



Sobre la cuádruple raíz del concepto hermenéutico de “aplicación”

On the fourfold root of the hermeneutical concept of application

Juan Ignacio Blanco Ilari  
CONICET, Buenos Aires, Argentina.

Enviado: 05/06/2023

Evaluated: 22/07/2023

Aceptado: 14/12/2023

Editor: David Solís Nova

Como citar: Blanco, J. (2024). Sobre la cuádruple raíz del concepto hermenéutico de aplicación. *Revista de Filosofía UCSC*, 23 (1), 37 – 61. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2024.23.1.2146>

Resumen

La hermenéutica ha reivindicado un concepto especial de *comprensión*. El concepto de aplicación - apropiación es la cifra de ese especial modo de comprender. Si “comprender es aplicar” (Gadamer), es porque la aplicación es el remedio contra una extrañeza, una distancia, una lejanía que tiene aspectos gnoseológicos y existenciales. En este trabajo, rastreo y analizo las raíces del concepto hermenéutico de aplicación haciendo hincapié en su aspecto práctico existencial. Lo que nos enseña la categoría de aplicación es que el criterio mismo de la comprensión, al menos para ciertas expresiones (y ciertos textos) es el efecto que causa en nuestra forma de ver el mundo (o una porción de él). Conceptos como “salvación” (raíz religiosa), “disposición afectiva y cognitiva” (raíz ética), “persuasión” (raíz retórica), y “catarsis” (raíz estética) dejan ver la necesidad del sujeto de apropiarse de un saber que modificará su modo de ver el mundo, su modo de estar en él.

Palabras clave: *aplicación/apropiación, religión, persuasión, ser ético, catarsis.*

Abstract

Hermeneutics has claimed a special concept of understanding. The concept of application - appropriation is the key to this special way of understanding. If "understanding is applying" (Gadamer), it is because the application is the remedy against a strangeness, a distance, a remoteness

that has epistemological and existential aspects. In this paper, I trace and analyze the roots of the hermeneutic concept of application, emphasizing its existential practical aspect. What the category of application teaches us is that the very criterion of comprehension, at least for certain expressions (and certain texts) is the effect that it causes in our way of seeing the world (or a portion of it). Concepts such as "salvation" (religious root), "affective and cognitive disposition" (ethical root), "persuasion" (rhetorical root), and "catharsis" (aesthetic root) reveal the need of the subject to appropriate a knowledge that will modify his way of seeing the world, his way of being in it.

Keywords: application/appropriation, religion, persuasion, be ethical, catharsis.

1. Introducción

La hermenéutica ha denominado “*aplicación*” o “*apropiación*” al momento axial de la comprensión. “Comprender es siempre también aplicar” (Gadamer, 2003, p. 380) es una frase que cae por su propio peso. Las otras instancias de la interpretación sólo adquieren sentido a la luz de la aplicación.¹ Este concepto coloca a la hermenéutica dentro del universo de la praxis, es decir, señala que toda comprensión debe tener un efecto en la vida. Sin este efecto, la comprensión se degrada en algo meramente intelectual.

Por medio de la “*subtilitas applicandi*” la hermenéutica recuerda que la comprensión no es siempre un acto objetivo y distanciado, una capacidad para descifrar un sentido oculto, para traducir en un estilo familiar pensamientos abstrusos y esotéricos. No se trata sólo de develar la riqueza de una figura retórica o un símbolo, de poder aplicar una regla, de elevarse a la altura del concepto. En ocasiones comprender algo implica un cambio más profundo del sujeto, una verdadera metamorfosis. En este sentido, Ricoeur afirma, por ejemplo, que un “poema transforma la vida” (Ricoeur, 2009, p. 886). Y Gadamer, con similar laconismo, asegura que la obra de arte

¹ “El concepto existencial de apropiación no se enriquece menos por la dialéctica de explicación y comprensión. En efecto, no debe perder nada de su fuerza existencial. Hacer propio lo que antes era extraño sigue siendo la meta principal de la hermenéutica” (Ricoeur, 2006, p. 103).

conjuga en un solo movimiento revelación y mandato: “No es sólo el “ese eres tú” que se descubre en un horror alegre y terrible. [La obra de arte] también nos dice: “Has de cambiar tu vida” (Gadamer, 1998, p. 62).

Sea lo que sea de esta especial *comprensión*, lo cierto es que parece indisociable de su *efecto en la praxis vital*, en el modo de percibir las cosas, en las disposiciones afectivas y “doxásticas” que la acompañan y definen. En otras palabras, el “efecto” es el criterio de la comprensión. Desde luego podemos comprender el significado de un mensaje, podemos decir de qué habla y qué dice acerca de ello. Esto es también una forma de comprender. Pero la hermenéutica está interesada en rescatar otro tipo de comprensión, aquel que involucra al sujeto de una manera más cabal, que interpela al receptor de un modo irremediable, que le pide traducir lo comprendido en su existencia cotidiana (o al menos en algún aspecto de ella). En fin, que aplique lo que ahora sabe a su vida.

Nuestra metodología será analítico conceptual. Analizaremos la naturaleza, estructura y finalidad del concepto hermenéutico de “aplicación”. Parte del trabajo nos llevará a implementar, dentro del análisis conceptual, el método genealógico. Vemos confluir en el uso hermenéutico del término al menos cuatro ámbitos de significado diferentes pero convergentes, cada uno con su propia terminología: la estética (más precisamente la tradición poética), la filosofía práctica (tanto la ética como la política), la retórica y la religiosa. Es en este sentido que nos atrevemos a hablar de una cuádruple raíz del concepto hermenéutico de aplicación. Ordenar el ascendente de este concepto es una tarea importante, toda vez que en las obras de los grandes hermeneutas del siglo XX la cuestión se filtra, de manera indistinta y algo desordenada, por alguno de aquellos ámbitos. Este trabajo de reconstrucción nos llevará por tradiciones y prácticas diferentes, lo que tal vez dé la impresión de confusión, descuido o ligereza. Sin embargo, la tesis horizontal dice que hay un denominador común en estos modos discursivos y culturales heterogéneos.

Aspiramos, entonces, a que, luego del análisis, el concepto de aplicación encuentre un orden categorial, es decir, se vea reunido por una unidad de intención. Este objetivo ya justificaría el trabajo, le daría a la hermenéutica filosófica un basamento seguro. Pero nuestra ambición va más allá. Creemos que sólo un detenido análisis de las fuentes de la “aplicación” permite resignificar la tan mentada “universalidad hermenéutica”, y la inmuniza contra la tentación teorícista; aquella que

entiende el comprender en términos meramente de significado lingüístico (en un sentido amplio), como algo que debemos constatar más allá de nuestra pertenencia cultural.

2. Hacia la recuperación del problema existencial de la aplicación

2.1. La raíz religiosa:

La forma usual en que el problema hace su aparición es como correctivo (o limitante) de la pretensión omniabarcante del conocimiento objetivo. Es decir, la puerta de acceso principal sigue bajo el imperio de la gnoseología. La situación es ya un lugar común: el desarrollo histórico del teorismo ha ungido un concepto de saber homogéneo, macizo, que modificó la matriz relacional del hombre con el mundo en general. La nueva “*ratio*” exige al hombre que se desprenda de su experiencia, se aleje de ella, tome debida distancia, para poder conocerla. En lugar de “participar” hay que “emigrar” del mundo natural. Sólo así podremos adquirir la tan ansiada “*episteme*.”

No puede sorprendernos que el concepto de “aplicación” haya logrado sobrevivir a los lapidarios embates del teorismo objetivante gracias a la experiencia religiosa. Los teólogos pietistas volvieron a denunciar, en los siglos XVII y XVIII, la intromisión, algo furtiva y violenta, del modelo de comprensión teórico, dialéctico y conceptual en el ámbito de la religiosidad y de la fe. Precisamente la transformación del lenguaje de la fe en una conceptografía teórica, metódica y racional, desnaturaliza y empobrece el mensaje de Dios (mensaje de salvación), porque impide que la palabra trastoque el corazón de quien la recibe. El problema es antiguo. En el siglo XII Bernardo de Claraval le recuerda a Pedro Abelardo que, para lograr la beatitud eterna, para hacerse digno de la gracia de Dios, lo importante es tener fe, es transitar la experiencia de lo sagrado. No se trata de dar razón de los misterios, sino de creer en ellos y así salvar el alma. La propuesta cristiana es un llamado a mi persona, y pone en juego mi existencia (Cfr. Gilson, 1996, p. 187). Aprender las dialécticas pruebas de la existencia de Dios, poder razonar acerca del trasfondo filosófico del problema de la transubstanciación son, en relación a la promesa de Cristo, juegos innecesarios. Nadie se ha convertido por aprender el argumento ontológico de San Anselmo. El argumento sólo tiene eficacia teórica, y su condición de posibilidad es tomar a Dios como algo que “podemos

pensar”. Pero todos podemos pensar en Dios, creyentes, ateos, teístas, deístas, escépticos, agnósticos, etc. Bernardo entiende que la catequesis consiste en favorecer la experiencia íntima de Dios. La teología no ayuda a amar más y mejor al Señor. Por el contrario, lo “aleja” convirtiéndolo en la conclusión de complejos y encriptados argumentos que sólo comprenden una pequeña casta de iniciados. La sutileza dialéctica no nos hace mejores cristianos.

Tiempo después Pascal le advierte lo mismo a Descartes. Dios no es, no debe ser, elemento central de un sistema filosófico. No puede ser el talismán que nos libere del entuerto teórico del solipsismo. Dios no es lo infinito que se piensa a sí mismo, es amor perfecto que busca la felicidad de sus hijos. El Dios de los filósofos es un Dios lejano, distanciado, moneda puramente cerebral que comercializan los adeptos a la discusión teórica, y se celebran a sí mismos. “Descartes incierto, inútil” (Pascal, 1993, p. 43). El Dios de Abraham y de Jacob, el Dios de la cruz (escándalo para los judíos, locura para los paganos) es de otro orden y se juega en un tipo de comprensión existencial.

Como teólogo Santo Tomás es sin duda autoridad y referente, pero él mismo, como cristiano, sentenció que todas aquellas trabajosas páginas de la *Suma Teológica* no eran más que paja. Las pruebas, siempre objetivas, conceptuales y sistemáticas excluyen la fe. Y el creyente no es una categoría de la reflexión, es un hombre concreto, un existente.

La mención de Kierkegaard se hace en este contexto inevitable. Es llamativo que los grandes hermeneutas no lo hayan tenido suficientemente en cuenta cuando discurren sobre la “aplicación”. Es un momento axial del argumento de Kierkegaard la distinción entre “conocimiento objetivo” y “conocimiento subjetivo”. El primero alude a aquel conocimiento que, una vez adquirido, no exige ningún esfuerzo de apropiación por parte del sujeto cognoscente. Se llama objetivo no tanto por el objeto al que se dirige, sino por el modo en que lo hace (objetivamente). Todos los objetos, dice Kierkegaard son pasibles de ser objetivados (incluso Dios). El conocimiento subjetivo, en cambio, requiere un esfuerzo de “apropiación”. Involucra al *pathos*, y debe verse reflejado en la existencia cotidiana. ¿Por qué la distinción? Porque la naturaleza del objeto conocido la requiere. La matemática puede ser conocida objetivamente (y debe serlo). El cristianismo, en cambio, sólo puede

ser verdaderamente conocido como cristianismo desde la pasión por la felicidad eterna, esto es, requiere esencialmente una aplicación en la vida².

Frente a la reducción teoricista de la comprensión, el pietismo contrapone la *afectividad* como facultad de la comprensión en general, y de la religiosa en especial. Una lingüística elemental ayuda a entender el punto.

Nuestro discurso es, en efecto, la expresión de nuestro pensamiento. Nuestros pensamientos, sin embargo, están casi siempre conectados con ciertos afectos secretos (...) por lo cual, a través del discurso nosotros damos a entender a los demás no sólo nuestros pensamientos, sino también además nuestros afectos amalgamados con ellos. De donde se deriva entonces la conclusión de que es imposible entender y explicar completamente las palabras de un escritor si no se sabe qué afectos han estado ligados a ellas en su ánimo cuándo las dijo. (Rambach, 1738, p. 37)

Rambach no necesita comprometerse con el psicologismo. Los estados de ánimo son una forma de revelar el mundo. Conectan con las cosas y abren una ontología. “Las emociones básicas como el terror, la cólera, la alegría, la tristeza expresan tanto maneras de aparecer las cosas, como maneras de comportarnos nosotros con respecto a ellas” (Ricoeur, 2008, p. 106). La admiración responde a una propiedad de la cosa que la hace admirable. Es decir, los afectos tienen pretensión de verdad con su dirección de ajuste. En este sentido hay posibilidad de error. El *pathos* actúa aquí circularmente como revelador y receptor.

Tampoco es cortés inferir que lo que necesita el intérprete es “saber” en qué estado de ánimo estaba el autor. Hacemos mal si suponemos que se trata de constatar un hecho (“estaba feliz”). Lo que buscan algunos textos es suscitar en el lector un estado de ánimo como condición de posibilidad de la comprensión. La sagrada escritura debe generar un modo de ver las cosas tal que ellas muestren la gloria de Dios. El criterio para saber si tal comprensión ha llegado es el sentimiento generante y generado. Es algo increíble que Ud. vea la gloria de Dios y no se sienta estremecido por ella. Constatar un afecto es una cosa, verse afectado es otra. Sabemos que la filosofía comienza con el

² Para un desarrollo pormenorizado de la distinción Cfr. (Kierkegaard, 2009, p. 231 y ss.).

asombro, pero eso no nos hace filósofos. Sólo cuando estamos asombrados podemos, eventualmente, filosofar.

Si ese estado de ánimo desaparece de la comprensión, entonces estamos frente al objetivismo verbal que transmite información pero que no conmueve a nadie. El movimiento pietista advirtió el decaimiento en el que pronto había caído la revolución protestante. No es la primera vez en la historia que la rebelión frente al anquilosamiento de la religión produce un nuevo anquilosamiento que lo iguala con lo que se había denunciado. La teología protestante cayó fatalmente en esta desgracia. El pietismo recordó: la palabra muerta, conceptual, debe cobrar vida para promover el mensaje de Cristo. Por ello, la hermenéutica sacra (no ya la teología) volvió a la antigua noción de *subtilitas applicandi*, que había sido desarrollada sobre todo por la hermenéutica jurídica y poética en el período pre-ilustrado. En la teoría posromántica de la comprensión sólo cabían la *subtilitas intelligendi* y la *subtilitas explicandi*. Al incorporar la aplicación en el seno de la comprensión el pietismo reubicaba la *subtilitas intelligendi* (encargada de discriminar el significado del mensaje) y la *subtilitas explicandi* (encargada de administrar un método filológico-exegético) dentro de un marco más amplio cuyo perímetro era la “apropiación”. La interpretación y la explicación deben velar por la aplicación. Es decir, la aplicación es la finalidad de la comprensión, en vista de la cual los medios son la interpretación y la explicación. Olvidar este fin provoca una autonomización de los aspectos explicativos que terminan imitando a las ciencias de la naturaleza, y al hacerlo elude la dimensión práctica de la comprensión. Informarse y explicar no es lo mismo que formarse y comprender. En efecto, el mensaje religioso no quiere una explicación en términos de teología, teología comparada, historia de las religiones, sociología de la religión, psicología de la experiencia religiosa; tampoco quiere una descripción fenomenológico-noemática del objeto de experiencia religiosa. Mucho menos quiere que se lo reduzca a documento histórico. Todo eso se puede hacer. Pero nada de esto responde a la finalidad del mensaje sagrado. Es decir, podemos leer el texto desde muchas perspectivas diferentes (sociológica, histórica, filosófica, económica, etc.). Cada perspectiva anticipa lo que vamos a buscar, y cuáles son los criterios de éxito o fracaso de esa búsqueda. Pero el mensaje religioso busca otra cosa. No busca hechos sociológicos, históricos, económicos, etc. “El mensaje

religioso desea ser comprendido de manera que pueda ejercer su efecto redentor” (Gadamer, 2003, p. 380).

Que la escritura existe ante todo para ser entendida en un sentido moral, y en el marco de una patología sagrada, significa que ya no se nos conduce a ella para encontrar informaciones científicas y positivas. (Ferraris, 2005, p. 50)

Los textos sagrados no quieren hablarnos de lo sagrado para que sepamos qué es (en términos conceptuales, definicionales o descriptivos). Quieren que nos encontremos con *eso*, que tengamos un contacto con la potencia, el poder y la fuerza de lo *tremendum* (espantoso) y *fascinatum* (fascinante) que constituyen la experiencia de lo sagrado (Cfr., Otto, 2005, cap. 4 y 7). El lector no está llamado a verificar la congruencia histórica de las narraciones que la componen, sino a reconocer en el texto sagrado el amor y la cólera de Dios.

2.2. La raíz ética

El ámbito de la ética enlaza en este punto con la experiencia religiosa (y su transmisión por medio de la palabra). El nudo, que une ambas esferas, está en la recuperación humanista del *sentido común* en la temprana modernidad. Para esta tradición el sentido común no se agota en una facultad de juicio. Es necesario mirar las condiciones subjetivas que hacen al hombre juicioso. Desde la esfera religiosa Oetinger llama la atención sobre las disposiciones afectivas y las inclinaciones que hacen a la persona de sentido común. Dichas disposiciones e inclinaciones son anteriores a la representación y la determinan. Son lo que lo capacita para recibir el mensaje de la fe, y verse modificado por él (Ferraris, 2006, p. 59). El problema no es conceptual, los conceptos son impotentes para el conocimiento vivo. En un estilo que recuerda a Pascal, Oetinger afirma: “Aún sin demostración alguna todo padre se siente inclinado a cuidar de sus hijos: el amor no hace demostraciones, sino que arrastra muchas veces al corazón contra toda razón” (Gadamer, 2003, p. 58).

Desde Nápoles llegará una advertencia parecida. Vico se esfuerza por rescatar el costado social, político y moral del sentido común (en consonancia con su tradición Romana), como contrapeso a su reducción gnoseológica (Cfr. Grassi, 1999, pp. 23 y ss.). El *sensus communis* es una

facultad moral, no cognitiva. O mejor, se trata de lo cognitivo en tanto depende de lo moral. Esta cualidad del sujeto es el pre-requisito de cualquier relación con el mundo y con los otros.

La recuperación del sentido común se alza como denuncia frente a su degradación cognitivista en la teoría del juicio. Para Kant se trata de una “facultad” que convive con otras capacidades, por ejemplo, la conciencia moral y el gusto estético (Cfr. Arendt, 1984, pp. 67 y ss.). De esta manera, la filosofía crítica disgrega en el sujeto sus facultades, asigna a cada una su ámbito de competencia creando el problema de su mutua relación. Si le creemos a Gadamer, para la Ilustración la capacidad de juicio es una facultad baja del conocimiento (Cfr. Gadamer, 2003, pp. 57 y ss.). En esto sigue la tradición escolástica, antítesis de la tradición romana.

Para esta tradición la sana razón, otro modo de llamar al sentido común, no está solo capacitada para la subsunción. Sabe también discriminar qué es lo realmente importante, y así enfocar las cosas desde lo justo y lo injusto, correcto e incorrecto. Reacciona afectivamente como lo pide la situación. El sentido común es otro modo de llamar al “saber ético”.

Aristóteles fue quien sentó la posición, en el debate filosófico, sobre la naturaleza del saber práctico entendido como saber ético, y lo contrapuso, *in limine*, a la pretensión platónica de un saber ético distanciado, des-subjetivado. Al inicio de sus éticas, realiza un desbroce metodológico, y subraya la finalidad que debe perseguir todo educador en este campo. Le parece importante clarificar el método y la finalidad porque su maestro ha desviado la cuestión de manera peligrosa. Más allá de las cuestiones puramente argumentativas, lo importante es el resultado. ¿A qué debemos aspirar en la educación ética? A la formación del carácter en vista de procurarnos una vida buena. ¿Y cómo se forma el carácter? No, ciertamente, aprendiendo conceptos y definiciones. La filosofía es una *psicagogía*, una formación de la personalidad. En ética no estudiamos para saber lo que es el bien, sino para ser buenos (Aristóteles, 1998, 1216b 20-26).

Nuevamente: el conocer redundará en el ser. Se trata de lograr un determinado modo de ser, y no la adquisición y la destreza para manejar conceptos, distinciones, razonamientos, etc. Hay que ser virtuoso. Nadie se hará tolerante por aprender minuciosamente el *Tratado de la Tolerancia*. ¿Qué sabemos si podemos recrear sus argumentos, ejemplos, exposiciones, digresiones, distinciones, etc? Teoría, saber distanciado, objetivado, saber por nociones e ideas. Pero de la búsqueda y la

preocupación ética aún nada, porque ésta busca modificar nuestras disposiciones. Para ello requiere una apropiación especial y una aplicación a la situación concreta.

La modelación del alma es anterior a la teoría, y de otro orden. Las disposiciones afectivas, intelectivas y comportamentales del sujeto ético deben estar previamente educadas, socializadas, formadas antes de ingresar en la clase de ética, antes de abrir el libro de Voltaire. Lo fundamental se juega más allá de la academia. Tan es así que un congreso de teórica ética suena a fraudulento oxímoron.

Aristóteles entiende que la formación del carácter incluye de manera inapelable la modulación de las emociones, los sentimientos, el *pathos*, no su represión o negación. El objetivo de máxima no es tanto que la persona actúe de determinada manera, sino que lo haga sabiendo, queriendo, y sintiéndose pleno, satisfecho por lo que hace. Es decir, lo que hay que educar es el deseo y los sentimientos que lo acompañan. Aristóteles se da cuenta que los aspectos afectivos y desiderativos son fundamentales para la comprensión de la situación moral, para discriminar lo que importa, y para corregir la ley cuando haga falta.

La formación de los aspectos emocionales es una tarea central para la cual no hay reglas ni método objetivo. Los que son padres lo saben bien. El aprendizaje ético, en este sentido, se parece más a la *mimesis* que a la dialéctica. En ética Aristóteles habla “de razón y de saber no al margen del ser tal como ha llegado a ser sino desde su determinación y como determinación suya” (Gadamer, 2003, p. 383). Cualquier descarga teórica que hagamos sobre el sujeto ético presupone, para su correcta aprehensión, que ese sujeto ya sea ético, que tenga una especial sensibilidad, una especial capacidad de juicio (que llamamos *frónesis*), y una voluntad virtuosa³.

Esta sensibilidad se muestra en la capacidad de afectación que tiene el sujeto. “La ética de Aristóteles ayuda a evitar la objetivación, pues el saber moral no es evidentemente un saber objetivo, esto es el que sabe no se enfrenta con una constelación hechos que él se limitase a constatar, sino

³ “El razonamiento y la enseñanza no tienen quizá fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe estar primero cultivada por los hábitos para deleitarse y odiar las cosas propiamente. (...) En general la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza, así el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso” (Aristóteles, 1998, 1179b 20-30).

que lo que conoce le afecta inmediatamente” (Gadamer, 2003, p. 385). La enseñanza ética sólo puede entenderse en cuanto “transforma” al sujeto que conoce. Esta es, como venimos mostrando, la clave de la “aplicación”.

2.3. La raíz retórica

Muchos de los atributos que la época moderna atribuye a la hermenéutica en la antigüedad pertenecían a la retórica. Por ello, “no pareciera fuera de lugar interpretar la actual fase hermenéutica como un renacimiento de la retórica con nuevo ropaje epistemológico” (Ferraris, 2005, p. 15). La universalidad de la hermenéutica es subsidiaria de la universalidad de la retórica. Los antiguos oradores, que se confundían con poetas, sofistas y filósofos, se percataron de la centralidad del lenguaje en la constitución de la experiencia humana, de su transmisión y conservación. Latía, aunque en estado incipiente, la idea de que todas las instituciones humanas dependían del lenguaje: la religión, la política, la ciencia, la filosofía, la poesía. Dos grandes vías remontan el origen de esta disciplina. De un lado los conflictos de orden jurídico y político⁴. Y del otro la necesidad de poner a resguardo la antigua tradición de la sabiduría transmitida por los poetas⁵. Así tenemos los tres ámbitos en los que se desarrolló, en su momento, la retórica: el forense y político, marcado por la necesidad de argumentar y dar razones en vista de la toma de decisiones, y el algo olvidado ámbito de la *epideixis* en el que se procuraba “mostrar” (*delou, deixis*) una determinada escena que conmueva al espectador y así aclare, sedimente y solidifique un valor, un héroe, un momento decisivo en la historia de una nación.

Una sola finalidad tiene la retórica: *persuadir*. La persuasión es el concepto retórico para la aplicación, porque refiere al *cambio en el estado del alma* de quien recibe el mensaje. No se trata de

⁴ “De acuerdo con una antigua tradición que recoge Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, la retórica fue inventada por Córax (...) hacia el 476 a.C. (...) Según la tradición, Córax ideó un método perfectamente organizado de debate cuando se hizo necesario establecer las actuaciones judiciales en los procedimientos relacionados con las propiedades que eran confiscadas por los tiranos” (Murphy (ed.), 1989, p. 14).

⁵ “De los poemas homéricos (...) se desprendía una función normativa para la *paidea* y para la sociedad griega, de modo que no se puede hablar aquí de una exégesis simplemente técnica, es decir, tal que interesara solamente a una comunidad restringida de intérpretes profesionales. Esto es aún más evidente en el caso de la hermenéutica religiosa: la exégesis de los textos sagrados (...) no puede ciertamente entenderse como práctica erudita” (Ferraris, 2005, p. 12).

lograr solo que alguien acepte una proposición, una idea, un razonamiento, sino que lo haga sin coacción (sin violencia), y que ese acuerdo redunde en el comportamiento. Al abogado no le interesa que el jurado encuentre atractivos e ingeniosos sus argumentos, sino que falle a su favor. Al político no le sirve de nada que el ciudadano vea sensatez y posibilidad de progreso en su plataforma política si, finalmente, no lo vota. Al igual que en la experiencia religiosa y ética, el mensaje debe hacerse valer, debe mostrar su *eficacia* en la acción. La acción debe brotar del modo de ver las cosas, y de la fuerza que esta impresión tiene en el receptor para cambiar sus estados afectivos, emocionales y epistémicos⁶.

Lo importante, entonces, no es la verdad ni la verosimilitud. Lo importante es presentar la verdad, o lo verosímil, de modo tal que trastoque el corazón del oyente. Las lágrimas de Apolodoro prueban que no ha logrado la comprensión deseada por su maestro⁷.

La persuasión retórica involucra tres momentos. *Docere* es el aspecto más intelectual y racional, prevalece el argumento, la búsqueda de pruebas y su presentación ordenada y concatenada. El *Delectare* nos recuerda que la mejor manera de aprender es a través de lo agradable y bello. Este aspecto rescata el placer del lenguaje y la erótica de la racionalidad (los argumentos y razonamientos “satisfacen o no satisfacen”). Y, finalmente encontramos en el *Movere* (o *Flectere*) el énfasis en la parte emocional de la persuasión, donde se busca la adhesión por vía de conmoción. La metamorfosis del sujeto está en este nivel⁸.

La finalidad de la palabra retórica obliga al orador a mantener un discurso a la altura de los hombres, a responder a las inquietudes humanas, a ceñirse a lo concreto e individual. Los hombres

⁶ En el sentido originario de la palabra *hermeneia* es la eficacia de la expresión lingüística (Ferraris, *idem*). Es decir, el acento está puesto en lo que el lenguaje produce, su costado performativo, más que en la significación tomada en términos ideales. El hermeneuta transmite un mensaje en tanto lo hace valer, provoca el efecto que el mensaje busca. Es un anunciador, provocador, y no mero traductor.

⁷ Apolodoro llora porque lo que está por suceder le produce tristeza. Su amigo está por ser ejecutado injustamente Sócrates lo reprende. “¿No has comprendido mis argumentos? He argumentado largo y tendido acerca de la inmortalidad del alma. ¡He demostrado que hoy me encontraré con mis antepasados!” Tal vez sí comprendió, pero de todas maneras está triste y llora. Para Sócrates es claro que, si hubiera comprendido, entonces su corazón debería estar alegre.

⁸ “Será por tanto elocuente [...] aquel que en el foro y en las causas civiles hable de forma que demuestre (*probet*), deleite (*delectat*) e incline (*flectet*). Demostrar es una necesidad, es agradable deleitar, y es una victoria inclinar. Es en efecto esto último lo que puede más que todo para ganar las causas” (Cicerón, 1988, p. 69).

sufren, y nada hacemos si les definimos el sufrimiento, porque no quieren que le digamos cómo se llama lo que le pasa. Nada ganamos al realizar una taxonomía de los diferentes tipos de sufrimientos, ni al desplegar una biología, una sociología, ni siquiera una teología del sufrimiento. El verdadero orador consuela con su discurso, mitiga el dolor por medio de la palabra⁹.

También puede darse la inversa. Tal vez el problema de los hombres es que no sufren lo suficiente, tal vez lo que haya que modificar sea su indolencia y su desdén.¹⁰ Quizá el que lleven una vida demasiado apacible y ataráxica es la cuestión que el orador debe modificar. Tal vez hayan perdido la pasión, y ese es el verdadero problema. En cualquier caso, se trata de transformar la existencia.

Esto quiere decir que la palabra será persuasiva sólo si mantiene una cercanía. La elevación no debe ser muy pronunciada, porque corremos el riesgo de abandonar los asuntos de la existencia. La retórica se contrapone a la filosofía, entendida como *logos* epistémico, como lo concreto se contrapone con lo abstracto. Los conceptos (y sus relaciones) promueven, como hemos visto, una lejanía dañosa, salvo que mantengamos vivo el lazo que los une con las emociones que los sustentan. Pero, si mantenemos este lazo, pronto advertiremos que los conceptos son inútiles. Aquí la retórica se cruza estructuralmente con la ética de manera que es difícil distinguirlos. Es absurdo pretender que hay alguna relación entre saber la definición de felicidad y la felicidad. Al hombre feliz (o al desdichado) nada le agrega ni le quita conocer la definición de felicidad. Unamuno, hablando de Spinoza y su *Ética*, pregunta:

⁹ La retórica bebe de una fuente antigua según la cual el *logos* tiene el poder de curar al alma perturbada. “Desde Homero en adelante encontramos, a menudo y de manera destacada, la idea de que el *logos* es a las dolencias del alma lo que el tratamiento médico es a las dolencias del cuerpo. Encontramos también la afirmación de que el *logos* es un poderoso, y quizás incluso suficiente, remedio para dichas dolencias, a menudo se la presenta como el único remedio disponible” (Nussbaum, 2003. p. 76).

¹⁰ En sus *Carnets* Camus resume el triste desasosiego que bien puede describir a Meursault (personaje central de su novela *El extranjero*). “Soy un hombre que no cree en nada, y que no ama a nadie, al menos originariamente. Hay un vacío en mí, un horrible desierto” (Camus, 1966. p. 159).

Él, el pobre judío intelectualista definidor del amor intelectual y de la felicidad, ¿fue feliz? Porque ese y no otro es el problema (...) ¿De qué te sirve meterte a definir la felicidad si no logra uno con ello ser feliz? (Unamuno, 1983, p. 118)¹¹

Hay aquí una curiosa inversión de la relación concepto-imagen que presupone cierta filosofía (muy paradigmática, por otro lado). Recordemos que buena parte de nuestra tradición filosófica desprecia la imagen, sea por entenderla como una distracción a evitar, sea por su carácter ocultador, engañoso (El *Fedón* de Platón es un caso paradigmático), sea por tomarla como simple recurso pedagógico tendiente a capturar un concepto (Cfr. Grassi, 2015, pp. 43 y ss). Una vez que tenemos dicho concepto, la imagen se pierde, se muestra secundaria, superflua. Por este camino, la imaginación y la fantasía son, en el mejor de los casos, instrumentos puestos al servicio de la comprensión conceptual. Lo relevante es el concepto, la imagen es solo una forma de ejemplificar, es una condescendencia del expositor que degrada mínimamente la idea o noción en pos de ponernos en el zaguán de su captación. Partimos de las cosas materiales y cercanas para elevarnos a la altura del concepto. Una vez allí, las cosas son algo menor, son intercambiables. No hay episteme de lo individual (Aristóteles). Es como decir, no podemos conocer epistémicamente lo concreto en su ‘concretez’. Quizá el poeta haya tenido esto en mente cuando sentenció: “en filosofía no hay árboles, hay ideas” (Pessoa, 1984, p. 123).

Lo que denuncian los primeros oradores es la impotencia de la dialéctica, y sus conceptos, para persuadir a nadie, porque ellos han puesto entre paréntesis la afectividad, el aspecto desiderativo y emocional del sujeto al alejarlo de las cosas concretas. El primer paso en este

¹¹ Expliquemos un poco esta idea: supongamos que estamos frente a una persona justa, o una persona de fe. Lo sometemos a un interrogatorio *more* Sócrates, le pedimos que nos dé argumentos, definiciones, encadenamientos causales, ligazones dialéctico-conceptuales. El justo, el hombre de fe, no logra satisfacer nuestra requisitoria. Entonces, adoptando la actitud del filósofo, le explicamos todo. Le damos buenas definiciones, encadenamientos categoriales, genealogías conceptuales, silogismos, etc. Ahora la persona está bien armada teóricamente. ¿Qué hemos agregado con toda esta logorrea a su ser justo o a su fe? ¿Es ahora más justo (o menos), tiene gracias a nuestra intervención más fe que antes (o menos)? No, nada ha cambiado en sus disposiciones y en sus convicciones religiosas. Sigue siendo igual de justo y sigue profesando la misma fe. Nada hemos agregado a su ser por medio de nuestros conceptos, solo lo hemos provisto para que responda preguntas al filósofo. En este tipo de experiencias (religiosas, éticas) los conceptos sólo sirven para pavonearse en la cena de los viernes con los amigos de siempre. No estamos afirmando que la razón dialéctica, argumentativa, no pueda provocar un cambio en nosotros. Eso sería temerario. Digo que, en determinadas esferas (religiosa, ética, estética) los conceptos y sus encadenamientos inferenciales son impotentes para lograr la experiencia requerida.

alejamiento es el rechazo de la imagen. Aristóteles nos recuerda que una buena metáfora es aquella que logra “poner ante los ojos”. Una imagen es una presencia que nos toca físicamente.

La ambición del filósofo (y el científico) sólo puede ser colmada en los temas que no atañen a la vida humana tomada en términos éticos y políticos. Todo marcha relativamente bien si el tema es el Ser, o la causalidad, o la naturaleza del protón. Pero cuando se trata de los “asuntos humanos” necesitamos un saber aplicable, apropiable. Esta fue la ineptitud de Sócrates. Ante el tribunal Sócrates mostró su carencia y su jactancia. No supo convencer, no pudo persuadir. Esta torpeza retórica es, para algunos, muestra de su incapacidad para habitar entre los hombres. Los filósofos buscan una vida por fuera de la *polis*, quieren distanciarse de las estructuras básicas de convivencia humana que involucran no sólo una organización institucional, sino también una forma de ver y sentir el mundo. Para muchos retóricos (es el caso de Isócrates) esto es una vanidad que puede lastimar el corazón de la cultura.

Arendt afirma que, en la desconfianza de Platón contra la persuasión, está el nacimiento del pensamiento político occidental. Fue el fiasco de Sócrates ante el tribunal lo que alumbró, en su más renombrado discípulo, la suspicacia ante la relación lenguaje - persuasión.

El hecho de que Sócrates no hubiese sido capaz de persuadir a sus jueces acerca de su inocencia y sus méritos, los cuales eran bien obvios para el mejor y más joven de los ciudadanos de Atenas, hizo que Platón dudara de la validez de la persuasión. (Arendt, 1997, p. 44)

Lo que el filósofo dice no puede ser aplicado en la vida, no puede ser apropiado por un existente para su existencia. Son juegos mentales, sin anclaje, sin fuerza, sin calor ni pasión. Preocuparse por cosas que están fuera de lo humano (que nada tienen que ver con la felicidad, el bienestar, o la vida floreciente), dibujó el tablero dentro del cual se moverán en adelante las fichas filosóficas¹². La retórica, en cambio, busca la utilidad para la vida, un saber vital. Por eso se mantiene siempre al interior de la aplicación, de la persuasión, porque la persuasión se juega en el deseo más profundo del hombre.

¹² “Por eso Anaxágoras y Tales, y otros como ellos que se ve que desconocen su propia conveniencia, son llamados sabios no prudentes, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos” (Aristóteles, 1998, 1141 b 5 - 9).

La felicidad es el objeto en vista del cual cada hombre particular y todos los hombres elogian o repudian; razón por la cual las persuasiones y las disuasiones son siempre acerca de la felicidad y de las cosas que a ella tienden. (Aristóteles, 2002, 1360.b 4-11)

El profano no comprende los secretos técnicos del filósofo (...) Observa que los muchos que se basan en la *doxa* se ponen de acuerdo entre sí y encuentran un camino acertado para su conducta más fácil que quienes pretenden hallarse en la plena posesión del saber (*episteme*); y esto les lleva a despreciar estos estudios y a considerarlos como charlatanería vacua y pura micrología, pero no como el cuidado del alma (*psiché epimeleia*)". (Jaeger, 1967, p. 845)

De esta manera, la retórica clásica conecta con la filosofía, al menos con la ética entendida como *techné biou*¹³.

2.4. La raíz estética

La retórica trata sobre la persuasión en pos de la toma de decisiones en la esfera práctica y, de manera más general, de la vida lograda. El lenguaje tropológico es central para lograr dicha persuasión. El presupuesto, que yace detrás de toda la empresa, dice que ciertas creencias elementales no pueden ser modificadas con razonamientos. Detrás de la conciencia, y su modo de representar las cosas, acecha la existencia y su carácter esencialmente pulsional. La relación circular, que une sentimiento y cognición, ya había sido vislumbrada por Aristóteles en su *Retórica* (Cfr. Aristóteles, 2002, 1378a y ss.).

Debemos, entonces, penetrar la capa teórica para sorprender el momento en el que la significación brota del deseo, debemos restaurar la relación que une vida y lenguaje¹⁴. Y debemos hacerlo si queremos lograr una transformación del sujeto, si queremos un saber aplicable, apropiable. Para ello, es bueno recordar que la representación tiene una doble dirección: una intencional (que tiende a un objeto), y otra expresiva (por la que se manifiesta la vida, el deseo, el esfuerzo). Si queremos modificar aquellas creencias debemos encontrar el lenguaje adecuado, el

¹³ "El fundamento de la elocuencia es la sabiduría" (Cicerón, 1988, p. 351).

¹⁴ El concepto y el juicio se dan más acá de esa relación, y en ocasiones tiende a ocultarla.

modo discursivo en que se expresan¹⁵. Para decirlo brevemente, debajo de las creencias están los deseos y los afectos, para modificarlos debemos hablar su lenguaje, y su lenguaje es poético, retórico, figurado, tropológico. Retórica y poética comparten esta concepción del poder de la palabra.

Ahora bien, si la persuasión es la cifra de la aplicación en el campo retórico, la *catarsis* lo es en el campo estético. El término “*catarsis*” tiene una compleja y multifacética historia. Significa, en primer término, el acto de limpiar, de quitar los elementos que obturan un lugar o medio. Luego, por analogía, refiere al efecto curativo que la palabra ejerce sobre el alma. Si la palabra es eficaz, entonces produce resultados (*catarsis*). Píndaro es un caso paradigmático. En sus odas, “la palabra poética (...) actúa (...) encantando el ánimo de sus oyentes y borrando de él las penas inevitables del existir cotidiano” (Entralgo, 1958. p. 79). El poder del poeta es grande, porque la palabra encanta, sosiega, contenta, apacienta, alegra. El elemento cognitivo no está ausente del efecto catártico. Ulises llora porque comprende lo que había hecho. El poeta no sólo relata y canta, pone las cosas en sus justos términos (*orthosias*). De esta manera, la *catarsis* reúne de manera sinérgica cuestiones morales, perceptivas y cognitivas. Una toma repentina de conciencia sucede gracias a la pericia de Demódoco. Esa iluminación, ese despertar es también la *catarsis*¹⁶.

Una vez lograda la trabajosa victoria en la que humilló al rey noruego, Clontarf no quería que semejante hazaña de hombres se perdiera en las brumas del tiempo. Sabía que lo que se aleja se empobrece y ya no vale. Convoca entonces a su poeta y le dice:

Las proezas más claras pierden su lustre si no se las amoneda en palabras. Quiero que cantes mi victoria y mi loa. Yo seré tu Eneas; tú serás mi Virgilio, ¿te crees capaz de acometer esa empresa que nos hará inmortales a los dos? (Borges, 1989, p. 45)

Si el tiempo no cesa en su efecto disolvente, tenemos un salvador: el poeta. La poesía es el antídoto contra la temporalidad, la finitud, el olvido y la muerte. El ansia de inmortalidad, el anhelo de permanencia está en el origen de todos nuestros actos. El arte, en particular la poesía, es el *pharmakon* que nos liberará del yugo del tiempo.

¹⁵ La palabra “creencia” en este contexto es todavía demasiado epistémica.

¹⁶ “Gracias a la clarificación que ejerce, la *catarsis* esboza un proceso de transposición, no sólo afectiva sino también cognitiva” (Ricoeur, 2009. p. 896).

¿Qué don mágico tiene el poeta para lograr conjurar el tiempo? En principio la palabra, pero no cualquier palabra, sino aquella que logra revivir, rescatar, “poner ante los ojos” lo que merece ser inmortalizado. Es la pasión por ver (anterior a toda filosofía y a toda ciencia) lo que sacia el poeta, y al hacerlo inmortaliza lo digno de admirarse o contemplarse. Esta es la peculiar temporalidad de la experiencia estética: al “hacer ver las cosas de nuevo” les proporciona el goce de un presente más pleno, la alegría de la cercanía.¹⁷ “Lo que distingue a la lengua poética es el supremo cumplimiento del “hacer manifiesto (*delóun*)” (Gadamer, 1998, p. 117).

La extrañeza del tiempo ejerce su efecto cáustico también por medio de la repetición, la familiaridad que aleja las cosas de nuestro cuidado. Sometidos al farrago de la cotidianidad, a la pragmaticidad de la existencia, la verdadera esencia de las cosas, su significatividad más profunda se pierde como el agua en el agua (la imagen no es nuestra). Pronto sometemos las cosas a sus conceptos, las difuminamos en esquemas preformados y deformantes. La abstracción se apodera de nuestra relación con el mundo, y caemos en una convencionalidad que nos deja insatisfechos. También aquí la poesía es el fármaco:

cuando el entendimiento cobra conciencia de las abstracciones (...) se presenta al mismo tiempo la necesidad de algo concreto (...) la poesía tiene que asumir la tarea de disolver y transformar aquellas acuñaciones prosaicas. (Hegel, 1955, p. 882)

Pero hay algo más, algo difícil de explicar en la experiencia estética. Se trata del juego de vaivén que instaura la obra de arte entre la realidad y la ficción. Como sucede con el conocimiento epistémico, el arte opera un corte con la realidad. El ámbito de la ficción tiene sus lindes bien delimitadas, que pueden estar representados físicamente por un telón, un marco, un proscenio o unas tapas de libro.

La distancia que supone la mirada estética no es la distancia del pensamiento objetivo. Se parece más a quien contempla algo propio, algo que solo esa contemplación revela. Lo que se muestra con los medios del arte es una realidad que podemos apropiarnos, porque somos nosotros,

¹⁷ “Proust no consintió que las vacaciones dichosas se perdieran para siempre. Él se encargó de recrearlas y de mostrar contra la muerte, que el pasado se volvía a encontrar al final del tiempo, en un presente imperecedero” (Camus, 2007, p. 315).

nuestro mundo, nuestros asuntos. Nadie puede habitar entre átomos y vacío, pero todos somos de alguna manera Antonio y Shylock. El “afuera” de la obra de arte permanece inserto en el mundo humano. La distancia solo se entiende por el peculiar modo de participación que supone¹⁸. Aristóteles observa que la palabra *praxis* (en la definición de tragedia como “*mimesis praxeos*”) supone un doble vasallaje. Remite al dominio de lo real, propio de la ética; y al imaginario, propio de la poética. “Mimesis tiene no solo una función de corte, sino también de unión que establece precisamente el estatuto de transposición metafórica del campo práctico por el *Mythos*” (Ricoeur, 2004b, p. 103). La virtud del poeta consiste en ponernos dentro de lo sucedido, de hacernos participar de una inminencia, de una revelación. “El que profiere un verso de Liliencron ha entrado en la batalla” (Borges, 1889, p. 398). Puede sentir el ruido de los aceros, los gritos, las arengas, puede oler la carne atravesada por la espada, sentir la fatiga, el horror y la alegría de la victoria. Pero lo hace de manera virtual, protegido de irrealidad. Es “como si” estuviera en el centro de la escena. El poema transforma la vida gracias a una especie de cortocircuito entre el “ver-como” y el “ser-como” (Ricoeur, 2004b, p. 230). El que profiere un verso de Liliencron ha entrado en la batalla, pero sin correr ningún peligro, sin poner su vida en riesgo. Este es el verdadero enigma del arte: gracias a una lejanía (un corte con la realidad) nos permite participar más hondamente de la realidad, nos deposita en una cercanía única, que sólo se da por los artilugios del arte.

Si el poeta lograba esa magia, Clontarf sabía que su magnífica batalla sucedería tantas veces fuera leído el poema. Las imágenes, lo dijimos, tienen ese privilegio, no sólo clarifican, sino que lo hacen arrastrando toda la persona, con sus aspectos cognitivos, afectivos, emocionales y corporales. El conocimiento sensible no le pide al sujeto ningún sacrificio. No le pide que deje de lado nada su persona, ni su cuerpo ni su alma. La *catarsis* es ese efecto totalizante que tiene el poema (o la obra de arte en general) sobre su lector. Una extraña alquimia debe suceder para que la catarsis se produzca. Debe darse un encuentro entre el texto y su lector. Cada uno debe poner lo suyo. No es una propiedad inherente a la obra. Una misma obra puede generar en un lector la catarsis y en otro el desinterés, el desdén. Tampoco es algo que dependa del sujeto, es la configuración poética la que,

¹⁸ “Se produce en un movimiento de ida y vuelta entre el observador estéticamente liberado y su objeto irreal en que el sujeto en su goce estético puede recorrer todo el escala de actitudes tales como asombro, admiración, conmoción, compasión, simpatía, risa o lágrimas simpáticas, alienación, reflexión” (Jauss, 1982, p. 94).

unida a ciertos rasgos de la subjetividad, produce el hechizo. La obra de arte es un ámbito que debemos atravesar, tiene su “antes” y su “después”, y en el medio la catarsis¹⁹.

No alcanza con manejar los artificios de la retórica, no es suficiente con conocer y dominar las técnicas de persuasión, la métrica, la memoria, la tradición de los grandes poemas. Todo eso es superfluo si no se produce ese efecto que llamamos catarsis. Si el arte sucede, entonces el sujeto se modifica, se transforma. Ahora tiene un saber de primera mano. “Un poema verdadero hace que se tenga la experiencia de la cercanía” (Gadamer, 1998, p. 120).

Se trata, según Ricoeur, de la doble función de la ficción. Por su costado revelador, la obra trae a la luz los rasgos disimulados, aunque bosquejados en nuestra experiencia cotidiana. Por otro lado, la obra realiza una verdadera metamorfosis en su receptor. “Una vida examinada a la luz de la ficción es una vida cambiada, otra vida” (Ricoeur, 2004b, p. 229).

3. Conclusión

El camino ha sido un poco largo. Como todo lo que se dilata en el tiempo (y en el espacio) corre riesgo de perder su foco. Las conclusiones ayudan a volver al centro reintegrando lo que, durante el camino, se ha dispersado. Volvamos entonces al punto de partida.

Imaginemos a un sacerdote (pero también puede ser un rabino, o un imán, o simplemente un predicador) dando su homilía dominical. La liturgia lo pone en el pasaje de la última cena, la pasión y crucifixión de Cristo. El cura lee y comenta. Son acontecimientos centrales, allí se condensa la fe cristiana. El orador pone todo su empeño en lograr lo que cree que debe lograr con su exégesis y su exposición. ¿Qué busca?, ¿bajo qué circunstancias nuestro cura diría que su sermón ha sido un éxito? ¿Cuál es el fin, el propósito de su esfuerzo? Claramente no se propone explicar cuáles eran los métodos de tortura en la antigua Roma (esta digresión sería muy inoportuna). Tampoco se detendrá en los pormenores organizativos de aquellas provincias romanas. No es su propósito la exactitud calendaria. No querrá detenerse en la historia delictiva de los ladrones que lo

¹⁹ La catarsis “es una actividad (...) que encuentra el término en el espectador o lector. Hay, pues, un después de la composición poética” (Ricoeur, 2004, p. 104).

acompañaron en lo alto del Gólgota. No entrará en el arduo debate de la transubstanciación en la Eucaristía. La finalidad de su discurso es incrementar la fe de los oyentes, recordarles que el sentido de la vida está en esas pocas páginas, que Cristo está presente en su vida, y que si verdaderamente creen en él entonces deben ser piadosos, justos, honestos, humildes, etc. Algo, en el corazón de los feligreses, debe vibrar, debe verse conmocionado²⁰. Si al finalizar la celebración, los allí presentes saben que Barrabás había cometido homicidio en ocasión de una sublevación, pero no se conmueven frente al necesitado, nuestro cura debería sentir una gran frustración, y debería cambiar su estrategia retórica para el próximo domingo.

El psicoanálisis es otro buen ejemplo de la relación entre “comprensión” y “aplicación”. ¿Qué busca la terapia?, ¿Qué se propone el psicoanalista? ¿cuándo diríamos que se ha producido la cura, o si prefieren, que se ha superado el trauma? No ciertamente cuando el paciente tiene de él un conocimiento puramente teórico, distanciado. El terapeuta no quiere que su paciente sepa que ha sufrido un abandono. Allí no termina la cosa. El paciente “sabe” eso, pero su tristeza no mengua y su incapacidad de relacionarse con otras personas no se ha modificado. ¿De qué le sirve entonces aquel “saber”?

La terapia busca otra cosa. Quiere que el paciente “vea” algo que sus defensas le ocultan, pero que lo vea de una manera especial, una que logre el cambio en su persona. Sólo cuando logre esa “comprensión”, cuando pueda recrear la escena originaria, se dará un cambio sustancial en la economía de sus pulsiones. Si la tristeza cede y el paciente logra relacionarse afectivamente con alguien, entonces la terapia ha dado su fruto. Para eso vino al consultorio, no para saber qué le pasó, sino para superar, para cambiar. Si la persona que comienza y la persona que la termina no son la misma, entonces la “apropiación” ha acontecido.

El ejemplo de la homilía y el ejemplo del consultorio comparten una misma concepción de comprensión. La comprensión es aplicación, y el criterio de la aplicación es el cambio existencial, vital.

²⁰ “Esto es lo que dice el teólogo: que la fe es ese acontecer en el que se crea un hombre nuevo” (Gadamer, 1998b, 129).

La hermenéutica filosófica se ha ocupado de restituir a la comprensión esta dimensión práctica, este momento existencial. La “aplicación” (o apropiación) no es, para ciertos textos, eventos, o tradiciones culturales, un extra opcional, algo que puede o no estar allí. Todo lo contrario, la aplicación es el criterio de la comprensión hermenéutica. Para restituir a este momento toda su magnitud, los hermeneutas han tenido que mostrar la inadecuación del modelo de comprensión imperante y paradigmático en buena parte de la cultura. El desarrollo de la episteme, especialmente durante la modernidad, desembocó en procesos de racionalización cada vez más diferenciados. Todos los objetos a los que se dirige la conciencia han sido absorbidos por alguna ciencia. Hechos los hay físicos, psíquicos, religiosos, históricos, estéticos, lingüísticos, etc. Y los hechos deben ser estudiados con minucioso ‘metodologismo’.

Que ya casi nadie cree en la propuesta del texto puede sonar a hipérbole, pero es de muy fácil constatación. El texto no puede hacer valer su mensaje porque los lectores no saben (no pueden) entregarse. Miran para cualquier otro lado, para eso están adiestrados. He leído por ahí que la poesía de Borges es un reflejo fiel del aristocratismo porteño de principios del siglo XX. Esto puede ser verdad, y una muy atinada en la clase de Sociología de la Literatura. Pero, por acá, me quedo sin poesía. No participo de la magia del poema. Esa magia me ha quedado lejos, me es inapropiable. La hermenéutica se para ante el texto con la disposición de “dejarse decir algo”. “La hermenéutica no es un saber dominador, no es una apropiación como conquista, sino que ella misma se somete a la pretensión del texto” (Gadamer, 2003, p. 382). Desde luego, la comprensión hermenéutica está especialmente requerida en algunos contextos. La religión, el arte, la ética, la historia, también la filosofía son los *loci communes* de la comprensión/aplicación. Es difícil que alguien experimente una conmoción existencial por haber comprendido el *modus tollens*, o haber aprendido la composición atómica de la molécula de agua. Estos conocimientos, como lo vio Kierkegaard, no requieren ninguna apropiación, y no tienen ninguna aplicación en la vida.

Hemos querido sobrevolar algunas de las raíces del concepto hermenéutico de aplicación. Ello nos ha llevado, indefectiblemente, a tradiciones y prácticas heterogéneas. El arte, la ética, la retórica, la religión, son ámbitos claramente diferenciados. Sin embargo, términos como persuasión, catarsis, salvación (beatitud eterna), educación ética, son los lugares en los que se reúnen. La

hermenéutica contemporánea se nutre de estas fuentes al momento de elaborar su concepto de aplicación. La enumeración de las raíces no es taxativa. He dejado deliberadamente de lado la tradición jurídica. Dos razones explican esta ausencia. La primera: la aplicación en el campo del derecho se deja absorber con facilidad en el problema gnoseológico del “juicio y la subsunción”. La segunda, los aspectos prácticos que tiene el derecho no afectan necesariamente al sujeto en su subjetividad, no lo tocan existencialmente. Ambas razones son polémicas y pueden ser discutidas.

Terminamos recordando que la filosofía, al menos en su origen, quería ser un conocimiento vital, buscaba la apropiación/aplicación de la comprensión. Un filósofo *vivía* como filósofo. La filosofía no era la profesión de una teoría, era un modo de instalarse en el mundo. La imagen de Sócrates esperando su hora final, imperturbable y razonador, es la mejor prueba, la más persuasiva, de los efectos que tiene la comprensión filosófica. En aquellos primeros siglos, la fuente ética y poética de la filosofía eran todavía muy evidentes. Lo que vino después ya lo sabemos. La filosofía se redefinió varias veces, y muchas de esas nuevas formas de entenderla la alejaron de su encarnación en la existencia. En el empeño que algunos filósofos contemporáneos ponen en rehabilitar el concepto clásico de aplicación hay algo de nostalgia. Se añora el tiempo en que el conocimiento más importante se ceñía a la vida concreta, a la vida de todos los días, para hacerla un poco más soportable, un poco más bella.

4. Referencias

Gadamer H-G., (1998). *Estética y Hermenéutica*. Tecnos.

Gadamer H-G. (2003). *Verdad y Método I*. Sígueme.

Gadamer H.G. (1998b). *Verdad y Método II*. Sígueme.

Camus A. (2007). *El Hombre Rebelde*. Losada.

Camus A. (1996). *El Verano*. Alianza.

Camus A. (1966). *Carnets II*. Losada.

Ricoeur P. (2003). *El Conflicto de las Interpretaciones*. FCE.



- Ricoeur P. (2004b). *Tiempo y Narración I*. SXXI.
- Ricoeur P. (2009). *Tiempo y Narración III*. SXXI.
- Ricoeur P. (2006). *Teoría de la Interpretación*. SXXI.
- Borges J.L. (1989). *Obras Completas III*. EMECÉ.
- Borges J.L. (1996). *Obras Completas II*. EMECÉ.
- Gilson E. (1996). *El Ser y los Filósofos*. EUNSA.
- Pascal B. (1993). *Pensamientos*. Altaya.
- Rambach J.J. (1738). *Erläuterungen über seine eigene Institutiones hermeneuticae sacrae aus der eigener Handschrift des seligen Verfassers*. Giessen.
- Ferraris M. (2005). *Historia de la hermenéutica*. SXXI.
- Arendt H. (1984). *La vida del espíritu*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Arendt H. (1997). *La promesa de la política*. Paidós.
- Aristóteles, (1998). *Ética a Nicómaco y Ética a Eudemo*. Gredos.
- Aristóteles, (2002). *Retórica*. Alianza.
- Murphy J.J (ed.). (1989). *Sinópsis histórica de la retórica clásica*. Gredos.
- Cicerón M.T. (1988). *Orator*. WBG.
- Nussbaum M. (2003). *La terapia del deseo*. Paidós.
- Unamuno M. (1983). *Del sentimiento trágico de la vida*. Sarpe.
- Jaeger W. (1967). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. FCE.
- Entralgo P.L. (1958). *La curación por la palabra en la Grecia antigua*. Revista de Occidente.
- Hegel F. (1955). *Aesthetik*. Aufbau Verlag.
- Kierkegaard S. (2009). *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. Iberoamericana.
- Jauss H.R. (1982). *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*. University of Minnesota Press.



Grassi E. (1999). *Vico y el humanismo*. Anthropos.

Grassi E. (2015). *El poder de la imagen*. Anthropos.

Otto R. (2005). *Lo Santo*. Alianza.