

Comprensión del Mundo: Aventura Epistémica desde el Sujeto Histórico

Autor: Phd José Roberto León César

Correo: jose_leon239@hotmail.com

Teléfono: 0412-8835624

Licenciado en Educación, Mención: Ciencias Sociales.

Magister en Supervisión Educativa. Doctor en Educación.

Pos Doctor, con una línea de Investigación Fenomenología y Hermenéutica.

Docente Ordinario en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad de Carabobo,
en el Departamento de Filosofía, Cátedra: Teoría del Conocimiento.

RESUMEN

Comprender, acto sublime que proyecta al sujeto epistémico, desde lo vivido como conciencia histórica desde el yo soy, para revivir el significado de un modo de existir, dándole una connotación subjetiva que genera su propia estructura, esto es, cada palabra, cada momento; que alimenta el todo histórico del sujeto adquiere significado por su vinculación con el todo del momento histórico vivenciado por él, desde el lenguaje. Así es como, comprender consiste en una totalidad desde cuya génesis se sospecha la significación de cada una de sus partes. En las últimas décadas, del siglo XX debido a las concepciones sobre el universo, las fuerzas actuantes en él y la curiosidad voraz del sujeto epistémico, cobra vida la filosofía hermenéutica. Ello ha provocado un giro ontológico en los modos de comprender, dándole así, un carácter estructural desde el SER del sujeto, entendido como Sujeto Histórico Epistémico. Así es como, comprender tiene visos de acuerdos con el contexto, otorgándole al lenguaje primacía como medio para lograr nexus intersubjetivos y el consenso sobre el fenómeno; de allí entonces, el comprender sea percibido como proceso lingüístico, de allí por lo tanto, la vinculación entre; lenguaje, comprensión y lo vivido en la cotidianidad histórica del sujeto epistémico. Tal es, la intencionalidad primaria del presente ensayo; comprender filosóficamente al mundo, para ello se echa mano de la fenomenología y su red conceptual como fundamentos para organizar ideas, pensares, conceptos y desde lo vivido, fraguar los entramados lingüísticos, que permitan el fluir hacia la comprensión del MUNDO, hoy

devenido en MISTERIO. El sujeto como ser-ahí, con el mundo, implica figurarlo desde el lenguaje, fusionar subjetividades para crear los NEXUS existenciales, que permitan a los sujetos comprenderse, desde el comprender al otro.

DESCRIPTORES: Sujeto Epistémico, Cotidianidad, Comprensión, SER

Understanding the World: Epistemic Adventure from the Historical Subject

SUMMARY

Understanding, sublime act that projects the epistemic subject, from the lived as historical consciousness from the I am, to revive the meaning of a way of existing, giving it a subjective connotation that generates its own structure, that is, each word, each moment; that feeds the historical whole of the subject acquires meaning by its connection with the whole of the historical moment experienced by him, from the language. This is how understanding consists of a totality from whose genesis the significance of each of its parts is suspected. In the last decades, of the twentieth century due to the conceptions about the universe, the forces acting in it and the voracious curiosity of the epistemic subject, the hermeneutic philosophy comes to life. This has caused an ontological turn in the ways of understanding, thus giving it a structural character from the BEING of the subject, understood as an Epistemic Historical Subject. This is how, understanding has visions of agreements with the context, granting the language primacy as a means to achieve intersubjective nexus and the consensus on the phenomenon; hence, understanding is perceived as a linguistic process, hence, the link between; language, understanding and what lived in the historical daily life of the epistemic subject. Such is the primary intent of the present essay; to understand the world philosophically, to do this, we use phenomenology and its conceptual network as foundations to organize ideas, thoughts, concepts and from the lived, to forge the linguistic frameworks that allow the flow towards the understanding of the WORLD, today become MYSTERY . The subject as being-there, with the world, implies figuring it out from the language, fusing subjectivities to create the existential NEXUS, which allows the subjects to understand themselves, from understanding the other.

DESCRIPTORS: Subject Epistemic, Everyday, Understanding, BE

PRESENTACIÓN

Configurar ideas sobre la comprensión de un fenómeno devenido en MISTERIO, como lo es el MUNDO, precisa más que la simple competencia de escribir e investigar, la incompletitud de sintetizar toda una estructura de ideas, pensares, conceptos y redes semánticas en un ensayo, demanda una tarea filosófica con visos Prometeicos y dimensiones epistémicas exigentes. Una primera aproximación apunta al logro de juntar los modos en como armonizar toda esa red de pensamientos y conceptos que se sospechan representativos, aunado a esto, se entrecruza la subjetividad, como génesis fraguadora de percibir el fenómeno mundo.

Como toda construcción teórica desde el horizonte filosófico, en donde la génesis, es lo sospechamos, la subjetividad, modos ontológicos y desde el mundo profundo, propios del sujeto pensante, constituyen el reflejo de un TEMPO de lo vivido, más sin embargo, eso no significa que al fraguar el modo comprensivo del fenómeno, esta subjetividad no perturbe lo percibido. Así pues, que la intencionalidad comprensiva se erige como guía del horizonte sobre el cual se posibilita el encuentro con el fenómeno MUNDO.

De este modo, cada NEXUS, percibido éste como, manifestación fluyente de la condición humana del Sujeto, desde lo dialógico en lo existencial, está considerado desde lo etimológico, configurando así una red interconectada con otros modos lingüísticos que permitan la acción horizontal del conocimiento, lo cual constituye la puesta en evidencia de una compleja visión sobre el laberinto existencial del Sujeto Histórico en el MUNDO, hoy devenido en MISTERIO.

Así, las miradas, desde lo fenomenológico cuyas pretensiones convergen desde de la interpretación y comprensión de las vivencias cotidianas o representaciones sociales, en la actualidad cuentan con una red conceptual y modos teóricos para comprender los sujetos históricos y sus intencionalidades. El fraguado contemporáneo de las ciencias humanas ha enfatizado y revitalizado una perspectiva emergente de investigación: la de los sujetos narrantes, sus modos de vida cotidiana y sus formas de interpretar y valorar la realidad.

La intencionalidad de este ensayo es participar de ese nuevo interés por la subjetividad como modo comprensivo del mundo y, por el fraguado de redes conceptuales que configuren las miradas para su comprensión. Se trata del concepto de mundo y mundo de la vida, que proviene de la fenomenología trascendental, y su desarrollo. La idea del mundo de la vida

permite comprender la dimensión social en la que se construyen horizontes de sentido que sirven para interpretar y vivir en la realidad. Esto nos remite a procesos y estructuras que posibilitan la comprensión de los modos en que se sustentan, se gestionan y se transforman los estilos de vida y de pensamiento en la vida cotidiana.

Comprensión o de como la Hermenéutica es el Sendero

La ciencia, como toda actividad humana va de mano con la historia y su proceso de conjugación de fenómenos inherentes a la condición fluyente de creación, gestión y divulgación del conocimiento propio de la actividad investigativa del sujeto epistémico. Así pues, la historia que acompaña al término “comprensión” lo vincula muy estrechamente a mediados del siglo XX, debido a que este tránsito epistémico tiene como figura la intencionalidad de distinguir entre las consideraciones entre “ciencias naturales y las ciencias humanas”, de este modo la comprensión se contrapone a la “explicación”.

Dándole, condición de historicidad, en el siglo XVIII, cuando la historia se va mostrando como ciencia del quehacer de lo humano, se recogen huellas de su andadura y encontramos las pistas referenciales al término comprensión, siendo VICO el responsable de dichas pistas en su obrar intelectual. La presencia cada vez más incisiva y el rigor con los cuales irrumpen el espacio tiempo, los estudios históricos le dan a VICO, el fundamento epistémico para reivindicar desde su postura teórica concentrada en el VERUM FACTUM, el status de ciencia para la historia, cuya intencionalidad sería capaz de comprender, los fenómenos que se muestran desde los hechos del vivir humano en su contexto existencial y mundo de la vida; frente a las ciencias de la naturaleza que solo intentan una explicación de lo estudiado.

De modo tal que, se podría plantear que todos aquellos autores referenciales a la comprensión como proceso característico de las ciencias humanas y lo vivido por el sujeto epistémico, son celosos a admitir la sola presencia de un método único como modelo de conocimiento (el de las ciencias naturales).

Por lo tanto, para los filósofos que transitan el sendero trazado por Vico, el cultivo efectivo de las ciencias humanas muestra que son eficientes y capaces de gestar conocimiento; el cual no consistiría en una explicación de los fenómenos presentes, sino en la comprensión de los mismos. Es por eso que, desde las ciencias humanas se percibe una vinculación entre el

sujeto epistemológico y el fenómeno observado; esto es; el hombre como sujeto histórico, se reflexiona como fenómeno epistémico, al poder analizar sus acciones y vivencias como vinculaciones existenciales en el mundo de vida. Por lo tanto, la comprensión, se presenta como una hermenéutica que contempla la condición humana propia del SER, del sujeto histórico expresado en hechos, propios de quien fragua la historia de lo humano.

Por lo tanto, será Dilthey quien dará una aproximación más precisa a la comprensión como condición epistémica del sujeto histórico, solo que en los textos del autor citado, se perciben dualidades interpretativas de la comprensión. Así pues, la perspectiva comprensiva dependerá del enfoque que Dilthey le confiera a la fundamentación de la cosa de las ciencias del espíritu, el concepto de comprensión tendrá un significado claramente psicológico o de connotación hermenéutico.

Desde el enfoque psicológico, el sujeto epistemológico comprenderá el modo existencial de las acciones, desde la perspectiva en la que es capaz de re-vivir los estados psíquicos que se ocultan detrás de esas vivencias, es una tarea que solamente pudiera realizar desde sus propias vivencias (indicando que desde esta perspectiva, “vivencia” se vincula plenamente con estados de conciencia).

No obstante, desde la visión hermenéutica la comprensión esta desvinculada totalmente de los procesos psíquicos, comprender entonces, consiste en re-vivir la huella de los significados desde lo vivido en el mundo existencial y su cotidianidad, lo que se trata es de comprender es la trama de la vida del sujeto histórico desde el yo soy como modo de ser y estar en el mundo que gestiona su propia estructura interdependiente de otras estructuras(subjetividades e intersubjetividades): cada palabra, cada vivencia, toda manifestación ontológica, que fluye y constituye el todo del “tempo histórico” fraguando los nexos que lo hacen actor del modo histórico en el que convive, de modo que comprender significa, consiste en re-construir una totalidad en cuyo horizonte existencial se hace significativo de cada modo existencial.

En las últimas décadas, la filosofía hermenéutica ha experimentado un acelerado auge; ello le confiere un giro ontológico en los procesos comprensivos. Para Gadamer la comprensión no es contemplada solamente como la forma de conocimiento de las ciencias del espíritu, sino como una estructura ontológica del ser histórico del sujeto epistemológico. Desde la perspectiva de Gadamer, toda proyección hermenéutica, todo modo comprensivo

como fundamento de origen y de inicio, se orienta a partir de los prejuicios; los cuales vienen dados por la condición existencial del sujeto en el presente pero, también por el proceso histórico que se entreteje en el fraguado del sujeto histórico como ser epistemológico, construido culturalmente.

En este sentido, se considera la figura del Círculo Hermenéutico en tanto que la anticipación de sentido que guía la comprensión del horizonte existencial del sujeto no es un acto subjetivo, sino que se determina desde el contexto histórico existencial en el que se entretienen los sujetos. Con todo, para Gadamer comprender es consensuar con la cosa de que se trate, siendo así que el lenguaje es el vínculo desde el cual se concretan los acuerdos de los dialogantes sobre el fenómeno; es por ello que el proceso comprensivo se le considere un acto lingüístico, y de allí pues, la vinculación que origina el entramado del lenguaje—comprensión—existencialidad, en el mundo de la vida del Ser del sujeto epistemológico y su devenir histórico.

Para Heidegger, la comprensión es un problema de la temporalidad, y como tal no es un fenómeno fáctico, sino ontológico; la historicidad propiamente dicha sería, en ese modo, un constituyente del Dasein, y no un accidente óntico. En Heidegger, la hermenéutica empieza por cuestionar la propia mirada; no se trata de dejar de lado los prejuicios, sino de tematizarlos.

Tal como afirma Gadamer (2005: 324-325), para su maestro, “comprender es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo”. De este modo, comprensión e historicidad, como modos originarios de fraguado de sentido del Dasein, serán aspectos fundamentales de la ontología heideggeriana que retomará Koselleck a través de la fundamentación de la hermenéutica realizada por Hans-Georg Gadamer.

Consecuentemente, según Gadamer el postulado fundamental de la hermenéutica es el de la historicidad de la mirada: no se conoce el mundo tal cual es, sino que en ese proceso el sujeto siempre parte de sus percepciones lingüísticas, las cuales son esencias a priori, fundamentalmente determinadas por lo que Husserl llamó el *Lebenswelt* de la conciencia, y Heidegger planteó a través de los temas del prejuicio y la tradición. En ambos casos, la percepción es fruto de la gestión colectiva de sentido (Husserl, 1962, 1976). Y si lo más aparentemente inmediato, la percepción, es en realidad un entretendido histórico, con mayor razón habrá que desconfiar de los conceptos abstractos y de las propias categorías analíticas.

La hermenéutica, como señala Gadamer, es hija de la conciencia histórica que desemboca en el historicismo. La conciencia histórica relativiza toda opinión y explicita el carácter particular de toda visión de mundo; tener sentido histórico implica por tanto, según este autor, “vencer de una manera consecuente esta ingenuidad natural que nos haría juzgar el pasado según los parámetros considerados evidentes en nuestra vida cotidiana, en la perspectiva de nuestros valores y de nuestras verdades adquiridas” (Gadamer, 2000: 42-43).

Para Gadamer, el sentido histórico y la conciencia histórica que lo posibilitan son características muy propias de la época moderna, y como tales prefiguran la posibilidad de la hermenéutica en su sentido actual. Consecuentemente, la interpretación sería la reflexión que, frente a la tradición, juzga el fenómeno del pasado a partir de su contexto⁹ para extraer de allí el significado y el valor relativo de ese fenómeno (Gadamer, 2000: 43).

Así es como, la interpretación sospechamos que aquello que nos ha dejado la historia siempre está mediatizado por ideologías, de modo que hay que ir más allá del sentido inmediato para poder descubrir el significado oculto (Gadamer, 2000: 44); Gadamer, empero, no desarrolla este tema, relegándolo a la generalidad de la disputa entre tradiciones. El sujeto histórico convive con sus prejuicios ontológicos; siendo estos una de las dificultades para la comprensión, como planteaba Heidegger, el ser humano sólo puede pensar la historia porque él mismo es histórico (Gadamer, 2000: 76), lo cual implica, entre otras cosas, que comprender la historia es una operación en la cual el historiador trata de distanciarse de sus propios prejuicios para entender los prejuicios de los seres humanos del contexto que está estudiando. Según este autor:

la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este punto medio es el verdadero topo de la hermenéutica (2005: 365)

La hermenéutica replantea el problema del tiempo precisamente en relación con el tema de la objetividad de la distancia histórica. El tiempo no solamente separa al historiador respecto del pasado, sino que “es en realidad el suelo que acompaña el futuro y donde el presente hunde sus raíces no es una distancia que haya que franquear, sino una continuidad

viva de elementos que se acumulan para llegar a ser una tradición que, ella misma, es la luz donde todo lo que nos es transmitido hace su aparición” (Gadamer, 2000: 110).

Entonces el tiempo es, fundamento de una posibilidad de comprensión. El tiempo ayuda a purificar las ideas: la distancia temporal ayuda al historiador a distinguir los prejuicios que oscurecen de los que aclaran, los prejuicios falsos de los verdaderos. Esta última es la tarea crítica de la hermenéutica, y para ello debe recurrir a una concepción del tiempo que sea capaz de reconocer la unidad del tiempo de la comprensión: “comprender, plantea Gadamer (2000: 115-116) es operar una medición entre el presente y el pasado, es desarrollar en sí misma toda una serie continua de perspectivas por las cuales el pasado se presenta y se dirige a nosotros”.

La Metáfora como estructura comprensiva del Sujeto Epistémico

De acuerdo con la concepción tradicional, el ser humano estaría constituido por el núcleo esencial de un yo en el que tendrían su articulación deseos y creencias. Las creencias serían juzgables críticamente por su correspondencia con la realidad y los deseos por su correspondencia con la naturaleza esencial del yo. En este esquema, quedan situados en un extremo de la red de creencias y deseos el núcleo esencial del yo, y en el otro extremo, la realidad. Estamos en el centro de la imagen tradicional del sujeto y el objeto que ha nutrido la larga disputa entre escepticismo, idealismo y realismo. Esta disputa, piensa Rorty, continuará en la medida en que sigamos pensando que tiene sentido preguntarnos si un determinado lenguaje es «adecuado» para la tarea de expresar la verdadera naturaleza de la especie humana o para la tarea de representar con propiedad la estructura de la realidad no humana.

La experiencia nos muestra que léxicos distintos pueden coexistir sin problema en la medida que responden a propósitos también distintos (por ejemplo, el léxico cotidiano y el léxico de la física sobre el objeto mesa «pueden coexistir pacíficamente»). Ahora bien, esto no significa que los léxicos no puedan entrar en tensión y llegar incluso a obstaculizarse entre sí. No es poco común que transformaciones revolucionarias en el arte, en la ciencia o en el pensamiento político, se produzcan precisamente cuando aparece un nuevo léxico que es capaz de superar un conflicto entre léxicos ya existentes haciendo que éstos parezcan como prescindibles.

La creación gradual, por medio de sucesivas pruebas, de un tercero y nuevo léxico como el elaborado por hombres como Galileo o Hegel; no consiste en haber descubierto cómo pueden adaptarse recíprocamente los viejos léxicos. Esa es la razón por la cual no puede llegar a ella a través de un proceso de inferencia, a partir de premisas formuladas en los antiguos léxicos. Tales creaciones no son el resultado de la acertada reunión de piezas de un rompecabezas. No consisten en el descubrimiento de una realidad que se halla tras las apariencias, de una visión sin distorsiones de la totalidad del cuadro con la cual reemplazar las concepciones miopes de sus pares. La analogía adecuada es la de la invención de nuevos arquetipos lingüísticos destinados a ocupar el lugar de las viejas. Alcanzar un léxico así se asemeja más al hecho de abandonar la palanca y la cuña porque se ha concebido la polea, o de excluir el yeso mate y la témpera porque se ha encontrado la forma de proporcionar apropiadamente el lienzo.

Ahora bien, lo peculiar, enfatiza Rorty, es que un nuevo léxico representa una herramienta en un sentido especial: hace posible hacer cosas que no podrían haberse concebido antes de la elaboración de la serie nueva de descripciones.

Con lo que él denomina «teoría momentánea» apunta a superar esta concepción tradicional en que el lenguaje es tratado como una entidad: Una teoría así será «momentánea» porque deberá corregírsela constantemente para dar cabida a murmullos, desatinos, impropiedades, metáforas, tics, accesos, síntomas psicóticos, notoria estupidez, golpes de genio y cosas semejantes. ¿Cuál es el sentido y el valor de esta teoría? Ni uno ni otro se muestra a quien pasa por alto, o no considera en toda su relevancia, la existencia de los léxicos diferentes en que los seres humanos podemos enfrentarnos. Para mostrar el significado de la teoría momentánea, Rorty recurre a sugerir que nos imaginemos frente a la conducta habitual de una persona perteneciente a una cultura exótica a la que inesperadamente hemos llegado en paracaídas.

El sujeto resultará para nosotros tan extraño como nosotros para él. Sin un idioma común, será natural la elaboración de teorías explicativas sobre la conducta del extraño. Si logramos comunicarnos será debido a que nuestras conjeturas sobre él y sus conjeturas sobre nosotros han logrado coincidir «momentáneamente». Pues bien, Davidson indica que en esta situación se nos muestra una dimensión relevante de la experiencia comunicativa que merece una atención mayor de la que ha recibido usualmente: todo lo que «dos personas necesitan

para entenderse recíprocamente por medio del habla, es la aptitud de coincidir en teorías momentáneas de una expresión a otra».

Considero que el sentido de esta propuesta apunta a fortalecer la disposición a la comunicación como posibilidad entre sujetos y entre comunidades, el énfasis ya no estaría en coincidir en las mismas palabras o tener las mismas creencias como requisito para entrar en el dialogo con quienes manejan otro léxico, esta conversación requiere simplemente que nosotros seres lingüísticos tomemos el lenguaje como una herramienta flexible, como reflejo de un potencial comunicativo y descriptivo cuyo uso y articulación puede ser tan útil para la comunicación como profundas sean nuestra voluntad comunicativa y nuestra disposición comprensiva a la novedad y al cambio .

La cultura considera el lenguaje como algo que gradualmente se configura según los horizontes existenciales del mundo de la vida, si la historia romántica lo ve como algo que gradualmente lleva el Espíritu a la autoconciencia, la filosofía davidsoniana, por su parte, concibe el lenguaje tal como ahora nosotros vemos la evolución, es decir, como algo compuesto por nuevas formas de vida que constantemente eliminan a las formas antiguas, sin que exista una pauta preestablecida o una tendencia teleológica que ordena y orienta.

Abandonar la idea del lenguaje como representación sería un paso más en el proceso de desconstrucción del mundo de la vida, de aceptar que las verdades indican una propiedad de los enunciados, que éstos dependen de los léxicos y que los léxicos son hechos por los seres humanos, y en tanto tales están sujetos a la intervención y la variación. Acentuar la posibilidad de transformación o evolución en nuestros léxicos, demanda abrir un mayor espacio a la imaginación y, por ende, éxito en esta aventura, no podemos identificar los contenidos de sus palabras y pensamientos.

Así pues, mirar la racionalidad en los otros es una actitud de resematizar nuestros modos de racionalidad de acuerdo con su habla y su conducta .Atribuir al hablante racionalidad implica sólo entender ésta como una disposición comportamental, es decir, implica estar dispuesto a suponer que el hablante cree lo que dice, y que en el curso de sus expresiones, por regla general, no incurre en contradicciones.

Deducimos entonces que; la metáfora es una de las tres maneras a través de las cuales podemos añadir una creencia nueva a nuestras creencias anteriores. A diferencia de las otras dos, que son la percepción y la inferencia, la metáfora no modifica sólo la verdad de algunas

de nuestras oraciones. Su impacto toca nuestro lenguaje, nuestros léxicos, una metáfora puede ser un motivo para rehacer nuestra red de creencias y deseos. La metáfora es, una voz desde fuera del espacio lógico, en vez de un relleno empírico de una parte de ese espacio, o una clarificación lógico-filosófica de la estructura de ese espacio.

Es una llamada a cambiar el propio lenguaje y la propia vida, en vez de una propuesta de sistematización de ambos. Rorty sigue a Davidson en su concepción de que la metáfora no tiene un significado que quepa esclarecer para su comprensión y valoración. Davidson afirma que «la mayoría de las metáforas son falsas» pero sería mejor decir que la mayoría de las metáforas adoptan la forma de oraciones que, parecen obviamente falsas.

Sin embargo, posteriormente estas mismas oraciones pueden llegar a considerarse literalmente verdaderas; afín de hacer las oraciones literalmente verdaderas. En esta concepción se propone ver las oraciones metafóricas, como precursoras de nuevos usos de lenguaje, usos que pueden eclipsar y borrar antiguos usos, lo que implica dejar de pensar la metáfora como dotada de una función meramente heurística y ornamental. Así, Rorty piensa que es necesario distanciarse del paradigma filosófico tradicional que cree que afirmar que algo contribuye al «conocimiento» es el mayor cumplido que podemos hacer de un discurso.

Piensa que deberíamos encontrar otro tipo de cumplidos para dirigir a aquellas formas de lenguaje que no tienen pretensiones cognitivas directas. Este es el caso de la metáfora, cuyo valor no sería cognitivo, sino un valor de uso. Davidson propone una concepción según el modelo de los acontecimientos, «invita a concebir las metáforas que hacen posibles teorías científicas nuevas como causa de nuestra capacidad de conocer más acerca del mundo, en vez de como expresión de ese conocimiento.

Dicho de otra manera, las metáforas no se comprenden o interpretan porque se las pueda subsumir en un esquema antecedente de significados. Esto se debe a que, como bien destaca P. Ricoeur, la literalidad no hace referencia a lo original, sino a lo usual. La metáfora sintetiza, para Davidson, el fenómeno de interrupción que puede acontecer en el plano de lo usual, en la rutina de nuestros usos lingüísticos: En su opinión, lanzar una metáfora en una conversación es como interrumpir súbitamente ésta, lo necesario para hacer una mueca, o extraer una fotografía del bolsillo y exhibirla, o señalar algún aspecto del entorno o abofetear al interlocutor, o besarlo. Introducir una metáfora en un texto es como utilizar ilustraciones, puntuación o diagramación inusuales.

Nos abrimos a la comprensión de lo metafórico sólo mediante el uso, experimentando la necesidad de revisar nuestras teorías y vocabularios para que incorporen el material nuevo. Experimentando en nosotros mismos una apertura, una disposición nueva. Cuando un pensador introduce usos metafóricos puede propiciar un re entramado en la red de creencias de una comunidad, nuevos modos de comprensión hermenéutica que nos permita diseñar mundos posibles.

La metáfora no pretende plasmar ni acceder a ninguna verdad exterior a ella, sino que procura construir arquetipos: ficciones cuyos elementos estén bien engarzados, de tal modo que su conjunto resulte eficaz. La eficacia de la metáfora, sostiene Maillard, se mide por el grado de apertura de la visión que es capaz de producir. Ella no representa (como el símbolo) sino que presenta, y lo que presenta es algo nuevo, algo cuya presentación opera una activación de las potencialidades creadoras. Una metáfora activa, viva, ensancha la disposición comprensiva de quien se entrega a ella, impacta en los modos en que asimilamos los estímulos y nos disponemos para la visión nueva.

La actividad metafórica es la condición de posibilidad de toda producción creadora a la vez que de la apertura comprensiva que permite dicha producción. Las claves de la actividad metafórica son aquellas que explican el mecanismo que nos permite construir imágenes comprensivas del mundo, es decir, dar sentido. Pero propiciar la introducción de nuevas metáforas, nunca puede ser tomado como un proyecto sistemático o como un programa de investigación. Estamos en un ámbito contingente, todo vocabulario ha resultado de un proceso de literización de la metáfora que en su momento introdujeron nuevas formas de hablar.

Así es como, la cultura puede ser concebida como una sucesión de lenguajes, de metáforas que surgen contingentemente debido a causas que la mayoría de las veces desconocemos, la actividad creadora no actúa simplemente por causalidad sino, en todo caso, por azar: esa ley que rige las conexiones en el hacerse y deshacerse de los elementos. Cabe admitir, y Rorty lo hace, que en esta concepción del lenguaje no hacemos más que movernos en el surco abierto por Nietzsche. En el breve texto Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, el pensador alemán plantea esta interrogante: «¿Es nuestro lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?». Y a renglón seguido responde: «solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una “verdad” en el grado que se acaba de señalar». Sin duda que una derivación natural de este

planteamiento consistiría en inscribir los discursos humanos en un horizonte en que quedan suspendidas, o bajo sospecha, las pretensiones de necesidad o absolutas de los mismos.

A juicio de Nietzsche, la historia de la verdad es la historia de una voluntad de verdad que toma al hombre —sus necesidades, sus intereses, sus miedos— como medida de todas las cosas y que en su procedimiento olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas, para terminar tomándolas como las cosas mismas.

La perspectiva de la metáfora permite asumir la contingencia del lenguaje y disponernos mejor para entender la posibilidad siempre latente de la novedad y el cambio. Considérese la novedad como aquello que acontece cuando, por ejemplo, un rayo cósmico desordena los átomos de una molécula de ADN y orienta así las cosas en la dirección de las orquídeas o de los antropoides. Las orquídeas, cuando llegó su momento, no fueron menos nuevas o maravillosas por la mera contingencia de esa condición necesaria de su existencia.

De forma análoga, quizás, el uso metafórico que Aristóteles hace de *ousía*, el uso metafórico que San Pablo hace de *ágape*, y el uso metafórico que Newton hace de *gravitas*, fueron resultado de rayos cósmicos que incidieron en la fina estructura de algunas neuronas fundamentales de sus respectivos cerebros. Una metáfora apunta hacia algo aún no percibido con claridad, al mismo tiempo refleja la pretensión de traspasar lo literal en la medida que se muestra como insuficiente para expresar intuiciones que se nos vuelven fundamentales.

La tesis que me parece posible extraer de lo que hemos revisado, es que la preocupación de Rorty por la metáfora responde a la necesidad de evitar la clausura de nuestras vidas y nuestras comunidades en los léxicos vigentes, de tener las «ventanas abiertas» para escuchar cualquier «ruido», cualquier solicitud de atención que merezca de nuestra parte revisar significaciones establecidas. Lo que aquí existe es la posibilidad de coincidir con la idea de C. Castoriadis respecto a que junto a la sociedad instituida podemos reconocer una sociedad instituyente.

De esta manera, dejar espacio a la metáfora es parte fundamental de los esfuerzos por contener el avasallamiento de las nuevas significaciones que se insinúan por la fuerza de las significaciones ya instituidas. Afirmar el valor de la metáfora es vigilar para que la sociedad instituida no anule, relativismo y verdad, ni des potencie la sociedad instituyente.

Ricoeur hace una síntesis entre la teoría de Benveniste acerca de la “instancia de discurso”, la teoría de Austin y Searl acerca de los “actos de discurso”, retomada por Ladrière, y la teoría del sentido y de la referencia de Strawson, sacada de Frege (378). Pero todo esto ubicado en el horizonte de la tensión que el mismo Ricoeur aplica a los tres niveles del enunciado metafórico: 1° tensión entre los términos del enunciado, sujeto y predicado. 2° tensión entre interpretación literal e interpretación metafórica y 3° tensión en la referencia misma entre ser y no ser, entre la entidad que se afirma en “ser” y la diferencia que lo niega en “noser”.

Se pueden resumir todas estas tensiones en la teoría de la referenciadesdoblada y en la cópula “como”. Este “entre” atestigua la particular relación que el discurso metafórico mantiene con el vínculo verdadrealidad, y es esta particularidad la que eleva a la metáfora y a su referencia al cuestionamiento filosófico. Reflexionar sobre esta problemática es la tarea de la filosofía que, apoyada sobre la pluralidad de los discursos acerca del ser, propone también una pluralidad de los modos como el ser se dice, o sea, manifiesta su verdad.

Hermenéutica, Existencia y Mundo

El espacio para la metáfora es un espacio requerido por la dinámica de auto alteración que constituye el ser mismo de una sociedad, constituye el recordatorio de que toda sociedad contiene un fondo no totalmente reductible a la racionalidad objetivista y que, en algún momento, la puede impulsar a la auto-transformación. Transformación del ser histórico social de una comunidad y por lo tanto proceso que no se detiene, que no puede detenerse.

Y es que, como afirma el propio Rorty, «nadie puede hacer que tenga sentido la idea de un comentario último, de una última nota de discusión, de una buena pieza escrita que sea algo más que ocasión para algo mejor». Desde esta perspectiva, es posible afirmar que ya no cabe entregarnos a la veneración de determinados léxicos establecidos, no si eso pone en peligro lo que auténticamente merece toda nuestra atención y respeto: la relación con aquellos seres humanos con los que enfrentamos la aventura de la convivencia y la existencialidad en el mundo.

Es la primacía de la intersubjetividad sobre la objetividad, más aún, es concebir la objetividad en términos de solidaridad, es pensar que si existe un asidero para seguir hablando de objetividad tal asidero lo constituye la intersubjetividad, el acuerdo que somos capaces de

construir, la libertad de nuestros encuentros y la riqueza de perspectivas que nutren nuestras conversaciones.

En este orden de ideas, Ricoeur asume cierta caracterización lingüística de los procesos metafóricos una consecuencia positiva, pues aprovecha la tensión irresuelta entre lo arbitrario y lo convencional en la constitución de los campos semánticos que se produce bajo la apariencia de absurdo o contradicción en el acto de enunciar figurado, mediante una interpretación determinada que lo vuelva a configurar. La tarea del intérprete es precisamente la de resolver el conflicto explorando, en principio, las más diversas posibilidades de combinatoria de los significados primarios atribuidos por la lengua a un término dado, de lo cual puede eventualmente ocurrir una ampliación por nuevas asignaciones al término.

Sin embargo, no es esto último, explicar la formación del vocabulario, lo que interesa como acontecimiento de sentido, sino la invitación ante el enunciado metafórico de resolver la impresión de absurdo y a la vez descubrir en ello la posibilidad de explorar nuevos modos de relacionarnos con un asunto. Aún más, Ricoeur sostiene que la metáfora nos permite ver las cosas de modo nuevo y creativo, pero para saber que estamos en presencia de ella debemos suponer una relación de interacción con un sistema de la lengua lexicalizada y también un acto de comprensión por parte del intérprete; de ambos debe resultar una aplicación que los estabiliza transitoriamente. Con ella, el receptor se descubre provocado a ver el mundo de un modo nuevo, entonces tiene ya en eso un valor heurístico.

Ahora bien, como dijimos, la manera en que se relaciona expresión y contenido es inusual, pues se parte de la recepción de una impertinencia semántica, de una experiencia de absurdo que debe superarse. De este modo, la actividad metafórica exige una revisión de todo el lenguaje en su relación con el mundo, pues si lo que se recibe de ella es en principio algo absurdo o una contradicción manifiesta, o un desvío del lenguaje, esto obliga a completar la recepción con criterios que suponen valores epistémicos como el de atribución de racionalidad al emisor, si es que esperamos de su acto de comunicación la pretensión de anunciarnos algo.

Es decir, si no logro mediante interpretación superar el estado de absurdidad manifiesta es obvio que no pueda establecer una relación referencial para el enunciado metafórico y menos aún atribuirle poder cognitivo propio. De allí que haya que pensar a qué responde la actividad metafórica en esos momentos privilegiados de realización de metáforas vivas, pues con ellas el lenguaje muestra su potencia creadora de situaciones de enunciación nuevas

mediante el establecimiento de relaciones insólitas entre los campos semánticos (Gende, 2005).

En este sentido, la metáfora está viva no porque vivifica un sistema de la Lengua constituido ni porque nos instruye acerca de su potencial de creatividad primigenia, sino, sobre todo, porque provoca la necesidad de pensar más a nivel del concepto. Surge así el carácter complementario de las dos modalidades de trato lingüístico y su mutua potencialidad para relacionarse con lo extralingüístico, pues, mientras la metáfora aporta al lenguaje un mundo pre objetivo en el que proyectamos nuestras posibilidades más propias, el concepto permite su articulación mediante procedimientos explicativos.

Dicho de otro modo, si un primer resultado de la metáfora pareciera apuntar retroactivamente a recoger o reconocer lo inventivo que hubo allá, in illo tempore, un segundo resultado apostaría teleológicamente a recoger el guante de esa primera experiencia pero para proyectar nuevas posibilidades, incluso inesperadas; y para ello precisa ser articulada con el concepto. Ahora bien, en este planteo vemos que la metáfora se mide con el concepto y si bien no diremos que pierde la batalla, es cierto que recibe en primer término un dique de contención al dispendio interpretativo que podría favorecer aquella; se trata de “la destrucción de lo metafórico por lo conceptual en interpretaciones racionalizantes”.

No obstante, también muestra que el dique de contención conceptual debería ser siempre revisado, pues librado a sus propias condiciones de producción de sentido contribuiría tan sólo al endurecimiento de la comprensión que se atiene a lo ya sabido, a lo sedimentado de sus resultados.

De allí que Ricoeur apuesta a un estilo hermenéutico en el que la interpretación responde a la noción de concepto y a la de intención constitutiva de la experiencia que intenta manifestarse sobre el modo metafórico. La interpretación es, por tanto una modalidad de discurso que opera en la intersección de dos campos, el de lo metafórico y el de lo especulativo (Ricoeur, 1980: 399).

Para finalizar, la metáfora no es un asunto de palabras, como bien sostienen Lakoff y Johnson, pero no porque pueda describírsele por fuera de su configuración lingüística, sino porque la que le resulta adecuada se realiza en enunciados. Sólo de ese modo lo motivacional aporta a nuestra vinculación lingüística con el mundo algo más importante que la siempre discutible tarea genealógica sobre el sistema de formación de vocablos.

No se trata pues, de reconstrucciones más o menos racionales de lo que haya ocurrido en algún tiempo con nuestro lenguaje como sistema, sino de lo que está por venir y en ese sentido lo excede. En síntesis: un asunto es descubrir que hemos sido creativos, quizá sin saberlo; otra, considero más importante, es descubrir que aún podemos serlo, y que para ello debemos problematizar con lo ya vivido; de eso se trata la creatividad regulada.

Ricoeur en el texto “El conflicto de las interpretaciones” plantea la discusión de Heidegger y la cuestión del sujeto, donde cuestiona la primacía del cogito, cuestión que conduce a superar el concepto de la metafísica del sujeto y asumir que el sujeto es susceptible de ser conocido por introspección. Dado que el sujeto se hace desde el modo en que existe en el mundo, el sujeto cambia y el mundo también, es una tarea hermenéutica, pues mientras el sujeto construye el mundo se construye así mismo, descartando la escisión entre sujeto y mundo.

En este sentido, el hombre es, no en la medida en que piensa, sino en la medida en que se piensa, para Heidegger “Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la “posibilidad de ser” del preguntar lo designamos con el término “ser ahí” y ese ser ahí es lo que se llama “existencia”. (Ricoeur: 2006). Entonces, en lugar de mirar al hombre como ser trascendental de conocimiento, Heidegger propone mirar la relación del hombre con el ser, la relación más natural del hombre con el mundo, de modo que el problema ya no es una epistemología del conocimiento sino una ontología de la comprensión, (Ricoeur: 2006); en otras palabras, ya no es la relación que se entabla entre el sujeto frente a un objeto, sino del ser humano con el mundo. El hombre es un Dasein, un estar ahí.

Por lo general toda filosofía hermenéutica parte de la advertencia de que el sentido del ser se ha manifestado, de algún modo, en la existencia misma cuando aflora la palabra filosófica. Podemos decir que la filosofía es, para el hombre, un pensamiento segundo que debe formar el sentido del ser como tal. En este sentido, para Ricoeur es de capital importancia mostrar que el lenguaje tiene alcance ontológico, pues si éste se constituye como una estructura subsistente sin ninguna referencia fuera de ella misma y en la que el sujeto aparece como mera función, entonces es imposible elaborar un lenguaje en el que se forme, de modo explícito, el ser como tal, es decir, es imposible la filosofía (Hermenéutica y estructuralismo).

A lo largo del recorrido intelectual de Ricoeur el concepto de hermenéutica sufre importantes variaciones y ampliaciones. Así, en *La Symbolique du Mal*, que se desarrolla en el contexto de una filosofía de la voluntad, presenta la cuestión del mal. No obstante, se ve obligado a trazar los límites de una criteriología del símbolo mediante un análisis de su estructura significativa. Así, advierte que la experiencia del mal sólo es accesible en el lenguaje en que se lo confiesa; que ese lenguaje es simbólico; que el lenguaje simbólico es aquel en el que el sentido literal de las expresiones lingüísticas transita hacia un sentido último, implicando en ese tránsito al hombre mismo, y que entre sendos sentidos se da una analogía de semejanza que requiere una interpretación hermenéutica.

Para hablar del sentido del mal Ricoeur aprecia que es necesaria la lectura de los mitos, pues en ellos la experiencia del mal se hace lenguaje. Comprende cuatro tipos de mitos acerca del comienzo y del fin del mal a los que aplica su método hermenéutico de lectura. La hermenéutica de tales mitos reconoce tres pasos de progresiva profundización: la fenomenología comparativa, el pensar en los símbolos y el pensamiento de los símbolos. Se trata pues de tres etapas que marcan el tránsito desde la vida en los símbolos hacia un pensamiento que ha de ser pensamiento a partir de los símbolos (*Le conflit des Interprétations. Essais d'herméneutique*).

La hermenéutica es una condición existencial del sujeto histórico que trae tensiones y problemáticas directamente ligadas a su significación Ricoeur, frente a los planteos de la lingüística, hablara de “proceso metafórico”, no para enfrentarse con ella ni volver más acá de sus aportes vinculados con la estructura interna del lenguaje, sino para ubicar en su área particular, la legitimidad de sus conceptos, mostrando que esa área no agota la fecundidad del lenguaje como tal, ni los cuestionamientos que suscita. Su crítica tiene como contrapartida la promoción de su hermenéutica, entendida, no como una “ideología de lo inefable” sino ante todo, como un método de interpretación necesario para la vida del pensamiento, que tiene su propio nivel de discurso.

Lo que funda esta hermenéutica es el hecho que todo lenguaje funciona discursivamente, y la metáfora es su irremplazable revelador. La hermenéutica comienza donde termina la lingüística. Más allá de la cerrazón de las significaciones trabajadas por esta disciplina, queda lugar para que la apertura del sentido, al revelarse, se preste para múltiples interpretaciones.



Fuente: León (2018)

A Modo de Epilogo.

Para Heidegger, la comprensión del mundo implica la apertura del sujeto histórico al SER, pues solo él mantiene una vinculación de cooperterencia con el SER AHÍ, así el modo específico de ser que le corresponde al humano es el ser ahí, en tanto que es uno con el mundo, lo que identifica al ser ahí, como Ser –en –el-Mundo. Esta transitoriedad del sujeto histórico, le confiere la apertura a toda posibilidad. La manera como el humano cultiva su Ser lo inserta en un Mundo al que es y está siendo lanzado, implicación más que antropológica es Ontológica-Existencial.

La noción de un sujeto atomizado, enclaustrado en sí mismo, que se encuentra en un mundo absolutamente ajeno a él, es rechazada, por lo que el hombre figura su vinculación con respecto a éste; la cual es existencial, teniendo un sentido vivencial preeminente y no contemplativa, teórica. Por lo que, estar en el mundo es vivirlo y con eso, se le confiere el carácter de existencia, desde la participación activa, lo que de por sí no existía. Desde allí, Ser-en-el-Mundo de este modo conlleva a la Comprensión. Al respecto, Heidegger nos plantea:

El Ser-Ahí se entiende, siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo, la de ser el mismo o no ser el mismo. Estas posibilidades o bien las ha elegido el ser-ahí mismo, o bien, él ha caído en ellas, o ha crecido desde siempre en ellas. La existencia es decidida en cada

caso por el respectivo ser-ahí, bajo la forma de una aprehensión o un descuidar” (p.54)

En su obra emblemática, SER Y TIEMPO, Heidegger plantea la inquietud por el SER como fraguador de la comprensión filosófica del mundo, toda percepción de lo cotidiano, de lo que es, requiere mirar en modo previo cuál es el sentido del Ser mismo. La inquietud sobre el fenómeno que se plantea Heidegger es, por el sentido del ser como constitutivo y fundamental de todo quehacer filosófico del mismo modo se denuncia el olvido de esta inquietud desde los primeros filósofos.

Así pues, se plantea delimitar con visos de horizonte existencial lo ontológico (SER) y lo ontico (SUJETO), considerando una ruptura la cual es asimilada por el ser, desde la permanencia y la eternidad, tomando clara oposición al modo fugaz y cambiante del sujeto (ontico). Esta ruptura, se sospecha, puede eliminarse desde el entroncamiento del Ser en el horizonte como temporalidad; se intenta por lo tanto, proponer una ontología que supere la metafísica que ha olvidado la existencia del ser, por lo tanto, es desde la hermenéutica de la existencialidad que el sujeto histórico(ontico) quien se inquieta por el sentido del ser, desde luego, todo proyecto de esta intencionalidad reclama una reflexión comprensiva de lo que es el sujeto, interpretado éste como la apertura del ser y a través del cual se manifiesta desde el lenguaje.

Es por eso que, plantear la inquietud por el ser, así como narrar el modo en el que se pretende darle originalidad, profundidad y consistencia filosófica es, desde luego, la intencionalidad que se percibe en la obra de Heidegger el desarrollo de la inquietud se inicia desde el ser-ahí; este concepto apunta a lo que representamos en cada modo nosotros, no al sujeto visto como un ente ordinario al que le es esquivo su propio ser; sino aquel a quien le es esencial comprender su ser; esta actitud le faculta para formular la inquietud por el ser. Al respecto, dice Heidegger:

La “esencia” del ser-ahí, radica en su existencia. Por eso, los caracteres puestos de relieve en este ente no son “propiedades” dadas (a la vista) de un ente igualmente dado que presente este y el otro aspecto, sino formas de ser que son posibles para él en cada caso y solamente esto. Todo ser así de este ente es primeramente ser. Por eso el título “ser-ahí”, con el designamos a este ente, no expresa su qué, como la mesa, la casa, el árbol, sino el ser mismo”. (p.54.1984)

La sospecha nos indica que Heidegger se plantea que la esencia del ser-ahí no es una condición disponible, sino la existencia, esto es, un modo determinado de ser o un modo de ser. Entonces, el ser del ser-ahí no es genero del cual participan muchos; es una realidad que solo se da como la mía, como seleccionada, elegida, por lo tanto, el ser-ahí nos remite a ser-en-el-mundo, es el modo de considerar la ruptura Sujeto-Objeto, cuando vivimos y tenemos conciencia de estar en el mundo.

Por lo que, el mundo es el horizonte desde el cual aparecen los fenómenos; la comprensión de sí conlleva a la comprensión del mundo. Así es como, éste no es un fenómeno más, sino un horizonte de sentido, tan originario como el “Yo Soy”. Por lo que, el comprender es el modo original de ser-en-el-mundo; implica situarse en el centro del mundo, reconocer que estamos lanzados al existir y, una vez aquí, nuestra singularidad de ser-en-el-mundo, consiste entonces, en descubrir la utilidad de los entes y gestionar las posibilidades.

La intencionalidad de comprender que se plantea Heidegger en SER Y TIEMPO, es señalar que el comprender constituye una estructura existencial del ser-ahí; y de ello se proyecta su originalidad: el comprender es un modo de SER del ser-ahí. Al respecto, señala Heidegger:

El “ser-ahí” es, existiendo, su “ahí”, quiere decir en primer lugar Termino: el mundo es “ahí”; su “ser-ahí” es el “ser en”. Y éste es Igualmente “ahí”, a saber, como aquello por lo que es abierto al Existente “ser-en-el-mundo” en cuanto tal, “estado de abierto” que Se llama “COMPRENDER”. (p.160. 1984).

Comprender, por lo tanto, conlleva al sujeto a encontrarse con el fenómeno como la cosa misma, desde el horizonte existencial que es el mundo, al cual es lanzado y desde luego ahora debe situarse en el contexto, humanizarlo y proyectarlo para su existir. Primordialmente comprender el Da-sein, consiste en que este abierto a sí mismo en su peculiar ser, en su existencia, como un poder ser, por lo tanto, como proyecto.



Fuente: León (2018)

Referencias

- Burke, K. (1975). *Retórica de la religión. Estudios de Logología*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. Coseriu, E. (1977). *El hombre y su lenguaje*. Madrid:
- Berger, P y Luckmann, T (2001). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores Gredos. Coseriu, E. (1990). *Semántica estructural y semántica cognitiva*. VV.AA. Jornadas de Filología. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Davidson, D. (2001). *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Madrid: Cátedra.
- _____. (2004). *Problems of rationality*. New York: Oxford University Press.
- Gende, C. (2005). *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur. Su teoría del texto como crítica a los reduccionismos de Umberto Eco y Jacques Derrida*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gadamer, H. (2000) *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos,
- _____, (2005) *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme

_____ (2006). **Verdad y método II**. Salamanca: Sígueme, 2006.

Heidegger, E (2002). *Ser y Tiempo*. Editorial Trota. España

_____ (2009). *Meditaciones Cartesianas*. Editorial Tecno, España.

Lakoff, G. & Johnson, M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra. Llamas

Pinker, S. (2007). *El mundo de las palabras. Una introducción a la naturaleza humana*.
Barcelona

Ricoeur, P, (1976) «*Reflexión sobre el lenguaje. Hacia una teología de la palabra*», en
Exégesis y Hermenéutica, Madrid, Ediciones Cristiandad (págs. 237-254).

_____ (1965), «*Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica*», en Anales
de la Universidad de Chile, Año 123, nº 136, Santiago.

Ricoeur, P (1981) *El discurso de la acción*. Cátedra. Madrid.

_____ *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de Hermenéutica*. Fondo de
cultura económica de España. Buenos Aires. 2003.

_____ - (2010). *La Memoria, La Historia y el Olvido*. Editorial Fondo de Cultura
Económica, Buenos Aires Argentina

Saiz, C. (2005). *Metáfora y creación léxica*. Pamplona: EUNSA.

Schütz, A (1972). *Fenomenología del mundo social*. Editorial Paidós. Buenos Aires
Argentina