



Revista de Filosofía, N° 38, 2001-2, pp. 79-91  
ISSN 0798-1171

## El rigor de la escritura<sup>1</sup>

### The Severity of Writing

*Julián Serna Arango*  
*Universidad Tecnológica de Pereira*  
*Pereira, Colombia*

#### Resumen

Porque las diferencias juegan un rol protagónico en lo relativo al ámbito socio-cultural, el estilo plano resulta insuficiente para dar cuenta de los fenómenos, y es menester acudir a una serie de recursos literarios para detallar, para esculpir el asunto.

**Palabras clave:** Lenguaje, escritura, lectura, figuras literarias, polisemia.

#### Abstract

Since differences play a protagonist role in relation to the socio-cultural environment, a flat style is insufficient in order to understand phenomenon, and it is necessary to utilize a series of literary resources in order to describe and sculpt the same.

**Key words:** Language, writing, reading, literary figures, multiple signs.

---

Recibido: 09-01-01 • Aceptado: 31-06-01

1 El autor ha realizado el presente trabajo dentro de sus investigaciones como profesor de la Cátedra Relaciones filosofía-literatura, impartida en la Escuela de Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira.

## 1. La plasticidad de la palabra

A diario experimentamos la polisemia. Ello ocurre por ejemplo con la palabra “cultura”, que puede transmitir diferentes resonancias semánticas en diferentes frases.

- La *cultura* del bibliotecario resulta apabullante
- Durante el concierto, la *cultura* del público no admitió reparos
- El libro trata del arte mobiliario de la *cultura* celta

Si el significado y el sentido de una palabra no estuvieran determinados por sus usos, sino por su definición, las palabras serían como los números, y en ese caso las máquinas de traducción automática serían juego de niños. No obstante, la realidad es otra. Aunque una palabra se escriba igual y (casi) se pronuncie igual no siempre alude a lo mismo, y por ello las máquinas de traducción automática no se han acabado de inventar.

Para conjurar la plasticidad semántica de la palabra, los gramáticos han asumido los diferentes usos de la palabra como otras tantas acepciones. Ello fue señalado por Aristóteles 1006 a-b: “Y nada importa que alguien diga que (una palabra) significa varias cosas, con tal de que sean limitadas, pues a cada concepto se le podría imponer un nombre diferente”. Aunque el catálogo que recopila los usos de las palabras sea histórico, así pueda crecer o decrecer, ello sería neutralizado si nos mantenemos actualizados.

¿Quedaría conjurada la plasticidad semántica de la palabra, la diversidad de sus usos mediante el catálogo actualizado de sus acepciones? Ello sería cierto siempre y cuando el significado del discurso, del texto radicara en el significado de las palabras consideradas individualmente, es decir, una por una. Aunque a primera vista parezca obvio, no es así. El significado, el sentido de un discurso, de un texto, no sólo deriva de las palabras consideradas una por una, procede, además, de su interacción. En medio de un evento comunicativo, de un discurso, de un texto, las palabras no se limitan a yuxtaponerse unas con otras, no operan como las mezclas de la física, cuando interactúan como acontece, en cambio, en las reacciones químicas, y en medio de la acción recíproca de unas palabras con otras cada una configura sus respectivos énfasis.

Para identificar el significado de una palabra en medio de una conversación, de un texto, no basta mirar el diccionario en donde nada más hallaremos la palabra idealizada, estilizada, simplificada, y en cierto modo la palabra virtual, cuando sería menester acudir a la frase, al párrafo, al texto, al discurso, para dilucidar las resonancias semánticas inducidas por la palabra en cuestión en interacción con palabras previas o posteriores a ella. Para saber qué significa la palabra “ética” en eventos comunicativos concretos no bastaría consultar un diccionario corriente, ni siquiera un diccionario de filosofía, cuando las resonancias semánticas inducidas por la palabra “ética” pueden o no estar incluidas en tales diccionarios. Un par de ejemplos:

1. Cuando en el afiche de una campaña leemos: *Por una ética ciudadana*, es evidente que el adjetivo “ciudadana” al interactuar con el sustantivo “ética”, enfatiza en el aspecto social de la última, en su condición de bien público, y en esa medida las resonancias semánticas inducidas permanecen confinadas dentro del repertorio de acepciones registradas por los diccionarios.
2. Cuando León de Greiff, en su “Balada de la fórmula definitiva y paradójica” escribe: *Necias disquisiciones de fastidiosa ética*, al anteceder la palabra “ética” del adjetivo “fastidiosa” el poeta la descalifica de plano, cuando lo que produce fastidio no sería susceptible de reconsideración. Porque la concepción de la ética como algo repulsivo no sería una de sus acepciones registradas por los diccionarios, así sea habitual en algunos contextos específicos, ella sólo se reconoce atendiendo al contexto.

Lejos de estar comprometidas con una serie de atributos, las palabras lo están con una serie de resonancias semánticas alternativas, las cuales dan lugar a una multiplicidad de usos, unos más difundidos, otros menos. ¿Ello conduce a la difuminación del significado y del sentido de las palabras, a su dispersión a ultranza? No necesariamente. Así los usos de una misma palabra no compartan un mismo listado de atributos, de resonancias semánticas, de énfasis, los vincula un cierto *aire de familia*, en la terminología de Wittgenstein, cuando cada uno de ellos comparte determinados atributos con otros, así no haya ninguno de tales atributos que sea común a todos.

A pesar de las evidencias acumuladas en contra de la concepción de la palabra como universal, como clase a la que pertenecen todas las palabras registradas en eventos comunicativos concretos que se escriben igual y se pronuncian (casi) igual, dicha concepción de la palabra se resiste a desaparecer. No es otro el punto a discutir.

## 2. El principio de indeterminación semántica

En *Kant y el ornitorrinco* dice Eco: “Nosotros tenemos pocos nombres y pocas definiciones para una infinitud de cosas individuales. Por lo tanto, el recurso al universal no es una fuerza del pensamiento, sino una *enfermedad del discurso*. El drama es que el hombre habla siempre en general mientras que las cosas son singulares”<sup>2</sup>.

Con la escritura, en general, con la escritura discontinua, en particular, el sustantivo, concebido como nombre común, en vez de enfatizar su concepción nominalista como apodo compartido, evoluciona hacia su concepción como clase, es de-

2 ECO, Umberto. *Kant y el ornitorrinco*. Barcelona: Lumen, 1999. p. 32.

cir, como universal, cuando los diferentes usos de una misma palabra no comparten únicamente un cierto *aire de familia*, sino que además participan (forzosamente) de los atributos de la clase, del universal en cuestión. ¿Es conveniente, pertinente asumir las palabras como clases, como universales y no únicamente como apodos compartidos? Porque el ser humano es un ser histórico, un ser abierto a sus posibilidades, la vocación universalista de las palabras resulta discutible; si bien nos permite clasificar, ordenar los fenómenos, socava, de otro lado, su individualidad, porque adolece de la plasticidad semántica exigida para precisar las diferencias. No en vano hemos debido habilitar diversos subterfugios para registrar, para expresar las diferencias.

Cuando hablamos de “El hombre” resulta fácil eludir el protouniversalismo del sustantivo. Bastaría utilizar un nombre propio, y hablar, en cambio, de Juan o María. No obstante, cuando hablamos de conejos o de atardeceres difícilmente tenemos la posibilidad de acudir al subterfugio de los nombre propios.

¿Cómo reivindicar la singularidad de los objetos si no siempre estaría a mano el subterfugio de los nombres propios? Lo hacemos a través de su predicado. Cuando decimos que *En ese atardecer se difuminan los colores* estamos diferenciando el atardecer en cuestión de todos aquellos atardeceres en los que no se registra el fenómeno cromático en cuestión. No obstante, una dificultad surge enseguida. ¿Cómo distinguir ese atardecer del que *se difuminan sus colores* de otros atardeceres en los que observamos un fenómeno similar? Es menester realizar precisiones adicionales. Si decimos que: *En ese atardecer se difuminan los colores y se arremolinan vetas de un rojo carmesí intenso*, habrá por supuesto menos atardeceres que coincidan con esa descripción y que pudieran confundirse con el atardecer inicialmente reseñado.

En cuanto acumulamos más adjetivos acerca de determinado asunto, lo perfilamos de manera más nítida. Aunque menos probable todavía, es factible incurrir en confusión. Así digamos de alguien que es *disciplinado, inteligente y metódico*, resulta claro que esa misma descripción pudiera hacerse de más de uno.

Anotarán algunos que palabras como “inteligente” provocan distintas resonancias semánticas según el contexto, y en esa medida pudiéramos acudir también a esas diferencias de contexto para registrar las diferencias entre los diversos tipos de inteligencia. Cuando hablamos de “inteligencia” en un ámbito empresarial no nos referimos a lo mismo que cuando hablamos de “inteligencia” en un ámbito político y menos aún en un ámbito artístico. Por medio de la interacción de una palabra con las palabras que la acompañan, estaríamos en condiciones de detallar las diferencias, de esculpirles. No obstante, hay quienes objetan el procedimiento en cuestión.

Para los filósofos esencialistas quienes postulan la existencia de los universales no sólo como ideas en la mente, sino además como esencias en el mundo, quie-

nes se proponen aplicar al discurso filosófico un rigor concebido a imagen y semejanza de lo ocurrido en matemáticas -cuando los números operan como clases, cuyo valor no varía así varíe el contexto-, fenómenos como la polisemia de las palabras deben ser conjurados. En particular, los filósofos esencialistas reivindican para las palabras la existencia de un significado propio, y cuando la polisemia resulta inobjetable, tramsutan las palabras en conceptos, es decir, en palabras comprometidas con determinados atributos. No obstante, ello arroja resultados discutibles.

Para distinguir determinado uso de una palabra de los demás usos, los filósofos no hablan por ejemplo de la palabra "cultura", sino del concepto de "cultura", al cual comprometen con determinados atributos. Porque los filósofos esencialistas no actúan de manera monolítica y cada uno construye sus propias definiciones, el tránsito de la palabra al concepto no conjura la polisemia ni mucho menos. Es así como abundan los conceptos de "filosofía", de "razón", de "cultura", de "justicia", de "democracia", para citar algunos ejemplos. Al hallar la palabra "razón" en un texto filosófico, presumimos que se trata del concepto de "razón", es decir, de una palabra comprometida con determinados atributos. No obstante, debemos acudir al contexto para dilucidar si el concepto de "razón" utilizado se define como autonomía, como coherencia, como sensatez, como argumentación, etc., es decir, para dilucidar cuál de los conceptos de "razón" acreditados por la tradición sería el utilizado.

¿Qué pretendían los filósofos esencialistas? Al utilizar las palabras como si tuvieran un hipotético sentido propio, o al transmutar las palabras en conceptos, al encadenarlas a determinados atributos, al utilizar, en síntesis, un *estilo plano*, los filósofos esencialistas pretendían evitar la ambigüedad y los dobles sentidos, para que el lector en la soledad de su biblioteca estuviera en condiciones de armar palabra por palabra, proposición por proposición, un fiel duplicado del universo descrito por el autor, los filósofos esencialistas pretendían, en síntesis, preservar a toda costa el rigor de la lectura. ¿Por qué? Habiendo descubierto (así creían) el orden del mundo, las leyes de la historia o los principios del conocimiento, los filósofos esencialistas formulan (así creían también) discursos vacunados contra la ambigüedad y los dobles sentidos para llegar -literalmente sea dicho- a todo el mundo. Lejos de valerse de los contextos compartidos con sus colegas, con sus alumnos, quienes acaso estarían en condiciones de comprender sus metáforas, sus ironías; el filósofo esencialista formula, en cambio, un discurso autosuficiente, cuya argumentación gravita alrededor del valor conceptual de las palabras.

Los filósofos esencialistas, no obstante, no tuvieron en cuenta distinciones como la siguiente. Si bien en el ámbito físico-biótico regido por una rigurosa taxonomía, los universales registran un protagonismo de primer orden y no hay dificultad en someter el discurso al *estilo plano*, al lenguaje conceptual para garantizar el rigor de la lectura; en el ámbito socio-cultural, en cambio, el protagonismo lo tienen las diferencias y para expresarlas es menester reivindicar la plasticidad semántica de la palabra, así sea a costa del rigor de la lectura.

Mientras los filósofos esencialistas querían vacunar el discurso contra la ambigüedad y los dobles sentidos; los filósofos no esencialistas, en cambio, procuraban valerse de la plasticidad semántica de la palabra. ¿A quién dar la razón? Si bien los filósofos esencialistas tenían razón al reconocer que la plasticidad semántica de la palabra entra en contradicción con el rigor de la lectura, los filósofos no esencialistas también la tenían al advertir que el *estilo plano* entra en contradicción con el rigor de la escritura. De allí las siguientes consideraciones:

1. Un texto pudiera ser riguroso desde el punto de vista conceptual, ser coherente desde un punto de vista proposicional, facilitando el rigor de la lectura, pero no detallar verdaderamente el asunto si utiliza términos generales, vagos, que impidan el rigor de la escritura. Si al poeta le prohíben las metáforas ¿cómo podría distinguir los diferentes matices del amor romántico, del amor sensual?
2. Un texto pudiera abordar el asunto que le compete sin simplificarlo, sin idealizarlo, sin estilizarlo; cuando lo construye, lo esculpe; cuando lo somete al rigor de la escritura, y lo haría utilizando una serie de recursos literarios alternativos como las figuras retóricas, las mismas que, no obstante, amenazan difuminar su significado y sentido, que obligan a su interpretación, haciendo más ardua la lectura. Reivindicada la plasticidad semántica de la palabra, la subjetividad y el relativismo acechan sin tregua, y colocan en entredicho el rigor de la lectura.

Las consideraciones anteriores llevarían a reconocer la existencia de una especie de *Principio de indeterminación semántica*, cuando, en lo relativo a los fenómenos propios del ámbito socio-cultural no es posible preservar al mismo tiempo el rigor de la escritura y el rigor de la lectura. ¿Qué hacer? Porque las relaciones entre la escritura y lectura no son simétricas allí estaría la clave para dirimir el dilema.

- Si se preserva el rigor de la escritura, así se genere una cierta dosis de ambigüedad y dobles sentidos, es posible realizar una aproximación al significado y al sentido del texto mediante un trabajo de tipo hermenéutico.
- Si no se asume el rigor de la escritura, una vez simplificado o alterado el asunto el rigor de la lectura no podría hacer cosa diferente que perseverar en el error.

Porque primero se escribe y luego se lee, sería menester privilegiar el rigor de la escritura sobre el rigor de la lectura, sería menester acudir a la plasticidad semántica de la palabra para precisar matices, sutilezas, en fin, diferencias, en condiciones de construir las, inclusive, si fuera menester, de realizar una auténtica creación de significado y sentido, aunque ello comprometa el rigor de la lectura.

No es casual ni mucho menos que los más de los filósofos metafísicos, que los constructores de sistemas asuman el *estilo plano* como el estilo propio del discurso filosófico, inclusive hoy día. Leemos en Rorty: "Aún se pueden encontrar profesores de filosofía que te dicen solemnemente que están buscando la verdad, y

no sólo un relato o un consenso (...). Algunos de ellos pretenderán incluso escribir de forma clara, precisa y transparente (...) detestando los recursos literarios"<sup>3</sup>. Los filósofos historicistas, nominalistas, en fin, postmetafísicos como Nietzsche, Heidegger, Derrida o Rorty, es decir, los filósofos no esencialistas, en cambio, utilizan diversos recursos literarios tendientes a detallar, a esculpir el significado, a reivindicar las diferencias.

Para hacer posible el rigor de la escritura, no sólo habría que adicionar signos para dar cuenta de los efectos prosódicos, no sólo habría que atender a Borges cuando reclama un signo para la ironía<sup>4</sup>, sería menester, además, hacer uso de ciertas potencialidades de la palabra, como las que enseguida nos proponemos ejemplificar.

### 3. Adjetivación

Cuando alguien dice *La mansión es vieja y oscura*, es evidente que lo dicho acerca de la mansión no se agota en el significado de los adjetivos "vieja" y "oscura". Por medio de la frase en cuestión no sólo se advierte que la mansión es vieja, es decir, que se trata de una construcción realizada algunas décadas o siglos atrás; que es oscura, es decir, que la relación entre ventanas y paredes resulta avara, cuando habrá, además, quien infiera que la mansión es "tenebrosa", y la condición de "tenebrosa" de la mansión no radica en ser vieja o en ser oscura, sino en su combinación.

Alguien pudiera aducir que el hecho de calificar de "tenebrosa" una mansión vieja y oscura remite a las historias de fantasmas. En otras palabras, lo fantasmagórico de la mansión sería evidente en determinados contextos nada más. Ello es cierto. No obstante, lo excepcional no es que algo se entienda a partir del contexto, lo excepcional sería que se entienda al margen de él. Cuanto ocurre con el término "tenebrosa", ocurre también con otros términos. Que la casa sea vieja constituye una expresión comparativa. Dependiendo de la fecha de fundación de la ciudad, el carácter de "vieja" de la construcción puede medirse en décadas o siglos. De acuerdo con nuestra profesión ocurrirá otro tanto. Para un historiador, una edificación de hace medio siglo no es vieja, pero acaso si lo sea para un aficionado al rock.

En vez de decir que una mansión es vieja y oscura ¿por qué no decir de una vez por todas que es tenebrosa? Porque ambas expresiones no son equivalentes. La primera conduce a la segunda, pero no viceversa. Que una mansión sea tenebrosa no necesariamente implica que sea vieja y oscura, bien puede serlo por otros motivos, por sus pinturas por ejemplo.

3 RORTY, Richard. "Deconstrucción y circunvención". En: *Ensayos sobre Heidegger y otros*. Barcelona: Paidós, 1993. p. 126-7.

4 Cfr. VASQUEZ, María Esther. *Borges, sus días y su tiempo*. Buenos Aires: Javier Vergara, 1999. p. 226.

Quedaría, no obstante, una última objeción. ¿Por qué no decir que: *La mansión es vieja, oscura y tenebrosa*? Ensayamos algunas explicaciones:

1. No es lo mismo decir que la mansión es vieja, oscura y tenebrosa, que decir únicamente que es vieja y oscura, y dejar que el interlocutor o lector infiera que es tenebrosa. En ocasiones resulta más efectivo lo último que lo primero. Desde la mayéutica socrática hasta la publicidad pasando por la retórica son numerosos los ejemplos que corroboran semejante aserto. Si un artista dice a una mujer que es bella, hermosa, radiante, espléndida, romántica, dulce y cálida, probablemente le querrá decir algo más que no está contenido en ninguno de los adjetivos en particular, y de seguro ella lo entenderá. Si se limita a hacerlo explícito, el efecto no sería el mismo.
2. Puede ocurrir también que en el inventario de palabras disponibles no exista la palabra para registrar el matiz justo y debemos hacerlo mediante una paráfrasis, mediante una serie de adjetivos por ejemplo. Ello acontece con las traducciones, cuando utilizamos los términos “camino” y “destino” para traducir el término Tao; cuando utilizamos los términos “palabra” y “razón” para traducir el término *logos*.

Combinando los adjetivos adecuados estamos en condiciones de trascender las limitaciones del léxico disponible, enfatizar determinados atributos, desencadenar determinadas resonancias semánticas, operar una auténtica creación de significado y sentido, y en última instancia precisar las diferencias.

#### 4. La metáfora

Porque los filósofos comprometidos con el *estilo plano* presuponían que las palabras tenían un significado propio, la metáfora fue vista como una forma impropia de decir las cosas, y a lo sumo, un adorno sin valor cognoscitivo alguno porque no aportaría nada nuevo a la comunicación. No obstante, semejante concepción de la metáfora ha sido controvertida en el último siglo por lingüistas como Lakoff y filósofos como Ricoeur. A través de un ejemplo nos proponemos ilustrar el cambio en cuestión.

En vez de decir que una persona es “racionalista”, pudiéramos decir, en cambio, que es “cuadrículada”. En ese caso estaríamos ensamblando una metáfora, y en particular, estaríamos realizando un importación semántica del campo de la geometría al campo de la filosofía. Porque el concepto de razón nos llevaría a pensar en el concepto de orden, porque otro tanto sucede con el término “cuadrículado”, pudiéramos reconocer que existe un símil entre los términos “racional” y “cuadrículado”. En ese caso la metáfora no agregaría nada desde un punto de vista cognitivo y su utilización obedecería a criterios estéticos nada más. No obstante, el asunto no es tan sencillo como a primera vista parece. Aunque los términos “racional” y “cuadri-

culado” comparten la resonancia semántica del orden, ellos registran resonancias semánticas propias. Al reemplazar “racional” por “cuadriculado” se silencian determinadas resonancias semánticas y se adicionan otras.

1. Entre las resonancias semánticas del término “racional” está la de intelectual, inteligente, no así entre las del término “cuadriculado”. De allí que al decir que una persona es “cuadriculada”, pudiéramos dar a entender que es ordenada, pero no que es intelectual o inteligente.
2. Entre las resonancias semánticas del término “cuadriculado” aparece la de uniformidad, la cual no está vinculada al término “racional”. Al referirnos a una persona como “cuadriculada”, la resonancia semántica de la uniformidad bien puede llevarnos a pensar que se trata de una persona monótona.

Al decir que una persona es “cuadriculada”, en síntesis:

- decimos que es ordenada
- no decimos que es inteligente
- decimos que es monótona, carente de matices, y en cierto modo obtusa.

Cuando utilizamos un símil lo hacemos por motivos estéticos; cuando ideamos una metáfora, en cambio, designamos un sentido. Cuando transferimos al campo de la vida humana un adjetivo tomado de la geometría, operamos una creación de significado y sentido, cuando en lo sucesivo el término “cuadriculado” no sólo induciría a pensar en determinada distribución geométrica del espacio, sino además en una persona ordenada y terca a la vez, y ensamblamos dicha metáfora porque dentro del léxico propio de la vida intelectual no aparece registrada una palabra que reúna los atributos en cuestión.

Como ha sido expuesto por diversos autores, cuando una metáfora hace carrera dentro de la respectiva comunidad tiende a ser lexicalizada, es decir, tiende a convertirse en uno de las acepciones de la palabra en cuestión. Consideremos por ejemplo la palabra “cabeza”. En cuanto hace parte del campo semántico de la anatomía, la palabra “cabeza” se refiere a una parte del cuerpo, y en concreto a la sede del sistema nervioso. Hablar del jefe de una organización como su cabeza, constituye una metáfora. No obstante, la expresión “cabeza de una organización” ha hecho carrera y ha dejado de ser una metáfora (al menos una *metáfora viva* en la terminología de Ricoeur) para ser, en cambio, una acepción más del término en cuestión. No obstante, las posibilidades de acuñar metáforas nuevas, es decir, metáforas vivas, resulta literalmente interminable, máxime cuando las metáforas que han hecho carrera, las metáforas lexicalizadas, incrementan la posibilidad de nuevas metáforas, y con ellas la posibilidad de precisar las diferencias.

## 5. Los implícitos

Porque nuestras motivaciones no son simples, sino a menudo complejas, recurrir a los implícitos es apenas un hecho natural para dar cuenta de la complejidad de la experiencia. Un par de ejemplos.

### 5.1. Señas

Cuando en una reunión el dueño de casa comenta *son las cinco de la tarde*, la información horaria puede ser un medio para diversos fines. A través suyo, el anfitrión puede sugerir a sus invitados, quienes empiezan a tomar sus cosas para irse, que se queden. Si quien dice *son las cinco de la tarde* es una persona que vive muy atareada, puede indicar, en cambio, que se ha agotado el tiempo disponible. En ambos casos, la expresión en cuestión implica más de lo que dice. En ambos casos el anfitrión se propone motivar determinada conducta sin hacer explícita su intención, y ello sería posible mediante la utilización de implícitos, de dobles sentidos.

### 5.2. Ironías

Los filósofos metafísicos construyen sistemas antisísmicos a prueba de fisuras, vacunados contra el paso del tiempo, y en ese caso creen ver el mundo no desde su observatorio particular configurado por su experiencia acumulada, sino de manera imparcial. Rorty ironiza dicha pretensión, cuando advierte que los filósofos metafísicos ven el mundo desde el *ojo de Dios*.

Al significado literal de la expresión en cuestión: los filósofos metafísicos ven el mundo como lo haría Dios, se contraponen un significado implícito: la metafísica es fatua pretensión. La explicación es simple. Ver el mundo con una mirada no contaminada por la experiencia acumulada sería posible para un ser absoluto como la divinidad postulada por las Escolástica de los monoteísmos únicamente. Porque el hombre no es Dios, concluimos que las pretensiones de la metafísica son vana pretensión. Por medio de un silogismo podríamos esquematizar la ironía en cuestión:

- Sólo Dios conoce de manera absoluta
- el hombre no es Dios
- luego, el hombre no conoce de manera absoluta

Porque el contenido explícito de la ironía, de acuerdo con el cual los metafísicos ven el mundo desde el *ojo de Dios* reivindica sus pretensiones de manera categórica y rotunda; su contenido implícito, que se limita a negar la afirmación inicial no puede menos que refutar tales pretensiones de manera (también) categórica y rotunda. De allí la radicalidad que caracteriza a la ironía.

## 6. La paradoja

Definidas como figuras literarias que ponen a circular resonancias semánticas antagónicas, las paradojas -lejos de ser un dislate del juicio o un producto de la ignorancia- remiten a la complejidad de la experiencia. Un par de ejemplos:

### 6.1. La paradoja del cristianismo

¿Está próximo o distante el cristianismo del positivismo? La respuesta no es tan sencilla como a primera vista parece. De acuerdo con la concepción evolucionista de las religiones, el cristianismo constituye la etapa cumbre del fenómeno religioso y su distancia con el positivismo, que no le da beligerancia alguna al fenómeno religioso, no podía ser mayor. La explicación es lógica.

- Si hay varios dioses el poder de los unos estaría limitado por el poder de los otros; si hay un sólo dios, en cambio, sería absoluto.
- Si la religiosidad implica la experimentación de lo sacro, de lo singular, de lo extraordinario; las hierofanías relativas a lo absoluto serían la antítesis por excelencia de la experiencia profana.

Entre sus corolarios estaría el siguiente. Mientras en las religiones monoteístas cuya divinidad sería absoluta habría una distancia superlativa entre ella y el hombre; en las religiones politeístas, cuyas divinidades no serían absolutas, no serían omnipotentes ni mucho menos, la distancia sería relativamente menor, como lo prueba por ejemplo el comercio registrado entre hombres y dioses en el marco de la mitología griega.

Lejos de asumir la escala: positivismo, politeísmo, monoteísmo, en la que el monoteísmo, en comparación al politeísmo, estaría más lejos del positivismo, Max Weber formula la tesis según la cual del cristianismo al positivismo sólo hay un paso. La explicación es simple. Al reducir la sacralidad de la experiencia religiosa, diversa y dispersa en los politeísmos a una sola fuente de hierofanías en el monoteísmo, el cristianismo realiza el proceso de desencantamiento del mundo allanando el camino al positivismo.

¿Está más próximo el politeísmo al positivismo si nos atenemos al evolucionismo, o lo está, en cambio, el monoteísmo, de acuerdo con Max Weber? Ambas argumentaciones son impecables. Mientras el evolucionismo se basa en el *lugar de la cualidad*, y la fortaleza del cristianismo radicaría en la garantía ofrecida por una divinidad absoluta; Max Weber, en cambio, lo hace en el *lugar de la cantidad*, y la debilidad del cristianismo radicaría en su carencia de hierofanías alternativas.

Porque en el marco de una religión politeísta como la egipcia las jerarquías suelen variar, el politeísmo resultaría inestable cuando no proporciona seguridad en su mensaje. En virtud de su sacralidad diversa y dispersa, el politeísmo, en cambio, estaría en condiciones de adaptarse a los avatares del acontecer, de salir adelante de los retos que depara el devenir. ¿Pesán más las fortalezas del politeísmo, pesán más

sus debilidades? No sería posible comparar (a partir de un patrón de medida común porque no lo hay) el sentido proporcionado por una religión más rica en hierofanías, como las politeístas, de un lado; con la seguridad suministrada por una religión monolítica, como las monoteístas, de otro lado.

Porque el concepto de divinidad no sólo implica su cantidad (es uno o es múltiple), sino además su cualidad (es absoluto o no lo es), sería un concepto polisémico. No debe extrañarnos así que el cristianismo respecto a la cantidad se aproxime al positivismo (uno está más cerca de cero que cualquier número natural), pero respecto a la cualidad se aleje (nada sería menos profano, menos corriente que lo absoluto). Que ello resulte paradójico es indiscutible. No obstante, no podemos ver en el carácter paradójico de la relación cristianismo-positivismo (tan cerca y tan lejos a la vez) un dislate del entendimiento, sino una consecuencia de la condición híbrida del hombre, de un ser que no sólo requiere seguridad, sino además sentido.

## 6.2. La paradoja de la metafísica

¿Está próxima o distante la metafísica del nihilismo? La respuesta no es tan sencilla como a primera vista parece.

Porque las filosofías metafísicas pretenden decir la última palabra, cuando no la única respecto de los interrogantes cruciales de la existencia, porque proporcionan seguridad, nada resultaría más lejos de las filosofías metafísicas (en virtud de su dogmatismo) que el nihilismo aplicando el *lugar de la cualidad*.

Para Nietzsche, no obstante, de la metafísica al nihilismo hay solo un paso. ¿Cómo explicarlo? Así como el cristianismo ha reducido la multiplicidad de lo sacro a una fuente de hierofanías únicamente; la metafísica, de otro lado, ha limitado las posturas intelectuales verdaderas o verosímiles a solo una. Así como el cristianismo estaría más próximo al positivismo aplicando el *lugar de la cantidad*, otro tanto sucede con la metafísica respecto al nihilismo.

Porque la metafísica formula un dogma, porque proporciona seguridad, lejos estaría del nihilismo; porque reduce el horizonte de sentido a una sola opción, en cambio, se aproxima a él. Porque un ser histórico como nosotros demanda a la par seguridad y sentido, la relación de la metafísica con el nihilismo sería paradójica.

## 7. Conclusión

Porque los recursos literarios ajenos al *estilo plano*, y en particular, las figuras retóricas al tiempo que potencian las posibilidades de la escritura relativas a los fenómenos del ámbito socio-cultural, dificultan su lectura, es menester reconocer la existencia de un *Principio de indeterminación semántica*, cuando en el ámbito en cuestión no es posible conquistar a la vez el rigor de la escritura y el rigor de la lectura. ¿Qué hacer? Dada la prioridad genética de la escritura sobre la lectura no tenemos opción (recomendable) diferente a la de utilizar los recursos literarios no sólo

para designar un sentido como en el caso de la metáfora, sino además para dar cuenta de la complejidad de la existencia como en el caso de la paradoja, y en última instancia para detallar y esculpir los asuntos, de un lado; dispuestos a realizar un arduo trabajo hermenéutico en lo relativo a la lectura de los textos, de otro lado.

Alcanzar el rigor de la lectura y el rigor de la escritura de manera simultánea sería posible en lo relativo a los fenómenos propios del ámbito físico-biótico regidos por una rigurosa taxonomía únicamente. Hacer extensiva dicha pretensión a los fenómenos propios del ámbito socio-cultural fue una quimera, una aspiración de las filosofías metafísicas, de las filosofías que pretendían resolver los interrogantes cruciales de la existencia de una vez por todas, que pretendían comunicar los resultados de sus investigaciones utilizando un medio transparente, una aspiración a la que debemos renunciar porque sacrificar el rigor de la escritura por preservar el rigor de la lectura llevaría a simplificar la existencia, a falsear la experiencia.