

## EPÍLOGO

---

Paul Ricoeur nos relata en una nota a pie de página al inicio de sus extensas conclusiones al final de TNIII<sup>1</sup> cómo casi un año después de terminar de escribir ese volumen lo relejó, y cómo de esa relectura desprendió tales conclusiones. Por él inspirados, queremos nosotros ahora hacer referencia a algunas cuestiones en relación con las cuales se ha clarificado o aun mudado nuestro modo de pensar a lo largo de los más de diez años durante los que hemos venido escribiendo *La producción textual del pasado*.

### ¿PENSAR CON HEGEL, DESPUÉS DE HEGEL Y CONTRA RICOEUR?

#### *¿Con Hegel?*

En su imprescindible historia del pensamiento alemán de Kant a Heidegger, Eusebi Colomer comienza su larga exposición (casi 300 páginas) sobre la vida, la obra y el pensamiento de Hegel señalando que esto último puede ser visto indistintamente como un final o como un comienzo: “Como un final, puesto que con él se cierra la época de los grandes sistemas metafísicos. Como un comienzo, porque los filósofos que vienen después de él definen su propia postura en relación con él”.<sup>2</sup> Nosotros también –sin mayor pretensión de ser filósofos– hemos de hacer lo mismo, y hemos de hacerlo en virtud de la naturaleza de este trabajo.

<sup>1</sup> TNIII, p. 991.

<sup>2</sup> Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger II. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*, p. 113.

No asumimos como tal el sistema hegeliano. Sí hemos asumido en este libro una visión absolutamente totalizante, un metarrelato omniabarcante que encuentra en Hegel mucho de su inspiración. Lo que hemos ahora dicho en torno a la razón se constituye como una confirmación de esto.

*¿Después de Hegel?*

Hegel tuvo a la poesía como la forma superior del arte. (Recordemos las tríadas jerarquizadas en lo relativo al espíritu absoluto en la tercera parte de la *Enciclopedia*: arte/religión/filosofía; en el arte: simbólico/clásico/romántico; en el romántico: pintura/música/poesía).

Pero la razón de ello es precisamente la negación completa del giro lingüístico: la extrema libertad entre medio (lenguaje) y contenido (idea); el lenguaje no acaba de ser más que el medio para la expresión de la idea. Josef Simon, quien ha escrito todo un libro sobre la cuestión del lenguaje en Hegel, entiende ésta (en la *Fenomenología del espíritu*) en el marco de la intervención del “nosotros”, en la relación sujeto-objeto y en la conciencia receptiva individual. Lo expresa de la siguiente manera: “[...] en la concepción inicial de la conciencia, Hegel supone que ésta es capaz de revestir con la forma lingüística lo que ha recibido, esto es, de ponerlo en una forma que representa lo recibido no sólo para ella, como conciencia individual, sino para la conciencia general de la sociedad o del ‘nosotros’ [...]”.<sup>3</sup>

La expresión clave aquí es “revestir con la forma lingüística lo que ha recibido [la conciencia]”. Por lo demás, donde Simon ha escrito “sociedad”, nosotros hubiéramos puesto “comunidad lingüística”.

Con nuestra propia versión radical del giro lingüístico, expresada en las afirmaciones de la naturaleza lingüística (discursiva) de la conciencia y del carácter (*intra*)*interlingüístico* de la referencia, hemos manifestado que también pensamos después de Hegel. En un sentido parecido, aunque con las adiciones de las nociones de una forma o gramática pura, de una dialéctica entre forma y contenido lingüísticos y de una estructura subyacente, se expresa Jim Vernon en una obra muy reciente sobre el tema:

La vía de la gramática nos revela el marco para el desarrollo de una filosofía general del lenguaje mediante la dialéctica de la forma y el contenido lingüísticos. El lenguaje es experimentado fenomenológicamente como los lenguajes “naturales” de comunidades particulares que, como lo expresa Hegel en la *Enciclopedia*, constituyen el contenido o elemento ‘material (lexical) [*das Material (das Lexikalische)*]’ del lenguaje.

<sup>3</sup> Josef Simon, *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 34.

En el seno del uso significativo de estos léxicos, las categorías y relaciones universales que los estructuran nos son ocultadas en la inmediatez de la expresión natural. Este elemento material, léxico, es sensible y particular, más que abstracto y universal, y sólo puede ser estudiado como tal. Así, es en las obras del *Geist* [espíritu] (la *Fenomenología* y, particularmente, *La filosofía del Espíritu*, por ejemplo) donde debemos buscar un tratamiento del lado del “contenido” del lenguaje, ya que son precisamente esos textos los que se ocupan de nuestra experiencia y conocimiento de materiales sensibles, vida comunal, etc. Este análisis demandará en su momento una confrontación con el lenguaje como enajenante, mecánico y abstracto, revelando el ocultamiento de la pura ‘forma (gramática)’ universal del pensamiento determinado [*determinate thought*] en el seno de la expresión lingüística. Este ‘elemento formal del lenguaje es el trabajo del entendimiento que imparte sus categorías al [lenguaje]’. Estas categorías formales del pensar, sin embargo, aparecerán necesariamente como abstracciones sin existencia sustancial. Es en la *Lógica* donde debemos buscar una explicación de estos conceptos abstractos desarrollados en conformidad con su propio principio.<sup>4</sup>

Escuchemos, finalmente, al propio Hegel:

Las formas del pensamiento están ante todo expuestas y consignadas en el *lenguaje* del hombre. [...] Es una ventaja que un lenguaje posea abundancia de expresiones lógicas, es decir, particulares y diferenciadas, para expresar las determinaciones del pensamiento; a estas relaciones, que se fundan sobre el pensamiento, pertenecen ya muchas de las proposiciones y los artículos.<sup>5</sup>

[...] la ciencia lógica, en cuanto trata de las determinaciones del pensamiento, que pasan a través de nuestro espíritu de manera del todo instintiva e inconsciente, y que, aun cuando entran en el lenguaje, quedan carentes de objetividad e inobservadas, será también la reconstrucción de aquellas que han sido puestas de relieve por la reflexión y fijadas por ella como formas subjetivas exteriores a la sustancia y al contenido.<sup>6</sup>

### ¿Contra Ricoeur?

No, porque no asumimos como tal el sistema hegeliano. Sí, porque asumimos una visión absolutamente totalizante, un metarrelato omniabarcante. En esto segundo y en nuestra afirmación del carácter (*intra*)*interlingüístico* de la referencia nos distanciamos completamente de Ricoeur.

<sup>4</sup> Jim Vernon, *Hegel's Philosophy of Language*, p. 44. Las expresiones entre comillas sencillas provienen de Hegel; las referencias correspondientes pueden verse en el texto de Vernon.

<sup>5</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 38.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 52.

*El Reino de Dios en Historia de Jesús (2013)\* de Xabier Pikaza*

Concluimos el quinto estudio con una recapitulación del argumento en él desarrollado. Los puntos finales de esa recapitulación son los siguientes (son los puntos 19, 20 y 21):

- (19) Es así que la hipótesis con mayor plausibilidad histórica es la del significado apocalíptico (con realización inminente) de la expresión “Reino de Dios”, pero no puede ser descartada histórico-críticamente la del significado místico.
- (20) Tanto la hipótesis del significado místico como la del significado apocalíptico son escatológicas en el sentido de J. D. Crossan. Por otra parte, no sólo las hipótesis parecerían ser excluyentes entre sí; sino que parecería que también los argumentos a favor de la una son incompatibles con los a favor de la otra.
- (21) Sin embargo, ambas hipótesis son afirmadas en los cuatro evangelios canónicos. Esto se aprecia particularmente en los relatos de la pasión.

Pues bien, la lectura de *Historia de Jesús* y la escucha de la exposición de los contenidos de esta obra por parte de su autor,<sup>7</sup> llevadas a cabo después de concluida la redacción de ese quinto estudio, nos han llevado a la ampliación de lo en él expuesto, de manera que incluimos una tercera hipótesis en cuanto al significado de la expresión “Reino de Dios” en el uso de Jesús de Nazaret. Con esta inclusión, los puntos quedarían de la siguiente manera:

- (19 bis) Es así que la hipótesis con mayor plausibilidad histórica es la del significado apocalíptico (con realización inminente) de la expresión “Reino de Dios”, pero no pueden ser descartadas histórico-críticamente la del significado místico y la del significado ético-socio-político propuesto por Xabier Pikaza.
- (20 bis) Tanto la hipótesis del significado místico como la del significado apocalíptico y la del significado ético-socio-político propuesto por Xabier Pikaza son escatológicas en el sentido de J. D. Crossan. Por otra parte, no sólo las hipótesis parecerían ser

<sup>7</sup> Los días 20 y 21 de marzo de 2014 en la Universidad Iberoamericana en la Ciudad de México.

excluyentes entre sí, sino que parecería que también los *argumentos* a favor de cada una son incompatibles con los a favor de cualquiera de las otras dos.

- (21 bis) Sin embargo, las tres hipótesis parecen ser afirmadas en los cuatro evangelios canónicos. Esto se aprecia particularmente en los relatos de la pasión.

La lectura de *Historia de Jesús* pone de manifiesto la decisiva influencia que sobre Pikaza han ejercido Gerd Theissen (y Annette Metz), John Dominic Crossan y Senén Vidal, entre otros; pero en este intento de escribir una historia de Jesús, el más reciente (marzo de 2014), de importancia en lengua española, hay aportaciones originales de gran significación. Antes de pasar a cómo ha llegado a entender Pikaza el Reino de Dios en el uso de Jesús de Nazaret, es menester aclarar el significado de tres términos clave: *nazareno*, *nazireo* y *nazoreo*. Así escritos (en su versión en español) sugieren una raíz común y Pikaza parece pensar –probablemente de manera equivocada, por lo que a “nazareno” respecta– que la tienen y que ésta es *nezzer* (así Pikza) o *netzer* = retoño. En principio, los dos primeros no presentan problemas de interpretación.

*Nazareno* es el originario de Nazaret (o Nazara, como en Mt 4, 13 y en Lc 4, 16).

*Nazireo* (o *nazir*) es el consagrado a Dios según lo que se lee en Nm 6, 1-21: (reproducimos sólo los versículos 1-8):

Dijo Yahvé a Moisés: “Di esto a los israelitas: Si un hombre o una mujer se decide a hacer voto de nazireo, consagrándose a Yahvé, se abstendrá de vino y de bebidas embriagantes. No beberá vinagre de vino ni de bebida embriagante; tampoco beberá zumo de uvas, ni comerá uvas frescas o pasas”.

En todo el tiempo de su nazireato no tomará nada de lo que obtiene de la vid, desde el agraz hasta el orujo. En todos los días de su voto de nazireato no pasará navaja por su cabeza: hasta cumplirse los días por los que se consagró a Yahvé, será sagrado y se dejará crecer la cabellera. No se acercará, en todos los días de su nazireato, en honor de Yahvé, a ningún cadáver. Ni por su padre, ni por su madre, ni por su hermano, ni por su hermana se manchará, en el caso de que murieran, pues lleva sobre su cabeza el nazireato de su Dios. Todos los días de su nazireato es un consagrado a Yahvé.

Dos figuras veterotestamentarias que seguramente fueron nazireos son Sansón (Jc 13, 5) y el profeta Samuel (1 S 1,11). Fueron también nazireos Juan Bautista (Lc 1, 15; 7, 33) y por algún tiempo Pablo de Tarso (Hch

18, 18). Está fuera de toda duda que Jesús no fue un nazireo, pues consta repetidamente en los evangelios, en segmentos de indiscutible autenticidad histórica que bebía vino. Pasamos ahora a la consideración del tercero de los términos.

*Nazoreo* (o *nezereo*; griego = *nazoraïos*), “hombre del *nezer*” (así Pikaza; o *netzer* = retoño), esto es, “hombre de la corona”; o, alternativamente, del *natzar*, “descendencia de David”, o sea un descendiente de David; un retoño de la casa de Jesé (el padre de David), según está escrito en el libro del profeta Isaías: “Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahvé” (Is 11, 1-2). Pikaza especula que Nazaret era una aldea o pueblo de nazoreos (o de una variedad específica de ellos a la cual pertenecía José, y con la que Jesús rompió): “Vengo suponiendo que Nazaret fue un asentamiento nazoreo, de manera que las palabras ‘nazareno’ y ‘nazoreo’ se encuentran vinculadas y pueden ser intercambiables”.<sup>8</sup>

Pero esto es discutible: nazoreo / *nazoraïos* en hebreo es *notzrim*, que no parece provenir de la misma raíz que nazareno. Lo que no es discutible es que, como dejamos registrado en una nota a pie de página en el quinto estudio, aunque en los tres evangelios sinópticos se lee que la inscripción colocada en la cruz señalaba que la causa de la condena a muerte de Jesús era el haberse tenido por “rey de los judíos”, en el Evangelio según Juan (Jn 19, 19) se proporciona una versión más elaborada (y con toda probabilidad más apegada al acontecimiento histórico): “Jesús el nazoreo, el Rey de los judíos” (y no “Jesús el nazareno...” como suele transliterarse/ traducirse el original griego).

Pikaza suele comentar con satisfacción cómo el papa emérito Benedicto XVI, en el tercer volumen de su trilogía sobre la vida de Jesús de Nazaret, reconoce el carácter nazoreo de Jesús y la importancia de ello. Éste es el pasaje relevante:

Sí podemos suponer con buenas razones que Mateo haya oído resonar en el nombre de Nazaret la palabra profética del “retoño” (*nezer*) y haya visto en la denominación de Jesús como nazoreo una referencia al cumplimiento de la promesa, según la cual Dios daría un nuevo brote del tronco muerto de Isaías, sobre el cual se posaría el Espíritu de Dios. Si a esto añadimos que, en la inscripción de la cruz, Jesús es denominado Nazoreo (ho *Nazoraïos*), el título adquiere su pleno significado: lo que inicialmente debía indicar solamente su proveniencia, alude sin embargo al mismo tiempo a su

<sup>8</sup> Xabier Pikaza, *Historia de Jesús*, p. 107. Véase también en la misma obra la nota núm. 16 de la p. 111 y la núm. 17 de la p. 112; en la segunda de estas notas Pikaza hace un recuento de las ocasiones en las que Jesús es nombrado “nazareno” y “nazoreo” en el Nuevo Testamento.

naturaleza: él es el “retoño”, el que está totalmente consagrado a Dios, desde el seno materno hasta la muerte.<sup>9</sup>

Lo que Pikaza critica de este notable fragmento es que en adición al reconocimiento del carácter de nazoreo de Jesús y de su importancia, parece también atribuirle el de nazireo (“el que está totalmente consagrado a Dios, desde el seno materno hasta la muerte”).

Nuestra lectura del libro de Pikaza nos lleva a pensar que su hilo conductor –al menos uno de sus hilos conductores– es el carácter nazoreo de Jesús: Jesús concibió su proyecto mesiánico –o, mejor, cayó en la cuenta de él– desde su condición de nazoreo. Su convicción mesiánica, su proclamación del Reino, y lo que lo llevó a la muerte tienen su origen en la vivencia de esta condición nazorea. La inscripción en la cruz (Jn 19, 19), además de ser históricamente probable –así la considera Pikaza, aunque no el que estuviera en tres lenguas–, es desde esta perspectiva una apretada síntesis del sentido que Jesús confirió a su vida.

Según Pikaza, Jesús fue un nazoreo descendiente de colonos de Galilea provenientes de Judea. Un dato esencial para entender su actividad y predicación en Galilea es el hecho de que en su tiempo la propiedad de la tierra se había concentrado en una minoría que detentaba el poder político y económico, de manera que la región estaba habitada mayoritariamente por personas de origen campesino desposeídas de tierras, forzadas a laborar como jornaleros u obreros no calificados itinerantes, e incapaces por lo mismo de fundar una familia. Es a éstas a las que Jesús anunció el Reino. Como para Crossan, antes de él, para Pikaza Jesús fue un “artesano itinerante”,<sup>10</sup> (p. 98, p. ej.) un “campesino sin campo” (p. 92).<sup>11</sup>

Como lo había hecho Senén Vidal, Pikaza discierne tres proyectos sucesivos en la actividad mesiánica de Jesús: discípulo de Juan el Bautista en el desierto en las proximidades del Jordán, profeta del Reino en Galilea y estrategia mesiánica al final en Jerusalén. En la etapa correspondiente al segundo de estos proyectos, “el centro de su acción y mensaje [...] fue el anuncio, gestación y despliegue del Reino de Dios, motivo que vincula y unifica todas sus palabras y hechos”; “[...] apareció como profeta y promotor del Reino, es decir, de la presencia salvadora de Dios, y se propuso instaurarlo en Galilea”.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Joseph Ratzinger, Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. La infancia de Jesús*, pp. 122-123.

<sup>10</sup> Xabier Pikaza, *Historia de Jesús*, p. 98 (por ejemplo).

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 137.

En esta etapa al menos, “el proyecto de Jesús puede llamarse teodicea práctica, una manifestación de Dios que se revela como Reino, esto es, como fuente y espacio de surgimiento y de vida para los hombres, en crecimiento compartido”.<sup>13</sup> El Reino es: a) “una tarea”<sup>14</sup> [algo que hay que hacer], b) “acción y presencia de Dios”,<sup>15</sup> c) “un programa de comidas”;<sup>16</sup> pertenecer al Reino (o estar en él) es pertenecer a una gran familia, la gran familia de Israel restaurada. El ingreso al Reino no es primariamente el efecto de una conversión; el Reino es “don de Dios y vida de los hombres”.<sup>17</sup> El Reino ofrecido y promovido por Jesús es para su tiempo.

Pero el proyecto galileano de Jesús fracasó. Este fracaso lo llevó a elaborar e intentar realizar el tercer proyecto:

La decisión de subir a Jerusalén para instaurar el Reino fue el momento clave de la historia mesiánica. Jesús debió subir porque el Reino no había irrumpido en Galilea, a pesar de lo anunciado por sus Doce mensajeros. Debió subir porque allí habían ofrecido su testimonio los profetas (cf. Lc 13, 33). Si los galileos hubieran creído, Jesús hubiera legado de un modo distinto, como portador ya visible del reino, para culminar lo iniciado.<sup>18</sup>

El fracaso aparente de este tercer proyecto fue evidente el 14 de Nisan del año 30.

No podemos menos que reconocer los argumentos esgrimidos por Pikaza (y por otros muchos autores de enorme prestigio tales como los que hemos dicho que le inspiran) a favor de una propuesta y un proyecto ético-socio-político en Jesús de Nazaret. Resolvemos las contradicciones a las que se alude en el punto 20-bis y damos satisfacción a lo asentado en el 21-bis recurriendo al mismo tipo de maniobra que empleamos con motivo de los dichos de corte apocalíptico: desacoplamos los componentes ético-socio-políticos de los relativos al Reino de Dios como núcleo central de la predicación de Jesús.

En relación con esto hacemos cuatro comentarios. Primero, el Evangelio según Juan muestra claramente el desacoplamiento al que hemos hecho referencia; en tanto que en el relato de la pasión se subraya el proyecto regio de Jesús —es el único de los evangelios canónicos que registra que en la inscripción

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 397.



colocada en la cruz se hace referencia a Jesús como nazoreo (Jn 19, 19)—, todo lo previo está escrito en clave mística.

Segundo, lo propuesto parece tropezar con las bienaventuranzas (en especial, Mt 5, 3-10 y Lc 6, 20-21): en ellas se “felicita” a los pobres, a los hambrientos, a los que lloran, etcétera, porque su situación se transformará en la inversa. A los pobres (Lucas), o pobres de espíritu (Mateo) en particular, Jesús les asegura que de ellos es el Reino. La implicación parece ser que es precisamente cuando llegue o se establezca el Reino que su situación se invertirá. (Lo cual sugiere, además, que esa llegada o establecimiento del Reino es inminente, de manera que son los pobres y los hambrientos de entonces los que verán invertida su situación en el Reino).

Pero, ¿es en verdad válida esta implicación? Consideremos en primer término la bienaventuranza de los pobres, aquéllos de quienes es el Reino. Tomada por sí sola, es perfectamente interpretable en el sentido de que la pobreza —material (Lucas) o de espíritu (Mateo)— es una precondition para el ingreso al Reino. La bienaventuranza de los hambrientos (al igual que las restantes), tomada por sí sola, es perfectamente interpretable en términos del proyecto ético-socio-político (desacoplado de lo relativo al Reino). Es así que se podría argumentar que los evangelistas —y, mejor, las fuentes en las que se inspiraron— unieron en un mismo discurso dichos referentes a cosas distintas (el reino, en el caso de los pobres; el proyecto ético-socio-político, en el de los hambrientos).

Sin embargo, se trata de una salida demasiado fácil e incluso intelectualmente deshonesto el hecho de que los evangelistas tengan en un mismo discurso los dos dichos —los dos tipos de dichos, de hecho—. Debe ser interpretado, pensamos, o bien como reflejo del hecho de que fueron proferidos en una y la misma ocasión, o bien como que han de ser entendidos con un único horizonte referencial.

Nuestra conclusión es la siguiente: deben, sí, desacoplarse los componentes ético-socio-políticos de las bienaventuranzas de los relativos al Reino de Dios *en cuanto a su sentido*, pero deben considerarse acoplados en cuanto que la realización del proyecto ético-socio-político ha de ser considerado como expresión social de la llegada o establecimiento del Reino y la participación en su realización como condición para el acceso a éste.

El tercer comentario es que lo verdaderamente difícil no es la armonización del significado místico del Reino con el proyecto ético-socio-político o con la expectativa apocalíptica, sino de dicho proyecto con esa expectativa. Pero tal armonización no es una tarea para nosotros.

Finalmente, cuarto, según lo expuesto en el sexto estudio en relación con la inmunidad del modelo propuesto, aun cuando la concepción que del

Reino tiene Pikaza fuera históricamente correcta (lo cual hemos argumentado que no es posible probar, ya que la investigación histórica por sí sola no determina unívocamente una concepción del Reino en el uso del término por parte de Jesús), la validez de nuestra propuesta no se vería afectada.

### *¿Quiénes fueron los nazoreos?*

En el Nuevo Testamento, específicamente en Hechos de los Apóstoles, encontramos referencias a los nazoreos (*nazoraïos*) que sugieren que así eran nombrados los primeros cristianos o una variedad de ellos.

Por ejemplo, cuando Pablo es acusado ante el procurador romano Félix por el sumo sacerdote Ananías, algunos ancianos y el abogado Tértulo, éstos dicen, entre otras cosas, lo siguiente: “Pues hemos comprobado que esta peste de hombre provoca altercados entre los judíos de toda la tierra y que es el jefe principal de la secta de los nazoreos [de nuevo, no “nazarenos”, como suele traducirse]” (Hch 24, 5).

Por lo demás, en seis ocasiones en Hechos de los Apóstoles Jesús es nombrado nazoreo (Hch 2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8 –en voz del propio Jesús en el camino a Damasco– y 26, 9, y, una vez más, no “nazareno”, como suele aparecer en las traducciones). (La misma fuente los nombra también “discípulos del Camino” o “seguidores del Camino”, por ejemplo, en Hch 19, 9 y 24, 14, en esta segunda haciendo referencia a la “secta” que los acusadores de Pablo habían designado “nazoreos”).

También en Hechos de los Apóstoles se hace en dos ocasiones referencia a “discípulos” que sólo conocían el Bautismo de Juan. Uno de ellos es Apolo, quien sin embargo, “había sido instruido en el Camino”, aunque insuficientemente (Hch 18 24-26). Otros fueron visitados por Pablo en Éfeso (Hch 19, 1-7).

Pues bien, desde el siglo I hasta nuestros días ha habido una secta gnóstica –probablemente la única secta gnóstica que ha existido continuamente a lo largo de los dos últimos milenios– y es la de los *mandeos* (actualmente hay miles y tal vez decenas de miles de mandeos, principalmente en Irak y en Irán). Una raíz de las creencias mandeas parece ser un mito persa precristiano de la redención; una raíz de sus ritos, ¡el bautismo de Juan! Los mandeos, como los cristianos, tienen un origen común en Juan Bautista. Produce desconcierto saber que *los mandeos siempre han sido nombrados y autonombrados “nazoreos”*.

La historia del cristianismo primitivo –o, quizás mejor, de los cristianismos primitivos– es un campo de investigación muy intensa en la actualidad. De hecho, en gran medida el interés por la historia de Jesús (tercera

búsqueda) se ha desplazado a este otro campo. (Y ésta es una razón más para afirmar un cierto atraso en este libro). El resultado más contundente que estas investigaciones han arrojado es que el cristianismo en el siglo I era mucho más poliforme y variado que lo que antes se pensaba.<sup>19</sup>

### ESQUEMAS ABISMALES Y EL ABISMO DE LOS SER-COMO

*Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen.*

FRIEDRICH NIETZSCHE

Hay una estructura de pensamiento, que nombraremos *esquema abismal*, con la que —sin así haberla designado— nos hemos encontrado en el desarrollo de *La producción textual del pasado* en los ámbitos de la epistemología de la teoría de los sistemas sociales, la lingüística, la hermenéutica, la historiografía y la filosofía de la conciencia. Hablando en términos de observaciones de observaciones (epistemología de la teoría de los sistemas sociales), el esquema se presenta en cada caso exponiendo en un primer momento la que podríamos llamar la concepción tradicional (o convencional), en la que hay una realidad observada que no observa, a partir de la cual procedemos a desechar la idea de un nivel que es observado pero desde el que no se observa.

Reunimos ahora esos cinco encuentros y añadimos tres más que tienen lugar en la filosofía de la conciencia: la teoría literaria, la narratología, y la tropología ontológica. Como aconteció hace medio siglo con el estructuralismo, la lingüística podría constituir nuestra guía y nuestro modelo fundamental (en lugar de la epistemología de la teoría de los sistemas sociales), aunque también hubiéramos podido tener por tal a la hermenéutica, por sus alcances; nuestro destino es el esquema abismal en la tropología ontológica.

#### *Epistemología de la teoría de los sistemas sociales*

De esto nos hemos ocupado con bastante amplitud en el tercer estudio y no hay necesidad de repetir aquí lo ahí dicho. Baste sólo con recordar la noción del “punto ciego” en toda observación: una observación no puede observarse a sí misma —no puede observar la distinción con la que observa—, pero ésta sí puede ser observada por una segunda observación, una observación de

<sup>19</sup> A este respecto pueden verse, entre muchas otras, las siguientes obras: Gerard P. Luttikhuisen, *La pluriformidad del cristianismo primitivo*; Pablo Richard, *Memoria del movimiento de Jesús*; y Roberto Sánchez Valencia, *De la heterodoxia a la ortodoxia. Hacia una historia hermenéutica de los dogmas nicenos*.

segundo orden con respecto a la primera, una meta-observación (que tendrá a su vez su propio “punto ciego”).

Ahora bien, hablar de una observación de segundo orden implica una de primer orden, y ésta algo que es observado (por la de primer orden) pero que no observa. Lo que hemos propuesto a este respecto en el tercer estudio es desechar la idea de lo observado que no observa y, de esta manera, relativizar el concepto de observación de segundo orden. Algo totalmente paralelo ocurre en relación con los metalenguajes, los lenguajes objeto y la supuesta realidad extralingüística; a ello dirigimos ahora nuestra atención.

### *Lingüística*

Partimos de las conocidas distinciones uso/mención y lenguaje objeto/metalenguaje provenientes del ámbito de la lógica formal y atendemos al hecho de que, si aplicamos recursivamente la distinción lenguaje objeto/metalenguaje, damos lugar a una jerarquía de lenguajes, cada uno de los cuales funciona como metalenguaje en relación con el del nivel inmediato inferior y como lenguaje objeto en relación con el del nivel inmediato superior.

Parecería, así, que funcionar como lenguaje objeto o como metalenguaje es algo relativo en todos los casos. En una concepción realista tradicional, sin embargo, éste no es el caso: se encontrará en la parte inferior de esa jerarquía un lenguaje –el de nivel 1– que funcione como lenguaje objeto para el de nivel 2, pero que no funciona como metalenguaje para ningún lenguaje debido a que en él no se habla de un lenguaje, sino sólo de realidades extralingüísticas (las que, si queremos, podemos ubicar en un nivel 0 pre-lingüístico).

Éste vendría a ser el hecho de la *referencia* lingüística a la realidad extralingüística. En términos de observaciones, en cada nivel a partir del 1 se observan las realizadas en el nivel inmediato inferior; las realizadas en el nivel 2 son observaciones de segundo orden en relación con las realizadas en el nivel 1 de realidades extralingüísticas ubicadas en el nivel 0; son observaciones (actos discursivos) de observaciones (de actos discursivos) de (sobre) la realidad extralingüística.

Ahora bien, en la filosofía de la discursividad desarrollada en V2, la supuesta realidad extralingüística es interna al discurso. En esta propuesta teórica, la referencia es un hecho (*intra*)*interlingüístico*; este término quiere expresar que es una *relación* entre lenguajes o niveles de lenguaje ordenados por la relación metalenguaje/lenguaje objeto: la referencia es acontecimiento *interlingüístico* por ser relación *entre* lenguajes o niveles de lenguaje, pero es *intra**lingüístico* en el sentido de que todo ocurre sin residuo en el medio del lenguaje; por esto decimos que es acontecimiento (*intra*)*interlingüístico*.

Considérese la estructura de las siguientes preguntas y de las respuestas a éstas (para emplear el mismo ejemplo ya consagrado del que echó mano Gottlob Frege y que empleamos en V2 para explicar la distinción sentido/referencia):

PS: ¿Cuál es el sentido de “estrella vespertina”?

RS: El sentido de “estrella vespertina” es “lucero brillante que aparece...”.

PR: ¿Cuál es el referente de “estrella vespertina”?

RR: El referente de “estrella vespertina” es el planeta Venus.

Como se aprecia, PS (pregunta por el sentido) y PR (pregunta por el referente) presentan la misma estructura si se atiende a la distinción uso/mención; no así RS (respuesta relativa al sentido) y RR (respuesta relativa al referente): en tanto que en RS tanto la expresión por cuyo sentido se pregunta en PS como éste se menciona, en RR la expresión cuyo referente se pregunta en PR se menciona, pero este referente se usa.

Constatamos en este ejemplo que la relación que hay entre significante y referente es *vertical* o *asimétrica*, entendiéndose por ello la pertenencia del segundo a lo que es metalenguaje respecto del lenguaje (objeto) al que pertenece el primero; esto es, la relación es *interlingüística* (o *heterolingüística*). Esto es distinto a lo que sucede con la relación entre significante y sentido, que es *horizontal* o *simétrica*, entendiéndose por ello pertenencia al mismo lenguaje (o nivel de lenguaje); esto es, esta relación es *intra lingüística* (o *isolingüística*).

### *Hermenéutica*

Aquí la concepción tradicional es que hay hechos que son como son (independientemente de cualquier interpretación), que son interpretados: esas interpretaciones pueden ser a su vez interpretadas, y así sucesivamente. La afirmación de Nietzsche: “No hay hechos sólo interpretaciones”, que hemos tenido oportunidad de comentar en los estudios segundo, tercero y cuarto, lleva a un esquema abismal de la hermenéutica estrictamente paralela y correspondiente al de la lingüística.

Cabe hacer mención a este respecto de la distinción que establece Ricoeur entre acontecimientos y hechos: a diferencia de los primeros, los segundos son de naturaleza lingüística. “Napoleón Bonaparte nació en Córcega” es un hecho, el nacimiento de Napoleón fue un acontecimiento. Pero como veremos enseguida, puede también argumentarse que no hay acontecimientos, sólo interpretaciones (que, si asumimos la distinción acontecimiento/hecho, es lo que Nietzsche quiso decir).

*Historiografía*

Al menos desde la primera mitad de la década de los setenta del siglo pasado, se tiene por agotado, en el pensar sobre la escritura de la historia, el supuesto epistemológico positivista (realismo ingenuo) de la que la famosa prescripción de Leopold von Ranke –registrar los acontecimientos tal como tuvieron lugar– es emblemática. Este supuesto sustentaba una concepción del método histórico como determinación a partir de documentos y las inscripciones en monumentos de hechos acontecidos.

La fragilidad de la cadena que unía acontecimiento con documento en archivo pasando por la percepción del testigo, la memoria del testigo, el testimonio del testigo, el registro escrito de dicho testimonio, el archivado y la conservación del registro escrito, cadena que el historiador recorre en el sentido contrario al de su generación, llevó en el siglo XIX a la canonización del método que suele denominarse histórico-crítico, en virtud de que cada eslabón de la cadena es sometido a juicio crítico.

Los trabajos de Paul Veyne, Hayden White y Michel de Certeau, entre otros, pusieron de manifiesto en la primera mitad de la década de los setenta del siglo XX el *carácter literario* de la *imaginación histórica*, a partir de lo cual las categorías de interpretación y sentido se volvieron dominantes en el pensar sobre la escritura de la historia (reemplazando a las de descripción y explicación), lo que tuvo como consecuencia que la pregunta por la relación de la historia con otras ciencias (naturales o sociales) fuera a su vez reemplazada por la concerniente a su relación con los diversos géneros literarios.

El realismo crítico resultante contempla al relato histórico como una amalgama (cuyos componentes sólo pueden ser separados analíticamente) de lo que es función del pasado “real” y de la imaginación literaria del historiador, una amalgama de ciencia y arte. La historia, así entendida, es ciencia por cuanto los enunciados del relato histórico que tienen la forma de afirmaciones de *datos* (resultantes de la aplicación del método histórico-crítico) son susceptibles de ser sometidos a procesos de validación y, sobre todo, *falsación*, que pueden ser objeto de acuerdo intersubjetivo.

De esta manera puede hablarse de la verdad en historia y del estatuto científico de la disciplina. En un realismo crítico de este tipo, el historiador realiza observaciones *mediadas necesariamente por sus fuentes* de lo acontecido en el pasado (que fue pero que ya no es), y el teórico de la historia –o el propio historiador cuando asume un talante reflexivo– realiza observaciones de segundo orden, esto es, observaciones de las observaciones llevadas a cabo por el historiador.

Tanto en el realismo ingenuo a la von Ranke, como en el crítico, encontramos un nivel base observado pero no observante, el de los acontecimientos ocurridos en el pasado, y, como hemos ya dicho, un primer nivel de observación: del pasado por parte del historiador en relación con el cual el teórico de la historia realiza una observación de segundo orden al observar las observaciones efectuadas por el historiador. Cuando se da una discusión teórica o histórica sobre la teoría de la historia se lleva a cabo una observación de tercer orden. En el realismo crítico, la observación de primer orden desempeña una función constitutiva en relación con lo observado, no así en el ingenuo. Es claro el riguroso paralelismo de este realismo crítico con la concepción tradicional del lenguaje que hace referencia a una supuesta realidad extralingüística.

Pero, como hemos visto en V2, hay una alternativa al realismo crítico: el constructivismo, para el que no existe ni puede existir un nivel de lo observado que no observa, donde la razón de ello es que la actividad historiográfica se realiza siempre en un medio de escritura cerrado sobre sí mismo. En esta manera de entender las cosas la “operación historiográfica”, según la feliz expresión de Michel de Certeau (posteriormente recogida por Paul Ricoeur), parte siempre de fuentes escritas y genera como producto un discurso escrito, el discurso histórico.

No obstante esta clausura de la escritura sobre sí misma, es perfectamente posible hablar de procesos efectivos de validación y, sobre todo, de *falsación*, que pueden ser objeto de acuerdo intersubjetivo y, por ende, de verdad en historia. Ahora bien, aunque tradicionalmente se ha sostenido que las fuentes disponibles para el historiador —documentos e inscripciones en monumentos— son siempre discurso escrito, hay que decir que, desde fines de la década de los años veinte del siglo pasado, se ha tenido por superada esta visión y se ha reconocido que cualquier vestigio o huella de acontecimientos pretéritos es una fuente en potencia para la investigación histórica. Y sin duda esto es correcto.

Sin embargo, como hemos argumentado en V3, las fuentes no discursivas lo son sólo de una manera mediata y la mediación es, en todos los casos, precisamente de naturaleza discursiva. El historiador no cita fuentes no discursivas: la operación historiográfica se realiza de punta a punta en el medio del discurso. Tiene razón el realista crítico Ricoeur, cuando en el año 2000 escribe que “la historia es totalmente escritura”;<sup>20</sup> aquí no hay ningún acontecimiento extralingüístico.

<sup>20</sup> Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 311.

De hecho, como vimos en su oportunidad, la operación historiográfica no tiene su inicio en el acontecimiento, ni tiene como eslabones constitutivos a la percepción, a la memoria y al testimonio. Todo ello es construido, implícita o explícitamente, en el medio del lenguaje por el historiador. Repetimos: el *historiador no conoce fuentes no lingüísticas*; la actividad historiográfica está ubicada siempre en el circuito cerrado sobre sí mismo de la textualidad.

Es ahora cuando comprendemos la *doble producción textual del pasado*: a) la de quienes crean las fuentes documentales, por lo general contemporáneos de lo que va a ser ese pasado, pero no siempre, y b) la que efectúa el historiador con base en esas fuentes, por lo general, mas no siempre, mucho tiempo después de su generación. Es así que el discurso histórico es un metadiscurso narrativo en relación con el discurso de las fuentes.

### *Filosofía de la conciencia*

Hemos sostenido a lo largo de *La producción textual del pasado* que la conciencia es de naturaleza lingüística, pero eso no es explicarla. Una de las mejores ofertas al respecto disponibles hoy día es la que sostiene que un “estado mental” (una percepción o un pensamiento, por ejemplo) es consciente cuando es el objeto de un pensamiento (no consciente) de orden superior. Es decir, un pensamiento es consciente cuando es objeto de otro pensamiento *de segundo orden* (que no será consciente a no ser que a su vez sea pensado por un pensamiento de tercer orden).

Como dijimos ya en el tercer estudio cuando mencionamos esta teoría, encontramos aquí un interesante paralelismo con Luhmann, para quien, como hemos visto, una observación nunca se observa a sí misma. Es así que lo que hemos venido llamando “experiencia subjetiva consciente” es, en los términos de esta teoría, “pensamiento de segundo grado” y, de manera más general, “pensamiento de orden superior”.

Estos pensamientos de orden superior son de naturaleza lingüística. Su forma lógica es la del juicio. Son estos tipos de pensamiento de orden superior los que constituyen la *conciencia refleja*, y es a ella a la que nos hemos venido refiriendo cuando hemos hablado de “experiencia subjetiva consciente”. Según esto, habría experiencias no conscientes (y no lingüísticas: las que no serían objeto de un pensamiento de orden superior). Un ejemplo que podría ofrecerse a este respecto es el siguiente: a quienes conducen automóviles en las grandes ciudades les sucede con frecuencia que se trasladan de un sitio a otro pensando con tal concentración en alguna preocupación absorbente que no son conscientes de ninguna cosa exterior y, sin



embargo, detienen la marcha de su vehículo cuando los semáforos están en rojo, evitan atropellar a los peatones que se cruzan frente a ellos, de alguna manera reconocen las esquinas en las que debemos dar una vuelta, etcétera. Todo esto lo hacen sin ser conscientes de ello (en el sentido de experiencia subjetiva consciente). Ésta es, en el marco de la teoría de la conciencia como pensamiento de orden superior, la concepción tradicional.

Un poco de reflexión hace ver que podemos aquí repetir el esquema que hemos presentado en relación con la epistemología de la teoría de los sistemas sociales, la lingüística, la hermenéutica y la historia: esas “experiencias no conscientes” vienen a corresponder a la realidad que es observada pero que no observa, a lo extralingüístico, al hecho que es interpretado pero que no es interpretación...

### *Teoría literaria*

Con mayor libertad y soltura que en los dos apartados anteriores, nos preguntamos por la naturaleza de lo *literario*. Distinguimos en el medio de los textos, entendidos aquí como discurso escrito, a los textos literarios en términos de la distinción transparencia/opacidad.

Sostenemos que en tanto que los textos no literarios (directorios telefónicos, recetarios de cocina, manuales de operación, por mencionar algunos ejemplos) son transparentes al ser leídos en el sentido de que dirigen la atención del lector hacia sus referentes, lo propio de los textos literarios es que dirigen la atención tanto del autor como del lector hacia sí mismos y hacia sus relaciones con otros textos que hacen lo mismo, para operarse así la clausura de lo literario sobre sí mismo. Éste es el *carácter reflexivo de lo literario*; en esto consiste la *literariedad*.

En efecto, en la creación literaria, el trabajo del autor está conducido por el propio texto que escribe y por sus relaciones con otros textos, no por las expectativas o reacciones anticipadas de sus lectores. De manera correspondiente, el del lector es conducido por el texto que lee y por las relaciones de éste con otros. Esto encuadra en una concepción de la obra de arte como *forma que se significa a sí misma* y que a la vez remite a otras formas auto-significantes.

Hace ya más de veinte años, el escritor John Fowles hacía a uno de los personajes de su metanovela *Mantissa* —en el sentido de ser una novela sobre la novela— expresar lo siguiente (que, contrario a nuestra costumbre, citamos en el inglés original para no perder el juego de palabras): “*The reflective novel is sixty years dead [...]. What do you think modernism was about? Let alone*

*post-modernism. Even the dumbest students know it's a reflexive medium now, not a reflective one*".<sup>21</sup>

Hemos recuperado esta cita porque nos parece que es ilustrativa de la distinción transparencia/opacidad. (Quien mira a un espejo ve lo en él reflejado, no el medio del espejo). Sin embargo, diferimos de Fowles en que al parecer él sostiene que antes de la vanguardia –*Modernism* en inglés–<sup>22</sup> la literatura era transparente y con ella se volvió opaca. Nosotros sostenemos, en cambio, que la verdadera *literatura* fue siempre opaca en el sentido que hemos explicado, y que en la vanguardia se tomó consciencia de ello o, mejor dicho, la literatura misma se tornó “auto-consciente” en virtud del empleo de dispositivos explícitamente auto-referenciales (y que en esto consiste el carácter reflexivo que entonces exhibió).

La concepción tradicional de la literatura, antes de que se volviera reflexiva en la vanguardia, suponía un nivel 0 pre-literario –pre-discursivo, de hecho– al cual hacía referencia, esto es, que era “observado” por ella, de manera que los textos sobre los textos literarios venían a constituir una observación de segundo orden. De lo que se tomó conciencia en la vanguardia es que los textos literarios –lo propio de ellos– sólo remiten a otros textos literarios...

### *Narratología*

En una concepción tradicional, una narración relata acontecimientos no discursivos vinculados entre sí por relaciones de simultaneidad o causalidad (todo ello con un comienzo o situación inicial, un desarrollo y un fin o situación final, producto esta última de la transformación que el desarrollo ha operado en la situación inicial). Esta narración de primer orden podrá ser objeto de una narración de segundo orden, y así sucesivamente. En el esquema abismal ascendente y descendente no existe una realidad no narrativa previa a lo que sería una narración de primer orden, sólo narraciones de narraciones. ¿Cómo puede ser esto? Al entender que la naturaleza del supuesto acontecimiento es siempre narrativa. No hay acontecimientos, sólo narraciones.

<sup>21</sup> John Fowles, *Mantissa*, p. 116. Nuestra traducción al español es la siguiente: “La novela reflejante murió hace ya sesenta años [...]. ¿De qué crees que se trató la vanguardia, por no hablar del post-modernismo? Aun los estudiantes menos avisados saben que es ahora un medio reflexivo, no reflejante”.

<sup>22</sup> Por ningún motivo debe equipararse el término *modernism* con el de “modernismo” (en español), que remite a un movimiento literario completamente distinto.

*Tropología ontológica*

En lo que llamamos la concepción tradicional, hay un primer analogado (o analogado principal) y analogados secundarios. Elaboramos esta concepción tradicional anidando una analogía en otra sucesivamente para dar así lugar a analogados secundarios, terciarios, cuaternarios, etcétera. En una particularización lingüística de este esquema, el primer analogado es la realidad extralingüística, el secundario, una metáfora; el terciario, una metáfora de la metáfora anterior. En el esquema abismal ascendente y descendente, sólo hay metáforas de metáforas. Pero estamos pensando en las metáforas como lo hace Ricoeur, como *ser-cómo* con carga ontológica (ser y no-ser a un tiempo).

En el sexto capítulo de V2 presentamos el cuadro “La presuposición ontológica de la referencia y la concepción (intra)interlingüística”,<sup>23</sup> en el que mostrábamos tanto la concepción tradicional en la lingüística –realidad extralingüística no discursiva / lenguaje objeto / meta-lenguaje / meta-meta-lenguaje / ...– como el esquema correspondiente a la concepción (intra) interlingüística de la referencia. Ahora, en los cuadros E.1 y E.2 volvemos presentar esto, así como lo correspondiente a los otros siete ámbitos que hemos considerado.

Se observará que en el cuadro E.1 el esquema abismal ascendente en el caso de la historiografía presenta una complejidad ausente en los otros casos; esto es debido a que en realidad se trata de dos esquemas distintos a partir del nivel dos. En efecto, por una parte se tiene el correspondiente a la teoría de la historia (acontecimientos / historia escrita / teoría crítica o analítica de la historia / teoría de las teorías críticas de la historia / etcétera), y, por otra, el correspondiente a la historiografía, entendida como historia de la escritura de la historia.

Una observación final en relación con dos posibles ontologías de la naturaleza (siempre de naturaleza discursiva, por supuesto): si se asume una concepción atomista (del espacio tiempo y de toda la realidad física), se tendrá una concepción del tipo tradicional en la que el renglón inferior corresponderá a los “átomos” y la teorización de la física se llevará a cabo en última instancia empleando matemáticas discretas. En cambio, si se asume una concepción cuyas variables fundamentales sean de tipo continuo, se tendrá una concepción representable por un esquema abismal en lo ascendente y en lo descendente, sobre un continuo de niveles.

<sup>23</sup> Cuadro 6.3, V2, p. 320.

CUADRO E.1: ESQUEMAS ABISMALES ASCENDENTES EN LAS CONCEPCIONES TRADICIONALES

NIVEL (ORDEN)	EPISTEMOLOGÍA SIST. SOCIALES	LINGÜÍSTICA	HERMENÉUTICA	HISTORIOGRAFÍA	FILOSOFÍA DE LA CONGENCIA	TEORÍA LITERARIA	NARRATOLOGÍA	TROPOLOGÍA ONTOLÓGICA
...	...	...	...	...	...	...	...	...
3	Observación de 3er orden	Meta-meta lenguaje	Interpretación nivel 3 (Meta-meta interp.)	Meta-teor. de la hist. Meta-historiograf.	Pensamiento <i>reflejo</i> de tercer orden	Intertextualidad de 2do orden	Intertextualidad narrativa 2do orden	Analogado cuaternario (meta-meta-analogado)
2	Observación de 2do orden	Meta-lenguaje	Interpretación nivel 2 (Meta-interp.)	Teor. crit. de la hist. Historiografía	Pensamiento <i>reflejo</i> de segundo orden	Intertextualidad de 1er orden	Intertextualidad narrativa 1er orden	Analogado terciario (meta-analogía)
1	Observación de 1er orden	Lenguaje objeto	Interpretación nivel 1	Historia escrita	Pensamiento <i>reflejo</i> de primer orden	Literatura que refiere a mundo	Relato de acontecimientos ocurridos en tiempo	Analogado secund. nivel 1
0	Realidad observada que no observa	Realidad extralingüística	"Hechos"	Acontecimientos (no discursivos)	Pensamiento (experiencia no consciente)	Mundo (real o imaginario) no discursivo	Acontecimientos (reales o imagin. no narrativos)	Realidad (analogado principal)

CUADRO E.2: ESQUEMAS ABISMALES ASCENDENTES Y DESCENDENTES

NIVEL (ORDEN)	EPISTEMOLOGÍA SIST. SOCIALES	LINGÜÍSTICA	HERMENÉUTICA	HISTORIOGRAFÍA	FILOSOFÍA DE LA CONCIENCIA	TEORÍA LITERARIA	NARRATOLOGÍA	TROPOLOGÍA ONTOLÓGICA
...	...	...	...	...	...	...	...	...
x + 3	Observación de orden x + 2	Lenguaje nivel x + 3	Interpretación nivel x + 3	Disc. Historiográfico nivel x + 3	Pensamiento <i>reflejo</i> de orden x + 3	Intertextualidad de orden x + 3	Narrativa de orden x + 1	Analogado Nivel x + 3
x + 2	Observación de orden x + 2	Lenguaje nivel x + 2	Interpretación nivel x + 2	Disc. Historiográfico nivel x + 2	Pensamiento <i>reflejo</i> de orden x + 2	Intertextualidad de orden x + 2	Narrativa de orden x + 2	Analogado Nivel x + 2
x + 1	Observación de orden x + 1	Lenguaje nivel x + 1	Interpretación nivel x + 1	Disc. Historiográfico nivel x + 1	Pensamiento <i>reflejo</i> de orden x + 1	Intertextualidad de orden x + 1	Narrativa de orden x + 1	Analogado Nivel x + 1
x	Observación de orden x	Lenguaje nivel x	Interpretación nivel x	Disc. Historiográfico nivel x	Pensamiento <i>reflejo</i> de orden x	Intertextualidad de orden x	Narrativa de orden x	Analogado Nivel x
x - 1	Observación de orden x - 1	Lenguaje nivel x - 1	Interpretación nivel x - 1	Disc. Historiográfico nivel x - 1	Pensamiento <i>reflejo</i> de orden x - 1	Intertextualidad de orden x - 1	Narrativa de orden x - 1	Analogado Nivel x - 1
x - 2	Observación de orden x - 2	Lenguaje nivel x - 2	Interpretación nivel x - 2	Disc. Historiográfico nivel x - 2	Pensamiento <i>reflejo</i> de orden x - 2	Intertextualidad de orden x - 2	Narrativa de orden x - 2	Analogado Nivel x - 2
x - 3	Observación de orden x - 3	Lenguaje nivel x - 3	Interpretación nivel x - 3	Disc. Historiográfico nivel x - 3	Pensamiento <i>reflejo</i> de orden x - 3	Intertextualidad de orden x - 3	Narrativa de orden x - 3	Analogado Nivel x - 3
...	...	...	...	...	...	...	...	...

EL PECADO ORIGINAL DE *LA PRODUCCIÓN TEXTUAL DEL PASADO*

Nos confesamos atrapados sin remedio en el giro lingüístico. Nos parece que una vez que se ha caído en la cuenta de la cerradura del lenguaje sobre sí mismo, no es ya posible regresar a la filosofía de la conciencia o a alguna otra concepción omniabarcante distinta.

Es posible ubicar la culminación de la filosofía del lenguaje –y del giro lingüístico– hacia los años setenta y ochenta del siglo xx, cuando se muestra en toda forma la radicalización del idealismo lingüístico que reduce toda realidad a discurso, con el consecuente rechazo de una referencia a lo extralingüístico; referencia tenida como imposible por ser considerada la actividad lingüística –el discurso– cerrada sobre sí misma y por ello carente de exterioridad.

En este modo de pensar *todo es sentido*, no hay “presencias”, ni “materialidades”, si no es como efectos (proyecciones) del sentido. Es en este marco del pensar en que se ha ubicado nuestro propio trabajo académico. La radicalidad de esta manera de ver las cosas se aprecia mejor si se tiene en cuenta que quien se interna en ella después de rechazar una teoría tradicional de la verdad como correspondencia, en la que la verdad o la falsedad de un juicio es una función de su adecuación o correspondencia con una supuesta realidad independiente de todo pensar, decir o comunicar, suele asumirse alguna otra concepción, por ejemplo la de la verdad como coherencia (en el conjunto o sistema de juicios tenidos por verdaderos, por ejemplo).

Pero después de este paso hay uno más, el final: asumir una teoría de la correspondencia que es la exacta inversión de la original, *la teoría de la realidad como correspondencia con la verdad*. En lugar de la verdad como una función de la realidad, ésta como una función de aquélla. Se apreciará que desde esta plataforma teórica las cuestiones relativas a la corporeidad, por ejemplo, resultan marginales, cuando no literalmente insignificantes

Somos conscientes, empero, de que se trata de lo que hoy día podemos considerar *el penúltimo capítulo de la historia del pensamiento occidental*; de un modo de pensar que, en efecto, parece haber sido históricamente superado, aunque un juicio de esta naturaleza es aún un tanto atrevido. Nos parece discernir que en la teorización sobre la escritura de la historia –y más ampliamente en la teorización en general– ha adquirido plena vigencia una corriente de pensamiento post-lingüística (post-hermenéutica, post-textualista) que dice haber superado el giro lingüístico y que privilegia la experiencia sobre el lenguaje, la presencia sobre la interpretación, lo material sobre lo formal, lo espacial sobre lo temporal.

Cuando nosotros decimos que toda experiencia es de naturaleza lingüística, en ello se sostiene que experiencia y lenguaje se excluyen recíprocamente. No es posible decir aún si esta corriente se volverá hegemónica o cuasi-hegemónica (como lo fue el giro lingüístico a lo largo de las últimas décadas del siglo xx). Los indicios de que ello está sucediendo, empero, son abundantes: “presencia”, “materialidad” y “corporeidad” son hoy día categorías que tienden a volverse dominantes en las ciencias sociales y en las humanidades. Lo decíamos al inicio de V2. Hicimos entonces referencia a *Production of Presence. What Meaning cannot Convey (Producción de presencia: lo que el significado no puede transmitir, 2003)*\* de Hans Ulrich Gumbrecht, quien desde años antes venía hablando del “colapso de la hermenéutica”; su libro bien puede ser tenido como un manifiesto del nuevo orden de pensamiento al que nos estamos refiriendo. También hicimos referencia a *Sublime Historical Experience (La experiencia histórica sublime, 2005)* de Frank R. Ankersmit, expresión de lo mismo en el trabajo relativamente reciente de uno de los autores contemporáneos más importantes en nuestro campo de trabajo, la teoría de la historia.

Se trata de una nueva era del pensar que, en una palabra, constituye la inversión de lo que ha gozado de vigencia a lo largo de la Modernidad, privilegiando, primero, la conciencia, y, luego, el lenguaje. En la medida en la que esto sea verdad toda la obra *La producción textual del pasado* será manifestación de nuestra obsolescencia en relación con los signos de los tiempos en el ámbito del pensar. Quienes se ubican ya en este “nuevo paradigma” —tenemos en mente en concreto a los autores que hemos mencionado, Hans Ulrich Gumbrecht y en Frank R. Ankersmit— creen saber que nos han dejado atrás. Nosotros nos atreveremos a decir que en lugar de superación hay regresión.

Pero hay un aspecto fundamental en relación con el cual, al término de nuestro trabajo, nos hemos descubierto a nosotros mismos gravemente regresivos. Toda la obra *La producción textual del pasado* se encuentra contaminada por un pecado original: hemos venido entendiendo como un *neidealismo discursivo* (en todo paralelo al idealismo de la filosofía de la conciencia) al resultado del doble desplazamiento que dio lugar a nuestra plataforma teórica fundamental: el que va de la proposición fundamental de la primera sección de ST, la del *ser-en-el-mundo*, a la del *ser-en-el-lenguaje*, en un primer momento; y luego, en un segundo momento, de la de ésta a la del *acontecer en la discursividad*.

En realidad no había necesidad de ello —aunque sí se hubiera requerido una mejor comprensión de ese resultado— y al hacerlo ignoramos los

planteamientos de pensadores tales como Baruj Spinoza, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Martin Heidegger y Nishida Kitaro, quienes rechazan la distinción subjetivo/objetivo (paralela a la distinción idealismo/realismo), o bien han trabajado en un nivel tan fundamental que ni siquiera puede formularse en él.

Considérese el cuadro E.2. Lo que hemos nombrado “esquema de pensamiento de los esquemas abismales ascendentes y descendentes” se muestra como un postulado teórico omniabarcante con cada uno de los ocho ámbitos contemplados como (algunos) espacios en los que se da su instanciación.

Lo propio de los esquemas abismales ascendentes y descendentes es su clausura sobre sí mismos. Precisamente en virtud de esta clausura, estos esquemas no tienen en sí ningún sesgo hacia un neoidealismo o un neorealismo; no hay en ellos lugar para tal cosa. El interpretarlos desde el exterior como neoidealistas es gratuito, limitante y distorsionante. Y eso es lo que hicimos; ése es el pecado original de todos nuestros planteamientos. Peor aún, la relectura de los volúmenes anteriores, en particular en la de V2, nos hace ver que ni siquiera hemos sido consistentes en nuestra desafortunada interpretación; hemos oscilado entre ella y lo que debió haber sido.

Consideramos que este “pecado original” no afecta la validez de las conclusiones a las que arribamos en V3, pero sí imprime a todo nuestro trabajo un sesgo que lo torna parcial en su conjunto y que, como acabamos de decir, no se seguía de nuestras orientaciones fundamentales. Es más, siendo la categoría del ser-en-el-mundo nuestro punto de partida, lo que más bien se seguía era el no planteamiento de las distinciones subjetivo/objetivo e idealismo/realismo.

### *¿Un pecado terminal en La producción textual del pasado?*

En *La producción textual del pasado I* expusimos el pensar de Ricoeur en materia de teoría de la historia con anterioridad a la publicación de *La memoria, la historia, el olvido* (2000); nuestro discurso se ubicó de modo claramente diferenciado en los campos de la filosofía hermenéutica y de la teoría de la historia. En *La producción textual del pasado II* desarrollamos un marco teórico conceptual alternativo al de Ricoeur.

Ahí nuestro discurso fue filosófico de manera muy preponderantemente filosófico. En *La producción textual del pasado III* presentamos los resultados de nuestra lectura crítica de la teoría de la historia, efectuada a partir del marco teórico conceptual desarrollado en el volumen anterior; nuestro discurso volvió a ubicarse en el ámbito de la teoría de la historia. En



cada uno de estos tres volúmenes mantuvimos una disciplina de relativa pureza discursiva. En cada caso, el tipo de discurso en el que escribíamos permitía establecer los sentidos de los términos técnicos empleados.

Aunque durante la preparación de este volumen intentamos mantener la misma disciplina, hemos de reconocer al término de nuestro trabajo que no es claro que lo hayamos logrado. Figuran en este volumen segmentos discursivos de carácter histórico, de teoría de la historia, filosóficos y exegeticos.

Cierto, en cada momento que las circunstancias lo ameritaban recalamos que no escribíamos desde una perspectiva cristiana, sino desde una en la que se observa lo que se observa desde una perspectiva cristiana. Pero, ¿ha resultado efectivo este recurso formal en cuanto a un propósito de no “contaminar” discursos “científicos” con el de la fe cristiana?

Quisiéramos pensar que sí, pero la verdad es que albergamos dudas al respecto, dudas que nos son imposibles de dilucidar dada nuestra involucración en lo escrito. El lector será quien pronuncie el juicio definitivo al respecto. En la medida en la que éste sea adverso, el género de este libro se desplazará del ámbito de lo “científico” al del ensayístico. Como advertimos en el segundo estudio, por discurso “científico” estamos entendiendo aquel constituido por afirmaciones capaces de ser sometidas a pruebas de validación y, más importante, de falsación, cuyos resultados sean objeto de consenso intersubjetivo. Este desplazamiento, de haber tenido lugar, habrá implicado haber incurrido en un discurso ontoteológico en el sentido de confundir el discurso “científico” con el de la fe y/o el de la teología.

### *Epistemología, estética y ética*

El tipo de filosofía que uno escoge depende, pues, de la clase de persona que es; pues un sistema filosófico no es un utensilio muerto que pueda dejarse o tomarse según se nos antoje, sino que se halla animado por el alma de la persona que lo tiene.

JOHANN GOTTLIEB FICHTE<sup>24</sup>

La distinción razón/lógica remite a una pluralidad de lenguajes, cada una con su lógica inherente. Ahora consideraremos un conjunto de sistemas o teorías mutuamente excluyentes formuladas todas en un mismo lenguaje. Como ejemplos, podemos mencionar idealismo/materialismo en el seno de la filosofía de la conciencia; realismo ingenuo/realismo crítico/constructivismo

<sup>24</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, p. 20.

(sea en el campo de la ontología del pasado, sea en el de la epistemología del conocimiento histórico) en la teoría de la historia; y presuposición ontológica de la referencia de Ricoeur/referencia como acontecimiento (intra)interlingüístico. (Los ejemplos podrían multiplicarse indefinidamente).

Podemos introducirnos a este asunto recurriendo a lo que propusimos en el capítulo cuarto de V3 (y también en el sexto de este volumen) en relación con la valoración de relatos históricos distintos sobre un mismo acontecimiento o período. Se tendrá presente que lo que entonces propusimos es que tal valoración no podía hacerse empleando sólo criterios de verdad (y falsedad), ya que ésta es predicable de los datos afirmados como tales en un relato histórico, mas no al relato en sí.<sup>25</sup>

Sostuvimos que, pese a ello, sí era posible comparar valorativamente los relatos y que para ello podían emplearse criterios estéticos y éticos. Construimos incluso una jerarquía de estos criterios en la que, para aplicar los de naturaleza ética, tenían que satisfacerse primero los epistemológicos, luego aplicarse los estéticos, para finalmente decidir con recurso a los éticos.

Ahora queremos ver esto como un caso particular de un planteamiento de mucha mayor envergadura: precisamente el de la valoración de teorías mutuamente excluyentes formuladas todas en un mismo lenguaje. (Como vimos en su oportunidad, siguiendo a Keith Jenkins y a Hayden White, por mencionar algunos autores, podemos entender *cualquier relato histórico* como expresión de una teoría especulativa de la historia.)

Lo que sostenemos es que la verdad es predicable *en los términos de una teoría* de los enunciados formulados en el interior de esa teoría, mas no de la teoría en sí,<sup>26</sup> a menos que esa predicación (o de su falsedad) se efectúe en el interior de otra teoría, en la que pueda formularse la primera en virtud de el carácter común del lenguaje empleado. Si esto es así, la elección de una teoría en relación con las demás no puede llevarse a cabo con recurso a criterios epistemológicos, pero sí mediante el empleo de criterios estéticos y/o éticos. Hacia el final del primer estudio, tuvimos oportunidad de ocuparnos de un caso concreto de esto (tomando la palabra “teoría” en un sentido bastante amplio) cuando hablamos de contemplar el metarrelato cristiano desde una perspectiva trascendente.

<sup>25</sup> Hay, por supuesto, muchas otras teorías sobre lo mismo divergentes de ésta. Esto mismo constituye otro ejemplo de aquello a lo que nos hemos referido en el párrafo anterior.

<sup>26</sup> Un poco más formalmente: la verdad (o la falsedad) es predicable de los enunciados formulados en una teoría, esto es, en un sistema formal (lenguaje, axiomas, reglas de inferencia), con una interpretación determinada (en términos lógico-matemáticos), en el interior de esa teoría, mas no a la teoría en sí.

Regresamos un momento a los dos esquemas teóricos cuya oposición (expuesta en V2) ha conducido todo el desarrollo de *La producción textual del pasado*: la presuposición ontológica de la referencia de Ricoeur y la referencia como acontecimiento (intra)interlingüístico. Se trata de una oposición radical, casi podríamos decir que *absoluta*. Los mundos que emergen de estos esquemas son, cada uno, la imagen en el espejo del otro. La simetría es perfecta. Consideremos un solo ejemplo: el de la noción de verdad. A la verdad como correspondencia (del juicio con la realidad) del primer esquema corresponde la verdad como *correspondencia inversa*; correspondencia de la realidad con el juicio. Como expusimos en los capítulos segundo<sup>27</sup> y cuarto de V3.

Entendemos ahora que es esta simetría la razón profunda por la que arribamos en V3 a la primera de las conclusiones fundamentales registradas ahí como resultados de la lectura crítica de la teoría de la historia de Ricoeur:

El conjunto de las tesis teóricas de Ricoeur en materia de teoría de la historia [en la segunda parte de TNI, de los cinco primeros capítulos de la segunda sección de su cuarta parte, y de la epistemología de la historia expuesta en la segunda parte de MHO] se transforma en otro que es isomórfico a aquel, al ser resignificadas de conformidad con nuestros planteamientos teóricos.<sup>28</sup>

En términos más generales, desde una perspectiva trascendente a una teoría se observa que al interior de ella opera una teoría de la verdad como coherencia, la cual, al interior de la teoría, puede o no ser tenida por verdad como correspondencia. Estamos, pues, ante una secuencia de niveles de observaciones de observaciones.

De Carlos Castaneda, sobre cuya persona y obra en general nos abstenemos aquí de hacer juicio alguno, queremos recuperar los siguientes fragmentos del prefacio a su libro *The Active Side of Infinity (El otro lado del infinito, 1998)\**:

Un hombre mirando fijamente sus ecuaciones  
dijo que el universo tuvo un comienzo. [...].  
El mundo entero aclamó;  
hallaron que sus cálculos eran ciencia.  
Ninguno pensó que al proponer que el universo comenzó,  
el hombre había meramente reflejado la sintaxis de su lengua madre. [...]

<sup>27</sup> Véase en especial V3, pp. 94-96.

<sup>28</sup> V3, p. 98.

Hay otras sintaxis.  
 Hay una, por ejemplo [...].  
 En esa sintaxis nada comienza y nada termina [...].  
 Un hombre de esa sintaxis, mirando sus ecuaciones [...] el universo nunca comenzó. [...]

Concluirá todo ello y mucho más,  
 Acaso sin nunca darse cuenta  
 De que está meramente confirmando  
 La sintaxis de su lengua madre.<sup>29</sup>

Si las lenguas madre se entienden literalmente como lenguajes distintos, cada uno con su carga metafísica específica, tenemos que decir que no hay un lenguaje *más verdadero* que otro (lo cual, por una parte, parecería evidente, y, por otra, ilustra perfectamente lo que venimos diciendo a un nivel superior de aquél en el que nos hemos situado: el de la comparación de las lenguas distintas con lógicas distintas y cargas metafísicas distintas; esto es, el nivel en el que se sitúa nuestra discusión anterior en torno a la distinción razón/lógica).

Si entendemos la sintaxis de distintas lenguas madre como teorías diversas formuladas al interior de una misma lengua (lo que no es tan absurdo como parecería a primera vista, dada la conmensurabilidad de los enunciados “el universo comenzó” y “el universo nunca comenzó”), se ilustra lo que hemos sostenido en este apartado.

Quizá convenga no seguir interrogándonos en relación con esto: estamos ya experimentando con claridad la amenaza de lo que podemos denominar el *vértigo abismal*. (Porque de aquí en adelante cuando dijéramos algo en relación con lo que hemos venido tratando volveríamos inexorablemente a preguntarnos: “pero, ¿desde dónde hemos hablado?”). Por lo demás, en lo ya antes dicho habíamos arribado al umbral de la contradicción. Sí, porque si la razón no es intrínseca a un lenguaje, ¿dónde reside?

No cruzaremos ese umbral; la consecuencia de evitar la contradicción será el problemático reconocimiento de que, a fin de cuentas, sí hay “un lugar” externo a cualquier relato, a toda teoría y a todos los lenguajes: precisamente el “lugar” en el que reside la razón. Al decir esto, lo sabemos, nos hemos autodeclarado retrógrados en relación con la historia del pensamiento occidental.

<sup>29</sup> Carlos Castaneda, *El lado activo del infinito*, pp. 9-10.

\*

Al término del trabajo realizado a lo largo de varios años para producir este libro, constatamos con resignación que, en última instancia, no hemos hecho más que formular un conjunto de provocaciones y sugerencias (con muy diversos grados de elaboración) para la realización, por parte de otros, de investigaciones en forma.

En efecto, lo pretendido en cada uno de los seis estudios de *Cristianismo, historia textualidad. La producción textual del pasado IV*—de hecho, lo pretendido en muchos de los apartados constitutivos de los estudios— exigiría uno o varios libros completos para ser llevado a cabo cabalmente.