.

De esta manera el hecho deja de funcionar como base para la verdad, por lo cual la teoría de la correspondencia no puede ser sino parcial en el mejor de los casos. Así, dice Walsh, la teoría de la congruencia, en oposición a la teoría de la correspondencia, define la verdad como una relación ya no entre enunciados y hechos (palabras y cosas), sino entre enunciados y otros enunciados (palabras y palabras). Para ella un hecho no es algo que existe tenga o no tenga alguien conocimiento de él; es por el contrario, la conclusión de un proceso de pensamiento.<sup>53</sup> Para esta teoría toda verdad es esencialmente relativa: depende, en primer lugar, de los supuestos previos y del sistema conceptual de que partimos, y en segundo lugar del resto de nuestras creencias.<sup>54</sup> Lo que importa ya no es la apelación al hecho, la correspondencia entre nuestras palabras y las cosas, sino la congruencia interna entre nuestros enunciados. De aquí se sigue que existe una imposibilidad de acercarnos y examinar el pasado en sí; jamás podremos comprobar nuestras re-presentaciones comparándolas con el pasado mismo, a lo mucho podremos pretender tener un punto de contacto con los acontecimientos pasados y quizás adivinar su verdadera forma en cierta medida, afirma Walsh. Y continúa diciendo: “La sensación, sin duda, nos da un contacto inmediato con lo real, [...] nos da un acceso inmediato al pasado, pero no se sigue de ahí que capturemos el pasado exactamente como fue, conociéndolo, por decirlo así, mediante una especie de intuición pura. La verdad más bien parecería ser que tenemos una base sobre la cual reconstruirlo, pero no para mirarlo cara a cara”.<sup>55</sup>

Ahora bien, aceptar plenamente la teoría de la verdad como congruencia llevaría una implicación desagradable que Walsh no está dispuesto a aceptar. La dificultad es la misma que enfrentó Locke al reflexionar sobre la relación entre pensamiento y lenguaje: por un lado, la imposibilidad de fijar un límite preciso entre ambos, y por otro, el señalamiento de una falta, una ausencia a saber, el vacío de la presencia y con ello la imposibilidad de una aprehensión natural, pura, directa e inmediata del mundo por parte de la conciencia. Cuando Walsh afirma que no es suficiente con experimentar el hecho sino que para expresarlo es necesario interpretarlo y conceptualizarlo, el lenguaje interviene y se vuelve un factor activo en el proceso del conocimiento y la verdad. El lenguaje se añade al pensamiento, lo reemplaza y se insinúa en su lugar: “Los sentimientos exactos que experimentamos, las percepciones individuales que tenemos, se transforman cuando las

---

<sup>52</sup> *Ibid*, p. 89.

<sup>53</sup> *Ibid*, p. 90.

<sup>54</sup> *Ibid*, p. 101.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

interpretamos”. Entonces, si para la aprehensión de la realidad el lenguaje tiene que añadirse al pensamiento, que supuestamente es una plenitud, una presencia para sí como conciencia que capta otra presencia originaria (el pasado), queda claro que no hay plenitud, no hay presencia viva.

Lo anterior muestra al interior del discurso de Walsh la trama de una cierta contradicción. Primero, arropándose en la teoría de la correspondencia, afirma que el pasado se *presenta* en las huellas y testimonios por lo que se da, a través de los hechos, *tal y como es* a la conciencia del historiador. Es decir, como ya lo había mencionado, el historiador dispone del pasado en tanto que objeto indubitable de percepción, develando, de esta manera, su esencia e identidad. Pero luego dice también, con las premisas de la teoría de la congruencia, que el pasado no es aprehendido en sentido absoluto, que no podemos captarlo exactamente como fue, sino que hay algo que siempre escapa, que no se da inmediata sino mediatamente con la intervención del lenguaje. Por tanto, los hechos históricos, supuestas huellas de la presencia del pasado, están ya implicados en un proceso de interpretación, por lo que no podemos estar seguros de captarlos y de aprehenderlos de manera clara y limpia desde el principio. Al no poder captar el pasado exactamente como fue, refutando la posibilidad de una intuición pura, el pasado mismo deja de ser un objeto trascendente, es decir, *presente*, puesto *tal y como es* a la conciencia. De tal manera que si la *re-presentación* del pasado ya no es resultado de una aprehensión directa del mundo (puramente mental), entonces el pasado no puede ser *re-presentado* más que de manera indirecta (con intervención del lenguaje).

Cuando el pasado deja de *ser*, es decir, deja de concebirse como un ente-presente, se imposibilita su aparecer pleno *tal y como es* y, por ende, deja de funcionar como referente externo. Dicho en otras palabras, el pasado ya no es algo dado, una realidad independiente en la cual podemos basar nuestro discurso. Lo único que queda son nuestros supuestos previos, nuestro sistema conceptual, nuestras interpretaciones o, para decirlo sin rodeos, puro lenguaje. Pero esas consecuencias no son aceptadas por Walsh, porque de serlo tendrían graves secuelas para el conocimiento, la verdad y la objetividad históricas. Admitir aquello significa (y este es el gran miedo que aparece desde Platón y Aristóteles, pasando por Descartes y Locke y más allá) deshacer la distinción entre hechos (*res factae*) y ficción (*res fictae*), entre realidad e imaginación, entre verdad e invención. Por ello Walsh replantea su postura y, al hacerlo, refunda la metafísica: “Todo conocimiento debe empezar desde una base que se considera indiscutible, y todo conocimiento de hechos desde una base de hechos. La otra actitud, el relativismo de la teoría de la congruencia, deja en el aire toda la estructura, con el resultado de que no tenemos un criterio efectivo para distinguir entre lo real y lo imaginario. La congruencia, en resumen, no basta como interpretación de la verdad histórica: necesitamos estar seguros también del contacto con la realidad”.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> *Ibid*, p. 102.

Walsh refunda la metafísica porque pensar en un “contacto con la realidad” implica pensar “lo real” como presencia. Pensar al pasado como realidad, esto es, como presencia, significa experimentarlo como algo dado externo e independiente a la conciencia, como una cosa con propiedades sustanciales que pueden ser aprehendidas y *re-presentadas* por el historiador. Dicho en otras palabras, el pasado es realidad, es presencia plena, porque reviste de una consistencia ontológica que exhibe un aspecto dado, un significado intrínseco, una forma invariante, una unidad en su identidad. Lo anterior, que puede también llamarse *esencia*, es el centro que detiene toda arbitrariedad, toda incertidumbre, todo relativismo y funciona como fundamento último del conocimiento, la verdad y la objetividad. Finalmente, insiste Walsh:

Aunque negamos que los historiadores sepan algunos hechos absolutamente ciertos del pasado y sostenemos con el partido de la congruencia que todos los enunciados históricos son relativos, estamos, sin embargo, de acuerdo con los partidarios de la teoría de la correspondencia en afirmar que en la historia, como en la percepción, hay el intento de caracterizar una realidad independiente. Y sostenemos que el aserto no es gratuito porque el juicio histórico, cualquiera que sea su superestructura, se basa en un tipo peculiar de experiencia, un tipo de experiencia por la que tenemos acceso al pasado, aunque no a una visión directa de él. Hay de hecho un elemento dado en el pensamiento histórico, aun cuando dicho elemento no pueda ser aislado. No podemos realizar plenamente el programa de la teoría de la correspondencia porque no podemos examinar el pasado para saber cómo fue, pero no por eso es arbitraria nuestra reconstrucción de él. El pensamiento histórico está controlado por la necesidad de hacer justicia a las pruebas, y aunque eso no está fijado en la forma que algunos parecerían hacernos creer, no es, sin embargo, cosa que inventa el historiador.<sup>57</sup>

La noción de pasado como presencia, entonces, determina ontológicamente al propio pasado como una plenitud, como un tipo de campo de hechos inmutables y dados. Esta postura metafísica ampliamente aceptada, es la condición de posibilidad de una ciencia de la historia, esto es, de la historia entendida como “la consideración pensante del pasado”<sup>58</sup>. En palabras de la historiadora mexicana Rebeca Villalobos, el pasado es “Algo accesible sólo de forma indirecta, pero determinado al mismo tiempo; algo que ya no se puede cambiar”. Y continúa diciendo: “*la presencia casi material del pasado es ineludible*, así como su claro impacto en el mundo circundante bajo la forma de costumbres, hábitos y modos de organización social *cuyo origen pertenece a otro tiempo*. Así entendido, *el pasado no es todavía historia, sino simple presencia*, material o espiritual, que coexiste con las cosas que hacemos y el mundo que nos encontramos construyendo. *Al reflexionar sobre*

---

<sup>57</sup> *Ibid*, pp. 106 y 107.

<sup>58</sup> Cfr. Rebeca Villalobos Álvarez, “La noción de operación historiográfica en la teoría de la historia contemporánea”, en Alfonso Mendiola y Luis Vergara (coords.), *Cátedra Edmundo O’Gorman. Teoría de la historia. Volumen I*, México, UIA/UNAM-IIH, 2011, pp. 49-78.

*esta presencia, el pasado se inserta en el ámbito de la historia, que es ante todo su consideración pensante*”.<sup>59</sup>

Entender al pasado como *presencia* y *origen*, insisto, nos remite al campo de la metafísica. Como ya lo señaló Foucault a través de Nietzsche, la noción de *origen* demanda una presencia, una esencia; significa una “sobrepunza metafísica que retorna en la concepción según la cual al comienzo de todas las cosas se encuentra aquello que es lo más precioso y esencial”. De esta manera, la búsqueda del origen “se esfuerza por recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un tal origen, es intentar encontrar «lo que estaba ya dado», lo «aquello mismo» de una imagen exactamente adecuada a sí; es tener por adventicias toda las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es intentar levantar las máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad”.<sup>60</sup>

La presencia es, así, el lugar de la verdad, el recinto invariado, unívoco e inmutable de la identidad, del sentido, de la esencia. La presencia es el punto primigenio, el centro de *origen*, que hace posible el conocimiento, que permite el encuentro entre el pensamiento y el mundo, entre las palabras y las cosas. Parafraseando a Antonio Aguirre Rojas, determinar al pasado como presencia permite ese “nivel imprescindible de la *explicación* histórica, y de la genuina *reconstrucción del sentido profundo que tienen los problemas históricos*”<sup>61</sup>. Si, como afirma Aguirre Rojas, “persiste el hecho innegable de que los historiadores hacemos historia con el objetivo de *conocer, comprender y luego explicar la historia real* [...] desde una posición abiertamente racionalista, y que aspira a ser científica, [...] [lo que nos proporciona herramientas] más adecuadas para captar los hechos históricos y más finas

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 62 y 63. Las cursivas son mías.

<sup>60</sup> Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en Foucault, *Microfísica del poder*, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 3ª edición, 1992, pp. 9 y 10.

<sup>61</sup> Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Antimanual del mal historiador. O ¿cómo hacer hoy una buena historia crítica?*, México, Ed. Contrahistorias, 7ª edición, 2005, p. 38. En el capítulo II de esta obra, Aguirre Rojas, en un tono profético, revela “los siete pecados capitales del mal historiador”. El séptimo pecado, denuncia, es el posmodernismo: “Porque haciéndose eco de algunas posturas que se han desarrollado recientemente en las ciencias sociales norteamericanas, y también en la historiografía estadounidense, han comenzado a proliferar en nuestro país algunos historiadores que intentan *reducir a* la historia a su sola dimensión *narrativa o discursiva*, evacuando por completo el referente esencial de los propios hechos históricos *reales*. Así, siguiendo a autores como Hayden White, Michel de Certeau o Paul Veyne, estos defensores recientes del posmodernismo histórico, llegan a afirmar que lo que los historiadores conocen e investigan *no* es la historia real, la que muy posiblemente nos será desconocida para siempre, sino solamente los *discursos* históricos que se han ido construyendo, sucesivamente y a lo largo de las generaciones, sobre tal o cual supuesta realidad histórica”. Lo que es execrable y herético del posmodernismo, según Aguirre Rojas, es que desplaza “la atención del historiador desde la historia real hacia los discursos sobre la historia, [por lo cual] esta postura de los malos historiadores termina por desembocar en posiciones abiertamente relativistas e incluso agnósticas” (*ibid.*, p. 48). Paradójicamente, la postura de Aguirre se aleja de aquella “historia científicamente objetiva” que propugna —aquella “que no silencia hechos o fenómenos que no coinciden con una interpretación preestablecida” (véase pp. 46 y 47)—, porque introduce en su argumento de rechazo implicaciones específicamente morales e ideológicas. ¿Acaso la demanda de una historia racional y científicamente objetiva no es una interpretación preestablecida, una exigencia *a priori* del quehacer historiográfico?

para poder encuadrarlos dentro de modelos globales que les restituyen, *cada vez de manera más precisa, su verdadero sentido profundo*<sup>62</sup>, es porque previamente se ha fijado al historiador como sujeto (conciencia) y al pasado como objeto (realidad externa, ente-presente) con todas las determinaciones onto-metafísicas que he expuesto.

Y es la determinación del ser como presencia la que, desde Platón y Aristóteles pasando por Descartes y Locke hasta la historiografía científica contemporánea, trabaja y fundamenta las distinciones entre realidad y ficción, verdad e imaginación, lenguaje literal y lenguaje figurativo y, en última instancia, justifica la diferencia entre discurso de lo real (historia) y discurso de lo imaginario (literatura). Es así como Jean Meyer puede afirmar que “ciertamente hay una diferencia entre *res factae*, los hechos históricos, y *res fictae*, los hechos de ficción, inventados” y que por tanto “Hayden White exagera cuando dice que escribir un libro de historia es como escribir una novela”.<sup>63</sup> La ficción, el lenguaje figurativo, se asocia a lo irreal, mientras que el discurso histórico, técnica y científicamente armado, está tocado para hablar de lo real. Lo que tiene de distinto la historia y la literatura, afirma Arnaldo Momigliano, “es el hecho de [que la historia está] atendida al control de los datos. La historia no es épica, la historia no es literatura narrativa, la historia no es propaganda, porque en estos géneros literarios el control de los datos es facultativo, y no obligatorio”. Es por ello que “[a] los historiadores se les pide ser descubridores de la verdad. No cabe duda de que, para poder ser llamados historiadores, debemos transformar la investigación propia en alguna forma de relato. Pero esos relatos deben ser verdaderos”.<sup>64</sup>

La historia científica, pues, busca descubrir entre las huellas, restos y fuentes del pasado (ordenando, clasificando, estableciendo y estructurando los acontecimientos) esa esencia que funge como el origen y el centro del conocimiento y la verdad. Este gesto intenta reducir, sujetar, aprehender y fijar un significado que se piensa presente, que está invariablemente allí. Se esfuerza, como dice Foucault, por recoger la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad como imagen exactamente adecuada a sí. Es una expresión que demanda una presencia, la cual garantiza el vínculo natural e inmediato entre la idea y el mundo, las palabras y las cosas, el significado y el referente. En palabras de Roger Chartier, “Entre historia y ficción, la distinción parece clara y zanjada si se acepta que, en todas sus formas (míticas, literarias, metafóricas), la ficción es un discurso que informa de lo real, pero no pretende representarlo ni acreditarse en él, mientras que la

---

<sup>62</sup> *Ibid*, pp. 48 y 49.

<sup>63</sup> Jean Meyer, “Historia y ficción, hechos y quimeras”, en *Colección documentos de trabajo del CIDE*, México, CIDE, 2010, versión electrónica en: <https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Flibreriaticide.com%2Flibros/pdf/DTH-63.pdf>, consultado el 21 de septiembre de 2015.

<sup>64</sup> Arnaldo Momigliano, “La retórica de la historia y la historia de la retórica: acerca de los tropos de Hayden White”, en *Fundamentos de la historia antigua*, tr. Luis Barjau, Turín, Einaudi Paperbacks 157, 1984, pp. 4 y 5.

historia pretende dar una representación adecuada de la realidad que fue y ya no es. En este sentido, lo real es a la vez el objeto y el garante del discurso de la historia”.<sup>65</sup>

La suposición es que el pensamiento histórico, es decir, las técnicas y métodos de la investigación, son las que desvelan aquella esencia presente del pasado, mientras que el lenguaje (literal) tiene el papel de re-producir aquello que el pensamiento ya ha aprehendido. Por su parte, el lenguaje figurativo, aquel que se asocia al arte, la estética y la literatura, carece de “limpieza científica”: en la ficción el historiador combate una falta de referencialidad, una lesión del discurso ‘realista’, una ruptura del vínculo que se supone entre las palabras y las cosas, el significado y el referente. Aunque el discurso ficticio puede basarse en “datos reales”, su figuratividad inherente desvía, disemina y multiplica el significado, por lo cual afecta a la univocidad y unidad de lo real que el discurso histórico pretende re-presentar. Dicho en otras palabras, si el pasado, en cuanto realidad dada, presenta una consistencia (forma, aspecto, significado, identidad, esencia) específica, ésta puede ser aprehendida por el pensamiento y exteriorizada, re-presentada, por el lenguaje (literal) de manera inequívoca.

Así, el lenguaje figurativo, en relación al conocimiento y la verdad, es un instrumento imperfecto pues al no pretender o más bien no poder acreditarse en lo real, como dice Chartier, su función se restringe, como ya Aristóteles lo sentó, a la producción creativa del arte estético. Debido a su poder de desplazamiento y dispersión metafórica, a la figuración se le permitirá su intromisión siempre y cuando se subordine al pensamiento racional y al lenguaje literal, cumpliendo una función puramente ornamental. Como mencioné al principio de esta sección, la ficción, como herramienta estética, puede tener la función, si es que el historiador así lo desea, de embellecer o decorar la explicación de un pasado que ya fue develado y aprehendido gracias a la correcta aplicación técnica y metodológica. El lenguaje figurativo es un complemento que viene añadirse a una plenitud: el pasado. Ésta postura es defendida por Carlo Ginzburg<sup>66</sup>, y en nuestro contexto historiográfico nacional por Enrique Florescano.

Florescano, en su más reciente obra *La función social de la historia*, sostiene que, para resolver los problemas entre historia y ficción, debemos tener un enfoque “realista” del pasado. Es decir, y aquí sigue al arqueólogo inglés Colin Renfrew, uno debe “concebir el pasado como realmente existente en el mundo físico”.<sup>67</sup> Si bien es cierto que los historiadores se acercan al pasado desde diferentes valores y puntos de vista, dice Florescano, “no podemos olvidar que los acontecimientos del pasado efectivamente ocurrieron y que, por lo tanto, puede ser comprendidos y explicados con independencia de los valores del presente. Si bien los acontecimientos del pasado no son susceptibles de ser conocidos directamente, dejaron huellas que pueden ser registradas, analizadas e

---

<sup>65</sup> Roger Chartier, *La historia o la lectura del tiempo*, tr. Mar Garita Polo, Barcelona, Gedisa, 2007, p. 39.

<sup>66</sup> Véase Carlo Ginzburg, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, tr. Luciano Padilla López, Buenos Aires, FCE, 2010.

<sup>67</sup> Enrique Florescano, *op. cit.*, p. 49 y 50.



interpretadas”.<sup>68</sup> El pasado, entonces, debe concebirse como “lo que realmente ocurrió”, como una realidad en sí o identidad consigo que es inmutable e independiente del historiador: “La noción del pasado como lo que realmente ocurrió debe distinguirse de nuestro propio conocimiento del pasado, que está basado en observaciones e inferencias”.<sup>69</sup>

De esta suerte, la distinción entre pasado en sí (objeto) y las inferencias del historiador (sujeto-conciencia), “proporcionan el principio básico de su método”. Florescano, siguiendo al historiador Constantin Fasolt, afirma que esa distinción (la noción de pasado en sí) “sostiene a la historia como un todo. Define el objeto del arte del historiador (*el pasado ido e inmutable*), identifica su tarea (*aprehender todo lo que se pueda acerca de la cosa que se ha ido y es inmutable*), establece los medios para realizar esa tarea (las fuentes) y establece las reglas del método que debe seguirse (evitar el anacronismo)”.<sup>70</sup> La implicación es la misma que ya he señalado: como el pasado es una *cosa* independiente del historiador, inmutable y siempre idéntico a sí mismo, puede ser aprehendido, comprendido y explicado. En efecto, y esta es una concepción que viene desde Paltón y Aristóteles hasta Locke, la cognición requiere de un ente que sea estable y permanente, libre del tiempo y del cambio; por ello mismo la ciencia siempre ha excluido toda contingencia pues ella pone en peligro la certeza del conocimiento.

Desde este punto de vista, la historia como ciencia se fundamenta en una paradoja que ya Michel de Certeau señaló: “Considerada a continuación como ‘disciplina’, la historiografía es una ciencia que no tiene los medios para serlo. Su discurso toma a su cargo lo que más resiste a la cientificidad (la relación social con el acontecimiento, con el pasado, con la violencia, con la muerte [y añadamos con la diferencia, con el cambio, con la contingencia]), es decir lo que cada disciplina científica debió eliminar para constituirse. Pero en esta difícil posición, su discurso busca sostener, por la globalización textual de una síntesis narrativa, la posibilidad de una explicación científica”.<sup>71</sup>

Ahora bien, volviendo con Florescano, la tarea del historiador es re-presentar el pasado. El discurso del historiador, a diferencia del novelista, “quiere sobretodo representar la realidad del pasado, y para ello comienza por seleccionar las fuentes idóneas y comprobar la veracidad de su contenido; luego, para fijar la dimensión de esos datos, está obligado a confrontarlos con su contexto espacial y temporal, y finalmente tiene que darle a todo ello un acabo, una presentación escrita”.<sup>72</sup> Estas tres reglas son las que diferencian al historiador del novelista; son los tres pilares en los que se apoya el historiador. Retomando la noción de “operación historiográfica” de De Certeau, Florescano afirma que esas tres reglas o pilares son los componentes de dicha operación certoriana. Así, nombra los tres

---

<sup>68</sup> *Ibid*, p. 49.

<sup>69</sup> *Ibid*, p. 50.

<sup>70</sup> *Ibid*, p. 51. Las cursivas son mías.

<sup>71</sup> Michel de Certeau, “la historia, ciencia y ficción”, *op. cit.*, p. 21.

<sup>72</sup> Florescano, *op. cit.*, p. 258.

pilares: 1) fase documental; 2) fase explicativa-comprensiva; 3) representación historiadora o fase de escritura.

En la fase documental se escogen y establece la veracidad de los testimonios. Los testimonios, dice Florescoano, son la huella de lo que existió en el pasado. Por tanto, continúa, “en la historia como en la ciencia, la imaginación debe estar limitada y disciplinada por las fuentes”,<sup>73</sup> es decir, la figuración debe estar sujeta al pensamiento racional. En la segunda fase, la explicación-comprensión, el historiador analiza sus datos con el fin de crear una estructura coherente. Es decir, dice Florescoano, “el proceso de explicación y comprensión puede resumirse en el objetivo de interpretar adecuadamente los hechos examinados” ¿Qué significa interpretar “adecuadamente” los hechos? Florescoano no lo explicita. Sin embargo, dice, para llevar a cabo dicha interpretación el historiador se sirve de conceptos: “los conceptos son herramientas con las cuales los historiadores se esfuerzan en hacer una ordenación de lo real y de hacer decir al pasado su especificidad y significado”.<sup>74</sup> Dicho en otras palabras, con un ejercicio hermenéutico el historiador descubre el significado intrínseco del pasado, el que, a su vez, es aprehendido, ordenado y especificado a través de la conceptualización: el proceso explicativo-comprensivo es una operación puramente mental.

La última fase, la fase de escritura, llega “cuando el trabajo del historiador, iniciado en los archivos, desemboca en la publicación de un libro o artículos entregados para leer”. Consiste en exteriorizar o manifestar a través del texto o relato aquello que fue aprendido por la conciencia. Todo funciona como si la fase de escritura fuera la expresión lingüística, neutra y limpia de un contenido de pensamiento; como si el lenguaje fuera un conducto transparente que refleja una realidad, un significado, aprehendido sin él y antes que él. A este respecto dice Florescoano:

Mediante la escritura el pasado, la cosa ausente, se vuelve presente, se rescata el hecho desaparecido cuyas frágiles huellas el historiador persigue, reconstruye y examina una y otra vez, hasta que el análisis riguroso lo lleva a la conclusión de que esas huellas son testigos confiables del acontecimiento que se ha propuesto explicar. Es decir, la[s] narración[es], la forma de representación propia de los historiadores [...] son reconstrucciones montadas en laboratorios mentales virtuales de los procesos que han producido cualquier estructura que tratamos de explicar.<sup>75</sup>

Ahora bien, continúa Florescoano, “puesto que la historia se escribe, es obligado que esté bien escrita”. Es aquí donde la ficción puede usarse como complemento ornamental del lenguaje literal. La literatura, dice Florescoano, es una herramienta asequible al historiador. De esta manera, los historiadores pueden usar las arquitecturas de las creaciones literarias

---

<sup>73</sup> *Ibid*, p. 260.

<sup>74</sup> *Ibid*, pp. 267 y 268.

<sup>75</sup> *Ibid*, p. 273.

para relatar el pasado con el objetivo de hacer más atractiva su narración. La implicación es que la forma no afecta al contenido, ya que el contenido se aprehende por el pensamiento (conciencia), mientras que la forma sólo es un accesorio estético del lenguaje:

Antes de que el relato histórico se vistiera con las virtudes y prestigios de las letras, el historiador lo fortaleció con un despliegue de testimonios sólidos, con los recursos de la comprensión y la explicación rigurosas y con la fuerza de una interpretación coherente y persuasiva. A este basamento el historiador le sumó el atractivo de un estilo que atrajo la atención de un público más amplio y perdurable. Tales es el caso de las [grandes] obras históricas y de la mayoría de los clásicos de la historiografía mexicana y latinoamericana.<sup>76</sup>

Y esto es así porque el pasado se determina como presencia, como identidad inmutable consigo. Es por ello que el lenguaje no puede ser condición del conocimiento del pasado puesto que no añade ni quita nada a su consistencia ontológica. El significado del pasado está ahí, en espera a que el pensamiento deleva sus secretos. Finalmente, afirma Florescano, “cuando el novelista y el historiador ponen manos a la obra, al punto advertimos que *uno y otro se sirven de medios diferentes para representar la realidad*”.<sup>77</sup> Pero a continuación el historiador mexicano hará una declaración que introducirá una contradicción y abrirá el camino de una paradoja en toda su argumentación: “Como oficio, historia y literatura se rechazan, pero *como modos de aprehender y representar la realidad se unen y nutren uno al otro*”.<sup>78</sup> Citando al historiador Mauricio Tenorio, Florescano escribe: “Usar metáforas para contar el pasado no es sólo un recurso retórico del historiador, sino es, como para el poeta, la manera de capturar ‘realidades’ humanas incomprensibles de otra manera”.<sup>79</sup> La contradicción es evidente: primero afirma que para la representación de la realidad historia y literatura se rechazan, pero inmediatamente después afirma que se unen, y prueba de ello es el uso de metáforas en ambos discursos ¿Por qué sucede así?

La respuesta se puede inferir de la implicación, que el mismo Florescano no sigue, de otra de sus declaraciones: el pasado es, dice, “una inagotable proveedora de arquetipos”. En efecto, Florescano afirma que si una de las tareas que más desvelan al historiador es la de corregir interpretaciones que distorsionan al conocimiento fidedigno del pasado, no es menos cierto que jamás se ha podido poner freno a las imágenes que ininterrumpidamente brotan de él. En resumen, todo historiador se enfrenta al problema de explicar por qué si hay un pasado que en esencia es inmutable y dado, existen muchas interpretaciones inclusive mutuamente excluyentes de él. El pasado mismo, afirma Florescano, “es un proveedor irreprimible de arquetipos que influyen en la conducta e imaginación de las

---

<sup>76</sup> *Ibid*, p. 274.

<sup>77</sup> *Ibid*, p. 255.

<sup>78</sup> *Ibid*, p. 257.

<sup>79</sup> *Ibidem*, nota al pie número 43.

generaciones”.<sup>80</sup> La implicación que no sigue Florescano es que, si el pasado mismo provee muchas imágenes de él, es porque no es presencia plena, no es identidad consigo. Debido a que el pasado no reviste de una esencia que lo haga *ser* lo que *es*, el juego de las imágenes y las interpretaciones no puede detenerse. El pasado *no es* realidad, no en el sentido de que no haya ocurrido, sino en el sentido de que no es una presencia plena (como la metafísica establece) que cuenta con una consistencia ontológica que fije su identidad y que, al mismo tiempo, funja como centro para detener el juego de las interpretaciones.

De esta manera, y como vimos que pasó con Locke, la metáfora, la ficción, el lenguaje figurativo en general, no puede ser concebido como un simple complemento ornamental del pensamiento y el lenguaje literal, sino que tiene que añadirse para suplir la ausencia de la presencia, para, como dice Tenorio, “capturar ‘realidades’ humanas incomprensibles”. Lo que la ciencia de la historia siempre ha intentado excluir, retorna y lo presupone como el espacio general de su posibilidad. Pero al mismo tiempo, el retorno de lo excluido señala la imposibilidad de entender y conocer al pasado en su pureza y transparencia rigurosa. De ser así, las nociones de verdad y objetividad que demanda el conocimiento histórico como ciencia, sustentadas a su vez por la determinación del ser como presencia, tienen que ser replanteadas. Dichas nociones, pues, no son el resultado de una necesidad u obligatoriedad sustentada en la realidad, en “las cosas como son”, sino la determinación de un a priori ideológico y moral. Dicho en otras palabras, al no haber una base que fije y determine la identidad del pasado, al no existir una presencia que nos permita develar sus formas y significados intrínsecos, ya no estamos seguros que nuestro conocimiento o razonamientos se ajusten “al pasado como realmente es”.

Desde ese momento el asunto del conocimiento ya no se trata de una cuestión acerca de develar la identidad de las cosas, de las cosas tal como son, sino de autoridad, de las cosas tal y como se ha decretado que sean. Y esta cuestión de autoridad, resultado de un a priori ideológico y moral, lo demuestra el discurso de Florescano. En efecto, para el historiador mexicano existe un deber, un imperativo moral que “es ahora más urgente que nunca [...] contra los agentes del olvido, los trituradores de documentos, los asesinos de la memoria”. Ese imperativo moral nos obliga “hacer justicia al pasado, que sólo puede hacerse con la luz de la verdad”. Para Florescano, la vocación del historiador, su específica obligación, es “recordar con exactitud y transmitir la verdad acerca del pasado sin distorsión ni ofuscación”. La obligación moral de recordar lo hecho por nuestros ancestros, afirma, “está centrada en la intención de preservar la verdad sobre el pasado y transmitirla incólume [...] Corresponde a quienes ejercen el oficio de historiador cumplir con ese mandato social, conforme a las reglas establecidas por ese arte”.<sup>81</sup> Finalmente, la exigencia de verdad y objetividad, así como la necesidad de postular una presencia que fundamente aquellas nociones, no son sino el resultado de un imperativo moral.

---

<sup>80</sup> *Ibid*, p. 61.

<sup>81</sup> *Ibid*, pp. 236 y 237.

Esta última observación es la que está implicada en el trabajo de Hayden White. Su teoría de los tropos, y las consideraciones del papel de la ficción en el discurso histórico que de ella se deriva, tiene como base la negación de que el pasado se conciba como presencia. El historiador, dice White, tiene que darle una forma al pasado porque intrínsecamente no tiene ninguna. Como el pasado no reviste de una esencia que le de identidad y significado, la ficción, el lenguaje figurativo, tiene que llenar ese vacío, tiene que añadirse para suplir esa presencia. A esta operación que dota de significado y estructura argumental al pasado, White la denomina “tramado”, y es llevada a cabo a través de técnicas discursivas que en su “naturaleza” son más tropológicas que lógicas. Los giros trópicos, y no los lógicos, afirma White, gobiernan tanto la dotación de coherencia estructural a una serie de acontecimientos, como la transferencia de supuestos significados a una serie de hechos:

Indudablemente es debido sólo al tropo, y no a la deducción lógica, que una serie dada de tipos de acontecimientos pasados que deseáramos llamar históricos puede ser (primero) *representada* en el orden de una crónica; (segundo) *transformada* por la trama en un relato con fases identificables de comienzo, nudo y fin; y (tercero) *constituida* como el tema de cualquier argumento formal que pueda aducirse para establecer su “significado” cognitivo, ético o estético, según el caso. Estas tres abducciones tropológicas tienen lugar en la composición de todo discurso histórico, aún en aquellos que como la historiografía estructuralista moderna, esquivan la narración, e intentan limitarse al análisis estadístico de instituciones y procesos de gran escala, efectivamente sincrónicos, ecológicos y etnológicos.<sup>82</sup>

Como más profundamente será analizado a continuación, en términos deconstructivos, el trabajo de White tiene el mérito de realizar la inversión de la oposición binaria lenguaje literal/lenguaje figurativo, demostrando que éste último término, siempre excluido y relegado del discurso histórico, no tiene un papel puramente secundario y ornamental. El gesto de la inversión whitheana es señalar el carácter histórico, inestable, indecible, no fijo, de esa oposición dentro de la historiografía. La teoría de los tropos trata de ver a la ficción ya no como una forma de distorsión de la realidad, como una oposición al lenguaje literal, sino como una forma constitutiva y necesaria de éste; es ver un *continuum* entre ambos: su manifestación es necesaria para representar y construir el pasado. Pasaré entonces a profundizar en esta “inversión whitheana”.

---

<sup>82</sup> Hayden White, “Teoría literaria y escrito histórico”, en Françoise Perus, *La historia en la ficción y la ficción en la historia. Reflexiones en torno a la cultura y algunas nociones afines: historia, lenguaje y ficción*, México, UNAM-IIS, 2009, p. 240.

## 5. DEL COMPLEMENTO AL SUPLEMENTO: LA INVERSIÓN LENGUAJE FIGURATIVO/LENGUAJE LITERAL.

«En abierto contraste con lo que por lo general se cree, la literatura no es el lugar donde el placer estético suspende la inestable epistemología de la metáfora, aunque este intento constituye un momento constitutivo de su sistema. Representa más bien el lugar donde se demuestra que la posible convergencia del rigor y del placer es una falsa ilusión».

Paul de Man  
*La epistemología de la metáfora*

### 5.1 *Historiografía y tropología. La “poética de la historia” de Hayden White.*

Para White, la consideración de que la diferencia entre escritura literal y escritura de ficción sea la presencia de un lenguaje figurativo y estrategias trópicas en uno y su completa ausencia en el otro, es expresión de la ideología del esteticismo. En ella, se identifica a la literatura con la poesía y a la poesía con la expresión del genio. El resultado es que, al considerar a la figuración lingüística como una expresión puramente estética y artística, se le niega cualquier rol en los procesos cognitivos (comprensión y explicación) de la realidad (pasada).<sup>1</sup> Como ya se ha demostrado en los capítulos anteriores, esto es consecuencia de lo que Derrida llama “la determinación del ser como presencia”. Es decir, la concepción estética de la figuración implica el reconocimiento a priori de una presencia, de una realidad en sí ya formada independientemente de toda observación. En la disciplina histórica, el lenguaje figurativo ha sido constantemente excluido gracias a que el pasado es concebido como una presencia, una cosa dada e inmutable que *es* completo en sí mismo y pleno en su significado. Esa plenitud, en última instancia, es la que permitirá todo

---

<sup>1</sup> Hayden White, “La supresión de la retórica en el siglo XIX”, en *La ficción de la narrativa... op. cit.*, p. 514.

conocimiento verdadero y toda aprehensión y expresión unívoca e inequívoca del pasado. Como afirma White:

En el siglo XIX un nuevo ‘conocimiento histórico’, recientemente disciplinado y producido de marea profesional, había sido utilizado para desmitificar el antiguo orden feudal sacerdotal, aristocrático y monárquico [...] Contra este mundo ficcional o fantástico, la historia instauró la verdad de la realidad, el pasado que uno puede conocer con certeza porque ya quedó definitivamente ‘fuera de circulación’, porque ya no va a cambiar y por lo tanto puede ser objeto de una determinación puramente ‘factual’ [...] [De esta manera] desde mediados del siglo XIX en adelante, los estudios históricos tuvieron la misión de estudiar sólo lo que había sucedido, lo que ya estaba terminado y acabado y no podía deshacerse, lo que se encontraba en una tranquilizadora fijeza en el pasado más allá del horizonte de la percepción y que podía ser conocido con certeza porque ya no podía dejar de ser lo que había sido.<sup>2</sup>

Es esta determinación onto-metafísica del pasado como realidad en sí, como “fijeza tranquilizadora”, la que intenta combatir White con su teoría tropológica. Su argumentación es como sigue. El punto de partida del análisis de White es considerar a la obra histórica como “una estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa”. El texto histórico, dice, “combina cierta cantidad de ‘datos’, conceptos teóricos para ‘explicar’ esos datos, y una estructura narrativa para presentarlos como la representación de conjuntos de acontecimientos que supuestamente ocurrieron en tiempos pasados”.<sup>3</sup> De esta manera, debemos partir del irrefutable hecho histórico, dice White, de que los discursos distintivamente históricos producen de modo característico *interpretaciones narrativas* de su objeto de estudio. Las interpretaciones narrativas del pasado son las que diferencian a la historiografía de las crónicas y los anales: “En la historiografía, los acontecimientos no sólo han de registrarse dentro del marco cronológico en que sucedieron originariamente, sino también han de revelarse como sucesos dotados de una estructura, un orden de significación que no poseen como mera secuencia.”<sup>4</sup>

Es decir, la obra histórica no se limita a narrar cronológicamente los acontecimientos, no se limita a describirlos y hallar sus posibles vínculos causales; no basta con que el historiador sea objetivo ni que sea escrupuloso en sus técnicas y métodos de valoración de pruebas, su exposición seguirá siendo algo menos que una “verdadera historia” si no ha conseguido dar a la realidad la forma de un relato; si no ha conseguido dotar a la realidad de un significado o centro que le de coherencia, forma y cierre. Este proceso de convertir un conjunto determinado de acontecimientos en un relato coherente, estructurado y

---

<sup>2</sup> White, “La posmodernidad y las ansiedades textuales”, en *Ibid*, pp. 520 y 534.

<sup>3</sup> White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992, p. 9

<sup>4</sup> White, “El valor de la narrativa en la representación de la realidad”, en *El contenido de la forma... op. cit.*, p. 21.

significativo es un contenido estructural profundo, un elemento “metahistórico” en todo texto histórico:

Yo sostengo que además tienen un contenido estructural profundo que es en general de naturaleza poética, y lingüística de manera específica, y que sirve como paradigma precriticamente aceptado de lo que debe ser una interpretación de especie “histórica”. Este paradigma funciona como elemento “metahistórico” en todas las obras históricas de alcance mayor que la monografía o el informe de archivo.<sup>5</sup>

Así, esta operación de “naturaleza poética y lingüística” que dota de significado y estructura al pasado, se da a través de lo que White denomina “tramado”. El tramado es la codificación de los hechos contenidos en la crónica como componentes de *tipos* específicos de estructuras de trama: trágica, cómica, romántica, satírica, etc. Esto quiere decir que, en este nivel “metahistórico”, el lenguaje opera como una estructura prefigurante del pasado e implica que los conceptos, explicaciones y significados que supuestamente el historiador halla en él, en realidad no dimanar de los acontecimientos mismos, sino que les son *impuestos* desde afuera con base en una relación figurativa (tropológica).

Ahora bien, insiste White, es cierto que el historiador no inventa los hechos y los personajes que trata, pero sí impone a estos hechos y personajes toda una coherencia ilusoria al narrativizarlos. El historiador dota de sentido al pasado porque intrínsecamente no tiene ninguno; le atribuye significaciones y estructuras diferentes porque el pasado carece de una forma fija (como afirma Florescano, el pasado es una “inagotable proveedora de arquetipos”). De tal manera que el historiador utiliza diversas estrategias retóricas, tropológicas, poéticas, en otras palabras lingüísticas, para dar un aura de inteligibilidad a los acontecimientos, así como para permitir la representación del tipo histórico. Esta imposición de estructuras lingüísticas (tramado), que no pertenecen al orden de lo real, de lo efectivo, de lo empírico en sí mismas, es lo que permite afirmar que el historiador crea ficciones. De modo que, como indica Hayden White, los historiadores producen a partir de los rastros del pasado, algo que esos rastros nunca fueron ni nunca indicaron, a saber: “*Un texto histórico de estructura narrativa o verbal cuyo contenido es tanto creado como descubierto*”.<sup>6</sup>

La dotación de una trama a los acontecimientos es llevada a cabo a partir de técnicas discursivas que en su naturaleza son más tropológicas (uso de lenguaje figurado) que lógicas. En la narrativa histórica, el uso de un tropo (metáfora, sinécdoque, metonimia, ironía) no sólo permite las abstracciones de tipo inductivo, deductivo y causal, sino que también permite enlazar, de manera simbólica y no lógica, un acontecimiento con una trama (trágica, romántica, cómica, satírica). La trama permite el desenvolvimiento del

---

<sup>5</sup> White, *Metahistoria...*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>6</sup> *Ibidem*.



relato y la caracterización de los hechos con un tipo específico de significado.<sup>7</sup> Como dice Paul Ricoeur, aprendemos a ver *como* trágicos, *como* cómicos, *como* satíricos, *como* románticos ciertos acontecimientos.<sup>8</sup> ¿Por qué sucede así? Porque el pasado no es presencia, no posee una sustancia o esencia que le dé forma fija o identidad estable, y por tanto, el historiador tiene que llenar ese vacío: el lenguaje figurativo suple la carencia del pasado. Como insiste White, cualquier conjunto de acontecimientos reales puede soportar el peso de ser contado como un tipo diferente de trama: “los acontecimientos reales son trágicos, cómicos, épicos o satíricos sólo cuando se les contempla desde la *perspectiva* de agentes o grupos específicos comprometidos con ellos. Lo trágico, lo cómico, lo épico o lo satírico no son categorías *descriptivas* [...] son, en el mejor de los casos, categorías *interpretativas*, es decir, una forma de atribuirles un significado a esos acontecimientos al tramarlos como relatos reconocibles de un tipo culturalmente específico [...] Es un trabajo más de construcción que de conocimiento”.<sup>9</sup>

Así, ningún acontecimiento histórico es intrínsecamente trágico, cómico o romántico; puede ser concebido como tal sólo desde un punto de vista determinado o dentro del contexto de una situación concreta. Lo que puede ser trágico para una sociedad puede ser cómico para otra. Esto indica que, antes de ser opciones lógicas, empíricas, objetivas y científicas, las interpretaciones narrativas tienen que ver con del sistema de valores, creencia y pensamiento de una cultura determinada. Dicho en otras palabras, las interpretaciones narrativas ponen de relieve el elemento moral e ideológico de todo relato histórico.<sup>10</sup> Como afirma White, todo lo que el historiador necesita hacer para transformar una situación trágica en una cómica es adoptar otro punto de vista o modificar el alcance de sus percepciones. Solamente pensamos en las situaciones como trágicas o cómicas porque esos conceptos son parte de nuestra herencia, cultural en general y, en particular literaria<sup>11</sup>:

---

<sup>7</sup> White, “El texto histórico como artefacto literario”, en *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, tr. Verónica Tozzi, Barcelona, Paidós, 2003, p. 113.

<sup>8</sup> Paul Ricoeur, en el tercer volumen de su *Tiempo y Narración*, estudió lo que él llamó “el entrecruzamiento de la historia y de la ficción”, y concuerda con White en que la narrativa histórica imita los tipos de construcción de la trama recibidos de la tradición literaria. Pero que el préstamo no se reduce sólo al plano de la composición, sino también concierne a la función representativa de la imaginación histórica. Los tropos metafóricos con su invitación al “*como si...*” (ver “esto” *como si* fuera “aquello”), nos enseñan a ver *como* trágicos, *como* cómicos, *como* románticos, etc., ciertos acontecimientos. Así, afirma Ricoeur, “la tropología se convierte en el imaginario de la *representancia* histórica.” Pero lo sorprendente para este autor es que esta interconexión entre la historia y la ficción no debilita el proyecto de *representancia* de ésta última, sino que contribuye a realizarlo. P. Ricoeur, *Tiempo y Narración. El tiempo narrado*, vol. III, México, siglo XXI, 1996, pp. 901-917.

<sup>9</sup> White, “Pluralismo histórico y pantextualismo”, en *La ficción de la narrativa... op. cit.*, p. 403.

<sup>10</sup> “Es aquí [dice White] en la aplicación de un determinado tipo genérico de trama a un determinado conjunto de acontecimientos históricos, más que en la elección del modo de discurso narrativo en vez de uno no narrativo, que cabe hacerse la pregunta acerca de la naturaleza ideológica de la narrativa histórica [...] El contenido ideológico de una versión histórica específica [...] consiste en la estructura de la trama dominante que ha sido elegida para dotar a los acontecimientos de una forma reconocible de tipo de relato”. White, “Narrativa histórica y narrativa ideológica”, en *Ibid.*, p. 484.

<sup>11</sup> White, “El texto histórico como artefacto literario” en *El texto histórico... op. cit.*, p. 115.

El historiador comparte con su audiencia *nociones generales* de las *formas* que las situaciones humanas significativas *deben* adquirir en virtud de su participación en los procesos específicos de dotación de sentido que lo identifican como miembro de un cierto legado cultural. Cuando se enfrenta al proceso de estudio de un conjunto dado de acontecimientos, comienza a percibir la *posible* forma narrativa que tales acontecimientos *pueden* adoptar. En su relato acerca de cómo ese conjunto de acontecimientos adquirió la forma que percibe como inherente, el historiador trama su narración como un relato de un tipo particular.<sup>12</sup>

Los sistemas de producción de significado están determinados por los sistemas morales e ideológicos de una cultura dada. Lo “real” en sí mismo no está provisto de estas estructuras simbólicas, se les otorga de forma discursiva. De esta manera, White afirma que el texto histórico, más que una reproducción objetiva, clara y unívoca de acontecimientos pasados, es un *complejo de símbolos* (alegoría) que nos señala direcciones para encontrar un *icono* de la estructura de esos acontecimientos. Como estructura simbólica, la obra histórica, además de producir un conocimiento sobre ciertas circunstancias pasadas, nos dice en qué dirección pensar acerca de los acontecimientos que describe y carga nuestros pensamientos de ciertas valencias emocionales.<sup>13</sup> Visto así, el texto histórico es, en última instancia, “una forma discursiva que supone [e impone al pasado] determinadas opciones ontológicas y epistemológicas con implicaciones ideológicas e incluso específicamente políticas. Así, la narración histórica, lejos de ser un medio neutro para la representación de acontecimientos y procesos históricos, es la materia misma de una concepción mítica de la realidad, un «contenido» conceptual o pseudoconceptual que, cuando se utiliza para representar acontecimientos reales, dota a estos de una coherencia ilusoria y de tipos de significaciones más característicos del pensamiento onírico que del pensar despierto”.<sup>14</sup>

De esta forma, afirma White, la narrativa histórica, considerada como un sistema de signos, apunta hacia dos direcciones o, más bien, nos señala dos referentes: el referente primario, que son los acontecimientos reales que se describen; y el referente secundario, que son de naturaleza lingüística (retórica) y constituyen los tipos de trama (*mythos*), cultivados en una cultura determinada, que el historiador ha elegido como estructura de los acontecimientos. Desde esta perspectiva, continua White, se puede afirmar que el historiador hace tanto ciencia (*neosis*) como arte (*poiesis*). En el nivel de la ciencia o la investigación, el historiador se ocupa del estudio de un archivo o cualquier otro tipo de lugar donde halle las “huellas”, evidencias o “datos duros” del pasado. Su tarea se centra en distinguir la “verdad” y recolectar datos precisos acerca de las entidades pasadas. Igualmente recupera información ya olvidada, suprimida u obscurecida.

---

<sup>12</sup> *Ibid*, p. 116.

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 125.

<sup>14</sup> White, *El contenido de la forma... op. cit.*, p. 11.

En el nivel del arte o la escritura, el historiador no se limita solamente a “reportar” los resultados de su investigación, sino que compone un discurso que dota a sus hallazgos de toda una estructura y coherencia significativa. Su tarea es producir *interpretaciones* de cualquier información y conocimiento del pasado adquirido en la fase de investigación, cuyo procesamiento se da en un modo narrativo de representación para la comprensión de sus referentes. Así, en el tránsito desde el estudio de un archivo a la composición de un discurso, “deben ejecutarse una serie de importantes operaciones transformacionales, con lo cual el aspecto figurativo del pensamiento del historiador no disminuye, sino que se intensifica: los historiadores deben emplear las mismas estrategias de figuración lingüística que emplean los historiadores imaginativos para dotar a sus discursos de significado”.<sup>15</sup>

Ahora bien, las interpretaciones narrativas, al transformar las “huellas” del pasado en discursos con diferentes tipos de significado, genera interpretaciones alternativas e incluso mutuamente excluyentes del mismo conjunto de acontecimientos; entonces surgen las preguntas: ¿qué criterios de validación se utilizarán para discriminar entre interpretaciones rivales? ¿Cómo podemos saber si una interpretación es más verdadera que otra? ¿Cómo nos decidiremos por una de las opciones alternativas? En el nivel de la investigación, como lo llama White, se formulan declaraciones singulares de un estado de cosas ocurrido en el pasado. La verdad o falsedad de estas declaraciones pueden ser comprobadas tan sólo con corroborar el enunciado con los “testimonios” o “huellas” del pasado. De esta manera, una declaración se refiere a un estado histórico específico de las cosas y está ligado a él por convenciones *demonstrativas*, por los criterios de la verdad como correspondencia. Se puede afirmar que las declaraciones singulares son, en términos de John Langshaw Austin, enunciados constatativos.<sup>16</sup>

Sin embargo, este no es el caso de las interpretaciones narrativas. En este nivel los eventos históricos son datos con un significado al imputarles la estructura de una trama por medio de complejas operaciones figurativas, por lo cual, dice White, el valor de verdad del relato histórico no es tanto el de la correspondencia literal, como, más bien, el de la verosimilitud o plausibilidad.<sup>17</sup> Las interpretaciones narrativas no son algo dado; el pasado no es, siguiendo a Ankersmit, como un paisaje que tiene que ser proyectado sobre el nivel lingüístico, a la manera de una copia, con la ayuda de “reglas de traducción lógicas”. Porque el “paisaje histórico” no es *dado* al historiador: él tiene que *construirlo*. De este modo, la estructura de las interpretaciones narrativas es una estructura *plasmada* sobre el

---

<sup>15</sup> White, “Teoría literaria...” en Perus, *op. cit.* p. 239.

<sup>16</sup> Cfr. J. L. Austin, *How to Do Things With Words*, Cambridge (Mass.), Paperback: Harvard University Press, 2ª ed., 2005. Existe versión electrónica en español: J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, [www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS](http://www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS). (formato pdf).

<sup>17</sup> White, “El fin de la historiografía narrativa”, en *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*, tr. Verónica Tozzi, Buenos Aires, Prometeo libros, 2010, p. 87.

pasado, y no el reflejo de una estructura emparentada presente objetivamente en el pasado mismo.<sup>18</sup> Las interpretaciones narrativas son, con Austin, enunciados performativos.

Es debido a este estatus performativo de la interpretación narrativa que, afirma Ankersmit, “desde el punto de vista de la práctica histórica, la noción epistemológica de un pasado referencial es inútil”. Todo lo que tenemos son textos (interpretaciones), y sólo podemos comparar textos con textos:

Quando hablamos de la realidad con simples afirmaciones de constatación como “el gato está sobre la alfombra”, hay una serie de convenciones semánticas que deciden acerca del significado, la verdad y la referencia de tales afirmaciones. Cómo se organizan juntas esas convenciones —significado verdad y referencia— es un problema demasiado complicado [...] Pero esas convenciones semánticas están conspicuamente ausentes cuando utilizamos el tipo de conceptos históricos que estamos investigando ahora [las interpretaciones narrativas o, como él las llama, “sustancias narrativas”]; por tanto, en esta etapa no podemos hablar de verdad, falsedad, referencia o ausencia de referencia [...] La implicación es que al nivel del texto histórico y de la interpretación histórica no podemos utilizar con propiedad las palabras verdad o falsedad. Podemos decir mucho de las preposiciones, por ejemplo, que son fructíferas, bien consideradas, inteligentes, y así subsecuentemente, pero no que son verdaderas o falsas [...] Es una absurda falacia, así como algo peligroso, creer que podemos o pudiéramos restringir la interpretación y la argumentación histórica a lo que verdaderamente puede ser dicho acerca del pasado con base en la evidencia disponible.<sup>19</sup>

Pero ¿por qué no podemos usar con propiedad los términos verdadero y falso para referirnos a una interpretación cuando sabemos que alguna puede ser descartada apelando a datos históricos nuevos u olvidados? Porque, como han sostenido White y Ankersmit, la interpretación del historiador tiene la naturaleza de las *propuestas*, es decir, es un intento para definir la relación entre lenguaje y realidad. Cuando un historiador construye su narración, elige las declaraciones que cree serán la mejor guía para entender el pasado: cree que su selección es la mejor propuesta de cómo se puede ver el pasado. Al ser propuestas, las interpretaciones históricas no imparten conocimiento. Como diría Ankersmit, sin importar lo buena que sea una razón para sugerirle una propuesta a usted, mi propuesta es una invitación para que usted haga algo, y no la afirmación de que ese algo es el caso.<sup>20</sup> En este sentido, las interpretaciones no establecen cómo es la realidad, sino más bien, establecen los *medios* de mostrar la realidad histórica. El acto de *mostrar* y las *propuestas* se quedan a medio camino entre basarse en el conocimiento y tener u obtener

---

<sup>18</sup> Frank Ankersmit, *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff Publishers, 1983, p. 81.

<sup>19</sup> Ankersmit, “[Historiography and Postmodernism: Reconsiderations]: Reply to Professor Zagorin”, *History and Theory*, vol. 29, no. 3, 1990, pp. 281-282.

<sup>20</sup> Ankersmit, “El uso del lenguaje en la escritura de la historia” en *Historia y topología... op. cit.*, p. 176.

conocimiento. Mostrar el pasado y sugerir una propuesta de cómo debe verse el pasado abre un camino a su conocimiento e indican cómo abordarlo.<sup>21</sup>

La noción de interpretación como propuesta tiene el mérito de alejarse de la concepción de la hermenéutica tradicional. La implicación es que la interpretación ya no es aquella práctica que busca la unidad del texto (y del pasado), la búsqueda de su verdad y su sentido último oculto, sino una actividad transformadora, una construcción productiva de múltiples sentidos. Mientras que la hermenéutica tradicional se sustenta en la noción de presencia (reproducir la presencia del sentido), la propuesta de White y Ankersmit se sustenta en la ausencia y por tanto se sitúa en una radical heterogeneidad de sentidos: la interpretación como operación activa y productora del sentido. Desde esta perspectiva, la narrativa histórica tiene una cierta independencia respecto al pasado mismo. Dicho en otra forma, las interpretaciones narrativas de los historiadores demuestran que hay en la historiografía una flexibilidad o indeterminación en la relación entre el lenguaje y la realidad. Como ya he insistido desde los primeros capítulos, debido a que la realidad no puede *re-presentarse* sin el recurso a la figuración, el lenguaje no puede concebirse como un medio pasivo y transparente para expresar y comunicar conocimiento. En palabras de White, el lenguaje en el discurso histórico es tanto una forma como un contenido, es “el contenido de la forma”:

[La teoría literaria moderna permite] una discriminación más sutil de la relación entre forma y contenido del discurso histórico que la que se realizaba antes partiendo de la idea de que los hechos constituyen el cuerpo del discurso histórico y el estilo su más o menos elegante ropaje. Sin embargo, ahora es posible reconocer que en el discurso realista, e igualmente en el imaginario, el lenguaje es tanto una forma como un contenido, y que el contenido lingüístico debe ser considerado como uno más de los contenidos (fáctico, conceptual y genérico) que conforman el contenido total del discurso como un todo.<sup>22</sup>

El reconocimiento del lenguaje como forma y contenido libera a la crítica historiográfica de la fidelidad a un literalismo imposible, y permite al analista del discurso histórico percibir hasta qué punto se construye el contenido en el propio proceso de hablar de él.<sup>23</sup> A su vez, esta performatividad matiza la distinción entre lenguaje literal y lenguaje figurativo, haciendo pertinente el análisis de la función que desempeña éste último en la proceso de re-presentar el pasado. En resumen, dice White, “el discurso histórico debería considerarse primeramente no como un caso especial del ‘funcionamiento de nuestras mentes’ en sus esfuerzos por conocer o descubrir la realidad [el historiador como mero *res cogitans* cartesiano], sino más bien como un tipo especial de uso del lenguaje que, al igual que el habla metafórica, el lenguaje simbólico y la representación alegórica, siempre da a

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> White, “Teoría literaria...” en Perus, *op. cit.* p. 233.

<sup>23</sup> *Ibidem*

entender más que lo que literalmente dice, dice algo distinto de que parece querer decir y revela algo acerca del mundo sólo a expensas de encubrir algo más”.<sup>24</sup>

Visto ya no como un efecto cognoscitivo entre el pensamiento y realidad (que siempre ha autorizado a clasificar al discurso histórico como *explicación*) sino como producto de un uso del lenguaje (que autoriza a clasificar a la historiografía como *interpretación*), lo que es digno de evaluar, a decir de White, son las técnicas tropológicas y retóricas que despliega. Los tropos, como ya se mencionó, permiten las abstracciones de tipo inductivo, deductivo y causal, además de permitir el enlace de un acontecimiento con una trama. La tropología, afirma White, “centra su atención en los giros que se dan en un discurso: giros desde un plano de generalización a otro, desde una fase de una secuencia a otra, desde una descripción a un análisis o viceversa, desde una figura a un fundamento o desde un acontecimiento a su contexto, desde las convenciones de un género a las de otro dentro de un único discurso, etc.”<sup>25</sup>

Desde este punto de vista, el historiador tiene previamente que prefigurar el campo histórico, es decir, haber hecho ciertas adopciones ontológicas acerca de cómo concebir y conectar agente, actor y circunstancia. Dicha prefiguración, como ya se ha mencionado, se da través de técnicas discursivas que en su “naturaleza” son más tropológicas que lógicas. De esta manera, para que los acontecimientos puedan servir de base y ser objetos de explicación histórica, es preciso que, previamente, sean construidos conceptualmente como temas de estudio y objetos de conocimiento.<sup>26</sup> Así, parece como si solamente fuera posible una manipulación científica de los materiales históricos (un conocimiento verdadero, realista, racional, objetivo y unívoco de la realidad) sobre la base de un giro tropológico. Como menciona White:

Para que el pasado, o una parte del pasado, pueda ser interpretado, primero tiene que ser construido como terreno habitado por figuras discernibles. Las figuras, a su vez, deben ser consideradas clasificables como distintos órdenes, clases, géneros y especies de fenómenos. Además, debe considerarse que existen ciertos tipos de relaciones entre ellas, cuyas transformaciones constituirán los “problemas” a resolver por las “explicaciones” ofrecidas en los niveles del tramado y la argumentación de la narración.<sup>27</sup>

Así, el historiador estadounidense identifica las maneras de prefigurar el campo histórico con los cuatro tipos generales de tropo: la metáfora (basada en el principio de similitud y promotora de la trama romántica, la argumentación formista y la ideología anarquista), la metonimia (basada en el principio de contigüidad o parte-parte y promotora

---

<sup>24</sup> *Ibid*, p. 238.

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 243.

<sup>26</sup> White, “Hecho y figuración en el discurso histórico” citado en Miguel Ángel Cabrera, “Hayden White y la teoría del conocimiento histórico. Una aproximación crítica”, *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, no. 4, 2005. p. 124.

<sup>27</sup> White, *Metahistoria...*, *op. cit.*, p. 39.

de la trama trágica, la argumentación mecanicista y la ideología radical), la sinécdoque (basada en el principio de reducción o parte-todo, la trama cómica, la argumentación organicista y la ideología conservadora), y la ironía (basada en la oposición, la trama satírica, la argumentación contextualista y la ideología liberal). Estos cuatro tropos que permiten caracterizar y relacionar los componentes del campo histórico (actores humanos o abstractos, objetos, procesos, fenómenos, etc.) y prepararlos para su aprehensión consciente, suministran no sólo las categorías para identificar los modos de enlazar un orden de palabras con un orden de pensamiento (por ejemplo manzana con tentación) sino también una fase de un discurso con etapas precedentes y subsecuentes (por ejemplo párrafos transicionales o capítulos).<sup>28</sup>

White llama “estilo historiográfico” a una combinación particular de tropo con modos de tramar, modos de argumentación formal y modos de implicación ideológica. Para él, las combinaciones no son arbitrarias ya que existen afinidades electivas entre los diferentes modos. Gráficamente las representa así:

<i>Tropo dominante</i>	<i>Modo de tramar</i>	<i>Modo de argumentación</i>	<i>Implicación ideológica</i>
Metáfora	Romántico	Formista	Anarquista
Metonimia	Trágico	Mecanicista	Radical
Sinécdoque	Cómico	Organicista	Conservador
Ironía	Satírico	Contextualista	Liberal

Sin embargo, aun cuando existen afinidades electivas, no se deben tomar estas combinaciones como necesarias. Para White, existe una “tensión dialéctica” en toda obra histórica que surge del esfuerzo por “casar” un modo de tramar con un modo de argumentación e implicación ideológica que no es consonante con él. Dicha tensión dialéctica evoluciona dentro del contexto de una visión coherente o imagen gobernante de la forma del campo histórico completo (cuando se prefigura el campo utilizando uno de los cuatro tropos). Eso da a la concepción de ese campo particular el aspecto de una totalidad autoconsciente, y esa coherencia y consistencia dan a su obra sus atributos estilísticos o poéticos distintivos.<sup>29</sup> En suma, dice White, el problema del historiador consiste en construir un protocolo lingüístico completo, con dimensiones léxica, gramatical, sintáctica y semántica, por el cual caracterizar el campo histórico y sus elementos en sus propios términos (antes que en los términos con que vienen clasificados en los propios documentos) y así prepararlos para la explicación y la representación que después ofrecerá de ellos su narración.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> White, “Teoría literaria...” en Perus, *op. cit.*, pp. 244 y 245.

<sup>29</sup> White, *Metahistoria...*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>30</sup> *Ibid*, p. 40.

En resumen, la inversión whiteana consiste en otorgarle al lenguaje figurativo un papel primordial en el discurso histórico. Como ya se ha visto, la oposición lenguaje literal/lenguaje figurativo opera como una estructura jerarquizante en donde el primer término subordina y rige al segundo. La inversión consiste en transgredir esa jerarquía, demostrando que el término antes subordinado ahora adquiere la primacía. En White, esta inversión es llevada a cabo a través de señalar el carácter histórico, inestable, indecible, no fijo, de esa oposición dentro de la historiografía. Su teoría de los tropos trata de ver a la ficción ya no como una forma de distorsión de la realidad, como una oposición al lenguaje literal, sino como una forma constitutiva y necesaria de éste; es ver un *continuum* entre ambos demostrando que su manifestación es necesaria para representar y construir el pasado.

De esta manera la relación lenguaje literal/lenguaje figurativo ya no es regida por la lógica del complemento, a saber, la consideración de que la ficción se añade como mero ornamento estético que enriquece la presencia como plenitud ya constituida; sino por la lógica del suplemento: la ficción “no se añade más que para reemplazar. Interviene o se insinúa *en-lugar-de*; si colma, es como se colma un vacío. Si representa y da una imagen, es por la falta anterior de una presencia [...] No se añade simplemente a la positividad de una presencia, no produce ningún relieve, su sitio está asegurado en la estructura por la marca de un vacío”.<sup>31</sup> El papel de la ficción, por tanto, es llenar el vacío de la presencia del pasado. Insisto, en la base del argumento del historiador estadounidense se encuentra la consideración de que el pasado no es presencia, no es una realidad en sí con propiedades esenciales y un significado intrínseco que le da su forma, aspecto e identidad propia. Entonces, como el pasado no reviste de una esencia, la ficción, el lenguaje figurativo, tiene que llenar ese vacío, tiene que añadirse para suplir esa presencia. A continuación me gustaría hacer más explícita ésta inversión whiteana a través de la lectura de la obra *El queso y los gusanos* del historiador italiano Carlo Ginzburg.

## 5.2 El queso y los gusanos: *la metáfora de Carlo Ginzburg.*

El célebre libro del historiador italiano Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, ha sido caracterizado por muchos de sus colegas como el ejemplo perfecto de la corriente historiográfica llamada “microhistoria italiana”. Como ya lo ha señalado, entre otros, Carlos Antonio Aguirre Rojas, la principal novedad de dicha corriente historiográfica radica en el supuesto teórico de que los acontecimientos históricos pueden ser estudiados *reduciéndolos* lo más posibles a sus partes constitutivas. Es decir, el procedimiento consiste en un movimiento de *reducción* o “dialectización” que va del círculo macrohistórico al propio círculo microhistórico. Este movimiento permite un

---

<sup>31</sup> Derrida, *De la Gramatología... op. cit.*, p, 185.



análisis exhaustivo e intensivo del espacio microhistórico: remite a un examen global de todas las dimensiones, actores y factores que habitan el campo histórico para agotar la totalidad de los elementos constitutivos de la dimensión macrohistórica o historia global y, así, tener una imagen más completa de ésta.<sup>32</sup>

Definida su tarea de este modo, el paradigma teórico de la microhistoria italiana así como sus estrategias explicativas, son sancionados implícita e inequívocamente por el modo tropológico de la sinécdoque. Es sólo gracias a la previa prefiguración sinecdóquica del campo histórico, que un estudioso del pasado puede hablar de relaciones macrohistóricas-microhistóricas. Se analiza el todo (o los todos) en partes —*reducción*—, y luego con las partes se reconstruye el todo (o los todos) —*integración*— en el curso de la narración efectivamente escrita, de manera que la gradual revelación de la relación que tiene las partes con el todo es experimentada como la *explicación de por qué las cosas fueron como fueron*. El intento de describir, analizar e interpretar exhaustivamente los fenómenos y actores habitantes del campo histórico reducido como componentes de procesos sintéticos (más grandes) es una “proyección metodológica” del modo de argumentación organicista. Es al abrigo lingüístico de estos dos modos de tropologizar los acontecimientos, en donde *El queso y los gusanos* mueve y proyecta su discurso. Sin embargo, ésta es tan sólo una parte del complejo aparato poético que Ginzburg invoca en su relato ya que, de forma admirable, se desplaza por la “red tropológica” con la cual, por un lado, nos da la sensación de plenitud y profundidad analítica y, por otro, explica el innegable éxito de su obra. Mi tesis a este respecto es que Ginzburg narra su historia en dos niveles diferentes: el macrohistórico (que se identifica con el relato de las relaciones existentes entre la “cultura de las clases hegemónicas o dominantes” y la “cultura de las clases subalternas”); y el microhistórico (identificado con el relato del caso particular de Menocchio contra la Inquisición). En estos dos niveles, este autor aplica diferentes estrategias retóricas para explicar “lo que sucedió” y “el sentido de todo eso”. Empezaré primero con el nivel macrohistórico de su narración.

Pues bien, el interés académico de Ginzburg se concentra en el estudio de la cultura, entendida esta como un conjunto de actitudes, creencias, patrones de comportamiento, etc. La propuesta de historia cultural de este autor, más específicamente, se centra en el estudio de lo que denomina “sociedades civilizadas” que, por supuesto, hace referencia a las “sociedades civilizadas occidentales”. El punto de partida es que dentro de estas sociedades, existen diferencias culturales evidentes. Para caracterizar mejor estas diferencias culturales, Ginzburg hace una clasificación dicotómica clasista: entre, por un lado, lo que llama “cultura de las clases hegemónicas o dominantes” y, por otro, lo que llama “cultura de las clases subalternas”. Como es evidente, entre la cultura de estas dos clases sociales existen un tipo de relaciones y procesos de desarrollo que pueden ser

---

<sup>32</sup> Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Contribución de la historia de la microhistoria italiana*, Argentina, Rosario, 2003, p. 24.

descritas e interpretadas de diversas maneras. ¿Cómo trama e interpreta Ginzburg estas relaciones? En un artículo divulgado en 1979 donde hace una reflexión sobre su obra recientemente publicada, Ginzburg afirmaría que:

A partir de un análisis preciso, la idea de una religión popular, ahistórica e inmóvil, se revela como insostenible. En su lugar hay que plantear la idea compleja de una lucha entre religión de las clases hegemónicas y religión de las clases subalternas, conformada, como toda lucha, por confrontaciones abiertas, por compromisos, por situaciones de una paz forzada, por guerrillas.<sup>33</sup>

Así, para Ginzburg, las relaciones entre la “cultura de las clases hegemónicas” y la “cultura de las clases subalternas” es una *lucha*, una batalla constante por la hegemonía ideológica y cultural de una clase sobre otra:

[El siglo XVI] está marcado por una distinción cada vez más delimitada entre cultura de las clases dominantes y cultura artesana y campesina, así como por el adoctrinamiento en sentido único de las clases populares. Podemos situar esta censura cronológica [...] hacia la mitad del siglo XVI, en no menos significativa coincidencia con la acentuación de las diferencias sociales impulsadas por la revolución de los precios. Pero la crisis decisiva se había producido unas décadas atrás con las revueltas campesinas y el reino anabaptista de Münster. Fue entonces cuando se les plantea dramáticamente a las clases dominantes el imperativo de recuperar, también en lo ideológico, a las masas populares que amenazaban con sustraerse a cualquier forma de control desde arriba, pero manteniendo, incluso acentuando, las diferencias sociales.<sup>34</sup>

En esta lucha interclasista la parte más poderosa siempre intenta dominar y reprimir a la más débil utilizando, para este fin, diversas maneras:

Este renovado esfuerzo hegemónico adopta diversas formas en los distintos países de Europa, pero la evangelización del agro por obra de los jesuitas, y la organización religiosa capilar, sobre el núcleo familiar, realizadas por las iglesias protestantes, pueden conciliarse dentro de una tendencia única. A ésta corresponden, en el plano represivo, la intensificación de los procesos de brujería y el rígido control de grupos marginales como vagabundos y gitanos. Sobre este fondo de represión de la cultura popular se inscribe precisamente el caso de Menocchio.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Carlo Ginzburg “Premessa Giustificativa” en *Quaderni Storici*, no. 41, 1979, citado en Carlos Antonio Aguirre Rojas, “El queso y los gusanos: un modelo de historia crítica para el análisis de las culturas subalternas” en *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 23, no. 45, 2003, p. 72.

<sup>34</sup> Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1986, p. 185.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

Sin embargo, pese a estos intentos de las “clases hegemónicas” por reducir a sus designios a las “clases subalternas”, en opinión de Ginzburg, éstas no se “aculturán” sin más. Como bien dice Aguirre Rojas, Ginzburg afirma que en las “clases subalternas” existe una cultura popular generada, reproducida y renovada constantemente por ellas mismas y de la cual las “clases hegemónicas “roban” los temas, productos y motivos para transformarlos y utilizarlos como armas de su legitimación social y cultural. Así, las “clases sometidas” resisten la imposición cultural de las “clases dominantes”, salvaguardando elementos de su propia cultura y, a veces, refuncionalizando el sentido de la ideología que se les quiere imponer.<sup>36</sup> Lo que Ginzburg señala, es que, entre ambas clases, existe una relación de *circularidad* o *retroalimentación* en donde todos los esfuerzos de imposición tienen un éxito muy limitado en el mejor de los casos, fracasando la mayoría de las veces. Al final, las luchas culturales interclasistas terminan en una reconciliación, al menos parcial, entre las fuerzas contendientes que es simbolizada, precisamente, por esa circularidad o retroalimentación entre ellas:

En varias ocasiones hemos visto aflorar, por debajo de la profunda diferencia de lenguaje, sorprendentes analogías entre las tendencias de fondo de la cultura campesina [...] y las de sectores más avanzados de la alta cultura del siglo XVI. Explicar estas analogías mediante la simple difusión de arriba abajo, significa aceptar, sin más, la tesis, insostenible, según la cual las ideas nacen exclusivamente en el seno de las clases dominantes. [El caso de Menocchio] replantea con fuerza un problema del que sólo ahora se empieza a ver la envergadura: el de las raíces populares de gran parte de la alta cultura europea, medieval y posmedieval. Figuras como Rebelais y Bruegel no fueron probablemente espléndidas excepciones.<sup>37</sup>

Y como refuerzo de esta visión histórica en las relaciones culturales entre clases, Ginzburg dice en el prefacio de su obra:

Las confesiones de Menocchio, el molinero friulano protagonista de este libro, constituyen en ciertos aspectos un caso análogo al de los *benandanti*. También aquí la irreductibilidad a esquemas conocidos de parte de los razonamientos de Menocchio nos hace entrever un caudal no explorado de creencias populares, de oscuras mitologías campesinas. Pero lo que hace más complicado el caso de Menocchio es la circunstancia de que estos oscuros elementos populares se hallan engarzados en un conjunto de ideas sumamente claro y consecuente que van desde el radicalismo religioso y un naturalismo de tendencia científica, hasta una serie de aspiraciones utópicas de renovación social. La abrumadora convergencia entre la postura de un humilde molinero friulano y las de los grupos intelectuales más

---

<sup>36</sup> Rojas, “El queso y los gusanos...” *op. cit.*, p. 79.

<sup>37</sup> Ginzburg, *El queso y los gusanos...* *op. cit.*, p. 184.

refinados y consecuentes de la época, vuelve a plantear, de pleno derecho, el problema de la circulación cultural formulado por Bachtin.<sup>38</sup>

Las “clases subalternas”, apunta Ginzburg, no cuentan con una cultura unitaria u homogénea; más bien se trata de diferentes culturas que tienen en común no sólo su estatus de avasallamiento, sino también, un profundo núcleo de creencias populares que los llevan a tener, entre ellas, una “cultura rural convergente”. Un tipo de “espíritu común” o como el Ginzburg la llama, unas “oscurs mitologías campesinas”. Es, precisamente, esta homogeneidad dentro de la heterogeneidad, a la que se llega a través de un ejercicio de deducción, lo que hace que las “clases subalternas” mantengan una lógica y especificidad propia, que, a su vez, alimenta “la resistencia cultural de los oprimidos”. Así, para el autor de *El queso y los gusanos*, el espacio de la cultura es aun mismo tiempo un *campo de batalla permanente* donde se enfrentan sin cesar “clases hegemónicas” y “clases subalternas”, y, también, un terreno marcado por una *circularidad constante* en donde ambas versiones culturales intercambian todo el tiempo elementos, cosmovisiones y motivos como parte de esa misma batalla cultural que los interconecta y sobre determina de manera general.<sup>39</sup>

Ahora bien, en esta visión del proceso histórico en el nivel macrohistórico ¿en qué consiste la llamada “poética de la historia”? En la tesis de Ginzburg, la civilización europea del siglo XVI (que bien puede extenderse, según se infiere, hasta nuestra sociedad actual) se divide en dos estratos sociales o clases: la “clase hegemónica” y la “clase subalterna”. Estas dos clases sociales despliegan cada una formas específicas culturales. A continuación, dentro de estas dos formas culturales, se postula una serie de características y formas de organización generales adecuadas para la expresión de las virtudes y poderes peculiares de ambas. Esto permite una generalización tal que pueden ser llamadas “alta cultura” para las primeras clases, y “cultura popular” para las segundas. Después se invoca una modalidad particular de relación entre ellas —expresada en la forma de una *batalla ideológica* continua, y también, a su vez, una forma de reconciliación identificada con la *circularidad* o *retroalimentación cultural*— como el proceso de desarrollo histórico que han venido apuntando: un conflicto de poder por la dominación y supervivencia cultural.

Así, se analizan las partes (“clases hegemónicas” y “clases subalternas”/“alta cultura” y “cultura popular”) como componentes de un todo (civilización europea/cultura en general), poblando de esta manera el campo histórico con agencias que supuestamente existen detrás de él en el modo de la metonimia; es decir, se traza el mapa del campo histórico como patrón de totalidades integradas que están en relación parte-parte entre sí, de tal modo que sugiera una coherencia formal discernible tanto del proceso histórico como de la forma de organización social y cultural que puede percibirse legítimamente en dicho proceso. La metonimia permite relacionar las partes del todo entre ellas, haciendo posible

---

<sup>38</sup> *Ibid*, p. 21.

<sup>39</sup> Rojas, “El queso y los gusanos...”, *op. cit.*, p. 86.

no sólo hablar de entes “reales” como son las “clases hegemónicas”/“alta cultura” y las “clases subalternas”/“cultura popular” dentro de un fenómeno más extenso como es la civilización europea/cultura en general, sino también caracterizar su relación como un tipo de tensión y lucha dialéctica entre ambas.

Por la forma en que son caracterizados los objetos y fenómenos habitantes del campo histórico (esto es, *como* “clases hegemónicas” y “clases subalternas”/ “alta cultura” y “cultura popular”) y por el énfasis en una explicación *integrativa* y por tanto *reductiva*, se sugiere una visión y argumentación organicista. Ginzburg ve las totalidades como componentes de procesos que se resumen en sus partes. Tanto en el nivel macrohistórico como en el microhistórico, estructura su narrativa de modo que represente la consolidación, a partir de un conjunto disperso de hechos, de una entidad u *organismo* integrado: las “clases subalternas” o la “cultura popular”.

La trama del proceso macrohistórico está hecha en el modo cómico. Ginzburg trama la historia como un conflicto clasista, y hasta cierto punto maniqueo, en el que el protagonista (en este caso las “clases subalternas”) y el antagonista (las “clases hegemónicas”) están trabados en una lucha feroz por la dominación, el avasallamiento y la hegemonía cultural. El antagonista intenta impedir al protagonista su asenso hasta un sentido pleno de autorealización, obstaculizando y frustrando su crecimiento y su fin hacia una liberación del “control desde arriba”. Es en la forma de resolución de este conflicto, donde se puede observar las implicaciones de la trama cómica por la cual la narración contada por Ginzburg sobre la historia cultural europea, debe ser entendida como una narración que representa un significado específico. El fracaso en el intento del antagonista por someter totalmente al protagonista (las “clases sometidas” resisten la imposición cultural de las “clases dominantes”, salvaguardando elementos de su propia cultura) da a éste último un triunfo provisional; el fracaso de uno y el escape de la completa sumisión del otro, lleva a ocasionales reconciliaciones parciales entre ambas, simbolizadas estas, como ya había hecho mención, por lo que Ginzburg llama *circulación cultural* o retroalimentación recíproca entre las culturas de las “clases subalternas” y las “clases hegemónicas”.

Así, se puede representar gráficamente la dimensión tropológica o poética del nivel macrohistórico de *El queso y los gusanos* de la siguiente manera:

<i>Tropo dominante</i>	<i>Modo de trama</i>	<i>Modo de argumentación</i>
Metonimia	Cómica	Organicista

Ahora bien, con esto no quiero decir que no exista ese algo que llamamos “cultura”, o que ésta no tenga diferentes advocaciones (sería, obviamente, una fuerte contradicción de mi parte). Tampoco estoy diciendo que no haya cierto tipo de relaciones entre los grupos

humanos dentro de las cuales, por sus ideas diferentes, unos quieran sacar ventaja sobre otros o, también, de las cuales haya una retroalimentación cultural, por decirlo así, entre un grupo y otro. Mucho menos estoy negando la existencia, dentro del período histórico que conocemos como “siglo XVI”, de un personaje llamado Domenico Scandella (Menocchio), quien tenía ciertas ideas sobre su realidad, y de una institución religiosa como el Santo Oficio, que, a su vez, tenía otras ideas sobre su realidad. Todo esto, ciertamente, es bastante obvio; tan sólo con apoyarnos en el registro documental o de otra índole, podemos comprobar lo indubitable de su existencia.

Lo que yo quisiera decir es que una cosa es hallar con base en los datos disponibles una serie de personajes, objetos y fenómenos (culturales), además de ciertas relaciones entre ellos, y otra cosa muy distinta es *caracterizarlos* como pertenecientes a una tipo de ente “real” que subyace detrás de ellos como serían las “clases subalternas” y las “clases hegemónicas”; e igualmente, caracterizar sus relaciones como una “lucha clasista y cultural”. Este tipo de verdades que se creen objetivas y reales, son, en realidad, verdades figurativas y ficcionalizadas en el sentido de que no se hallan en la realidad (pasada) misma, sino que son impuestas a esa realidad (pasada) como una forma de reducirla a nuestras categorías y conceptos con el fin de entenderla y comprenderla: “hacer conocido lo extraño”. En otras palabras, utilizando la idea de Hayden White, esas “verdades reales” son verdaderas en un sentido metafórico, y en el sentido en que una figura retórica puede ser verdadera.<sup>40</sup>

¿Por qué, según la teoría de White, se puede caracterizar estas abducciones como topológicas o verdades figurativas? En primer lugar porque agrupar a una cantidad “x” de personas que se deduce *comparten más o menos* una cierta “condición social” y una forma de pensar y actuar bajo la denominación de “clases subalternas” y “clases hegemónicas”, no es *hallar* la “esencia de su realidad” ni *descubrir* la “verdad objetiva de las determinadas personas”. Tenemos que aceptar que es, más bien, *otorgar* una esencia a su realidad y *crear* una verdad (figurativa) sobre su supuesta “condición social”; dicho de otro modo, es construir la forma en que debemos entender la realidad. Como diría Nietzsche, asignar nombres, medidas y dimensiones a las cosas, o en este caso a las personas, es crear conceptos y categorías para dotarlas de cierto sentido. Esas categorías y conceptos no pertenecen a las cosas, o personas mismas, ya que su coligación es producto del sistema de valores creencias y pensamiento de una cultura. Así, conceptos como “clases subalternas” y “clases hegemónicas” no descubren e imparten conocimiento, más bien, organizan conocimientos previos de una manera figurativa o ficcional —sólo se pueden ligar palabras y cosas, conceptos y personas, de una manera metafórica—; a este tipo de conceptos retóricos Frank Ankersmit los llama “sustancias narrativas”.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> White, “Teoría literaria...” en Perus, *op. cit.*, p. 241.

<sup>41</sup> Cfr. Ankersmit, *Narrative Logic... op. cit.*, pp. 155-169.

En segundo lugar porque, como diría White, mientras los acontecimientos sucedan en el tiempo, los códigos cronológicos usados para ordenarlos en unidades temporales específicas son culturalmente determinados y no naturales. Estos códigos cronológicos representan diferentes concepciones del desarrollo temporal que imponen una estructura ficticia (imaginaria) de desenvolvimiento. Insertar los hechos en nuestro calendario, por ejemplo, nos da la sensación de que sus componentes constituyen fases de un proceso continuo y lineal de desarrollo histórico. Así, en la narrativa histórica, la constitución de un relato como una serie de acontecimientos ordenados que puede proporcionar la crónica, es una operación de naturaleza más poética que científica: un mismo acontecimiento puede funcionar como elemento inicial, medio o final en tres relatos diferentes.

En tercer lugar porque relacionar un relato de acontecimientos con un tipo específico de trama (en este caso una visión cómica del proceso como lucha y reconciliación) requiere de una elección libre y no de una necesidad lógica o natural. Esta elección es facilitada por la tradición cultural del historiador. Como afirmé en la sección anterior, cualquier tipo de acontecimientos que pueda contener el relato no son intrínsecamente trágicos, cómicos o románticos, sino que depende de la perspectiva con que se contemplan. Esto se debe, como dice White, a que los relatos no son vividos; no hay relatos “reales”: los relatos son contados o escritos, no encontrados. Sólo pueden ser verdaderos figurativamente. Igualmente cualquier tipo de argumento que el historiador utilice para explicar el significado (cognitivo, ético, estético, según el caso) de los acontecimientos contenidos en su crónica —en el libro analizado una argumentación organicista—, versará no sólo acerca de los acontecimientos mismos obviamente, sino también, como se puede ver, de la forma en que se ha prefigurado el campo histórico (como metonimia en el nivel macrohistórico de *El queso y los gusanos*) y de la forma en que se han tramado dichos acontecimientos. Es decir, tanto el modo tropológico dominante como el tramado de los hechos, presenta el material para la manipulación lógica o, más técnicamente, nomológica-deductiva.

Sin embargo, aquí no acaba todo el despliegue tropológico usado por *El queso y los gusanos* para dar cuenta de su tema de estudio. Es en la forma en que Ginzburg relaciona la macrohistoria con la microhistoria donde se puede observar más claramente los elementos poéticos utilizados. Había mencionado anteriormente que en el corazón de la estrategia explicativa de la corriente historiográfica llamada “microhistoria italiana”, hay un paradigma en la relación macrocosmos-microcosmos. Este paradigma se basa en el supuesto de que los fenómenos históricos individuales son expresiones de fenómenos cualitativamente más extensos. Así, piensa Ginzburg, la historia particular de Menocchio el molinero friulano, es el reflejo no sólo de una historia mayor acaecida desde muchos años atrás, sino también de todo un estrato social:

En algunos estudios biográficos se ha demostrado que un individuo mediocre, carente en sí de relieve y por ello representativo, pueden estructurarse, como en un microcosmos, las características de todo un estrato social en un determinado periodo histórico [...] De la

cultura de su época y de su propia clase nadie escapa, sino para entrar en el delirio y en la falta de comunicación. Como la lengua, la cultura ofrece al individuo un horizonte de posibilidades latentes, una jaula flexible e invisible para ejercer dentro de ella la propia libertad condicionada. Con claridad y lucidez inusitadas Menocchio articuló el lenguaje del que históricamente disponía. Por ello en sus confesiones podemos rastrear, con facilidad casi exasperante, una serie de elementos convergentes, que en una documentación análoga contemporánea o algo posterior aparecen dispersos o apenas mencionados.<sup>42</sup>

Así pues, el caso particular de Menocchio representa una réplica microcósmica de todo un estado de cosas que sucedían a nivel macrocósmico. Insertado el caso de dicho molinero friulano en su supuesto contexto general, es decir, ligando macrocosmos-microcosmos, se empieza a vislumbrar de mejor manera el significado que Ginzburg *abstrae* de los acontecimientos: el proceso histórico como una lucha interclasista por la hegemonía y supervivencia cultural (y, por ende, política, social y económica). Así lo resume el historiador italiano:

Dos grandes acontecimientos históricos hacen posible un caso como el de Menocchio: la invención de la imprenta y la Reforma. La imprenta le otorga la posibilidad de confrontar los libros con la tradición oral en la que se había criado y lo provee de las palabras para resolver el conglomerado de ideas y fantasías que sentía en su fuero interno. La Reforma le otorga audacia para comunicar sus sentimientos al cura del pueblo, a sus paisanos, a los inquisidores, aunque no pudiese, como hubiera deseado, decírselo a la cara al papa, a los cardenales, a los príncipes. La gigantesca ruptura que supone el fin del monopolio de la cultura escrita por parte de los doctos y del monopolio de los clérigos sobre los temas religiosos había creado una situación nueva y potencialmente explosiva. Pero la convergencia entre las aspiraciones de un sector de la alta cultura y de la cultura popular había quedado eliminada definitivamente medio siglo antes del proceso de Menocchio, con la feroz condena de Lutero a los campesinos sublevados y a sus reivindicaciones. A partir de entonces no aspirarían a tal ideal más que exiguas minorías de perseguidos como los anabaptistas. Con la Contrarreforma (y, paralelamente, con la consolidación de las iglesias protestantes) se inicia una época altamente caracterizada por la rigidez jerárquica, el adoctrinamiento paternalista de las masas, la erradicación de la cultura popular, la marginación más o menos violenta de las minorías y los grupos disidentes. Y también Menocchio acabaría en la hoguera.<sup>43</sup>

El modo de caracterización tropológica que sanciona la estrategia explicativa de *reducción* del macrocosmos al microcosmos, es la sinécdoque. Retomando lo que ya había mencionado, Ginzburg tiende a ver las entidades individuales (en este caso Menocchio)

---

<sup>42</sup> Ginzburg, *El queso y los gusanos... op. cit.*, p. 22.

<sup>43</sup> *Ibid*, p. 27.



como componentes que se resumen en totalidades (las “clases subalternas”). De este modo, se analiza el todo (“clases subalternas” vs. “clases hegemónicas”) en partes (Menocchio vs. Inquisición), y luego con las partes se reconstituye el todo de manera que la gradual revelación de la relación que tienen las partes con el todo es experimentada como la *integración* de un todo histórico —del microcosmos en el macrocosmos. La estrategia explicativa *reducción-integración*, es, de nuevo, la “proyección metodológica” del organicismo. Este modo de argumentación organicista, que es una constante en el discurso de Ginzburg, explica el por qué su narrativa tiende a estructurarse de manera que represente la consolidación, a partir de un conjunto de hechos dispersos, de una entidad integrada: las “clases subalternas” por un lado, y las “clases hegemónicas”, por otro. Así pues, en el nivel microhistórico de su relato, este autor traza el mapa del campo histórico como patrón de totalidades integradas que están en la relación microcosmos-macrocosmos, o parte-todo entre sí, en el modo de la sinécdoque.

Sin embargo, el organicismo no es la única estrategia argumental que Ginzburg invoca implícitamente para dar cuenta de su tema. En este nivel microhistórico, los modos explicativos del contextualismo y del formismo se combinan para dar una coherencia aun mayor a su discurso. En efecto, como se puede ver en la cita anterior, uno de los objetivos explicativos de Ginzburg es ubicar e insertar el contexto inmediato de Menocchio al contexto macrohistórico en el cual se desenvuelve. A la pregunta ¿por qué sucedió así? el historiador italiano le da respuesta revelando las relaciones específicas que el caso de Menocchio tenía con otros sucesos que ocurrían en su campo histórico. De esta forma identifica los “hilos” que ligan a Menocchio con su “presente cultural”, dando así la impresión de una rica textura de relaciones suceso-contexto que van desde un vago luteranismo y la atmósfera creada en la Italia y Europa del siglo XVI por las polémicas de la reforma y contrareforma religiosa, hasta cosmogonías y cultos milenarios, algunos de trasfondo chamánico como los *benandanti*:

Es una coincidencia asombrosa, digamos inquietante, para quien no disponga de explicaciones inaceptables como el inconsciente colectivo o, demasiado fáciles, como el azar, pues ciertamente Menocchio hablaba de un queso bien real, nada mítico; el queso que había visto hacer (o quizás él mismo había hecho) en innumerables ocasiones; Por el contrario, los pastores de Altai habían traducido la misma experiencia en el mito cosmogónico. Pero, a pesar de esta diferencia, que no subestimamos, la coincidencia persiste. No podemos excluir que ésta constituya una de las pruebas, fragmentaria y casi extinta, de una tradición cosmológica milenaria que, por encima de diferencias del lenguaje, conjuga el mito con la ciencia [...] puede que se tratara de un eco, aunque inconsciente, de aquella antigua cosmología india que [Thomas] Burnet no dejaba de dedicar algunas páginas en su libro, pero en el caso de Menocchio no podemos por menos de pensar en una transmisión oral de generación en generación. Esta hipótesis resulta menos inverosímil si consideramos la difusión, en aquellos mismos años y precisamente en el Friuli, de un culto de trasfondo chamánico como el de los *benandanti*. Es enteste terreno, aún casi

inexplorado, de migraciones y relaciones culturales, que se inserta la cosmogonía de Menocchio.<sup>44</sup>

Además, como refuerzo del modo contextualista de explicación, el formismo ayuda a Ginzburg a aislar las características exclusivas de la cosmogonía de Menocchio por la cual ésta puede ser identificada legítimamente con los demás contextos culturales mencionados. Así, Ginzburg describe la variedad, individualidad y viveza del pensamiento del molinero friulano, estableciendo su unicidad y etiquetándola, al mismo tiempo, como expresión de ese ente llamado por él “clases subalternas”:

Así pues, vemos aflorar en los discursos de Menocchio, como una grieta en el terreno, un estrato cultural profundo tan insólito que resulta incomprensible. A diferencia de los casos examinados hasta ahora, aquí no se trata únicamente de una reacción filtrada a través de la página escrita, sino de un remanente irreductible de cultura oral. Para que esta cultura *distinta* pudiese salir a la luz, tuvieron que producirse la Reforma y la difusión de la imprenta. Gracias a la primera un sencillo molinero había podido pensar en *tomar la palabra* y decir sus propias opiniones sobre la Iglesia y el mundo. Gracias a la segunda, dispuso de *palabras* para expresar la oscura e inarticulada visión del mundo que bullía en su fuero interno. En las frases o retazos de frases arrancadas de los libros encontró los instrumentos para formular y defender durante años sus propias ideas, primero ante sus paisanos, luego ante los jueces armados de doctrina y poder.<sup>45</sup>

Las estrategias explicativas del contextualismo y del formismo permiten a Ginzburg observar el campo histórico como un conjunto de acontecimientos dispersos que se relacionan entre sí (o, más bien, que los relaciona entre sí) mediante la discriminación de las características específicas individuales y, con esto, de los “hilos” que ligan a un suceso con otro suceso, a un contexto con otro contexto. Estos dos modos de argumentación dan la impresión de una continuidad estructural a través del tiempo, una persistente estructura de relaciones de “lo mismo en lo diferente”. Este énfasis en la relación continuidad-cambio hace del relato de Ginzburg una narración sincrónica del pasado. En el nivel microhistórico del relato, el tropo de la sinécdoque y los modos de argumentación del organicismo, formismo y contextualismo tienen el objetivo de reforzar la tesis principal de su obra en el nivel macrohistórico: por un lado, mostrar la “existencia” de ese ente llamado “clases subalternas” que generan su propia cultura independientemente del otro ente llamado “clases hegemónicas” y, por otro, mostrar que las relaciones entre ellos es una lucha por la dominación y la supervivencia.

---

<sup>44</sup> *Ibid*, p. 102.

<sup>45</sup> *Ibid*, p. 103.

El modo de trama con la cual Ginzburg le da un significado específico al caso de Menocchio es la tragedia. Como réplica microcósmica del drama conflictivo entre “clases subalternas” y clases hegemónicas”, Menocchio, identificado con aquellas, se enfrenta a los jueces de la Inquisición, identificados con éstas. El protagonista intenta alcanzar las “cosas altas”, mostrando gran capacidad y libertad para crear sus propias ideas, apropiarse la de sus “rivales” y formar una cosmogonía del mundo propia, independiente y original:

Menocchio compró el *Florilegio de la Biblia*, pero pidió prestado también el *Decamerón* y los *Viajes de Mandeville*; afirmaba que las escrituras podían resumirse en cuatro palabras, pero también sintió la necesidad de apropiarse del patrimonio intelectual de sus adversarios, los inquisidores. En el caso de Menocchio se entrevé, pues, una actitud libre y agresiva, decidida a ajustar cuentas con la cultura de las clases dominantes.<sup>46</sup>

El antagonista intenta impedir a toda costa estos intentos por llegar al sentido pleno de autorealización del protagonista. La lucha llega a su clímax cuando éste último valientemente encara y pretende derribar las barreras artificialmente erigidas por el antagonista para prohibir que se liberase del yugo opresor. Pese a las dificultades y los pronósticos en su contra, Menocchio da batalla, se defiende de sus adversarios. Ginzburg describe el momento con estas palabras: “Y sobre este punto centró el inquisidor su ataque”; “De su carcaj escolástico, el inquisidor extrajo un silogismo”; “Entonces el inquisidor volvió a la carga”; “Menocchio intentó parar golpe tras golpe”; “Así, ni siquiera el dolor físico había conseguido que Menocchio se doblegara”. Un aura de martirio se deja sentir a lo largo del proceso narrado por Ginzburg: “Menocchio se consideraba una especie de José, no sólo por ser víctima inocente, sino también por ser capaz de revelar verdades para todos desconocidas”; “Destrozado en cuerpo y alma, Menocchio regresó a Montereale”; “La única reacción que tuvo frente a la injusticia que se abatía sobre él, fue aquella, inmediatamente reprimida, de la violencia individual. Vengarse de sus perseguidores, golpear los símbolos de su opresión...”

Al final, y pese a todos los esfuerzos, el protagonista es derrotado por las fuerzas que se le oponen; cae, y con él cae su cosmovisión. Lo que hace de esta una trama trágica, no es sólo el hecho de que Menocchio no logre el triunfo, sino también el hecho de que los espectadores de la contienda han tenido una ganancia de conciencia. Una especie de epifanía que revela tanto las fuerzas que se oponen a la libertad e igualdad humana (representada en las “clases hegemónicas” o “dominantes”), como la deseabilidad de cambiar el orden social para lograr esa libertad e igualdad. A su vez, ésta ganancia de conciencia que se da gracias al tramado trágico del nivel microhistórico, permite que el drama macrohistórico sea tramado como cómico. De lo trágico se puede llegar a lo cómico, es decir, a la posibilidad de un triunfo o reconciliación de las fuerzas en pugna.

---

<sup>46</sup> *Ibid*, p. 175.

Toda narrativa tiene la necesidad intrínseca de moralizar sobre los acontecimientos que trata, de crear centros que organicen su desarrollo, y *El queso y los gusanos* no es la excepción. Con todo lo antes dicho, se puede inferir cuáles son las implicaciones ideológicas de la obra de Ginzburg. La historia de las “clases subalternas” contra las “clases dominantes”, de Menocchio contra la Inquisición, es también la historia por la libertad, la igualdad, la tolerancia; una clase de proyecto emancipatorio que busca “redimir a la humanidad” e invitarla a nuevo orden social “más sano”. Al final de la introducción de su obra Ginzburg dice:

[En el corpus cultural de Menocchio] sólo un juicio *a posteriori* nos permite aislar aquellos temas con las tendencias de un sector de la alta cultura del siglo XVI, que se convertirían en patrimonio de la cultura «progresista» del siglo siguiente: la aspiración a una renovación radical de la sociedad, la corrosión interna de la religión, la tolerancia. Por todo ello, Menocchio se inserta en una sutil, pero nítida, línea de desarrollo que llega hasta nuestra época. Podemos decir que es nuestro precursor. Pero Menocchio es al mismo tiempo el eslabón perdido, unido causalmente a nosotros, de un modo oscuro, opaco, y al que sólo con un gesto arbitrario podemos asimilar a nuestra propia historia. Aquella cultura fue destruida. Respetar en ella el residuo de indescifrabilidad que resiste todo tipo de análisis no significa caer en el embeleso estúpido de lo exótico y lo incomprensible. No significa otra cosa que dar fe de una mutilación histórica de la que, en cierto sentido, nosotros mismos somos víctimas. «Nada de lo que se verifica se pierde para la historia», recordaba Walter Benjamin, más «sólo la humanidad redenta toca plenamente su pasado». Redenta, es decir, liberada.<sup>47</sup>

De esta cita se pueden derivar dos observaciones. Primero, Ginzburg identifica las aspiraciones de Menocchio y de las “clases subalternas” con las aspiraciones de “nuestra época”: la renovación radical de la sociedad. A través del tramado de los sucesos de una forma trágica y explicándolos “científicamente” (o “realistamente”) apelando a argumentos de libertad humana —cuya implicación es que, a pesar de las fuerzas, agentes o agencias que se le oponen, los seres humanos pueden controlar o afectar sus destinos— Ginzburg hace deseable y alcanzable tal utopía. En otras palabras, un modo de explicación predominantemente organicista le sirve para sancionar un relato trágico de la historia que es de tono heroico y militante. En un sentido, la trama y la implicación ideológica es similar a las formas que Marx le daba a sus relatos, según Hayden White. La diferencia estriba en que el historiador alemán ocupaba una explicación mecanicista, es decir, buscaba las presuntas “leyes” causales que determinaban las acciones humanas; mientras que, por su parte, el historiador italiano busca las “formas” o “ideas” de los agentes y agencias que habitan el campo histórico al modo organicista.

---

<sup>47</sup> *Ibid*, p. 28.

Así, legítimamente se puede concluir que por el tono heroico y militante de la trama trágica y la explicación organicista, las implicaciones ideológicas que se derivan son *radicales*. Cuando el lector se enfrenta a una historia así interpretada, contempla el campo histórico como una estructura habitada por agentes (“clases subalternas” y “clases hegemónicas”) y agencias (“cultura popular”, “alta cultura”, “libertad” “igualdad”, “tolerancia”, etc.) que están en una lucha constante por la hegemonía, y con el tipo de sentimiento causado por un drama trágico que puede alcanzar una resolución cómica. Este tipo de relato mueve nuestras valencias emocionales para hacernos ver que pese a que no vivimos en el mejor de los mundos posibles, ya que hay fuerzas que lo impiden, esas mismas fuerzas son barreras artificialmente erigidas y, por lo tanto, pueden ser superadas para alcanzar *ahora* los ideales utópicos que sirven como centro de la estructura pasada y presente:

En cualquier caso, las palabras de Menocchio hacen aflorar, ya sea brevemente, las profundas raíces *populares* de la utopía, tanto culta como plebeya, con harta frecuencia considerada mero ejercicio literario. Tal vez la imagen de un «mundo nuevo» incorporaba una vieja tradición, un legado remoto en la memoria de una lejana época de bienestar. Es decir, no era una ruptura de la imagen cíclica de la historia humana, típica de una época que había visto afianzarse los mitos del *renacimiento*, de la *reforma*, de la nueva Jerusalén. No podemos excluir nada de esto, pero subsiste el hecho de que la imagen de una sociedad más justa se proyectaba conscientemente en un futuro no escatológico. No se trataba del Hijo del Hombre encumbrado en nimbos, sino la lucha emprendida por hombres como Menocchio —los campesinos de Montereale a quienes él había inútilmente tratado de convencer, por ejemplo— lo que habría debido aportar un «mundo nuevo».<sup>48</sup>

Un ejemplo perfecto de cómo el discurso de Ginzburg mueve nuestras emociones y logra estos “efectos de realidad” en la relación pasado-presente-futuro, lo encontramos en el análisis que Aguirre Rojas hace, precisamente, de *El queso y los gusanos*:

Pero si no hay capital sin trabajo ni dominio sin dominados, el trabajo en cambio puede existir tranquilamente *sin* el capital, y los antiguos dominados *sin* el dominio al que antes estuvieron sometidos. Por eso, la cultura de las clases populares podrá también sobrevivir, desarrollarse y expandirse sin problemas cuando todas las culturas hegemónicas y todas las clases dominantes y explotadoras hayan ya desaparecido de la historia y de la faz del planeta. Y entonces, sin duda alguna, esas culturas subalternas dejarán de ser tales y florecerán sin trabas, cuando esa humanidad “redenta, es decir, liberada” de la que habla Carlo Ginzburg citando a Walter Benjamin, haya sido capaz de inaugurar una nueva y más feliz etapa de esta historia humana, por la que hoy todavía nos desvelamos, teórica y

---

<sup>48</sup> *Ibid*, p. 137.

prácticamente, todos los seguidores genuinamente críticos de esa caprichosa pero extraordinaria e interesantísima Musa Clío.<sup>49</sup>

¿Acaso no es así como nos imaginamos nuestra realidad? ¿No es gracias a la proyección de estos centros y estructuras ficticias, pero necesarias, como nosotros construimos y damos sentido conceptual e ideológicamente a nuestras vidas?

Y esto nos lleva a la segunda observación: la tarea del historiador y la historiografía como resultado de la implicación ideológica radical. Si, como dice White, es el *valor* atribuido al establecimiento social actual lo que explica tanto la *forma* de la evolución histórica como la *forma* que debe adoptar el conocimiento histórico —así como cada ideología va acompañada por una idea específica de la historia y sus procesos, cada idea de la historia va acompañada por implicaciones ideológicas específicamente determinables— entonces el método utilizado por Ginzburg no es una mera operación cognoscitiva inocua y transparente. Detrás de él existe toda una posición respecto a la concepción de la realidad pasada y presente que lo sustentan, tanto en su aspecto epistemológico como en su aspecto ontológico, por el cual se puede llegar a un conocimiento satisfactorio de la historia y sus procesos.

En la introducción a su obra, el historiador italiano critica fuertemente los aspectos ideológicos y los procedimientos metodológicos de estudios culturales previos a *El queso y los gusanos*. En el primer caso, la amonestación se dirige a que se ha desarrollado una visión “aristocrática” de la cultura que tiene como resultado la negación de la existencia de ese algo llamado por Ginzburg “cultura popular”. Muchas veces, dice él, “ideas o creencias originales se consideran por definición producto de las clases superiores, y su difusión entre las clases subalternas como un hecho mecánico de escaso o nulo interés”.<sup>50</sup> En su opinión, con tal visión verticalista o “desde arriba” por parte de los historiadores, “las clases inferiores quedarán condenadas al «silencio»”. Por otra parte, esta “violencia ideológica” aunada al “positivismo ingenuo” que demuestran, dice Ginzburg, orilla a otros investigadores a incurrir en una visión aun más peligrosa y errada: el escepticismo. Aquí, su crítica se centra en los estudios realizados por Michael Foucault en la obra *Historia de la locura* en donde, afirma, “el irracionalismo estetizante es la única meta de esta serie de investigaciones”. La simple contemplación muda “cae en éxtasis ante una enajenación absoluta, éxtasis que no es más que el resultado de eludir el análisis y la interpretación”.<sup>51</sup>

Lo que Ginzburg hace explícito con sus críticas es que, si se quiere llegar a una valoración y conocimiento “correcto” del pasado, se tiene que repudiar tanto las visiones “aristocráticas” con sus explicaciones mecanicistas de causalidad (que se identifican con una ideología tanto conservadora o reaccionaria como liberal), como las valoraciones

---

<sup>49</sup> Rojas, “El queso y los gusanos...”, *op. cit.*, p. 94.

<sup>50</sup> Ginzburg, *El queso y los gusanos...*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>51</sup> *Ibid*, p. 19.

irónicas con sus implicaciones escépticas y relativistas en lo moral —identificadas, a su vez, con una ideología anarquista.<sup>52</sup> Así, Ginzburg favorece una historia que de “voz a los olvidados” y “reintegre a las clases inferiores en la historia”. Esto sólo es posible si, desde el punto de vista ideológico, se da un vuelco en el enfoque “desde arriba” para verse “desde abajo”, es decir, “desde el punto de vista de las víctimas” como diría él. La superación de la visión irónica, sólo puede ser posible si se desarrolla una historiografía “socialmente responsable” (entendiendo lo socialmente responsable bajo las condiciones que impone la ideología radical claro está), en el que el historiador sea consciente de que tiene una “obligación con los muertos” y de que una de sus tareas principales es “contar la verdad sobre ellos”.<sup>53</sup> El historiador, entonces, tiene la función de recobrar lo olvidado y, al hacerlo, redimir a la humanidad; recordaré nuevamente las palabras de Ginzburg:

Respetar en ella el residuo de indescifrabilidad que resiste todo tipo de análisis no significa caer en el embeleso estúpido de lo exótico y lo incomprensible. No significa otra cosa que dar fe de una mutilación histórica de la que, en cierto sentido, nosotros mismos somos víctimas. «Nada de lo que se verifica se pierde para la historia», recordaba Walter Benjamin, más «sólo la humanidad redenta toca plenamente su pasado». Redenta, es decir, liberada.<sup>54</sup>

Ahora bien, nada de lo anterior sería posible para el historiador (ni tampoco sus pretensiones de llegar a la verdad) si no cuenta con un método adecuado. Además de que habitualmente carecen de una buena documentación, Ginzburg dice que las explicaciones mecanicistas han echado mano de un método que carece de profundidad y verosimilitud a medida que intenta integrar de una forma acrítica, determinista y generalizante los datos hallados en el campo histórico. Este método es el empleado en los estudios de historia cuantitativa y seriada. El historiador italiano alega parafraseando a E. P. Thompson, que las limitaciones de la historia cuantitativa se encuentran en “el grosero impresionismo de la computadora, que repite *ad nauseam* un elemento simple recurrente, ignorando todos los datos documentales para los que no ha sido programada”. Sin embargo, estas limitaciones pueden ser superadas “con una serie de profundas indagaciones particulares” que lleven a

---

<sup>52</sup> En una entrevista hecha a Ginzburg por el noruego Trygve Riiser Gundenser para la revista *Samtidem*, aquel, al ser preguntado sobre su opinión respecto al relativismo, contestó: “Refugiarse en el relativismo es un modo demasiado fácil de substraerse a los retos a que nos enfrentamos en el estudio de la historia y de la sociedad en general. La posición relativista anda fundamentalmente extraviada y es falsa: falsa intelectualmente, falsa políticamente y falsa moralmente [...] Eso ha sido un error fatal de la izquierda académica. Elegir el deseo frente a la realidad (incluida la realidad indeseada), me parece a mí ensimismamiento y autoaniquilación. En este respecto, me siento muy distanciado de la cultura del 68 y de su impacto a largo plazo”. Ginzburg es reconocido por ser uno de los críticos más energéticos del “posmodernismo historiográfico”, la entrevista citada es una fuente muy útil para conocer sus ideas respecto al método microhistórico. Puede consultarse en [http://www.kaosenlared.net/noticia.php?id\\_noticia=16557](http://www.kaosenlared.net/noticia.php?id_noticia=16557).

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Ginzburg, *El queso y los gusanos... op. cit.*, p. 28.

“desentrañar los múltiples hilos con que un individuo está vinculado a un ambiente y a una sociedad históricamente determinados”. Sólo de esta manera, afirma Ginzburg, “podremos eventualmente extender las conclusiones a que podamos llegar”.<sup>55</sup>

Por lo tanto, para este autor, una investigación “correcta”, que genere conocimiento “verdaderamente histórico”, debe proceder en dos niveles simultáneamente: la investigación de los factores particulares de los sucesos históricos, y la comprensión de su relación universal. En otras palabras, la comprensión del macrocosmos no puede prescindir de la comprensión del microcosmos, ya que sin una investigación exacta de lo particular, la concepción de lo universal caería en lo abstracto. Esta implicación ideológica del radicalismo puede explicar el por qué Ginzburg prefiere una prefiguración sinecdóquica del campo histórico así como una explicación organicista, formalista y contextualista de él. El trabajo del historiador y el “significado” de la historiografía consisten en comprender la coherencia formal de segmentos finitos del campo histórico que se estructuran como integraciones mayores de la vida y la sociedad: la relación de la parte con el todo.

En resumen, para Ginzburg la historia es el conocimiento del suceso individual en su realización concreta (formismo, contextualismo) para relacionarlo con el contexto universal en que aparece y se desarrolla (organicismo). El propósito del estudio histórico, en su concepción, es rescatar a los olvidados para redimirlos en un sentido de justicia histórica. Así, es innegable que la reflexión sobre el pasado es impulsada por preocupaciones específicamente morales e ideológicas.

Con todo lo antes dicho, se puede representar gráficamente las dimensiones poéticas del nivel microhistórico del *El queso y los gusanos* de la siguiente manera (la implicación ideológica radical también se aplica al nivel macrohistórico de la obra):

<i>Tropo dominante</i>	<i>Modo de trama</i>	<i>Modo de argumentación</i>	<i>Implicación ideológica</i>
Sinecdoque	Trágica	Organicista Formista Contextualista	Radical

Pero cualquier historiador podría muy bien preguntarse, como de hecho Arnaldo Momigliano hizo con Hayden White: “¿y qué?” “¿Por qué me debería preocupar si un historiador prefiere presentar la parte por el todo más que el todo por la parte? Después de todo, a mí no me importa si un historiador ha decidido escribir en un estilo épico o introducir disertaciones en su narración. No tengo motivos para preferir los historiadores sinecdóquicos a los irónicos o viceversa. Con seguridad, para ser llamados historiadores tienen que convertir su investigación en alguna forma de relato. Pero sus relatos *tienen que*

---

<sup>55</sup> *Ibid*, p. 23, 26 y 27.



*ser relatos verdaderos*".<sup>56</sup> Las formas lingüísticas de representar la realidad pasada no importan, sólo importa que el historiador diga la verdad y nada más que la verdad.

No obstante, como le replicaría White, sí que importa si los acontecimientos son presentados como partes de un todo (como lo hace Ginzburg en *El queso y los gusanos*) o si una totalidad es presentada tan sólo como la suma de sus partes (como lo hacen los historiadores cuantitativos que tanto critica Ginzburg). Esto resulta importante, dice White, para el tipo de verdad que uno espera obtener de un estudio de cualquier serie dada de acontecimientos: "Y confío en que incluso Momigliano admitiría que la elección de un estilo grotesco para la representación de algunos tipos de acontecimientos históricos constituirían no sólo una falta de gusto sino también una distorsión a la verdad".<sup>57</sup> ¿Qué diría Ginzburg si algún otro historiador utilizara los mismos documentos que él uso en la historia de Menocchio para contarnos ahora la historia de la Inquisición (esto es, "desde arriba") con una visión irónica tramada como romance o como comedia? ¿Qué dirían los historiadores del Holocausto si otros historiadores tramaran el mismo hecho como una sátira? Se puede apreciar cada vez más claro la importancia capital que tiene el lenguaje figurativo en el discurso histórico y su pretensión de re-presentar el pasado.

Ahora bien, el mérito de la inversión whiteana radica en que demuestra no la imposibilidad de conseguir la apropiación de la realidad pasada (como sus críticos más radicales y tradicionalistas suelen creer), sino la ingenuidad del tipo de intuición positivista, que habitualmente se aprecia en la disciplina histórica, de creer que sus explicaciones son un mero reflejo limpio y transparente de esa realidad. Como afirma Ankersmit, White demostró que esas intuiciones positivistas presentadas orgullosamente como la realidad histórica misma, es una ilusión que se crea en la disciplina histórica. Por supuesto, asiente White, hay una realidad histórica que, en principio, es accesible para el historiador. Pero su teoría nos invita a pensar que muchos historiadores se han olvidado de esta realidad histórica, y confunden el producto de su codificación tropológica del pasado con el pasado en sí mismo. Así, White, en lugar de criticar la práctica del historiador y convertirla en mera producción estética, propaganda u opinión, es el realista que nos recuerda la diferencia entre la realidad histórica (que jamás niega), y la mera construcción intelectual de esa realidad.<sup>58</sup>

Sin embargo, aunque la teoría tropológica de White prueba hasta sus límites las aspiraciones metafísicas de conocimiento, su inversión aún se justifica y opera dentro de las suposiciones de la metafísica occidental. Como Ankersmit lo demostró, la teoría tropológica de White guarda un vínculo estrecho con el trascendentalismo kantiano<sup>59</sup>, pero,

---

<sup>56</sup> Arnaldo Momigliano, "La retórica de la historia y la historia de la retórica", *op. cit.*, p. 4. Las cursivas son mías.

<sup>57</sup> White, "Teoría literaria...", en Perus, *op. cit.*, p. 245 y 246.

<sup>58</sup> Ankersmit, "Hayden White's Appeal to the Historians" en *History and Theory*, vol. 37, mayo 1998, p. 186.

<sup>59</sup> Véase Ankersmit, "Introducción. El trascendentalismo y el ascenso y caída de la metáfora", en *Historia y tropología*, *op. cit.*

más aún, las formas en que para White trabajan los tropos recuerdan las consideraciones aristotélicas sobre la mimesis. A continuación exploraré páginas un poco más de cerca esto en un par de páginas.

### 5.3 *Tropología whiteana y metafísica de la presencia.*

White insiste en afirmar que el pasado no es presencia y por lo tanto el historiador tiene que prefigurarlo previamente. Así, hace ciertas adopciones ontológicas acerca de cómo concebir y conectar agente, actor y circunstancia para enfrentarse al “misterioso pasado”. De esta manera, para que los acontecimientos puedan servir de base y ser objetos de explicación histórica, es preciso que, previamente, sean construidos conceptualmente como temas de estudio y objetos de conocimiento. En otras palabras, solamente es posible una manipulación científica de los materiales históricos sobre la base de un giro tropológico. De esta suerte, para White los tropos tienen una función muy específica en el discurso histórico, a saber, dotar de significado al pasado y, al hacerlo, reducirlo a nuestras categorías de comprensión: “[lo único que tiene el historiador] para dotar de significado a sus datos, de hacer conocido lo extraño, comprensible el misterioso pasado, son las técnicas del lenguaje figurativo”.<sup>60</sup> De esta manera, para White, comprender es el proceso de hacer de lo extraño algo conocido, e insiste: “Este proceso de comprensión sólo puede ser tropológico en su naturaleza, pues lo que está involucrado en este convertir en familiar lo no familiar es un tropologizar que es generalmente figurativo”.<sup>61</sup>

La implicación de todo ello es clara. Como ya lo señaló Ankersmit, en la teoría de White el significado y el conocimiento (White nunca niega que el pasado puede ser conocido) son posibles sólo gracias al uso de los tropos. Desde este punto de vista, la tropología de White forma parte del esfuerzo occidental de conquistar y aprehender de manera cognoscitiva el mundo físico e histórico. En una palabra, afirma Ankersmit, la tropología es a la historia lo que la lógica y el método científico es a la historia.<sup>62</sup> La tropología de White no representa una ruptura radical con la ciencia y sus ideales cognoscitivos, al contrario, su teoría yace en el corazón de esos ideales científicistas. “*Metahistoria* es nada menos que un esfuerzo de proporcionarnos una investigación epistemológica cuasikantiana de las bases cognoscitivas que sustentan la representación y el significado histórico”.<sup>63</sup> Ankesmit compara el uso de la metáfora en la teoría de White, con la manera en que el sujeto trascendental de Kant aprehende el mundo:

---

<sup>60</sup> White, “Tropología, discurso y modos de conciencia humana”, en *El texto histórico... op. cit.*, p. 71.

<sup>61</sup> *Ibidem.*

<sup>62</sup> Ankersmit, “Introducción. El trascendentalismo y el ascenso...”, *op. cit.*, p. 27.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 29.

Al proponer que veamos un objeto en términos de otro, la metáfora equivale en esencia a la individuación de un punto de vista [...] desde el que se nos invita a ver parte de la realidad (histórica) [...] Debe observarse que esta visión de la metáfora concuerda de manera fundamental con la inspiración fundamental del trascendentalismo kantiano, y por esta razón la metáfora es una continuación de los ideales cognoscitivos científicistas más que su oposición.<sup>64</sup>

En White, el historiador funciona como un tipo de sujeto trascendental kantiano, o más exactamente, un “yo narrativo” que, a través de la metáfora, convierte el mundo nouménico en un mundo fenoménico. La metáfora intenta apropiarse del mundo, “hacer suyo” lo que en principio se experimentó como extraño y ajeno, a la manera en que el “yo trascendental” se apropia de la realidad. Si bien no es explícitamente un “yo trascendental” (conciencia o *res cogitans*) que con sus categorías y conceptos (pensamiento) aprehende y domestica la realidad, sí es un “yo narrativo”, un tipo de conciencia lingüística que construye tropológicamente los campos de experiencia y prepara el camino al pensamiento en su tarea de hacer conocido lo extraño. La tropología, a decir de White, es un modo de la conciencia humana que media en nuestra comprensión de la realidad y, por tanto, es un esfuerzo, aunque sea mínimo, de *voluntad de conocer*<sup>65</sup>:

La teoría tropológica del discurso nos aporta la comprensión de la continuidad existencial entre error y verdad, ignorancia y entendimiento o, en otras palabras, imaginación y pensamiento. Durante largo tiempo la relación entre estos pares ha sido concebida como una oposición. La teoría tropológica del discurso nos ayuda a comprender que el habla media entre estas supuestas oposiciones, del mismo modo en que el discurso mismo media entre nuestra aprehensión de los aspectos de la experiencia que aún nos resultan «extraños» y los aspectos que «comprendemos» porque hemos encontrado un orden de palabras adecuado para su domesticación.<sup>66</sup>

Pero si ciertamente la tropología de White tiene sus similitudes con el trascendentalismo de Kant y ve en ella un modo de comprensión o “voluntad de conocer”, es porque, también, hereda una concepción de la metáfora que podemos remontar a la problemática de la analogía del ser y la mimesis aristotélica. Dicho en otras palabras, en White la concepción de la metáfora y su funcionamiento dentro del discurso histórico es herencia de la concepción de Aristóteles de la metáfora como analogía o similitud. Como vimos en el primer capítulo, para Aristóteles la metáfora es una derivación de la mimesis entendida como la percepción del parecido o similitud. La metáfora, al ser entendida como

---

<sup>64</sup> *Ibid*, p. 30.

<sup>65</sup> White, “Tropología, discurso y modos de conciencia humana”, en *El texto histórico... op. cit.*, p. 99.

<sup>66</sup> *Ibid*, p. 100 y 101.

la trasferencia del nombre que designa una cosa a otra cosa, aparecerá como un tipo de cuasisologismo cuya característica será la percepción teórica del parecido.

La metáfora, según el filósofo estagirita, tiene dos propiedades de suma importancia: poseen un efecto estético y un efecto de conocimiento. Por un lado, percibir un parecido entre cosas y poder sustituir un nombre por el otro, es manifestación de genio e inteligencia; por el otro, percibir los parecidos es también develar la naturaleza de las cosas. Esta postura es la que White asumirá en su tropología. Tanto en Aristóteles como en White, los tropos pretenden procurarnos un acceso a lo desconocido e indeterminado por medio del desvío por algo familiar reconocible. La metáfora traslada un predicado familiar hacia otro menos familiar, más alejado, que trata de apropiárselo, de aprehenderlo, de comprenderlo mejor, y que se designa así mediante el desvío indirecto por algo más próximo.

Así, la lógica de la metáfora es la lógica del “como sí...”, es decir, “ver aquello *como si* fuera esto”. En White la lógica metafórica del “como sí” se hace explícita por medio del proceso que denomina *tramado*. Recordemos que, para el historiador estadounidense, el tramado es el proceso por el cual se dota de significado a los acontecimientos al figurarlos como relatos reconocibles de un tipo culturalmente específico: aprendemos a ver *como* trágicos, *como* cómicos, *como* románticos, *cómo* irónicos ciertos acontecimientos. Para poner un ejemplo más específico, en *El queso y los gusanos* Ginzburg nos insta a ver el caso de Menocchio *como* una trágica lucha interclasista entre la “cultura subalterna” contra la “cultura hegemónica”. De esta manera, en White los relatos culturalmente reconocibles de trama son la base familiar sin la cual lo extraño (el pasado) no puede reducirse a nuestras categorías de comprensión.

Ahora bien, en Aristóteles la condición de posibilidad de la metáfora es que siempre haya una presencia, es decir, un referente con una identidad y un sentido fijo que pueda fungir como soporte para la mimesis. Dicho en otras palabras, para que pueda existir una relación metafórica, debe haber previamente una base de certidumbre: uno de los términos implicados en la metáfora debe fungir como referente familiar para poder aprehender o comprender lo desconocido. Este referente familiar debe ser una realidad en sí, una cosa dada e inmutable que *es* completo en sí mismo y pleno en su significado. Si no existiese este referente dado no sería posible una relación de correspondencia, es decir, no sería posible ni la trasferencia de propiedades ni el señalamiento de la analogía o similitud entre las cosas. Para ser más claro, el concepto de mimesis siempre implicará una presencia, una realidad en sí.

En contraste con Aristóteles que piensa que hay metáforas “buenas” y metáforas “malas”, para White ninguna metáfora es errónea. Sin embargo, el historiador estadounidense apela a una realidad única como condición de la metáfora:

Y precisamente debido a que cada cosa en el mundo y cada experiencia de ella puede ser ligada a cualquier otra cosa o experiencia por analogía o similitud (debido a que, en cuanto elementos de una única realidad, éstos comparten algún atributo, aunque resulte ser el

mismo), entonces en un cierto sentido se puede decir que ninguna metáfora es completamente errónea. La base de su unidad, expresada en la cópula de la identidad, puede no ser conocida o ni siquiera concebible para una inteligencia dada, pero incluso la más escandalosa trasferencia metafórica [...] logra su efecto de esclarecimiento, si no de la realidad, al menos de la relación entre las palabras y las cosas, que es también un aspecto de su realidad.<sup>67</sup>

¿No trabajan los tropos de White de manera similar a la forma en que la metáfora lo hace en la *Poética* de Aristóteles? Como ya lo señaló Ankersmit ¿no es la tropología, como un modo de conciencia humana y su “voluntad de conocer”, una parte del esfuerzo occidental de conquistar y aprehender de manera cognoscitiva el mundo físico e histórico? ¿No es la trama y, por tanto, el historiador como conciencia lingüística o “yo narrativo” un resquicio de la demanda metafísica de presencia? Como ya había mencionado, aunque la teoría tropológica de White prueba hasta sus límites las aspiraciones metafísicas de conocimiento, su inversión aún se justifica y opera dentro de las suposiciones de la metafísica occidental.

Por un lado, White logra trastocar la violencia jerárquica en la oposición lenguaje literal/lenguaje figurativo al demostrar que la figuración juega un rol clave en la tarea de aprehender el pasado. La tropología, al hacer patente la imposibilidad de concebir el pasado como presencia plena y darle a la ficción el papel de añadidura que suple ese vacío, neutraliza la estructura conflictual y subordinante de la oposición. Sin embargo, por otro lado, al limitarse solamente en el aspecto jerárquico de la oposición deja a ésta prácticamente intacta. Dicho de otra manera, al concebir a la figuración como un modo de conciencia humana (“voluntad de conocer”), como la expresión de un “yo narrativo” que intenta domesticar el pasado, White opera aún dentro del terreno de la metafísica.

Aclaremos este punto con precisión. Una de las cuestiones en las que más insiste White, es el hecho de que los historiadores a menudo confunden sus formas de narrar, su interpretación narrativa del pasado, con la forma en que los sucesos *realmente ocurrieron u ocurren*. Desde esta perspectiva, concibe la oposición lenguaje literal/lenguaje figurativo tan sólo como dos niveles de análisis diferentes del relato, en donde uno de los términos de la oposición es más privilegiado que el otro. Como afirma Verónica Tozzi, White retoma la distinción literal-figurativo no para deshacerla sino para sofisticarla, y al hacerlo invitarnos a reconocer que el discurso histórico tiene dos referentes: los hechos mismos (como realidad en sí) y la estructura poética o figurativa para codificarlos (el “yo narrativo”).<sup>68</sup> Así, retomando la teoría multiplanar de Louis Hjelmslev, White sofisticada la oposición a partir de concebirla como un “modelo dual-binario”:

---

<sup>67</sup> *Ibid*, p. 100.

<sup>68</sup> Verónica Tozzi, “Introducción”, en *Ficción histórica, historia ficcional... op. cit.*, p. 21.

En lugar de la simple oposición entre niveles literal y figurativo de un discurso, Hjelmslev construye un modelo dual-binario. Primero, él distingue dentro del discurso entre el nivel de la “Expresión” y el del “Contenido”. Luego, él procede a fomentar la distinción entre la “Forma” y la “Sustancia” de ambos. Este modelo tiene la ventaja, para cualquier análisis del contenido cognitivo de los “relatos históricos”, de permitirnos especificar las diferencias entre los dos tipos de referencialidad, literal y figurativa, que será presentada en tales relatos. Más brevemente, el modelo de Hjelmslev nos permite decir que la “historia” contada de una serie dada de eventos históricos se despliega en el nivel de la “Forma del Contenido” del discurso, mientras lo que hemos llamado construcción de la trama puede verse operando en el nivel de su “Sustancia de la Expresión”.<sup>69</sup>

De esta manera, al reconocer que el discurso histórico opera entre los niveles literal y figurativo, es decir, como un modelo dual-binario, la estructura misma de la oposición queda intacta. Es por ello que, en términos deconstructivos, White logra exitosamente una inversión: “pone abajo lo que estaba arriba”. Esta inversión en cierta medida confirma el contenido de la oposición ya que, en última instancia, no cuestiona los valores dados a sus dos términos. Es decir, White renueva la sustancia de los valores y sus características asignadas (por un lado, el lenguaje literal como forma directa de decir y aprehender la realidad y por otro, el lenguaje figurativo como forma indirecta de hacerlo), por lo cual se mantiene dentro del sistema de los conceptos heredados, dentro de la clausura de la metafísica.

---

<sup>69</sup> White, “El fin de la historiografía narrativa”, en *Ibid*, p. 86 y 87.

## 6. CONSIDERACIONES FINALES. HACIA EL ARCHILENGUAJE.

«En el interior de la clausura, a través de un movimiento oblicuo y siempre peligroso, corriendo el permanente riesgo de volver a caer más acá de aquello que se deconstruye, es preciso rodear los conceptos críticos con un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten deconstruir; y simultáneamente la falla a través de la que se entrevé, aun insondable, el resplandor del más allá de la clausura.»

Jaques Derrida  
*De la Gramatología*

La univocidad y plenitud del lenguaje, la sujeción y fijación del sentido, ha sido la esencia, o mejor dicho el *telos*, de todo el sistema de pensamiento occidental. Dicho *telos* opera bajo la distinción entre “lenguaje literal” y “lenguaje figurativo”, es decir, la consideración de que existe, por un lado, un “sentido propio” como forma unívoca de decir y aprehender el mundo, una relación directa e inmediata con la realidad; y, por el otro, un “sentido metafórico” que dice de manera distorsionada y equívocamente ese mismo mundo, inaugurando una relación indirecta con la realidad. Así, se ha construido una estructura en la cual yace una concepción específica del lenguaje y su relación con el mundo, a saber, como ya lo denunciaba Jaques Derrida, un lenguaje pleno, presente consigo y sustraído a toda interpretación; un lenguaje como reflejo, presentación y re-presentación de una realidad (histórica) igualmente plena y plenamente presente.

La distinción entre lenguaje literal y lenguaje figurativo tiene como centro, como punto de orden que le otorga coherencia y “estructuralidad”, lo que Derrida llama *la determinación del ser como presencia*. Es decir, el gesto que consiste en la creencia de que el mundo, la realidad, y todas las cosas que participan de ello, tienen en sí mismas una esencia que les da consistencia ontológica e identidad plena. A partir del pensamiento metafísico de la presencia, el lenguaje figurativo ha sido reprimido y excluido de la interioridad del sistema pues se piensa como un obstáculo perjudicial para alcanzar el *telos* del pensamiento occidental. De esta suerte, la distinción entre el lenguaje literal y el lenguaje figurativo es pensada como una oposición, es decir, como dos términos contrarios y antagónicos. La metafísica, en su intento por alcanzar un lenguaje unívoco y una aprehensión inequívoca de la realidad, da primacía al primero mientras que el segundo es marginado y subordinado. Esto se debe a que se cree existe una relación natural e inmediata del pensamiento (conciencia, racionalidad, *logos*) con el mundo, el sentido y la verdad; mientras que el lenguaje (literal) es pura expresión de un contenido aprehendido sin él y antes que él.

Desde Platón y Aristóteles, pasando por Descartes, Locke y más allá, se ha visto a la figuración como una técnica artificiosa y del engaño, un accidente externo del lenguaje que es preciso mantener a raya del discurso, sólo permitiéndole su intromisión siempre y cuando cumpla con la función de complemento ornamental del lenguaje literal. De esta manera, la oposición lenguaje literal/lenguaje figurativo, en la cual se reprime y subordina al segundo, se fundamenta en lo invariante de una presencia: en Platón el *eidos* (presencia en el ente de un aspecto dado); en Aristóteles la *ousia* (presencia en el ente de una sustancia o esencia); en Descartes y Locke la *res cogitans* y la *res extensa* (el sujeto o conciencia como presencia consigo; el objeto como identidad de la cosa consigo).

Cuando los estudios históricos se profesionalizan en el siglo XIX, estas consideraciones son heredadas por la historia como ciencia. Aquí, por un lado, el pasado es concebido como un objeto que *presenta* una esencia que le da su identidad y aspecto fijo e inmutable; por otro, el historiador se concibe como sujeto o conciencia como presencia para sí. La implicación es que el historiador, como *res cogitans*, se da y se pone frente al pasado como *res extensa*, que, debido a su forma dada e identidad consigo, puede ser aprehendido de manera inequívoca. De esta manera, el lenguaje figurativo es visto como un tipo de distorsión y obstáculo para la aprehensión de la realidad pasada, mientras que el lenguaje literal es concebido como un vehículo neutro para la expresión de dicha realidad. La distinción entre historia y literatura tiene como base esa consideración metafísica.

Ahora bien, en la lectura deconstructiva que se llevó a cabo, se hizo patente que la oposición entre lenguaje literal y lenguaje figurativo (y con ella las demás oposiciones que hacen operativa al sistema metafísico: propio/impropio, objetivo/subjetivo, logos/pathos, inteligible/sensible, pensamiento/lenguaje, significante/significado, literal/metafórico, racional/irracional, realidad/ficción, transparencia/opacidad, naturaleza/cultura, adentro/fuera, presencia/ausencia, plenitud/carencia, necesario/contingente,



absoluto/relativo esencia/accidente, ser/no-ser, entre otros muchos), más que el resultado de un enfrentamiento entre dos términos antagónicos cuyo árbitro es la presencia de un centro, son el resultado de una violencia jerárquica. Dicho en otras palabras, son el efecto del orden de una subordinación fundamentada en un discurso moral y teleológico animado por el deseo exigente, poderoso, sistemático e irreprimible de un significado trascendental.

Esto se hace manifiesto cuando, en los esfuerzos por mantener una línea de distinción y disposición clara entre el lenguaje literal y el lenguaje figurativo, siempre retorna el término excluido. En el parricidio de Platón, en la aporía del ser en Aristóteles, en la retórica de la anti-retórica de Locke, en el proceso de disciplinamiento para convertir la historia en ciencia, se hace patente que el lenguaje literal lleva dentro de sí la huella o marca de aquello a lo que se esfuerza en oponerse y convertirlo en exterioridad: el lenguaje figurativo ¿No son aquellos discursos, cuyo objetivo es mantener una línea bien definida entre los términos de la oposición en cuestión, el intento de borrar esa huella? Esto quiere decir que la identidad del lenguaje literal no se encuentra propiamente presente en sí, sino en su diferencia respecto al lenguaje figurativo. Desde este punto de vista, el centro que sustentaba la oposición ya no puede concebirse como presencia, sino como un *juego de diferencias*. Parafraseando a Derrida, el lenguaje literal no es posible más que relacionándose con su otro, guardando en sí la marca del lenguaje figurativo y constituyéndose por esta misma relación con lo que no es él. Dicho de otra manera, es preciso que lo separe un intervalo (espaciamento) de lo que no es él para que sea él mismo.

Esto lleva a la consideración de que la figuración, la metáfora, la ficción, tradicionalmente juzgados como exterior al lenguaje, pensados en el afuera del sistema, han pertenecido desde siempre al interior del lenguaje, han estado desde el inicio en el adentro del sistema. Así, la idea de un lenguaje figurativo sólo puede ser pensada a partir del sistema que la excluye. Es decir, lo metafórico no existe sino en el interior de las fronteras de la metafísica. Ahora bien, si no podemos simplemente, como siempre insiste Derrida, colocarnos en un más allá del sistema metafísico ¿cómo repensar la relación entre lenguaje literal y lenguaje figurativo sin recrear sus efectos? ¿Cómo evitar reproducir las estructuras metafísicas? Yo propongo, con Derrida, observarla como un *indecidable*, es decir, como una relación en *différance* ¿Qué implica esto? Implica observar la relación como un origen no-simple, no-pleno, de marcas, huellas, rastros y retenciones entre ambas: la unidad en la diferencia, lo mismo en la diferencia —“el uno no es más que el otro diferido, el uno diferente del otro; el uno es el otro en diferencia, el uno es la diferencia del otro.” De lo que se trata es de señalar la paradoja con que la tradición ha pensado siempre esa relación, a saber, determinar la necesidad del lenguaje literal como la metaforicidad en sí misma; del lenguaje figurativo como literalidad diferida-diferente.

Relación en *différance* que aquí propongo llamar, de manera general, *Archilenguaje*. Éste término me ayuda a expresar:

1. Que se pone en tela de juicio el carácter secundario del lenguaje figurativo basado en un sistema de pensamiento cuya matriz es la determinación del ser como presencia.
2. Que al rechazarse la existencia de una presencia absoluta, trascendental o necesaria que funja como base estable para determinar la relación entre lenguaje literal y lenguaje figurativo, ésta tiene la forma de un indecible: la *différance* (el uno es lo otro en diferencia). De este modo, *archilenguaje* refiere el momento en que el lenguaje en general se teje dentro del juego de diferencias entre el lenguaje literal y el lenguaje figurativo. A su vez, ese movimiento es lo que posibilita la enunciación y el discurso (filosófico, científico e historiográfico). Esto sugiere que, para la representación de la realidad (pasada), el lenguaje figurativo funge como el *suplemento* del lenguaje literal. La suplementariedad señala y colma un vacío originario. Como refiere Derrida: “El suplemento suple. No se añade más que para reemplazar. Interviene o se insinúa *en-lugar-de*; si colma, es como se colma un vacío. Si representa y da una imagen, es por la falta anterior de una presencia”.<sup>1</sup> Si, como habíamos dicho, el lenguaje figurativo tiene que añadirse al lenguaje literal para (re)presentar la realidad (histórica), que supuestamente ya está completa y tiene presencia viva, está claro que no está completa, no es presencia viva, contiene un vacío, una falta originaria (la presencia de significado trascendental). Entendida de esa manera, “la suplementariedad es realmente la *différance*, la operación de diferir, que, a la vez, fisura y retarda la presencia, sometiéndola al mismo tiempo a la división y a la dilación originaria [...] La diferencia suplementaria sustituye la presencia en su falta originaria a ella misma”.<sup>2</sup> Visto así, lo que entendemos por realidad (histórica) se encuentra en el *entre* de lo literal y lo figurativo.
3. Que dado que las diferencias siempre son producidas, o mejor dicho construidas, por un criterio previo del sistema, el *archilenguaje* señala, precisamente, la historicidad de ese criterio previo.<sup>3</sup> Si, como dice Derrida, “En el sistema de la lengua no hay más que diferencias [...] estas diferencias son en sí mismas *efectos*. No han caído del cielo ya listas; no están más inscritas en un *topos noetos* que

---

<sup>1</sup> Derrida, *De la Gramatología*, *op. cit.*, p. 185.

<sup>2</sup> Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, tr. Patricio Peñalver, Valencia, Pre-textos, 2ª edición, 1995, p. 149.

<sup>3</sup> De hecho, afirma Michel Foucault, “no existe, ni aun para la más ingenua de las experiencias, ninguna semejanza, ninguna distinción que no sea resultado de una operación precisa y de la aplicación de un criterio previo. Un ‘sistema de los elementos’ —una definición de los segmentos sobre los cuales podrán aparecer las semejanzas y las diferencias, los tipos de variación que podrán afectar tales segmentos, en fin, el umbral por encima del cual habrá diferencia y por debajo del cual habrá similitud— es indispensable para el establecimiento del orden más sencillo. El orden es, a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras, y lo que no existe a no ser a través de la reja de una mirada, de una atención, de un lenguaje; y sólo en las casillas blancas de esta tablero se manifiesta en profundidad como ya estando ahí, esperando en silencio el momento de ser enunciado.” Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, tr. Cecilia Frost, México, Siglo XXI, edición corregida y aumentada, 2010, p. 13.

prescritas en la cera del cerebro. Si la palabra «historia» no comportara en sí misma el motivo de una represión final de las diferencias, se podría decir que únicamente las diferencias pueden ser de entrada y totalmente «históricas».<sup>4</sup> Y más adelante agrega: “Por una cierta cara de sí misma, la diferencia no es ciertamente más que el despliegue histórico y de época del ser o de la diferencia ontológica. La “a” de la diferencia señala el *movimiento* de este despliegue.”<sup>5</sup> Así, reutilizando para mis fines el esquema derridiano, *archilenguaje* significa, a la vez, *espaciamiento* (lo diferido en la diferencia entre lenguaje literal y lenguaje figurativo) y *temporización* (la historicidad de dicha diferencia).

¿Qué implicaciones tiene el término Archilenguaje para repensar el quehacer de la historia y el discurso historiográfico? Es una pregunta que queda abierta.

---

<sup>4</sup> Derrida, “La Différance”, *op. cit.*, p. 47.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 56.

## 7. FUENTES.

### Bibliografía.

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio, *Antimanual del mal historiador. O ¿cómo hacer hoy una buena historia crítica?*, México, Contrahistorias, 7ª edición, 2005.
- , *Contribución de la historia de la microhistoria italiana*, Argentina, Rosario, 2003.
- Ankersmit, Frank, *Historia y tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, tr. Ricardo Martín Rubio Ruiz, México, FCE, 2004.
- , *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff Publishers, 1983.
- Aristóteles, *Arte Poética. Arte Retórica*, México, Porrúa, colección “Sepan cuántos...”, núm. 715, 4ª edición, 2008.
- , *Metafísica*, México, Porrúa, colección “Sepan Cuantos...”, núm. 120, s/a.
- , *Obras*, tr. F. de Samaranch, Madrid, Aguilar, 1964.
- Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles. Ensayo sobre la problemática aristotélica*, tr. Vidal de Peña, Madrid, Escolar y Mayo editores, 2008.
- Austin, J. L., *How to Do Things With Words*, Cambridge (Mass.), Paperback: Harvard University Press, 2ª ed., 2005.
- Barrio Gutiérrez, José (traducción, introducción y notas), *Protágoras. Fragmentos y testimonios*, Argentina, Aguilar, 3ª edición, 1977.
- Berman, Morris, *El reencantamiento del mundo*, tr. Sally Bendersky y Francisco Huneeus, Chile, Cuatro Vientos, 1987.
- Bermejo Barrera José Carlos y Piedras Monroy Pedro Andrés, *Genealogía de la historia. Ensayos de historia teórica III*, Madrid, Akal, 1999.
- Betancourt Martínez, Fernando, *El retorno de la metáfora en la ciencia de la historia contemporánea. Interacción, discurso historiográfico y matriz disciplinaria*, México, UNAM-IIH, 2007.
- Bustos, Eduardo, *La metáfora. Ensayos transdisciplinares*, Madrid, FCE, 2000.
- Carbonell, Charles-Olivier, *La historiografía*, tr. Aurelio Garzón del Camino, México FCE, 1986.

- Chartier, Roger, *La historia o la lectura del tiempo*, tr. Margarita Polo, Barcelona, Gedisa, 2007.
- Collingwood, R. C., *Idea de la historia*, tr. Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Campos, México, FCE, 1952.
- De Certeau, Michel, *Historia y Psicoanálisis*, tr. Alfonso Mendiola y Marcela Cinta, México, UIA, 2004.
- , *La escritura de la historia*, tr. Jorge López Moctezuma, México, UIA, 2ª edición, 1994.
- De Man, Paul, *La ideología estética*, intr. Andrezej Warminsky, tr. Manuel Asensi y Mabel Richart, Madrid, Cátedra, 1998.
- De Peretti, Cristina, *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Prólogo de Jacques Derrida, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Derrida, Jacques, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, introducción de Cristina de Peretti, España, Paidós, I.C.E.-U.A.B., segunda edición, 2012.
- , *La Diseminación*, tr. José Martín Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1977.
- , *De la Gramatología*, tr. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI, 1972.
- , *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, tr. Patricio Peñalver, Barcelona, Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1989.
- , *La escritura y la diferencia*, tr. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.
- , *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, tr. Patricio Peñalver, Valencia, Pre-textos, 2ª edición, 1995.
- , *Márgenes de la filosofía*, tr. Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 8ª edición, 2013.
- Descartes, René, *Discurso del Método. Meditaciones Metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la Filosofía*, estudio introductorio, análisis de las obras y notas al texto por Francisco Larroyo, México, Porrúa, colección “Sepan Cuántos...”, núm. 177, 23ª edición, s/a.
- Florescano, Enrique, *La función social de la historia*, México, FCE, 2012.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, tr. Cecilia Frost, México, Siglo XXI, edición corregida y aumentada, 2010.
- , *Microfísica del poder*, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 3ª edición, 1992.
- Ginzburg, Carlo, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, tr. Luciano Padilla López, Buenos Aires, FCE, 2010.
- , *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1986.
- Grafton, Anthony, *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Guthrie, W. C. K., *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, México, FCE, 1953.
- Habermas, Jürgen, *Conocimiento e interés*, tr. M. Jiménez, J. F. Ivars y L. M. Santos, Madrid, Taurus, 1982.

- Heidegger, Martin, *Caminos de Bosque*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, España, Alianza, 1996.
- , *Qué es la metafísica*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, España, Alianza, 2ª edición, 2014.
- , *Ser y tiempo*, tr. José Gaos, México, FCE, 1971.
- Hempel, Carl G., *La explicación científica. Estudio sobre la filosofía de la ciencia*, tr. M. Frassinetti de Gallo, Néstor Míguez, Irma Ruiz Aused, Barcelona, Paidós, Surcos 13, 2005.
- Jenkins, Keith, *¿Por qué la historia?*, tr. Stella Mastrangelo, México, FCE, 2006.
- Koselleck, Reinhart, *historia/Historia*, tr. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Minima Trotta, 2ª edición, 2010.
- Langlois, Ch. V. y Seignobos, Ch., *Introduction aux études historiques*, París, Hachette, 1898.
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, Porrúa, colección “Sepan Cuántos...”, núm. 703, 2ª edición, s/a.
- Melero Bellido, Antonio (introducción, traducción y notas), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996.
- Mendiola, Alfonso (comp.), *Introducción al análisis de fuentes*, México, UIA, 1994.
- , *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, UIA, 2003.
- , y Vergara, Luis (coords.), *Cátedra Edmundo O’Gorman. Teoría de la historia. Volumen I*, México, UIA/IIH-UNAM, 2011.
- Momigliano, Arnaldo, *Fundamentos de la historia antigua*, tr. Luis Barjau, Turín, Einaudi Paperbacks 157, 1984.
- Nietzsche, Friedrich, *Obras Completas*, vol. I, Buenos Aires, Ediciones Prestigio, 1970.
- Ordóñez Aguilar, Manuel (coord.), *Ensayos de historiografía antigua*, México, UNAM-FES Acatlán-DGAPA, 2011.
- Perus, Françoise, *La historia en la ficción y la ficción en la historia. Reflexiones en torno a la cultura y algunas nociones afines: historia, lenguaje y ficción*, México, UNAM-IIS, 2009.
- Platón, *Diálogos*, estudio preliminar de Francisco Arroyo, México, Porrúa, colección “Sepan cuantos...”, núm. 13a y 13b, 32ª edición, 2012.
- Ricoeur, Paul, *Tiempo y Narración. El tiempo narrado*, vol. III, México, siglo XXI, 1996.
- Walsh, W. H., *Introducción a la filosofía de la historia*, tr. Florentino M. Torner, México, Siglo XXI, 1968.
- White, Hayden, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, tr. Jorge Vigil Rubio, España, Paidós, 1992.
- , *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, tr. Verónica Tozzi, Barcelona, Paidós, 2003.

- , *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*, tr. Verónica Tozzi, Buenos Aires, Prometeo libros, 2010.
- , *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría, 1957-2007*, Prólogo Robert Doran, tr. María Julia De Ruschi, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2011.
- , *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992.
- Zermeño, Guillermo, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, COLMEX, 2002.

### **Hemerografía.**

- Abraham Franco Moctezuma, “El camino de la historia hacia su institucionalización”, en *Historia y Grafía*, UIA, núm. 25, 2005.
- Alfonso Mendiola, “Hayden White: la lógica figurativa en el escrito histórico moderno”, *Historia y Grafía*, UIA, núm. 19, 1999.
- , “Las tecnologías de la comunicación. De la racionalidad oral a la racionalidad impresa”, en *Historia y Grafía*, UIA, núm. 18, 2002, p. 19.
- Carlos Antonio Aguirre Rojas, “El queso y los gusanos: un modelo de historia crítica para el análisis de las culturas subalternas”, *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 23, no. 45, 2003.
- Frank Ankersmit, “[Historiography and Postmodernism: Reconsiderations]: Reply to Professor Zagorin”, *History and Theory*, vol. 29, no. 3, 1990.
- , “Hayden White’s Appeal to the Historians”, *History and Theory*, vol. 37, mayo 1998.
- Miguel Ángel Cabrera, “Hayden White y la teoría del conocimiento histórico. Una aproximación crítica”, *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, no. 4, 2005.

### **Fuentes electrónicas.**

- Martin Heidegger, “Doctrina de la verdad según Platón”, tr. Juan David García Bacca, Escuela de Filosofía Universidad de ARCIS, p. 5, versión electrónica: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/verdad%20platon.pdf>.
- Alfonso Mendiola, “Una relación ambigua con el pasado: la modernidad”, en *Tiempo y Escritura*, UAM-Azcapotzalco, 1996; versión electrónica: <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/unarelacionambiguaconelpasadomendiola.htm>.
- Fernando Betancourt Martínez, “Significación e historia: el problema del límite en el documento histórico”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*,

vol. 21, doc. 265, versión electrónica:

<http://www.historicas.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc21/265.html>.

Cristian Camilo Vélez, “Derrida, conciencia de unidad y metafísica de la presencia”, en *Saga. Revista de estudiantes de filosofía*, versión electrónica:

<http://www.saga.unal.edu.co/etexts/PDF/saga17/Velez.pdf>.

Jean Meyer, “Historia y ficción, hechos y quimeras”, en *Colección documentos de trabajo del CIDE*, México, CIDE, 2010, versión electrónica:

<https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Flibreriacide.com%2Flibrospdf/DTH-63.pdf>.

Trygve Riiser Gundersen, “El lado oscuro de la historia. Entrevista a Carlo Ginzburg”, versión electrónica: [http://www.kaosenlared.net/noticia.php?id\\_noticia=16557](http://www.kaosenlared.net/noticia.php?id_noticia=16557).