

## **Fusión horiZóntica, tiempo y narratividad**

**por**

**María Victoria Santorsola**

Universidad Nacional de La Matanza

Este trabajo, forma parte de una investigación desarrollada en el marco del proyecto “Filosofía argentina de la segunda mitad del siglo XX. Testimonios”, del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur. En esta investigación, mi aporte corresponde a la problemática de la enseñanza de la filosofía en la Argentina a través de la academia. No obstante, el grupo en general está comprometido a trabajar los marcos teóricos y epistémicos que se prevé, sirvan de encuadre para la interpretación de la historia de la filosofía, sea autor, documento o evento, desde la propia filosofía. En este sentido nos hemos comprometido a analizar para encontrar bisagras entre la hermenéutica de corte gadameriano, ricoeuriano y beuchoteano.

Ya fue presentada, en simposios anteriores, la categoría de “fusión horiZóntica” gadameriana. Me ocupo en este trabajo de su relación con el planteo ricoeuriano de la “comunicación”, como modo de superación entre la subjetividad y el sistema. Entiendo que la misma está legitimada debido a que fue abordada en mi Tesis Doctoral y me ha permitido aplicar la teoría al caso de la interpretación de la filosofía académica a través de documentos programáticos de principios de siglo XIX en Argentina. La idea es ir reconstruyendo distintos períodos de la filosofía académica en Argentina.

Palabras-clave: hermenéutica – historia de la filosofía – filosofía argentina - P. Ricoeur – H.-G- Gadamer

## 1. Posibilidades y limitaciones respecto a Ricoeur

A sabiendas que la obra ricoeuriana es decididamente vasta, pretendo en este caso circunscribirme a algunos escritos relacionados específicamente con su planteo hermenéutico, sin desconocer por ello que su pensamiento está inundado de la problemática de la interpretación. Me refiero a las obras de *La teoría de la interpretación*, *Hermenéutica*, *escritos y conferencias*, *Tiempo y narración* y *El conflicto de las interpretaciones*.

Sin embargo establezco algunas limitaciones. Por ejemplo

La relación de Ricoeur a la fenomenología, aunque tomo de ella los conceptos de *noesis* y *noema* sin los cuales no se puede llegar a la noción del comprender como extracción del ser en el mundo a partir de los símbolos del discurso debido al intento de combinar la descripción fenomenológica con la interpretación hermenéutica.

El recorrido del desarrollo histórico del pensamiento ricoeuriano, no obstante, lo detengo en su trabajo correspondiente a las Ciencias Sociales debido a que se trata de la delimitación con las humanidades.

El interés ricoeuriano de establecer los límites entre la hermenéutica y la escuela analítica.

Mi propuesta, se trata por lo tanto de indagar en la obra del autor citado con el fin ya explicitado de elaborar categorías que posibiliten comprender la historia de la filosofía partiendo de la propia filosofía, abordada desde la perspectiva hermenéutica como tarea propiamente filosófica.

La citada labor ya fue aplicada en el caso de la interpretación de la filosofía académica a través de documentos normativos y programáticos de principios de siglo XIX en Córdoba-Argentina desde la perspectiva hermenéutica gadameriana.

En la actualidad, con la finalidad de interpretar el período comprendido entre los años 45 y 65 del siglo XX en Argentina desde sus documentos, también, programáticos y académicos, realizo este trabajo en el marco del que dirige la Dra. Lértora Mendoza en y que se halla dividido en los extensos períodos del siglo XX: primera y segunda mitad.

Retomando los trabajos anteriores me permito explicitar el concepto de horizonte en Gadamer previo tratar los propios horizontes del filósofo, en vista a las posibles relaciones.

## **2. Los horizontes gadamerianos**

La publicación de Misch *Filosofía de la Vida y Fenomenología*, parece ser la única respuesta perdurable al gran acontecimiento que supuso la publicación de *Ser y tiempo* de Heidegger. Dice Gadamer: “Misch ofrecía con este libro un análisis ponderado y meditado del pensamiento fenomenológico, el cual, fundado por Edmund Husserl, había experimentado con este nuevo libro de Heidegger un giro hermenéutico...”.

Las ciencias humanas tenían que superar la confrontación con el esquematismo constructivo de la dialéctica de Hegel. En este sentido, afirma Gadamer que “Es la aparición de la conciencia histórica en la época del romanticismo la que concede a los aspectos filosóficos de las ciencias histórico-filosóficas el peso filosófico que les es propio...”. Uno de los responsables de la aparición de esa conciencia histórica es Schleiermacher, a quien Gadamer considera el “abuelo” de la hermenéutica moderna, quien será continuado por Dilthey.

Según Gadamer sólo el giro que Heidegger dio a la fenomenología de Husserl y que al mismo tiempo significó la recepción de la obra diltheyana por parte de la fenomenología, otorgó a la hermenéutica por primera vez una significación filosófica fundamental.

Profundizar en el fenómeno de la comprensión significa legitimar la pretensión de la experiencia de la verdad. Así, el vínculo de la hermenéutica con la filosofía quedaría establecido porque no renuncia a la búsqueda de legitimar su verdad. En esto último será Habermas quien marque la distancia de Gadamer respecto de Heidegger.

La tarea hermenéutica gadameriana consiste en reanudar los vínculos con la tradición filosófica que se volvieron problemáticos, por la tarea de Heidegger y por la destrucción respecto de ésta por el influjo del positivismo. Dicha restauración implicará la recuperación de la tradición humanista pero, fundamentalmente del contenido objetivo de la filosofía de Platón y Hegel superando a partir de ello la falsa oposición entre la comprensión metafísica y la comprensión moderna del mundo.

El concepto gadameriano de hermenéutica filosófica, distinguiéndose de las orientaciones positivas dominantes en la filosofía anglosajona y recuperando la tradición filosófica, refiere a un nuevo concepto de verdad independiente de la cuestión del método.

La “Historia Efectual” (*wirkungsgeschichte*) –concepto fundamental de *Verdad y Método*– representa el límite para las pretensiones de objetividad de las ciencias y especialmente de las ciencias sociales. Conocer en ciencias sociales no es lo mismo que en ciencias naturales porque el observador está comprendido en lo que intenta comprender.

El concepto de comprensión interpretativa o *Verstehen* atrajo a los historiadores y sociólogos de habla alemana de fines de siglo XIX. La posibilidad de elucidar un método *verstehende* interpretativo, como distinto del método de la explicación causal, se manifestó como una alternativa alemana viable al pensamiento

social positivista de Francia e Inglaterra, representada por hombres como Comte y J. S. Mill.

A finales de los 50, principios de los 60, podemos registrar una ruptura del consenso ortodoxo en la filosofía de las ciencias sociales y en las ciencias sociales. La línea de ruptura proviene de una renovada crítica hermenéutico-comprensivista, cuyos protagonistas son Alfred Schütz, Peter Winch y Hans Georg Gadamer. Los mismos toman su significancia en el marco de una comprensión explicativa en el contexto del problema de la objetividad en las ciencias sociales.

La filosofía de H-G. Gadamer representa, en este escenario, el giro ontológico de la hermenéutica a partir del cual se rehabilita la tradición y se resalta la ventaja hermenéutica de la distancia en el tiempo entendiendo a la comprensión como producción de un sentido nuevo por fusión de horizontes.

Sintetizando, a fuerza de reducir, ese giro fue introducido en la filosofía por Schleiermacher pero, cobra vigencia a partir de Dilthey en el siglo XIX como único método apropiado a las nuevas Ciencias del Hombre. Recibe en el siglo XX el impulso de Heidegger y Gadamer.

Heidegger propone la hermenéutica de la facticidad la cual resulta de una confluencia entre la fenomenología y la hermenéutica, concebida esta última como el arte de comprender conexiones de sentido.

La hermenéutica gadameriana se dirige a la investigación de la historicidad del comprender. Comprender es una interpretación ligada al intérprete y a la particular situación histórica de éste.

Pero, volvemos al problema: cómo operar con la hermenéutica de Gadamer para ensayar una interpretación ligada al intérprete, a su situación histórica y al “decir” –objeto de la interpretación. Aquí

podría pensar en la relación al querer decir de la oración y la referencia en la dialéctica del acontecimiento y del sentido ricoeuriana.

He podido delimitar –a partir de *Verdad y Método*– tres categorías entrelazadas: fusión de horizontes, conciencia de la historia efectual en el marco de los contextos de linguisticidad.

Estas tres categorías fueron aplicadas a la filosofía académica de Córdoba.

### **3. Historia y Verdad- Paul Ricoeur**

Si Gadamer establecía la premisa “Verdad y método”, Ricoeur propone “Historia y verdad”.

Pero también el filósofo enfrenta la cuestión de la objetividad, respecto de la cual afirma que es objetivo aquello que el pensamiento metódico ha elaborado, puesto en orden, comprendido y aquello que puede así hacer comprender.

Existen tantos niveles de objetividad como compartimientos metódicos. Pero se espera que la historia se añada a la objetividad a través de la subjetividad implicada (del historiador) y la subjetividad de reflexión (del lector).

Este es el camino recorrido desde la objetividad a la subjetividad. No estamos hablando de una subjetividad epistemológica sino filosófica.

Sostiene Ricoeur que la comprensión no es lo opuesto de la explicación, sino el complemento llevando la marca de los análisis que la ha hecho posible hasta el final. “La conciencia de época que el historiador en sus síntesis más vastas procurará reconstituir se alimenta de todas las interacciones, de todas las relaciones en todos

los sentidos que el historiador ha conquistado por medio del análisis [...]”.

Esto implica el concepto de “apertura” que en Gadamer se incorporaba a partir de la noción de diálogo de fundamento platónico.

Reflexionar sobre la subjetividad del historiador, es buscar ¿qué subjetividad se pone en práctica en el oficio de historiador? El problema del historiador corresponde a los rasgos de objetividad que en el caso de la histórica, es incompleta comparada con la que se alcanza en otras ciencias.

#### **4. Algunos rasgos de la subjetividad del historiador**

1. En su intención: elige la racionalidad histórica, que implica otra elección. El juicio de importancia rige la selección de los acontecimientos importantes; el historiador relaciona.

2. En su empresa: la historia es tributaria de una concepción vulgar de la causalidad, según la cual la causa designa a veces el fenómeno que ocurrió en última instancia. La historia está condenada a usar esa manera concurrente varios esquemas explicativos.

3. Otro rasgo de la objetividad incompleta corresponde al fenómeno de distancia histórica. La tarea de la historia es nombrar lo que ha cambiado, lo que es abolido, lo que fue otro. Aquí Ricoeur hace referencia a la vieja dialéctica. El lenguaje histórico es necesariamente equívoco. “El tiempo histórico opone a la inteligencia integradora, su propia obra desintegradora, su disparidad, el historiador no puede escapar a esta naturaleza del tiempo, donde, desde Plotino, hemos reconocido el fenómeno irreductible del alejamiento de sí, del estiramiento, la distensión, en suma, la alteridad original”. Este es el carácter inexacto de la historia, a diferencia de la matemática que, al nombrar determina el

contorno de la noción: “Llamo línea a la intersección de dos superficies”

### **5. La fusión de horizontes gadameriana y el tiempo y la narración de Ricoeur como categorías de análisis para una historiografía filosófica**

Se trata de analizar la posibilidad de construir categorías de análisis a partir de la doble hermenéutica de Paul Ricoeur y establecer la relación con las categorías correspondientes a la hermenéutica filosófica de Gadamer.

Si con el último, tenía sentido hablar de “contextos determinantes de lingüisticidad”, con Ricoeur tiene significado hablar de “símbolos”. Tanto unos como otros, nos introducen en el campo de la hermenéutica.

En *El conflicto de las interpretaciones* afirma Ricoeur: “Llamo símbolo a toda estructura de significación en la que un sentido directo, primario, literal, designa además otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido sino a través del primero. Esta circunscripción de las expresiones de doble sentido, constituye propiamente el campo de la hermenéutica”.

Pero esta hermenéutica, para el filósofo francés, es solo considerada en su carácter semántico que será necesario atravesar para llegar al ámbito de la hermenéutica filosófica.

El lenguaje es siempre “referencia de”, es decir que exige otra cosa distinta de él. En principio, la relación del lenguaje simbólico con la comprensión de sí supone el acercamiento entre texto e intérprete. Así comienza la búsqueda de sentido y por lo tanto la ampliación de la comprensión. Es la comprensión de sí mismo a través de la comprensión de lo otro. Afirma Ricoeur: “En consecuencia, toda hermenéutica es, explícita o implícitamente, comprensión de sí por el desvío de la comprensión del otro”.



Es inherente a este planteo la problemática de la reflexión filosófica con la hermenéutica de los símbolos. Pero más aún la relación que estas reflexiones nos emparentan con la historia de la filosofía.

Para Ricoeur existen problemas de método que conciernen a la historia y a la comprensión de la filosofía.

Por un lado, ésta no se deja unificar en un solo estilo. Pero tampoco puede comprenderse cada filosofía como filosofía singular. Son tipos de lectura que chocan con un doble límite, el llegar al sistema y a la singularidad. A partir de este análisis Ricoeur explicita que hay dos constataciones. La primera es que suprimen la historia, el segundo es que las dos lecturas de la historia de la filosofía corresponden a dos modelos de verdad que se corresponden uno al otro. Afirma el autor: “Mantengo estas dos ideas: la comprensión en la historia de la filosofía tiende hacia dos polos límite que nos representan dos modelos de verdad...” y, toda filosofía ocurre en una situación. La palabra situación nos dirige hacia algo muy diferente de la relación causa-efecto o reflejo-realidad. Conozco a un pensador, “en y “por” su obra. Pero debo ubicarme en su obra para desprenderla de su situación. La doble hermenéutica de la sospecha y la revelación será entonces profundizada para que el armado de categorías puedan ser aplicadas al proceso de interpretación filosófica de la historia de la filosofía Argentina Académica en el caso de las fuentes oficiales y alternativas (estas últimas, tanto escritas como orales).

### **Breve conclusión**

En principio, estamos en condiciones de hipotetizar las relaciones que se exponen en el cuadro dado a continuación, no obstante lo cual deberemos explicitar cada una de las categorías mencionadas y el encuadre de cada una según cada autor.

Las categorías propuestas en el marco historiográfico-hermenéutico de este proyecto, aportan elementos a la

configuración de una recuperación de nuestra filosofía reciente, buscando integrar aspectos que no siempre se han tenido en cuenta. En particular, se pretende la reconstrucción de casos institucionales y la acción de los protagonistas pensadores argentinos.

<b>GADAMER</b>	<b>RICOEUR</b>
Fusión de horizontes	Análisis de la situación
Tradicición	Comunicación
Conciencia de la historia efectual	La dialéctica del acontecimiento y el sentido
Contextos de lingüisticidad	El discurso como acontecimiento

Corresponde no obstante, profundizar en las conceptualizaciones rioeurianas para establecer los puentes entre ambos autores.

La Hermenéutica Analógica en la cultura argentina y latinoamericana

Dulce María Santiago  
UCA, Buenos Aires

### Resumen

El intento de comprender la formación de la cultura de los pueblos latinoamericanos implica un análisis del encuentro y la síntesis entre elementos que proceden de las tradiciones culturales europeas, amerindias y afroamericanas. Esto nos obliga a buscar criterios de interpretación que permitan revelar, en la medida de lo posible, el significado que ese encuentro cultural tuvo para la historia posterior de los pueblos involucrados. Para ello es necesario enfocar el proceso de manera total, teniendo en cuenta que se crearon lazos sociales duraderos y estables que abarcan todas las formas de producción, su economía, sus lenguas, sus universos simbólicos de manera conjunta. Y no es posible reducirlo a una sola problemática, a un solo lugar o época. En este enfoque global radica su valor hermenéutico. Para esta tarea es necesario analizar los distintos elementos o momentos que componen a la cultura latinoamericana. Si consideramos una perspectiva de sí misma según su *ethos*, con su correlativa estética, encontramos tres grandes períodos: la modernidad **barroca**, la modernidad **ilustrada** y el **neobarroco** como la búsqueda de los orígenes, ya que al desmoronarse la modernidad ilustrada reaparece la modernidad barroca, enterrada bajo una corteza racionalista más o menos densa, pero viva todavía, especialmente en los medios populares.

Según esta visión integral de nuestra cultura, el siglo XX asoma con el giro hermenéutico del modernismo y se desarrolla como avanzada de la Posmodernidad con el cuestionamiento del “Progreso” y el fortalecimiento frente a América del Norte

Se configura así un núcleo espiritual con arte y literatura propias gracias a una generación que permitirá un *boom* latinoamericano que trasciende las fronteras geográficas y consolida nuestra cultura logrando darle su ansiada originalidad.

América resurge de este modo como el *Nuevo Mundo* con una cultura propia pero ya tamizada por una modernidad que atravesó dos etapas diferentes, y en cierta forma hasta opuestas, para recrear desde sus propias fuentes una identidad que la define y la distingue de la Posmodernidad diluyente europea.

**Palabras-clave:** hermenéutica analógica – filosofía latinoamericana – filosofía argentina - cultura argentina – cultura latinoamericana.

### Introducción

Ya que la Hermenéutica consiste en un arte de interpretar, nos puede brindar la clave adecuada para la comprensión de la cultura latinoamericana como fenómeno socio-cultural original y originante de un modo de ser propio.

Para esta tarea es necesario analizar los distintos elementos o momentos que componen a la cultura latinoamericana. Si consideramos una perspectiva de sí misma según su *ethos*, con su correlativa estética, encontramos tres grandes períodos: la modernidad **barroca**, la modernidad **ilustrada** y el **neobarroco** como la búsqueda de los orígenes, ya que al desmoronarse la modernidad ilustrada reaparece la modernidad barroca, enterrada bajo una corteza racionalista más o menos densa, pero viva todavía, especialmente en los medios populares. .

Hasta ahora se han ensayado dos maneras de abordar en su conjunto la historia de cultura de América: O bien estudiarla de manera independiente de Europa, o bien en dependencia del Viejo Mundo. Pero, también cabe una nueva interpretación de este fenómeno latino: ni autónoma ni en dependencia de Europa, sino enmarcándola en la modernidad. Ahora bien, el mundo moderno es eurocéntrico. El eje es Europa con dos periferias: Europa Oriental y América. En este contexto podemos distinguir en la América de raíz hispana<sup>1</sup> tres grandes etapas:

1. Indiana o Modernidad barroca
2. De las luces o Modernidad ilustrada
3. Neo barroca o Posmoderna

---

<sup>1</sup>Cabe aclarar que la situación del resto de América es diferente: Angloamérica y América francófona comienzan su historia más de un siglo después que Iberoamérica con la fundación de las primeras colonias inglesas y francesas a principios del siglo XVII. En ellas una minoría europea se desarrolla al margen de la población indígena y procuran reproducir totalmente el modo de vida europeo, por lo cual no se da una **modernidad barroca**, solamente la **ilustrada**.

## 1. América indiana o Modernidad barroca (1492-1767)

Esta etapa es la más larga y también la más significativa por su carácter fundacional. En ella se forja la identidad propia de Iberoamérica. La conquista transforma completamente la cultura de la América indígena pre-hispánica y surge el Nuevo Mundo que se incorporará al ámbito cultural del Viejo Mundo, compartiendo un destino común. Todo este proceso fue muy rápido. En menos de medio siglo, el territorio conquistado por España se extiende desde las Antillas hasta México y Chile; y el conquistado por Portugal, desde las bocas del Amazonas hasta la isla Santa Catalina. Y las universidades llegan a las principales capitales –México y Lima– en menos de 40 años. Así, el nuevo continente se inserta en la historia cultural del mundo, unificado bajo la preponderancia europea. La América indígena queda subsumida bajo la América indiana. Tierras y pueblos quedan bajo la monarquía española, se originan las formas culturales propias. Esta nueva América no es indígena ni europea, recoge y reelabora elementos de ambas. Las nuevas capitales –México y Lima– se asientan sobre las viejas–*Tenochtitlan* y *Limaqo Ciudad de los Reyes*–donde estuvieron los dos mayores focos prehispánicos.

La ciudad y la corona son los grandes pilares de esta nueva etapa en la que los conquistadores toman posesión de estas tierras en nombre del rey, incorporándolas a la monarquía. Las ciudades, por su parte, son comunidades formadas mayormente por europeos y algunos indígenas. El mercado, que se celebra en la plaza algunos días de la semana, convoca a indígenas y europeos para comerciar entre sí. Sin embargo, los factores más decisivos en la formación de esta sociedad son el **mestizaje** y la **síntesis cultural**, más allá del cruce racial está el encuentro cultural que se produce entre ambos grupos humanos.

Así se constituye una **América barroca**, que configura una cultura propia que se diferencia tanto de la cultura europea como de la indígena. Cabe recordar que **barroco**<sup>2</sup> alude a una realidad que llama la atención por su rareza. Así, el mundo se mira como un teatro, a la vida como un espectáculo y a los hombres como sus actores. Cada uno desempeña un personaje irrepetible.

Este **barroco** es la primera gran manifestación de la cultura americana propiamente dicha, y abarca todo el continente desde México hasta el Río de la Plata. Nace en el continente, se nutre de elementos indígenas y europeos. Así lo muestran sus manifestaciones: la pintura y escultura mexicana, quiteña o cuzqueña; la arquitectura y la literatura del barroco americano, la escolástica y el derecho; las costumbres, las fiestas y los modos de vida. Este barroco tiene manifestaciones originales y, a veces también, geniales. Su florecimiento va acompañado de una cierta conciencia de lo propio, que será más tarde relacionado con lo **nacional**. Cuando se lo estudia, este barroco muestra afinidades con el barroco centroeuropeo. Lo cual manifiesta que fue una época de esplendor para las dos periferias.

Podríamos afirmar que este barroco representa, en cierto modo, la culminación de un proceso en el que se forja la fisonomía propia de la cultura latinoamericana. Lo que continúa no es sino una transformación de este núcleo fundamental que resulta una reacción propia frente a Europa.

## **2. América de las Luces o Modernidad Ilustrada (1767-1900)**

Con la llegada de los Borbones a la corona española (1700) comienza una etapa de cambios y reformas que repercuten

---

<sup>2</sup> La palabra “barroco” proviene de un vocablo de origen portugués (*barrôco*), cuyo femenino denominaba a las perlas que tenían alguna deformidad (como en castellano el vocablo “barruecas”). Fue en origen una palabra que designaba un tipo de arte caprichoso, grandilocuente y excesivamente recargado.

notablemente en las colonias por la fuerte centralización del poder en la metrópoli y por el **afrancesamiento** cultural que marcará la influencia cada vez mayor de las ideas de la Ilustración en los centros académicos.

Podríamos hacer coincidir este cambio radical en las colonias españolas con la expulsión de los jesuitas y con ellos de la filosofía de la **segunda escolástica**.

Con la Ilustración se produce un giro hermenéutico en el Viejo y en el Nuevo Mundo. Se difunde una nueva actitud frente al mundo: una actitud **crítica**, no se aceptan ni las verdades ni las realidades como están. Es necesario someterlo todo a una revisión. Hay examinar todo a la luz de la **razón**, incluso las creencias religiosas.

Pero, en relación a la Ilustración ocurre lo mismo que con el barroco. Tanto Iberoamérica como Europa oriental se caracterizan por una vertiente ilustrada católica o cristiana y nacional. En cambio la Ilustración de vertiente enciclopedista es irreligiosa y cosmopolita. Aunque hay que se hacer notar que en Iberoamérica la Ilustración presenta rasgos peculiares. Los grandes representantes de la Ilustración no proceden, como en general en Europa, de una burguesía que aspira a abrirse paso y consolidar su predominio, sino que provienen de una minoría rectora que tiene una posición dominante.

Por esto, la Ilustración tiene en estas tierras una significación social, no menor que la intelectual. Es el punto de partida de una duradera escisión mental entre la minoría dirigente –ilustrada– y el grueso de la población que permanece apegada a las tradiciones ancestrales, algunas provenientes del mundo barroco. Por lo cual el tránsito a la modernidad ilustrada, de raíz “exógena” como diría Alberdi, llegó a ser bastante traumática. La imitación extranjera tomó cada vez más cuerpo y se abandonó la vertiente hispánica de nuestras tradiciones. Por eso decía:



---

“Es pues ya tiempo de comenzar la conquista de una conciencia nacional, por la aplicación de nuestra razón naciente a todas las fases de nuestra vida nacional. Que cuando, por este medio, hayamos arribado a la conciencia de lo que es nuestro, y deba quedar, y de lo que es exótico, y deba proscribirse, entonces, sí que habremos dado un inmenso paso de emancipación y desarrollo; porque no hay verdadera emancipación mientras se está bajo el dominio del ejemplo extraño, bajo la autoridad de las formas exóticas. Y como la filosofía es la negación de toda autoridad que no sea la de la razón, la filosofía es madre de toda emancipación, de toda libertad, de todo progreso social. Es preciso pues conquistar una filosofía para llegar a una nacionalidad. Pero tener una filosofía es tener una razón fuerte y libre; ensanchar la razón nacional es crear la filosofía nacional, y por tanto, la emancipación nacional”<sup>3</sup>.

El pensamiento ilustrado inspira todo el proceso de la independencia y produce una crisis de identidad. Cabe recordar las palabras de Bolívar en su discurso de Angostura, según él era “imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos...”<sup>4</sup>.

La minoría dirigente oscila entre **lo nacional** y el **européismo**, entre la independencia y el progresar, hay que “deshispanizarse”. Decía Juan María Gutiérrez en su discurso de apertura del Salón Literario de Marcos Sastre: “Nula, pues, la ciencia y la literatura española, debemos nosotros divorciarnos completamente con ellas, y emanciparnos a este respecto de las tradiciones peninsulares, como supimos hacerlo en política, cuando nos proclamamos libres”<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Juan Bautista Alberdi. *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1998. p. 21

<sup>4</sup> Simón Bolívar. “Discurso de Angostura del 15 de febrero de 1815”. en: *Ideas en torno de Latinoamérica*. (1986) Edición de Leopoldo Zea, México, UNAM.

<sup>5</sup> *Ibíd.*

Por eso Latinoamérica permanece en la anarquía. Únicamente Chile y Brasil escapan a este destino. No sin razón se observa que la independencia ha sido, paradójicamente, el inicio de una dependencia cultural y económica, tal como lo señalara luego Scalabrini Ortiz en su obra *La política Británica en el Río de la Plata* de 1936.

### 3. América neobarroca y posmoderna

A fines del siglo XIX surgirá una reacción modernista contra este **européismo ilustrado**. Consiste en una rebelión que toma –en Hispanoamérica– la bandera de la “hispanidad”, como se la llamaba en el movimiento modernista cuya gran figura es Rubén Darío. En esta misma corriente se encontraban también desde el uruguayo José Enrique Rodó hasta el argentino Leopoldo Lugones. Estos autores realizan un verdadero giro hermenéutico en la comprensión de la identidad latinoamericana. Reconocen la necesidad de superar la dependencia mental de las corrientes de pensamiento y potencias dominantes. Mientras que el modernismo europeo tiene, en cambio, un estilo cosmopolita e internacional.

Los años 20 marcan el ocaso de la creencia del progreso indefinido y, en general, de la razón ilustrada y de sus creaciones. La Primera Guerra Mundial (1914-1918), la Revolución Rusa (1917) y la Gran Depresión de 1929 fueron los hechos que marcaron este ocaso. En Europa aparecen formas totalitarias en sus dos vertientes. Los países europeos dejan de estar a la cabeza del mundo y surgen las dos nuevas super-potencias en torno a las cuales giran los demás, Estados Unidos y la Unión Soviética. Dentro de este nuevo orden mundial las dos periferias – Latinoamérica y Europa del Este– se disipan de la tensión eje-periferia. Europa Central cae bajo la dominación primero nazi y después soviética. En cambio, Latinoamérica se fortalece frente a Estados Unidos y recobra su identidad al desmoronarse la Ilustración. Reaparece lo barroco que estaba en su subsuelo, presente sobre todo en los sectores populares, pero se renueva con

nuevas formas. Se reafirman los valores de su tradición y se reafirma la conciencia nacional y colectiva.

Podemos afirmar que Latinoamérica se ha fortalecido culturalmente desde los comienzos del siglo XX. Sus mejores logros han sido en la creación artística y cultural. En este sentido, Estados Unidos y el Viejo Mundo son los nuevos bárbaros de la era tecnológica. En esta decadencia espiritual han aprendido a admirar el arte y la literatura latinoamericana, lo cual explica su *boom antes del boom*, como vanguardia de la posmodernidad. Todos los países latinoamericanos han aportado nombres a este movimiento, por ejemplo en literatura: Gabriela Mistral, Pablo Neruda, Miguel Ángel Asturias, Jorge Luis Borges, Octavio Paz, Gabriel García Márquez, entre otros...

### **Conclusión**

El neobarroco instituido por el poeta cubano Severo Sarduy en 1972 en *El barroco y el neobarroco*<sup>6</sup> y luego incorporado por otros autores, puede explicarse como lo barroco que reaparece como el sustrato de la realidad cultural latinoamericana. Representa nuestra modernidad **disonante**. Nuestra América que es una encrucijada de culturas, lenguas, tradiciones, mitos, etc. resultó un lugar privilegiado para la apropiación colonial de lo barroco.

El barroco americano se comprende en cuanto significó afán de experimentación, de ruptura, de celebración de lo **nuevo**. Se diferencia del barroco europeo, ligado a un estilo académico y discursivo, de pertenencia aristocrática.

Por eso lo **neobarroco** aparece como una clave hermenéutica que nos permite abordar la problemática de la cultura latinoamericana. Resulta una herramienta teórica que nos vuelve comprensible nuestra cultura como anti-clásica, plural, que asume la contrariedad y la hibridez.

---

<sup>6</sup>Severo Sarduy, *El barroco y el neobarroco*, Buenos Aires, El Cuenco del Plata, 2011.

También lo neobarroco, como lo entiende Omar Calabrese en su *La era neobarroca*<sup>7</sup>, se relaciona con la Posmodernidad y se relaciona con la cultura contemporánea por sus caracteres: poder y seducción de las imágenes, el predominio de lo efímero, la crisis de los metarrelatos, la estética del desorden, el exceso y el derroche...

Así, el barroco resulta, como bien lo consideró el cubano José Lezama Lima en su obra *La expresión americana*<sup>8</sup>, la **esencia** y el **devenir** de lo americano y desde su **origen**, porque para Lezama Lima el barroco es una expresión puramente americana e ibérica, resultado del mestizaje

Hermenéutica Analógica: una mirada desde el psicoanálisis

María del Rosario Moure  
Universidad de Buenos Aires

### Resumen

La hermenéutica analógica se puede articular con el psicoanálisis a través de los siguientes conceptos: interpretación, sueño, trabajo del sueño, contenido manifiesto y contenido latente. La **interpretación** se halla en el núcleo de la doctrina y de las técnicas freudianas. El modelo de interpretación freudiana es el referido a la “interpretación de los sueños”. El trabajo psíquico en la formación del sueño se divide en dos operaciones: la primera es la producción de los **pensamientos latentes** del sueño; y la segunda es su transformación en **contenido manifiesto**, en tanto producto. La operación de transformación en contenido manifiesto constituye, en sentido estricto, el **trabajo del sueño**. Ricoeur se refiere a la univocidad, a la equivocidad y la analogía en su obra titulada *Freud: una interpretación de la cultura*. Si el psicoanálisis

---

<sup>7</sup>Omar Calabrese, *La era neobarroca*, Ed. Cátedra. 2012.

<sup>8</sup>José Lezama Lima, *La expresión americana*, México, FCE, 1993.

resulta ser un método que emplea una lógica del doble sentido, se adheriría a la **equivocidad**. Si se toma al psicoanálisis por el lado del “trabajo del sueño”, bien puede estimárselo como un **análogo cultural**. Aplicando la **hermenéutica analógica** de Mauricio Beuchot al psicoanálisis –tomando como ejemplo el llamado “sueño de Alejandro de Macedonia”–, el **contenidomanifiesto** sería la expresión o texto de la imagen del sátiro danzando sobre el escudo de Alejandro. El **contenido latente** sería, por su parte, la descomposición que hace el adivino Aristandro de la palabra “sátiro”: *sa-tyros* (“tuya es Tiro”). Debido a esta descomposición por obra del trabajo interpretativo del sueño, aparece un nuevo sentido, inesperado. El **analogado principal** es el contenido latente y el **analogado secundario** el contenido manifiesto. Nos hallamos ante un solo discurso –el texto del sueño– con dos contenidos. Lo que busca la interpretación es, con propiedad, el contenido latente. Al contenido latente conviene el analogado principal porque en el contenido latente se encuentran los **pensamientos inconscientes**, propósito de la interpretación.

Palabras clave: Hermenéutica analógica – analogado principal – contenido latente – analogado secundario – contenido manifiesto.

Como sabemos, la hermenéutica analógica se distancia tanto de la univocidad como de la equivocidad. Comprende un sentido relativamente igual y al mismo tiempo diverso. Como señala el Dr. Beuchot, en la analogía predomina lo equívoco sobre lo unívoco, en otras palabras, la diferencia sobre la identidad.

Para articular la hermenéutica analógica con el psicoanálisis vamos a valernos de los siguientes conceptos: interpretación, sueño, trabajo del sueño, contenido manifiesto y contenido latente.

La **interpretación** se halla en el núcleo de la doctrina y de las técnicas freudianas. El modelo de interpretación freudiana es el referido a la interpretación de los sueños. El trabajo de interpretación de los sueños lleva a producir un nuevo sentido, al que nos referiremos más adelante. Freud escribe: “La *Deutung* (esclarecimiento, explicación) de un sueño consiste en determinar su *Bedeutung* (significación)”.

La comunicación de la interpretación es por excelencia el modo de acción del analista. El sueño se expresa principalmente en **imágenes**. Cuando se aproxima el momento del dormir, en el mismo grado en que las actividades voluntarias se muestran dificultadas, surgen **representaciones involuntarias**. El sueño, entonces, se manifiesta de manera predominante, aunque no exclusiva, por imágenes **visuales**. También hallamos imágenes auditivas y, en menor medida, impresiones de los otros sentidos sensibles. Tanto en el sueño como en el discurso lo esencial es el **trabajo** que en ellos se realiza.

El trabajo psíquico en la formación del sueño se divide en dos operaciones: la primera es la producción de los pensamientos **latentes** del sueño; y la segunda es su transformación en **contenido manifiesto**, en tanto producto. La operación de transformación en contenido manifiesto constituye, en sentido estricto, el trabajo del sueño, cuyos cuatro mecanismos son: condensación (*Verdictung*), desplazamiento (*Verschiebung*), consideración de la representabilidad (*Rücksichtauf, Darstellbarkeit*) y elaboración secundaria (*sekundäre Bearbeitung*). El efecto de todo este trabajo es la deformación (desfiguraciones).

La novedad que introduce el método de interpretación de los sueños de Freud es que toma **fragmentos** de los sueños, acercándose al método del **descifrado**. Asimismo, establece que las asociaciones correrán por parte del soñante y no del intérprete (analista). El texto del sueño es dado como una escritura **jeroglífica**, compuesta por **signos** que no valen por ellos mismos, sino por la **relación** que ellos tienen dentro de dicha escritura, tanto en su oposición como en su combinación, lo que posibilita el trabajo de interpretación.

Cuando estos signos se conectan entre sí por asociaciones, van a producir un sentido que no está dado en tanto predeterminado, que no es fijo y que dependerá de la relación que se establezca entre los signos. Para Freud los sueños siempre tienen un sentido. Los signos valen por su diferencia. En su relación de oposición producen, después, en el trabajo de la interpretación, un sentido **inesperado**.

El contenido manifiesto es el **texto** del sueño, básicamente, el **relato** del sueño.

Para Paul Ricoeur el objeto de la hermenéutica es el texto. Pero para Ricoeur el texto no sólo se reduce a lo escrito, sino que incluye lo hablado, la acción y el acontecimiento<sup>9</sup>. Aquello que aparece en la interpretación de los sueños es el texto a través del contenido manifiesto, contenido que se da en la conciencia. Ricoeur, por su formación fenomenológica, es un ferviente defensor del campo de la conciencia.

Ricoeur se refiere a la univocidad, la equivocidad y la analogía en su obra titulada *Freud: una interpretación de la cultura*. Siguiendo a Aristóteles para Ricoeur “interpretar” es “decir algo de algo”. Esta es una definición fuerte y completa de la interpretación. En Aristóteles el “decir algo de algo” se remite al problema de la afirmación y de la negación. Esta oposición es excluyente, si se afirma se descarta la negación y viceversa, por eso observa muy bien Ricoeur que esta alternativa aristotélica cierra una hermenéutica de las significaciones de doble sentido. En otras palabras, la significación requiere la **univocidad** de sentido, que se fundamenta en el principio de identidad: exige la esencia una e idéntica a sí misma. Para entender, toda significación comprende dos ámbitos: uno ontológico, esto es, la esencia de algo. Nada puede tener dos esencias, sólo tiene una. El otro ámbito es el lógico, o sea, el cumplimiento del principio de identidad: todo significado se refiere a una esencia idéntica a sí misma. Ricoeur lo dice con estas palabras: “la comunicación entre los hombres no es posible más si las palabras tienen *un* sentido, es decir, un sentido **uno**”<sup>10</sup>.

Aristóteles en verdad quería refutar la equivocidad sofística, el viejo problema de la univocidad de Parménides que los sofistas contestaban con la equivocidad.

---

<sup>9</sup>M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, p. 163.

<sup>10</sup>P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI Editores, 1990, p. 24.

---

Pero no sólo la cuestión de la univocidad y la equivocidad se reduce a eleatas, a sofistas y a Aristóteles como la gran mente filosófica que resuelve el viejo dilema griego. La idea de Edmund Husserl de que puede erigirse una filosofía como ciencia rigurosa exige significaciones unívocas. Ahora bien, si aceptamos la tesis de que toda interpretación parte de un símbolo, en otras palabras, toda interpretación se tiene que enfrentar a la opacidad, a un sentido no claro ni transparente de suyo, entonces se aproxima a la analogía. Ricoeur no deja de preguntarse si la filosofía puede edificar su rigor sobre significaciones equívocas. La indagación de Ricoeur apunta a determinar si la pretensión de rigurosidad y universalidad que ostenta la filosofía y que la lleva a embanderarse con el carácter unívoco del sentido, puede resistir el tamiz de la contingencia de las culturas, más cercanas a los lenguajes equívocos<sup>11</sup>.

Estos interrogantes de Ricoeur desembocarán en su aplicación al psicoanálisis, es decir, poniendo al psicoanálisis en lugar de la filosofía, se trata de determinar si el psicoanálisis se adscribe a la univocidad o a la equivocidad o a ninguna de las dos.

Podemos preguntarnos también si el psicoanálisis es un método que emplea una lógica del doble sentido. De ser así, se adheriría a la equivocidad. Mas allá de esto, tomando el “trabajo del sueño” como categoría privilegiada del psicoanálisis, bien puede estimárselo como un **análogo cultural**<sup>12</sup>.

El carácter privilegiado del sueño radica, en primer lugar, en tener un sentido, lo que significa que puede ser interpretado; en segundo término, el sueño enmascara un deseo reprimido, lo cual como afirma Ricoeur requiere de un tipo concreto de interpretación: la hermenéutica de desciframiento; en tercer lugar, el enmascaramiento es el efecto de un trabajo, lo que se da en llamar precisamente “trabajo del sueño”; en cuarto lugar, el deseo representado en el sueño es forzosamente infantil; y por último. el

---

<sup>11</sup>Ricoeur, ob. cit., p. 45.

<sup>12</sup>Ibíd., p. 137.



sueño permite elaborar el lenguaje del deseo, en otras palabras, una arquitectónica de la función simbólica<sup>13</sup>.

La importancia que tiene la hermenéutica para el psicoanálisis, según Ricoeur, está en su aplicación a la **acción** y no sólo a la expresión oral. Es claro en el método interpretativo freudiano que la acción esta puesta en el analizado, ya que como señala Freud: “La técnica que expongo se aparta de los antiguos en un punto esencial [...] delega al soñante, al propio soñante el trabajo de interpretación”. De modo tal que sólo se toma en cuenta lo que se le ocurre (ocurrencias) al soñante sobre los elementos del sueño. Se conserva el descifrado, pero el que asocia es el soñante.

De la reflexión que hace el Dr. Beuchot sobre la respuesta de Paul Ricoeur –que aparece en el *Tratado de hermenéutica analógica*–, rescatamos algo de suma importancia: Ricoeur apuesta a una hermenéutica narrativa, la que, aplicada al psicoanálisis, trataría de reconstruir la trama de una vida como una narración coherente. Los bloqueos y las confusiones del analizado le impiden ver a éste su trama histórico-vital. La tarea del analista consistiría en unir, en entretejer los cabos sueltos que aparecen en la narración del analizado<sup>14</sup>.

Ahora bien, ¿cómo aplicaríamos la hermenéutica analógica al método interpretativo de los sueños de Freud? Veamos.

Recordemos los dos tipos fundamentales de analogía: analogía de **atribución** y analogía de **proporcionalidad**. En la analogía de atribución tenemos un analogado **principal** y analogados **secundarios**. El sentido se aplica o se atribuye de manera primera al analogado principal. En los analogados secundarios el sentido se atribuye por el vínculo o relación con el principal, en parte igual y en parte distinta. En la analogía de proporcionalidad el sentido se aplica a todos los términos según la proporción en que realizan dicho sentido (según su mayor o menor semejanza entre ellos). La

---

<sup>13</sup>Ibíd., pp. 137-138.

<sup>14</sup>Beuchot, ob. cit., pp. 168-169.

analogía de proporcionalidad puede ser propia o impropia<sup>15</sup>. La que convendría al psicoanálisis es –en nuestra opinión– la analogía de proporcionalidad impropia, por su carácter **metafórico** (metáfora y metonimia).

Para ver la aplicación de la hermenéutica analógica al método interpretativo freudiano, analicemos el llamado “sueño de Alejandro de Macedonia”. Alejandro el Grande ha sitiado la ciudad de Tiro (*Tyros*). Se siente disgustado y decepcionado por el tiempo que dura la llegada de la batalla final contra la ciudad. Y tiene el siguiente sueño: ve danzar un sátiro sobre su propio escudo de batalla. Alejandro consulta al célebre adivino griego, Aristandro, que por entonces integraba su séquito y lo acompañaba en sus conquistas. Casualmente Aristandro se encontraba cerca de Tiro y llamado por Alejandro pasa a interpretar su sueño. Freud considera a la interpretación de Aristandro el ejemplo más bello de la antigüedad sobre la interpretación de los sueños, una interpretación basada en un juego de palabras. En efecto, Aristandro descompone la palabra “sátiro” en *sa-tyros*, que significaría “tuya es Tiro”. De esta manera Alejandro redobla su empeño en sitiar la ciudad y adueñarse de ella, cosa que finalmente consigue<sup>16</sup>.

¿Cuál es, en primer lugar, el contenido manifiesto del sueño de Alejandro? La expresión o texto de la imagen del sátiro danzando sobre su escudo. ¿Cuál es, en segundo término, el contenido latente del sueño? La descomposición que hace Aristandro de la palabra “sátiro”. Debido a esta descomposición por obra del trabajo interpretativo del sueño, aparece un nuevo sentido, inesperado.

Los signos –sátiro, danza, escudo– por un lado, se combinan entre sí y, por otro lado, se oponen. Se combinan por la **metonimia** y se oponen por la **metáfora**. La palabra “sátiro” es semejante

<sup>15</sup> Cf. M. Beuchot, “Una semántica medieval del discurso religioso: la significación analógica en la escuela tomista”, *Acta Poética (Ejemplar dedicado a: Conversación, semántica medieval, descripción, New Cristianism, Roland Barthes)*, 8(1-2), 1987, pp. 90-93..

<sup>16</sup> S. Freud, *La interpretación de los sueños* (1900) [1899] (Vol. IV), Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1911, p. 127.

nominalmente a *sa-tyros*, pero a la vez es diferente por la escansión (separación) que se realiza, lo que otorga, en consecuencia, un nuevo significado. A través de este proceso los pensamientos inconscientes que perturban a Alejandro se convierten en contenido latente. A esto se arriba precisamente por medio del arte interpretativo.

Determinado en el sueño de Alejandro el contenido manifiesto y el contenido latente, ¿Cuál es el analogado principal y cuál el secundario respecto de ambos contenidos? En nuestra opinión, el analogado principal es el contenido latente y el analogado secundario el contenido manifiesto. Nos hallamos ante un solo discurso –el texto del sueño– con dos contenidos. En principio, la igualdad entre dos los contenidos se verifican en el cuerpo del discurso o texto del soñante. No perdamos de vista que estamos ante un solo discurso. En verdad, lo que se propone el arte interpretativo es que emerja de lo manifiesto un otro contenido. Por la tanto, lo que busca la interpretación es, con propiedad, ese contenido latente. Es a este contenido latente que conviene el analogado principal, porque en él se encuentran los pensamientos inconscientes, propósito de la interpretación. El contenido manifiesto representa los pensamientos inconscientes por su relación con el contenido latente, pero en sí mismo no los tiene. El contenido manifiesto es en verdad el punto de equivocidad respecto del contenido latente. Pero se asemeja también al contenido latente por la relación entre los signos del discurso. En síntesis, los mismos signos con lenguajes diferentes.

Freud lo dice del siguiente modo:

“Pensamientos del sueño y contenido del sueño se nos presentan como dos figuraciones del mismo contenido en dos lenguajes diferentes; mejor dicho, el contenido del sueño se nos aparece como una trasferencia de los pensamientos del sueño a otro modo de expresión, cuyos signos y leyes de articulación debemos aprender a discernir por vía de comparación entre el original y su traducción...El contenido del sueño nos es dado, por así decir, en

una pictografía, cada uno de cuyos signos ha de transferirse al lenguaje de los pensamientos del sueño”.