

Espacios Pre-posicionales

JAIME RUBIO ANGULO*

I.«Ubi, Quo, Unde, Qua»



Recordemos que en la enseñanza del latín, base muerta pero operante de nuestra cultura, se comenzaba por el estudio de las preguntas sobre el lugar. Cuatro palabras maestras fundan el lugar: *Ubi, Quo, Unde, Qua*¹.

UBI: ¿Dónde estamos? ¿Cómo nombrar la residencia? ¿Cómo decir el reposo o la inmovilidad de la vida sedentaria? La respuesta es siempre del tipo: vivimos en Bogotá, en la casa, en el campo, frente al fuego del horno del hogar. ¿Dónde estamos? En un punto central o marginal que lleva la referencia o que la exige. Respuestas inmediatamente locativas que hacen de los hombres unos «locatarios», animales amarrados temporalmente sobre sus pies. *QUO:* ¿A dónde vamos? La guerra obliga a huir e impide los viajes. Y entonces cuando no nos desplazamos planteamos la pregunta por la vida y el destino. ¿A dónde vamos? A la muerte. Y ¿después...? *UNDE:*

* Profesor de la Universidad Nacional de Colombia y de la Facultad de Comunicación y Lenguaje de la Universidad Javeriana

¹ SERRRES, Michel. *Statues*. Paris: Flammarion, 1989, pp.55-77.

¿De dónde venimos? Pregunta ingenua planteada a los padres y más atrás de ellos hacia ese punto en donde se enraiza el árbol genético. *QUA*: ¿Por dónde pasamos? La humanidad agrícola que comienza en el neolítico y que termina en estos días, compuesta por campesinos, hacían su cultura y su espacio refiriéndolos a un paisaje (ahora desaparecido) y a unos lugares que nosotros deshacemos por considerarlos como obstáculos para nuestro transporte. Pasamos por el espacio y no habitamos en un sitio o lugar. Nuestra contemporaneidad nos obliga a responder a la cuarta pregunta sin siquiera habernos planteado las otras tres. Y volviendo al latín, se respondía con el paisaje, el jardín, el lugar.

Una sola palabra indoeuropea, «ghorto» engendra la familia latina, germánica y aún eslava de la palabra jardín. El «hortus» latino no sólo ayuda a formar «horticultura» sino «cohorte», grupo militar que acampa en una división del campo romano cercado con fosos, torres y dividido en cuartos. La palabra «corte» viene de allí con sus significados jurídicos o civiles.

El lado germánico, o aún el eslavo, de la palabra genera los toponímicos terminados en «grad» que deriva del espacio contenido en un cercado. Stalingrado: «Jardín de Stalin», puede sorprender un poco. En inglés, «yard» significa el conjunto de la familia: corte, cercado, jardín, cementerio. Espacios cerrados por murallas que dividen la ciudad del campo o que asocian en un tejido compuesto los campos del paisaje con los hilos de la ciudad. En este sentido el jardín y la corte pueden pasar como elementos rural-urbano del espacio tal como lo percibe o fabrica nuestra cultura indoeuropea: su célula de base.

El origen de la palabra que atraviesa la pseudo-barrera de la lengua asegura y fortifica nuestro recuerdo e idea de clausura. La ciudad se fortifica, el campo militar se cierra, el campo de trabajo se «cerca». La interpretación de este cerco varía mucho repitiendo siempre un tema común, sagrado o religioso, defensivo, estratégico, jurídico y sanita-

rio. ¿Qué es lo sagrado? Un espacio cerrado. Pero igualmente genera en la teoría y en la práctica la «definición» y el derecho de propiedad. Ideas antiguas, experiencias arcaicas, que se remontan atrás en el olvido y en la memoria de nuestra cultura.

La clausura engendra los locativos que responden a la pregunta ¿Dónde?: ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Dónde estamos? Lo local tiene límites y fronteras.

En la época contemporánea el término abertura, que se ha convertido en palabra mágica, tiene un alto valor mientras que términos como clausura, cerrado, se vuelven vacíos; hay que evitarlos. Asistimos a una inversión de valores culturales que genera la transformación del espacio. De lo cerrado a lo nómada, del hábitat al pasaje, del asilo a la errancia.

Las células habitadas o designadas por las palabras «corte», «jardín» se conectan, ahora, para formar un soporte simple de pasajes. La pregunta contemporánea es ¿por dónde pasamos?: «*Qua*». Las localidades se abren al tránsito o a los transportes. Encontramos en el mundo países en donde lo local borra lo global; en donde los lugares impiden los caminos como en China; otros en donde, a la inversa, el pasaje impide la génesis de cualquier sitio singular, como en América del Norte, en donde lo global destruye lo local antes de que pueda nacer; hay países, en fin, en donde el equilibrio perdura antes de pasar de un modelo a otro. Las rutas no han anulado todavía a los lugares pero trabajan duramente en ello.

La cuarta pregunta «*Qua*», resume nuestro mundo: una transición en medio del tránsito. Mientras que Descartes suponía respondida esta cuarta pregunta y sobre esta suposición basaba su método, creemos que esta pregunta no está resuelta. Nosotros debemos plantear las otras tres preguntas desde ésta cuarta y desde todas las tecnologías destinadas a responderla. Si antes el «jardín» era la célula y figura del estado del mundo que él compone, ahora

el «operador» constituye la célula de un espacio en donde nosotros no hacemos más que pasar. ¿Cómo habitar allí? Respuesta: «Ya no habitamos más». El paisaje se deshace y es reemplazado por los «no lugares»². La concepción, la constitución, la producción de las relaciones de transporte, en general, evolucionan tan rápido que no cesan de construir, en el tiempo real, un mundo nuevo. A la vez que habitamos espacios «clásicos» —espacios de modelos, espacios de imágenes, espacios del espectáculo, espacios de las similitudes, en una palabra, espacio de la representación— producimos un medio de interferencias fluctuantes. Espacios de «comunicación».

¿Cuáles son los diagramas con los que ahora nos representamos los espacios de comunicación? Si los imaginamos como una «red», ¿cuáles serían las consecuencias? Comunicación como teoría de los grafos, teoría de los esquemas, topología combinatoria. La «red» rompe definitivamente con la linealidad de los conceptos tradicionales. La «red» permite definir tipos de causalidades semi-cíclicas; se rompe con la irreversibilidad lógica de la consecuencia y la irreversibilidad temporal de la secuencia: «Al volver a la tierra, o sumergirnos en la corriente del sentido, comunicar es viajar, traducir, intercambiar: pasar al sitio del otro, hacer comercio recíproco de objetos empeñados. He aquí a Hermes, dios de los caminos y de los laberintos, de los mensajeros y de los mercaderes»³. Lo que sabemos del espacio no nos viene solamente de las ciencias puras. También nos viene de los mitos.

La experiencia del choque cultural de los griegos con otras culturas parece ser el origen del término «hermeneuin» que, ciertamente, es un término extranjero⁴. En efecto, cada encuentro con una cultura extraña supone la exposición al otro y comporta una especie de situación límite que exige delicadas operaciones de traducción. En este caso no se trata sólo de la fidelidad lexical; es necesario suponer que la lengua griega, que ha forjado la expresión, conserva las huellas de la complejidad de una experiencia que se sitúa en la confluencia de múltiples tradiciones culturales.

A partir del pensamiento griego más arcaico trataré de caracterizar la situación cultural que se cobija bajo el término «hermeneuin».

Es claro que esta figuración, que se remonta a la fase prefilosófica del pensamiento griego arcaico, y que ha sido tematizada como la «vecindad» (espacio topológico, de transformaciones continuas) y complementariedad entre Hestia y Hermes, mantiene su poderosa influencia en la actualidad⁵. Partamos, pues, de la bipolaridad de las figuras divinas.

Hestia-Hermes: La vecindad

«... Espacio construido para salvarse del espacio y consagrar el espacio».

Carlos Fuentes⁶

No es un azar que los griegos hayan «encomendado» a Hermes la experiencia del «choque cultural» con sus difíciles y a veces dolorosos pro-

² Cfr. AUGÉ, Marc. *Los «no lugares». Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa, 1994, p.98-ss. Por «no lugar» se pueden entender dos realidades distintas pero complementarias: en primer lugar, espacios constituidos con relación a ciertos fines (transporte, comercio, ocio), y la relación que los individuos mantienen con esos espacios.

³ SERRES, Michel. *Hermès I. La comunicación*. Paris: Ed. de Minuit, 1969, p.10.

⁴ Cfr. GREISCH, Jean. *Le cercle et l'ellipse*, en Rev. *Sc.Ph.Th.* 73 (1989):161-184.

⁵ Cfr. SERRES, Michel. *Le tiers-instruit*. Paris: Ed. Francois Bourin, 1991. pp.69-117.

⁶ FUENTES, Carlos. *Zona Sagrada*. México: Siglo XXI, 1974, p.3: 155.

blemas de traducción, interpretación, y comprensión. El encuentro con el otro produce siempre una experiencia de «alteración» que conlleva malentendidos; y es precisamente esta experiencia la que es colocada bajo el patronaje de una divinidad cuyas funciones la cualifican como intermediario.

Hermes, dios de los viajeros y de los pastores, inscribe su nombre en un espacio (topológico) de imprevisión y de movilidad que caracteriza todas sus funciones y que da unidad profunda al mito que narra su historia. Su epíteto «hodosios» («que pertenece al camino») lo caracteriza como quien abre caminos, inaugura rutas nuevas desviándose de los caminos habituales. Hermes se sitúa siempre en los confines de dos espacios heterogéneos: el propio y el extraño, y es él quien permite acercarlos. Su carácter ambiguo —dios de los viajeros pero también de los bandidos y ladrones— se explica por esta situación intermediaria. La equívocidad que marca su modo de ser y su discurso no es defecto moral sino la expresión de la inquietante extrañeza de aquel que vuela hasta los confines de espacios heterogéneos y que los acerca sin neutralizar sus diferencias. Es una figura inquietante que amenaza todo el tiempo con perturbar la felicidad del viaje, y que a su vez es de «buen agüero para el viaje».

Hermes evoluciona en un espacio intermediario en donde él es mediador. Tal es denominador común de su mito. Pasemos a la mitología.

La mitología nos lo presenta como un hijo de Zeus y de la ninfa Maia. Siendo niño («un angelito») roba el rebaño de toros de su hermano Apolo. En signo de reconciliación intercambia su lira (caparazón de tortuga y seis cuerdas que él hace) por el bastón de pastor que aquél le ofrece. La lira simboliza el saber hacer técnico de la música, que es patrimonio de Apolo. Y lo que vale para la lira vale para el uso que se hace de la palabra: es el arte de convencer y de seducir por la voz, el arte de crear vínculos por medio de la palabra. Un discurso «performativo» como decimos hoy, cuando el

«decir es hacer», deliberadamente ambiguo. En el caso de Hermes, es Zeus quien garantiza esta concepción del discurso. Este es compatible con el orden eterno de las cosas.

El bastón que Apolo le cambia por la lira lo convierten en un «buen pastor», más astuto que vigilante, ciertamente. Este bastón es a la vez insignia de su función de heraldo y de mensajero (angelos) privilegiado de los dioses. Una vez más nos aparece como un gran mediador que acerca mundos separados. Por esto acompaña a los muertos a los infiernos (Psicopompos).

Se ve claramente que Hermes es una divinidad «proteiforme» capaz de múltiples metamorfosis, pero su rol consiste, siempre, en asegurar el paso más allá de donde los griegos habían trazado estrictamente sus fronteras. Su papel consiste en hacer penetrar al extraño en la interioridad del «oikos». Es ahora cuando debemos hacer intervenir la complementareidad con la diosa Hestia.

En un estudio muy importante consagrado a la expresión religiosa del espacio y del movimiento en los griegos, Jean-Pierre Vernant⁷ ha mostrado la importancia de la pareja «Hermes-Hestia» que Fidias ha esculpido en la base de la estatua de Zeus en Olimpia. Su análisis consiste en la demostración que la afinidad electiva de las dos divinidades recubre en realidad una afinidad de dos funciones complementarias. «Sobre la base de la gran estatua de Zeus, en Olimpia, Fidias había representado los doce dioses. Entre el Sol (Helio) y la Luna (Selene) las doce divinidades, agrupadas de dos en dos se ordenaban en seis parejas: un dios-una diosa». En esta serie de parejas divinas hay una que plantea un problema: Hermes-Hestia. «¿Qué lazos unían en

⁷ Cfr. VERNANT, Jean Pierre. *Hestia-Hermes sobre la expresión religiosa del espacio y del movimiento en los griegos en Mito y pensamiento en la antigua Grecia*. Barcelona: Ed. Ariel, 1973, pp. 135-197.

el espíritu de Fidias, a un dios y a un diosa que parecen extraños el uno al otro?»), se pregunta Vernant. Y nos ofrece una respuesta apoyándose en el himno homérico a Hestia. La razón por la cual Fidias coloca a Hermes y a Hestia juntos no está fundamentada en lazos de sangre, ni de matrimonio, ni de dependencia personal. La relación responde a una **afinidad de función**, las dos potencias divinas, presentes en los mismos lugares, desplegando allí una junto a otra unas actividades complementarias. Se podría decir que Hermes-Hestia son «vecinos»⁸. «Tienen, en efecto, tanto una como otro, relación con la superficie terrestre, con el hábitat de una humanidad sedentaria». El espacio propio de Hestia, la diosa guardiana del fuego, es la casa: en el centro del megaron cuadrangular, el hogar micénico, de forma redonda señala el centro de la vivienda humana. Fijado al suelo, el hogar circular es como el ombligo que enraíza la morada en la tierra. A esta estructuración del espacio están asociados los valores simbólicos de la estabilidad, la inmutabilidad, la permanencia. Hestia permanece sin abandonar jamás su puesto. Punto fijo, centro a partir del cual el espacio humano se orienta y organiza.

Frente a Hestia, Hermes también está ligado al hábitat de los hombres pero de otra manera. Si lo comparamos con los demás dioses griegos, lejanos y distantes, Hermes es un dios próximo, cercano, que trata con los humanos. Hermes desea servir de compañero a los mortales y así introduce la presencia de la divinidad en el corazón del mundo

humano. Hermes habita con Hestia en la casa de los mortales pero lo hace como mensajero (Hermes angelos); como «un viajero que viene de lejos y que se apresta ya a la partida.» Nada en él apunta a la inmovilidad, a la estabilidad o la permanencia. Nada hay de circunscrito ni de cerrado. Todos los valores simbólicos de este espacio pueden ser leídos como la inversión del espacio propio de Hestia: «El representa en el espacio y en el mundo humano, el movimiento, el paso, el cambio de estado, las transiciones, los contactos entre elementos extraños. Allí donde Hestia intenta hacer un remanso cerrado al exterior, Hermes abre las puertas de la casa para introducir al extranjero⁹ y él delimita un espacio complementario, es el espacio de la ciudad, espacio de encuentro por excelencia: el ágora: En todos los lugares en donde los hombres, abandonando su mansión privada, se reúnen y entran en contacto para el intercambio, ya sea discusión o comercio o competencia, Hermes está presente.

En las encrucijadas, en las puertas de las ciudades y de las casas, en las cerraduras, Hermes ocupa el límite de los lugares, y se coloca allí en donde hay cambios. «Strophaios» no sólo hace girar las puertas sobre sus goznes, sino también ayuda al hombre a bascular de dentro a fuera. En el orden de esta oposición, del dentro-fuera, se opone a Hestia completándola. Porque si la diosa del hogar representa la inmovilidad de una casa fijada al suelo, la perennidad del tálamo y de sus tesoros; a la inversa, Hermes asegura la overtura del «oikos» hacia un afuera, siempre problemático y amenazante. Hermes guiará a los hombres al encuentro de la exterioridad, caminará a su lado en la incertidumbre y en el movimiento del mundo.

⁸ BENVENISTE, Emile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983, pp. 199, 203 y ss. Añade cómo un «término esencial de la arquitectura es *oikodómos* (constructor-arquitecto), y el verbo derivado *oikodomein*, 'construir' que ha sido el modelo del latín *aedificare*». Por otra parte, la tendencia a identificar el agrupamiento social con su hábitat material lleva a establecer relaciones nuevas entre aquellos que están agrupados en el mismo hábitat: «esta relación se ilustra en latín por la relación de sentido *uicus* y el derivado *uicinus* 'que pertenece al mismo uicus' de donde, vecino».

⁹ BENVENISTE, Emile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983, p. 203. «Fores» en latín que significa puerta y «foras», fuera; en griego «Thúra», puerta y «Thúra-ze», fuera.

Hermes es el guardián de las fronteras que separan los espacios heterogéneos de cualquier naturaleza: fronteras entre los estados, entre las culturas, entre el mundo humano y divino; entre el mundo de los vivos y de los muertos. En todos estos pasos al límite, Hermes hace posible el contacto y el intercambio, aun allí donde parece imposible. Sirve de heraldo, mensajero, embajador, interprete. Este dios ubicuo e inasible que deja las huellas de su paso en el lenguaje mismo. Cuando una conversación cesa de repente y el silencio reina, el griego dice: «Hermes pasa». Dios del encuentro, Hermes representa lo que tiene todo encuentro de imprevisible; la oportunidad ya sea buena o mala. La suerte se dice en griego «to hermaion».

El estudio de Vernant muestra que la complementareidad de sus funciones, sitúa a las dos divinidades sobre el mismo plano. A Hestia, lo interior, lo cerrado, lo fijo, el repliegue del grupo humano sobre él mismo; a Hermes, lo exterior, la apertura, la movilidad, el contacto con lo otro, con lo diferente a sí. Se puede decir que la pareja Hermes-Hestia expresa en su polaridad la tensión que se señala dentro de la representación arcaica del espacio: el espacio exige un centro, un punto fijo, de valor privilegiado, a partir del cual se pueden orientar y definir las direcciones por completo diferentes cualitativamente; pero el espacio se presenta al mismo tiempo como lugar del movimiento, lo que implica una posibilidad de transición y de paso de un punto a cualquier otro. Si Hestia aparece susceptible de «centrar» el espacio, si Hermes puede «movilizarle» se debe a que ellos patrocinan, como poderes divinos, un conjunto de actividades que incumben ciertamente al arreglo del suelo y a la organización de la superficie que en tanto que praxis ha constituido el cuadro dentro del cual se ha elaborado la experiencia de la espacialidad, en la Grecia arcaica, y que sin embargo desborda ampliamente el campo de lo que nosotros llamamos hoy espacio y movimiento.

Ahora bien, si la complementareidad de las dos figuras divinas nos obliga a pensar en la experiencia

de la espacialidad, no se limita a ella. Los valores simbólicos asociados a los «espacios» respectivos (dentro-fuera) nos invitan a extenderlos a los símbolos temporales. La «permanencia» del hogar doméstico asegura al grupo doméstico su perennidad en el tiempo confiriéndole una identidad (lo que permanece en el tiempo) garantizando la solidaridad de sus miembros. En este sentido no nos puede sorprender que Platón en el diálogo *Cratilo*, y después Heidegger, haga depender la reflexión sobre la sustancia, que se dice «ousia» de Hestia. Al fin y al cabo «ousia» significa en primer lugar la «presencia permanente». Y lo que permite esta extrapolación semántica es el término «oikos», que significa a la vez familia y territorio¹⁰. Es un espacio protegido: «entre», «en casa» en todos los sentidos de la palabra. Identidad que no puede ser perturbada por la presencia del extranjero. Esto no significa que el extranjero no pueda penetrar en el interior del círculo, sólo lo puede hacer como invitado o huésped y su presencia no hace más que testificar la incomunicabilidad de los hogares.

Desde el punto de vista económico de la circulación de bienes, le corresponde la función de «atesorar», de acumular los bienes para constituir un tesoro doméstico. A este tipo de tesoro podemos oponer otro aspecto de la riqueza que constituye el rebaño de ganado; Hermes asegura su fecundidad. El rebaño es una fortuna en «marcha» por oposición a la inmovilidad doméstica. También aquí encontramos la oposición entre el espacio del hogar, cerrado y fijo, y el espacio pastoril, abierto y móvil. El espacio del ganado es el «agros» la tierra inculta que es también el espacio extraño, hostil, el dominio de Hermes.

Podemos definir un tercer espacio, un espacio intermedio, en el cual los valores complemen-

¹⁰ BENVENISTE, Emile. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983, p. 202.
«El locativo oikoi significa 'en mi casa', en 'tu casa'».

tarios de Hermes y Hestia pueden entrecruzarse en cierto modo: él es «ágora», espacio en el centro del ágora —de igual manera que está colocada en el centro para permanecer allí por siempre—, el precio de la consulta y la respuesta que el dios da a conocer en el exterior, en otro espacio diferente a éste donde está erguida su propia imagen»¹¹.

A partir de este transfondo podemos reexaminar las vicisitudes de la palabra «hermeneuein». A partir del siglo V a.C. la palabra «hermeneuein» y sus diferentes equivalencias comienzan a expandirse por toda Grecia. Píndaro se presenta como «hermeneuta» en la medida en que el poeta es el vocero (como dicen hoy) de «mensajes» poéticos de una musa. Esquilo y Eurípides utilizan la misma analogía. Todos los usos del término «hermeuein» reenvían a esta actividad ambigua y compleja del intérprete, el intermediario por excelencia entre universos diferentes, ya se trate de un universo divino o humano o de diferencias lingüísticas y culturales que separan diferentes esferas culturales.

Encontramos la palabra hermenéutica en los *Diálogos* de Platón, especialmente en el Banquete y en el Ion, para referirse a la interpretación del significado de textos oscuros, misteriosos o proféticos (Ion, 531b). Hermes, el Mensajero, aporta en primer lugar la claridad en los textos y signos herméticos, es decir, oscuros. El mensaje se destaca sobre el ruido de fondo. Hermes atraviesa el ruido hacia el sentido.

Para Aristóteles la interpretación ocupa la segunda parte de los tratados de lógica. El libro *Peri Hermeneias* trata de la significación: la significación de las palabras, del verbo, de la proposición

y, en general, del discurso. Aristóteles nos muestra una dialéctica progresiva y regresiva en la interpretación: «Los sonidos emitidos por la voz —dice Aristóteles— son símbolos del estado del alma, y las palabras escritas son símbolos de los sonidos emitidos por la voz». La hermenéutica nos remite así a una cierta gramática del cuerpo.

Durante la Edad Media, la Hermenéutica asume la figura de Exégesis, interpretación de un texto particular. Ahora es el Texto el que define la hermenéutica como ciencia de la escritura. El Texto: La Biblia: La Escritura, recibe una atención especial ya que es una figura del sentido oculto en la creación. El mundo es semejante a un libro escrito por la mano de Dios y sus singulares criaturas son como figuras intuitas por voluntad divina para manifestar la invisible sabiduría de Dios. Asistimos, así, a una reducción de lo sensible a lo textual. A su vez, lo textual se desdoblará en lo «significado» y más adelante se opondrá a lo «figural». Ahora bien, si la Escritura testimonia a Dios, también hace referencia a una historia ya sea pasada o por venir. El teólogo medieval, al concebir el ser como sentido ausente o como acontecimiento le está dando un sentido temporal a la hermenéutica.

La Semejanza se convierte en la episteme subyacente en el siglo XVII: el campo semántico de la semejanza es muy rico. Michel Foucault¹² fija su atención en cuatro formas de semejanza: La Convenientia; la Æmulatio; la Analogía y la Simpatía. Dentro de este campo semántico, la hermenéutica se va a definir como «el conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos». Junto a la hermenéutica encontramos la semiología que es «el conjunto del conocimiento y técnicas que per-

¹¹ VERNANT, Jean Pierre. *Hestia-Hermes sobre la expresión religiosa del espacio y del movimiento en los griegos en Mito y pensamiento en la antigua Grecia*. Barcelona: Ed. Ariel, 1973, p196.

¹² Cfr. FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1968. pp. 20-26.

miten saber en dónde están los signos, definir lo que los hace ser-signos, conocer sus leyes y las leyes de su encadenamiento: el siglo XVI superpone la semiología, y la hermenéutica en la forma de la similitud», de ahí que el saber en este siglo no sea «ver» ni «demostrar» sino «interpretar».

La palabra «Hermeneutik» reaparece en el siglo XIX delimitando una serie de problemas que han sido recogidos por Hans-Georg Gadamer en *Verdad y Método: Lenguaje, historia y tradición*. El primer conjunto de problemas se refiere a la conjunción de la exégesis y de la filología de los textos clásicos. Para unos u otros se trataba de hacer «familiar» lo que había llegado a ser «extraño». El segundo grupo de problemas está delimitado por el desarrollo de las ciencias históricas. La pregunta por la naturaleza del método de las llamadas ciencias morales va unida a la pregunta por la interpretación de los textos. La hermenéutica terminará siendo propedéutica a la historiografía. El tercer grupo de problemas está caracterizado por los aportes de la filosofía romántica. En efecto, ésta se nos muestra a la vez como un intento de restauración y a la vez como fracaso fundamental. La filosofía romántica se nos presenta como el primer intento para negar el descrédito que la Aufklärung (la Ilustración) había lanzado sobre el prejuicio, como ya hemos señalado. En el siglo XX, E. Betti en su *Teoría General de la Interpretación* distingue tres modalidades: cognitiva, normativa y reproductiva de la interpretación, que recuerdan la tradición y las divisiones medievales.

Desde el siglo XIX, época en la que la hermenéutica se constituye propiamente como método de las ciencias humanas, podemos decir que la razón y los estilos reflexivos son históricos. Toda comprensión es histórica, no hay modo de comprensión racional que no sea propio de una época determinada, modo que a su vez es constitutivo de esta época. Si, como decía Dilthey, la historia es el conjunto de las producciones simbólicas de la razón, la razón es la facultad de fundar y analizar estas producciones.

Con W. Dilthey, la hermenéutica alcanza su máxima amplitud en el campo epistemológico característico de la época neokantiana. Con la incorporación de la problemática del texto al campo más amplio de la historia, la hermenéutica se ve lanzada a las contradicciones propias del historicismo.

La filosofía de Heidegger, que él gustosamente denomina «fenomenología» deja ver el «suelo fundamental que sustenta» lo que llama «círculo hermenéutico». Este «suelo» (Boden) opera como una «pre-compresión», que como hemos dicho antes, a propósito de Hestia, es una figura de la «pertenencia». Si queremos comprender correctamente el concepto de pertenencia convendrá relacionarlo con la memoria arcaica que nos hace pensar en Hestia. Desde el «suelo» heideggeriano, Hans-Georg Gadamer impone a la hermenéutica una doble tarea: la de interrogarse sobre su método y sobre la verdad. Quiere recuperar el diálogo con las ciencias, especialmente con las ciencias del espíritu recuperando así la tradición de la hermenéutica metódica de W. Dilthey¹³.

II. Espacios «pre-posicionales»

*«Los espacios están mezclados
con vecindades contingentes.
No hay un solo espacio, sino un paisaje.
Un paisaje es un mosaico de espacios,
y no un conjunto de objetos
puestos en un espacio común.»*
Michel Serres¹⁴

«Hermeneuin», como lo hemos señalado, significa literalmente desplegar un espacio. Esto no implica que rechacemos el tiempo. Por el contrario, éste

¹³ Cfr. GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método I y II*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1980 y 1992.

¹⁴ SERRES, Michel. *Rome. Le livre des fondations*. Paris: Grasset, 1983. p. 81.

sigue siendo fundamental; la hermenéutica sucede cuando el tiempo se despliega en un nuevo espacio. Eso es lo que acontece en la interpretación que no es otra cosa que abrir.

La tarea del intérprete se expresa, pues, en un juego de lenguaje espacial. Este hablará del «lugar», del «sitio», del «lugar propio» del discurso. Insistirá en su posición en el «espacio social». Así mismo, se moverá entre los polos como «situación-horizonte»; «centramiento-descentramiento»; «diferencia-identidad». Estas polaridades no son más que la manifestación de una relación más fundamental: la relación que se da entre lo «mismo» y lo «otro». Esta pareja determina a su vez la polaridad «explicar-implicar». Lo implícito se desarrolla, lo implicado se muestra, se manifiesta; explicar, es decir, abrir los pliegues, implica alguna cosa que su movimiento explica. La hermenéutica hace manifiesto lo que se creía implícito. No podemos negar el carácter espacial de los modelos o de las representaciones con las que interpretamos nuestras prácticas cotidianas.

Paul Ricœur usa en sus trabajos la pareja «extraño-familiar», que también usaba Freud, para designar las relaciones del hombre con el deseo. Lo más familiar puede ser lo más desconocido, lo más extraño, como sucede con el inconsciente. Interpretar es, pues, reconocer nuestra pertenencia al sentido para después «tomar distancia», señalar las diferencias, mostrar la familiaridad de lo extraño y la extrañeza de lo familiar. Todas las parejas categoriales enunciadas anteriormente señalan a la vez un procedimiento local y global.

Existe una epistemología de Hermes y más profundamente una epistemología de Hestia. Hestia, lo mismo que la columna, las rocas, la estatua, significan la inmovilidad, la fijeza o la invarianza, la estabilidad. La filosofía ha creado un nombre que hace parte de esta simbólica de Hestia. Se trata de la epistemología. Ella nos habla de la «episteme» (y más recientemente se dice «episteme subyacente»), que se traduce por la palabra saber, pero que por su origen y raíz significa y recuerda

la invarianza, la estabilidad. Todo sucede como si la ciencia se fundara, se apoyara, sobre un suelo inmutable, bien fundado. ¿Qué es la ciencia? Arcaicamente es el «gesto» de Hestia, el discurso implicado, centrado, sobre lo estable. Discurso que asume como su propia regla lo invariable. Nos hemos acostumbrado a abstraer según un cierto estilo o modo que generalmente tiene como base los verbos o los sustantivos: «el ser», o el «Yo pienso» o la «esencia» o la «libertad», la «inmanencia» o la «trascendencia», etc. Tal es el modelo que prevalece de Platón a Heidegger. Lo que es más claro: los conceptos filosóficos se enuncian por medio de sustantivos o de verbos. Abstracciones hechas a partir de enunciados y no de enunciaci-ones¹⁵.

Existe igualmente una epistemología de Hermes inestable, descentrada, e igualmente, hay un tipo de abstracción que se hace en el desplazamiento. Esta abstracción puede parecer muy difícil de comprender pero es muy fácil de realizar, como el decir «buenos días» a la gente que encontramos en nuestros desplazamientos cotidianos. Se trata de una abstracción que no se hace a partir de las cosas o de las operaciones, sino a lo largo de una relación. Estas travesías, transformaciones, cambios, errancias, siguen o inventan en cada viaje el camino de una relación.

Lo que existe realmente es el vector: vehículo, sentido, dirección, flecha del tiempo, índice de movimiento o transformación, simbolizado por el bastón de Hermes¹⁶. El caduceo de Hermes indica

¹⁵ Cfr. SERRES, Michel. *Eclaircissements*. Paris: Ed. Fr.Bourin, 1992. pp. 154-ss.

¹⁶ Sobre este símbolo problemático y sus diferencias culturales se puede consultar Jean-Pierre Vernant. *Mito y Pensamiento en la Grecia Antigua*. pp.146-148. Emilo Benveniste en su libro *Vocabulario de las instituciones Indoeuropeas*. pp.257 y ss. dice «La figuración primordial del Skêtron es, en nuestra opinión el bastón del mensajero. Es el atributo del itinerante, que avanza con autoridad no para obrar, sino para hablar. Estas condiciones (el hombre en marcha, el hombre con autoridad, el hombre que lleva la palabra) implica una sola función, las del mensajero que reúne las tres y es la única que puede explicarlas».

una dirección dada por el eje del caduceo que en latín es «versus», «vertere», que indica tanto dirección como rotación. Hermes tiene a la mano su emblema, propio de la preposición, «hacia», que describe a la vez una transformación y un conjunto de rotaciones.

Los verbos, los sustantivos ya estén en el sujeto, en la consciencia o en el cielo de las categorías; engendran sistemas estables, ciencias, aun si pretenden describir el devenir. En lugar de abstraer a partir de sustantivos; es decir, conceptos, o de verbos; es decir, operaciones, de adverbios o de adjetivos, que están al lado del verbo o del sustantivo, debemos abstraer a partir de preposiciones como quien toma una dirección. ¿Pre-posición? ¿Cómo hablar mejor de estas relaciones que preceden a toda posición? El sabio gramático que así las bautizó advirtió que precedían a cualquier posición posible.

Abstraer «hacia», «por», «para», «de», «entre», etc. Frente a otros elementos del lenguaje la preposición tiene casi todos los sentidos y casi ninguno. Máximo y mínimo de sentido a la vez. Las preposiciones, como Hermes, hacen pasar, «de», «a», o «por»; denotan las maneras de trazar las relaciones más que fijar y determinar estas relaciones. El sustantivo o el verbo las fijarían. Las relaciones engendran los objetos, los seres, los actos. La inteligencia requiere el movimiento, especialmente, movimientos sutiles y complejos.

Esta manera de abstraer no está muy alejada de la manera como operan algunas ciencias muy contemporáneas en la medida en que, por ejemplo, para la física y las matemáticas, lo que existen son relaciones y no cosas u objetos. La mejor imagen nos la ofrecen las llamas (del hogar) que danzan, que fluctúan, red móvil en el tiempo y en donde apenas se ven los bordes, es decir, las definiciones. Las llamas se nos ofrecen como una excelente metáfora para comprender lo que queremos decir: las llamas designan y componen relaciones en un espacio topológico.

Gracias a nuestro cuerpo estamos sumergidos en espacios topológicos, en la vecindad, o en la intersección de una multitud de espacios. «Entre» formas, estables, móviles, que transformamos o que nos transforman. Yo estoy individualizado en múltiples espacios gracias a mi postura actual. Espacio como conjunto de formas estables-dinámicas. Estables, congelan la energía; dinámicas, móviles, la hacen circular se ponen a intercambiarla. Otra vez Hestia-Hermes. Intercambio de información, de energía; transformación de formas. El sentido va apareciendo en todo esto: Existe el sitio, la vecindad, la posición, la conexión, el pliegue, etc. Y gracias a todo esto me oriento hacia mi individualidad, hacia la diferencia específica: se da la posición por intercambio de posiciones; la vecindad por la transformación de vecindades; el canal gracias al manojito de ramificaciones; el nudo gracias a las bifurcaciones, el lugar y el lote, el éxodo, la huida o el regreso a sí mismo; las migraciones o el paso, la promesa de un lugar, y el reposo en una «isla» o en el «país natal». Camino, dirección, sentido.

La representación del espacio puesta en circulación por la enseñanza de una geometría pseudoeuclidiana (que data del siglo XVIII) es retardataria.

La escuela a menudo se limita a distribuir fósiles matemáticos, arqueológicos, discursos, en suma, que nada tienen que ver con lo esencial de la geometría. La escuela podría iniciar una transformación cultural de gran impacto introduciendo, por ejemplo, esquemas que representan acciones espaciales, o reemplazar el estudio de las formas por un análisis que toma al espacio en términos de recorridos posibles. El cálculo, unido a las prácticas del espacio, podría reunir y precisar las expresiones gestuales, siguiendo el consejo de Descartes, un Descartes desconocido por cierto, cuando éste recomendaba ir a ver trabajar a los artesanos para descubrir el «orden» en las prácticas espaciales. Podemos ofrecer modelos de las prácticas espaciales. Veamos en primer lugar el tejido y sus relaciones con el espacio.

El tejido está constituido por dos clases de elementos paralelos: en los casos más sencillos unos son verticales y otros horizontales, y los dos se entrecruzan, se cruzan perpendicularmente. En segundo lugar, los dos tipos de elementos no tienen la misma función; unos son fijos, otros son móviles pasando por encima o por debajo de los fijos. A. Leroi-Gourhan ha llamado a este tipo de tejido «sólidos flexibles». Tanto en el caso de la cestería como en el del tejido. El tejido puede ser infinito en longitud, pero no en anchura, pues ésta se define por el marco de la urdimbre; la ida y la vuelta implican un espacio cerrado. Por esta misma razón este espacio tejido presenta un derecho y un revés. Igualmente, las sociedades sedentarias tienden a dominar la exterioridad o la corporalidad mediante el tejido anexionándolas al «espacio cerrado» de la casa. Podemos pensar en otras formas de tejer el espacio: el tejer con agujas y el bordado; el ganchillo y el *patchwork*.

El tejido que realiza Penélope es una buena figura del conocimiento. Una vez más Hermes y Hestia están presentes. ¿Por qué el conocimiento no podría ser lo que Penélope, de noche, desteje en la oscuridad? ¿Por qué el conocimiento no sería, también, el tejido diurno que anuda los hilos bajo el diseño de la tapicería que cruza y desenrolla? Penélope nos indica las obras del día y las obras de la noche. Estas obras dependen de su factura. Nada vale ni el contenido ni la naturaleza. Conocimiento que multiplica los gestos en un tiempo breve y en un espacio igualmente limitado que nos ofrece una información densa.

Habría que reconocer el valor gnoseológico del tejido, de la operación de anudar, de la operación de plegar. Penélope diurna, la que anuda los hilos por debajo de la tela, hilos que aseguran la permanencia, el color, el damasquinado, el diseño, así como el grano duro o dulce de la obra¹⁷. El cono-

cimiento no es únicamente análisis, distinción, separación, en una palabra, crítica. El conocimiento también es anudar; repliegue sobre sí como una red, se vuelve denso: el conocimiento también es automorfismo: asocia, une, constituye redes y nudos. La teoría actual de la ciencia fundada sobre el análisis descubre la antigua teoría del conocimiento. Lo nuevo es un trabajo de inclusión, el nudo, el pliegue, son inclusivos. «Es posible pensar sin excluir»¹⁸.

Los espacios están mezclados. Hace falta inventar muchos espacios. Sería un verdadero milagro que existiera un solo espacio común a todos los juegos, a todos los trabajos y actos. Si esto existiera conoceríamos las leyes universales, las cadenas uniformes de determinaciones que recorren lugares y tiempos. Si existiera se sabría. No hay un solo espacio, sino un paisaje. Un paisaje es un mosaico de espacios, y no un conjunto de objetos puestos en un espacio común¹⁹.

En lo dicho anteriormente descubrimos las relaciones y los entrecruzamientos entre el ritmo y la melodía: entre espacios, abiertos y prolongables en todas las direcciones, y las velocidades y los movimientos en esos espacios abiertos. El tiempo musical se sitúa en esta misma línea.

La música, eso lo sabemos desde siempre, no está lejos de la astronomía ni de las matemáticas. Ahora bien, cuando escuchamos la música, el tiempo se espacializa. Como lo señala Barthes a propósito de la música de Schumann, el tiempo que pasa es un espacio de golpes: el ritmo musical introduce el espacio en el tiempo. Ahora bien, la figura que ha adquirido el espacio musical ha ido evolucionando: se ha percibido como una línea; como una super-

¹⁷ Cfr. SERRES, Michel. *Rome. Le livre des fondations*. Paris: Grasset, 1983. pp.81-90.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 87.

¹⁹ SERRES, Michel. *Rome. Le livre des fondations*. Paris: Grasset, 1983. p. 81.

ficie, como un volumen. Lo importante, para nuestro caso, es la pregunta «¿Dónde?». ¿Dónde está el Requiem de Gabriel Fauré? ¿En un escrito, en una partitura, sobre un instrumento? Es difícil responder. Sin embargo, la música ocupa el espacio a partir de una escucha localizable. A la pregunta «¿Dónde?» la música no responde.

Podemos relacionar el ritmo musical con la corporalidad. En efecto, el cuerpo se interpreta como ritmo, como alternancia: juego del adentro y del afuera. El lenguaje primero que lo marca y remarca es la pulsión que comienza a inscribir el deseo en un ritmo binario: latencia/exceso; altos/bajos. La palabra primordial del cuerpo es el ritmo: clausura/apertura; reposo/impulso. Existe una expresividad del cuerpo que se define por la capacidad de significar sin usar un lenguaje y sin hacer referencia al orden simbólico que este lenguaje instituye.

El primer nivel rítmico inscrito en el cuerpo es el de la alternancia; inscripción de la muerte en la vida. Reposo y movimiento; silencio y música, suspiro y respiro, tal es la bipolaridad del ritmo.

Un segundo nivel marca el momento de la discontinuidad y su transformación en continuidad. La discontinuidad es el discurso y figura de la muerte, lo continuo es, como tal, discurso de la vida. El ritmo entre discontinuidad y continuidad marca la articulación de la entropía y el exceso que él mismo produce en diferentes planos de simbolización. La muerte es la gran intérprete, sin ella la vida quedaría sin sentido, no se podría interpretar como viviente; es decir, como el símbolo de un triunfo sobre las fuerzas destructoras de disociación y desmembración. En este espacio de expresividad rítmica es en donde está inscrita la expresión verbal. El ritmo es la matriz de los significantes; matriz de las diferencias.

No se trata de oponer la expresividad rítmica al lenguaje: se trata, más bien, de reconocer que la «cadencia» de la expresión verbal, sus oposiciones

y diferencias son como los interpretantes del ritmo que se expresa en ellos.

Recapitulemos lo dicho hasta ahora: el ritmo es el operador que articula los umbrales de continuidad y discontinuidad; es el pasaje de una simbólica a otra. El ritmo saca su dinamismo de un desnivel, ya sea horizontal, transversal o vertical. No hay ritmo sin tensión. Pero no hay no hay tensión sin resolución de la tensión. Es el desnivel el que abre el espacio de creatividad.

Lo que sabemos del espacio nos viene de las palabras, las más densas, las más refinadas, las más compactas, hemos dicho, siguiendo a Michel Serres. Hemos intentado explicitar las vecindades que se dan entre espacio y discurso: discurso del espacio, espacio del discurso; en ambos casos las vecindades no son otra cosa que metáforas. Y tal es el método de Hermes: exporta e importa, pues, como se ha dicho, atraviesa. Viaja e inventa. El efecto de extrañeza que nos produce el Mensajero viene de esta contradicción: el transporte es la mejor y la peor de las cosas, la más clara y la más oscura, la más débil y la más segura. Vivimos en un mundo en donde el antiguo «lugar» se ha convertido en «espacio de paso», de tránsito, de transporte, de traducciones, de interferencias y comunicaciones; de pasajes y distribuciones que permiten dibujar un mapa fluctuante, inestable, a veces laberíntico del espacio hermenéutico. La hermenéutica, método de Hermes, nos permite comprenderlo por sus movimientos, por su figura y por su función social. Pero debemos pensar en Hermes como en una persona y no como un concepto²⁰; como un movimiento continuo y múltiple y no como un fundamento o comienzo. A la persona se la narra, no se la deduce; se dibuja su movimiento, no se lo construye.

²⁰ Cfr. SERRES, Michel. *Eclaircissements*. Paris: Ed. Fr.Bourin, 1992, p. 101-ss.