

INVESTIGACIÓN

La exégesis
y el saber del
Antiguo Régimen.
Breve arqueología
del pensamiento
premoderno

Knowledge and Exegesis
of the Ancien Regime.
A Brief Archaeology
of Premodern Thought

José Alejandro Mendoza Tovar*

EL COLEGIO DE MICHOACÁN A.C., MÉXICO

alejandro.caute@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2697-6784

Resumen

Encuadrada dentro de la historia de las ideas, la historia de la filosofía ha sido típicamente un ejercicio de doxografía histórica del pensamiento, a veces con continuidades vastas, otras, en busca de rupturas y singularidades. Un ejercicio semejante tiene sus méritos inobjetables, pero también sus límites. Precisamente ahí, donde se trata de apreciar la singularidad estratégica de una filosofía como sistema de pensamiento, la forma doxográfica de la historia del saber encuentra sus limitaciones más evidentes, lo que efectúa al pensamiento bajo la forma archivo resulta escasamente accesible. En contraste con la historia de las ideas, la arqueología del saber foucaultiana permite analizar el pensamiento en su forma estratégica y desde su archivo. En este ensayo se ha procurado un análisis arqueológico del pensamiento medieval y renacentista al cual llamamos “premoderno” y cuya forma archivo conceptualizamos como “pensamiento exe-gético”.

PALABRAS CLAVE: arqueología, exégesis, medioevo, Renacimiento, modernidad, escolástica, humanismo.

Abstract

Framed within the History of the ideas, the History of philosophy has been typically an exercise of the Historical doxography of Thought, sometimes presenting vast continuities, some other times looking for ruptures and singularities. Such an exercise has its unobjectionable merits, but also its limits. Precisely there, where the strategic singularity of a philosophy as a system of thought is tried to be appraised, is where the doxographic shape of knowledge history finds its most evident limitations, since they find scarcely accesible what performs the thought under the archive shape. In contrast with the History of

Recepción 24-02-21 / Aceptación 22-09-21

doi 10.48102/rdf.v54i152.130

Revista de Filosofía · año 54 · núm. 152 · enero-junio 2022 · p 160-203

* Doctor en Ciencias humanas por el Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán, A.C. Su investigación se centra en la arqueología de la modernidad filosófica novohispana. Licenciado en Filosofía por la UMSNH, donde obtuvo el grado con una tesis sobre Schopenhauer, la finitud y la metafísica. Ha sido docente adjunto en la Facultad de Filosofía de la UMSNH y asistente de investigación en El Colegio de Michoacán.

ideas, the foucaultian archaeology of knowledge allows to analyze thought on its strategic shape and from its archive. What has been searched for in this essay is an archaeological analysis of medieval and renaissance thought that we call “premodern” and its archive form has been conceptualized as “exegetic thought”

KEYWORDS: Archaeology. Exegesis. Medieval. Renaissance. Modernity. Scholasticism. Humanism.

Introducción

La historia de la filosofía, como la del pensamiento en general, suele abordarse desde la perspectiva clásica de la historia de las ideas, donde el nivel de registro del pensamiento es la doxografía del saber. Es decir, se trata de recuperar las ideas que han constituido a una tradición en sus contenidos de representación de las cosas. En este plano de recuperación del pensamiento, la riqueza del saber se encuentra en el referente “ideológico” de lo que ha sido dicho.

Nadie desestimaría el valor de la historia de las ideas, pues nos ofrece la pintura panorámica de la tradición que nos ha sido legada. Sin embargo, es evidente que semejante espacio de atención histórica al pensamiento no puede ser el único. Es posible que, en lugar de recoger lo pensado desde el plano doxográfico, nos preguntemos más bien por el sistema de pensamiento a partir del cual lo que ha sido dicho *ha podido* llegar, en efecto, a su enunciación en el saber como discurso existente. En este plano, ya no nos movemos ni orientamos por el registro doxográfico del referente de ideas, sino que nos perfilamos a buscar la riqueza del pensamiento desde un plano estratégico, es decir, por la manera en que una formación y tradición del saber se ha planteado sus problemas y por la forma en que ha constituido su propio acontecimiento del saber, con independencia de la cosa o el objeto del saber.

Como se sabe, la arqueología foucaultiana¹ nos permite llevar a cabo este análisis del saber desde el punto de vista del sistema de pensamiento y la estrategia sobre las cosas, ya no desde el plano doxográfico de la historia de las ideas, sino desde el archivo de su enunciación, ahí donde:

En lugar de ver alinearse, sobre el gran libro mítico de la historia, palabras que traducen en caracteres visibles pensamientos constituidos antes y en otra parte, se tienen, en el espesor de las prácticas discursivas, sistemas que instauran los enunciados como acontecimientos (con sus condiciones y su dominio de aparición) y cosas (comportando su posibilidad y su campo de utilización). Son todos esos sistemas de enunciados (acontecimientos por una parte, y cosas por otra), lo que propongo llamar *archivo*.²

Resulta el ejercicio de una experiencia estratégica del análisis histórico del pensamiento, en contraposición a la experiencia doxográfica hermenéutica de la tradición, sin que ninguna comporte la exigencia de renuncia de la otra, pues ambas formas de atender al saber se despliegan desde planos diferentes: una en el estratégico, la otra, en el comprensivo.

En este ensayo se esboza una arqueología —breve, como se indica en el título— de ese pensamiento que, de manera un tanto genérica

¹ ¿Cómo nos apropiamos aquí del concepto metodológico de la arqueología del saber? Digamos que empleamos este método para la realización de una historia del saber, en la medida en que el “saber” se da necesariamente en la positividad histórica de un *acontecimiento discursivo*, con absoluta independencia de una previa develación de las cosas. Según esto, una manera de entender la pregunta que da pie al método arqueológico sería: ¿cómo es posible *a priori* la existencia de la exterioridad del discurso con absoluta prescindencia de la interioridad del ser?. Como se ve, la arqueología es un método que busca el análisis del saber en un polo ajeno al de toda descripción fenomenológica, así como de toda hermenéutica. En virtud de ello, lo que abordamos en este ensayo es el análisis del saber premoderno, y después, el contraste con el moderno; no para señalar cuál es más verdadero, tampoco para marcar qué tanto uno depende de otro, sino para puntualizar su diferencia, por la vía de aquello que los ha hecho históricamente existentes en su discursividad positiva, es decir, su *episteme*.

² Michel Foucault, *La arqueología del saber*, traducción de Aurelio Garzón del Camino (Ciudad de México: Siglo XXI, 2010), 169.

y acaso injusta por la poca especificidad, llamamos premoderno o de Antiguo Régimen, y que no es otro sino el maravilloso y espléndido sistema de pensamiento y de enunciación de la filosofía medieval y del Renacimiento. A éste lo conceptualizamos como “exegético”, no por la determinación de su objeto, sino por su archivo estratégico, cuyo sentido fundamental es (como se verá en el texto mismo) la mediación del saber a través de las artes de la lengua, principalmente el *trivium*.

En un segundo momento, damos presencia al surgimiento de la filosofía moderna, a lo que la historia de las ideas nos ha instruido bajo el nombre de racionalismo, para ver la manera en que la modernidad filosófica hace su aparición, no en tanto que realiza un cambio de *doxa* o temas (tampoco desde su manera de tematizar el ser), sino desde el punto de vista de su estrategia del saber, es decir, su archivo.

De esta suerte, realizaremos la arqueología del pensamiento premoderno para poderlo contrastar con la experiencia moderna del saber, ahí donde la exégesis no sólo era superflua, sino inadecuada. Ahora bien, es importante remarcar que no hablamos de la exégesis en su sentido escolar, sino como un abundante sistema de pensamiento que remite a principios filosóficos y teológicos en la conformación de su archivo.

La historia de la filosofía y la arqueología

*No hay que confundir la historia de la filosofía
con la arqueología del pensamiento.*³

Cuando acudimos a la filosofía desde su historia, normalmente partimos de algo que no sólo no resulta problemático, sino que ni siquiera pare-

³ Michel Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx” en: Gilles Deleuze (coord.), *Colloque de Royaumont. Nietzsche* (París: Les Éditions Minuit, 1967), 194. Traducción del autor.

ce inquietante para nuestra experiencia histórica, a saber: la formación desde la cual cada práctica y cada tradición del saber filosófico han sido constituidos. Transitamos por las vías de esa historia llevando con nosotros la tesis de que la historia de la filosofía es relevante, en tanto que en ella se ha pensado un mismo asunto (el ser, por señalar un ejemplo), y lo relevante es recoger las tesis sobre dicho asunto que atraviesen a toda la historia de la filosofía como su cuestión constitutiva.

Pareciera que no es vital ni oportuno preguntarle a la filosofía por los modos históricos de la producción de su discurso, pues podríamos asumir que, por encima de las peculiaridades históricas —casi diríamos etnológicas—, se encuentra un contenido de afirmaciones sobre el asunto filosófico, aquello que realmente habría que recuperar en la experiencia histórica. Bajo semejante enfoque, la filosofía es la continuación de una sola cuestión y habrá de ser esa identidad temática la que nos dé la pauta para toda atención historiográfica hacia la filosofía, cuya historia resulta una historia de lo mismo.⁴

Pues bien, la arqueología foucaultiana nos permite realizar una historia diferencial, a través de la cual dejemos de lado o pongamos entre paréntesis el valor histórico (e historiográfico) primario de “el tema originario de la filosofía” y nos preguntemos, en su lugar, sobre la historicidad de la filosofía según sus diferentes formas de elaborar verdades filosóficas; es decir, cuestionarnos sobre las formaciones discursivas y los dispositivos epistémicos cuya heterogeneidad no será reducida por ningún presupuesto originario. Así, surgen las siguientes preguntas: ¿es posible establecer una práctica de saber filosófico diferente entre la filosofía moderna y la escolástica? ¿Tiene sentido que distingamos el saber filosófico no por la verdad de los enunciados en la historia ni por la continuidad de un mismo tema, sino sólo por su modo de concebir la forma saber?

⁴ Por ejemplo, la afirmación heideggeriana respecto a la tradición filosófica occidental como historia del (olvido del) ser.

En suma, se trataría de una pregunta ya no en el registro doxográfico de la historia de las ideas y la determinación especulativa de los contenidos positivos del saber filosófico, sino una consideración arqueológica: a lado de la historia *sustantiva* de la filosofía (dedicada a la exposición temática de lo mismo) colocaremos la que llamaremos historia *formal* de la filosofía, dedicada al archivo del saber, cuya temática es la del dispositivo epistémico en lugar del registro de las ideas.

En el caso del pensamiento premoderno, consideramos que se trata de una formación discursiva que hemos dado en llamar *exegética*, en tanto que está definida en dos aspectos esenciales:

1. Por una parte, el saber se concibe como un ejercicio consistente en establecer una mediación entre la cosa y el saber de ella, la cual, además, privilegia las artes del lenguaje, es decir, el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica), si bien cada una de estas ramas se enfatiza con preeminencia sobre las otras en diferentes tiempos.
2. Por otro lado, se trata de un saber cuya fuente se encuentra en un acervo textual monumental, al cual hay que acudir para llevar a cabo la actualización exegética. No se trata de un conocimiento dedicado al presente y a su acontecimiento.

El libro-mundo y la lectura

Caracterizar a la episteme exegética no es tarea sencilla. Para simplificarla, propongo la vía de entrada de una metáfora de fondo: la lectura del mundo; poco a poco descubriremos el sentido que tiene, aunque de entrada, al tratarse de una tradición que tiene su asiento en escritos y su referente máximo en textos, el inicio no parece fuera de sitio.

En su recuperación de la tradición literaria occidental, ahí donde aparece un tema que señala el horizonte del Renacimiento y, con él, el comienzo de la época moderna: la alegoría del mundo como libro,

E.R. Curtius⁵ nos muestra que esta imagen del saber no es del todo novedosa en la cultura renacentista. Ya en la Edad Media se había dado una experiencia de índole semejante, si bien los términos serían inversos: el medioevo no hablaba del mundo y de la naturaleza como un libro que debía sustituir a los otros sino, por el contrario, de la metáfora que conducirá a una concepción del saber que hacía del libro un mundo. Un lugar del pensamiento medieval anterior a la escolástica en el siglo XIII hablaba del mundo como escritura (lo cual es notoriamente diferente a la concepción moderna del “libro del mundo”) en el espacio de un pensamiento teológico-filosófico que comprendía el mundo como teofanía y veía su lectura, por tanto, como la sabiduría sobre Dios dada al hombre.

Observemos detenidamente que la afirmación teológica del mundo como escritura en tanto teofanía corresponde, antes que a una liberación de la naturaleza para el conocimiento humano, a una búsqueda para que el mundo, en la medida en que sea escritura, nos muestre esa otra cosa de la que habla como símbolo suyo: Dios.⁶ De esta teología, surgida en uno de los espacios cercanos a la tradición neoplatónica, sobresale la obra de Escoto Eriúgena, en particular, donde fundamenta la razón teológica del conocimiento de Dios por el intelecto humano:

No se llama Dios únicamente a la esencia divina, sino también a aquel modo por el que Dios se muestra a sí mismo a la manera intelectual y racional de la creatura según la capacidad de cada uno, tal como acontece frecuentemente nombrarlo en la Sagrada Escritura. Los griegos suelen denominar a este modo *theopháneia*, esto es, aparición de Dios.⁷

⁵ Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, traducción de Margit Frenk y Antonio Alatorre (Ciudad de México: FCE, 2017), 448-449.

⁶ La concepción sobre el símbolo como una “prolongación de la dialéctica de la hierofanía”, es decir, la estructura teofánica en virtud de la cual lo sagrado se manifiesta en la otredad, ver Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, traducción de Tomás Segovia (Ciudad de México: Era, 2018), 398.

⁷ Juan Escoto Eriúgena, *División de la naturaleza (Periphyseon)*, traducción de Francisco José Fortuny (Barcelona: Orbis, 1984), 52.

[Máximo el Confesor] Afirma, pues, que la teofanía no proviene de otro sino de Dios; y surge por condescendencia de la Palabra Divina, esto es, del unigénito Hijo que es Sabiduría del Padre, como por un movimiento descendente hacia la naturaleza humana por Él creada y purificada, y una exaltación hacia arriba de la naturaleza humana por el amor divino hasta la misma Palabra. Y no hablo de aquella condescendencia, ya pasada, de la creación, sino de la que se realiza por *théosis*, esto es, por deificación de la creatura. Así pues, por esta misma condescendencia de la sabiduría divina hasta la naturaleza humana por gracia y la exaltación de la misma naturaleza hasta la misma sabiduría por dilección, se hace la teofanía [...] Así pues, desde Dios y por la gracia las teofanías se producen en la naturaleza angélica y la humana, iluminada, purificada, perfeccionada, por el descenso de la divina sabiduría y el ascenso de la inteligencia humana y angélica.⁸

A pesar de lo que parece en principio, esta mística del descenso divino y la *théosis* humana no conduce a la idea de una forma de conocimiento intuitivo inmediato de Dios. Por el contrario, lo que aquí se encuentra como principio teológico de la sabiduría es la manera en que el conocimiento de Dios se puede hacer verdadero a través del mundo, debe ser leído e interpretado bajo la luz teofánica. De aquí el posterior principio de distinción, y a la vez síntesis, de la teología catafática, por una parte, y la apofática,⁹ por otra, al tener como base del conocimiento humano de la esencia divina la misma creación, de la cual la catafasis será esencialmente metafórica, pues los nombres teológicos de Dios “se toman a manera de una metáfora, esto es, como transferidos de la creatura al

⁸ Escoto Eriúgena, *División de la naturaleza*, 56.

⁹ La catafática es la vía teológica que concibe el conocimiento de Dios de manera positiva, es decir, enunciando sus atributos reales conocibles por la razón humana. La vía apofática, por el contrario, plantea que el conocimiento de Dios sólo se puede llevar a cabo de manera negativa, al enunciar lo que él no es. Teología positiva, por una parte, y teología negativa, por otra.

Creador”.¹⁰ Ahora bien, la metafórica teológica se lleva a cabo por la mediación del ser creado: es preciso *leer la creación* ya tomada *como teofanía*.¹¹ El mundo como libro es aquí la metáfora simbólica de Dios, no la apertura transparente para el intelecto humano por su sola determinación racional-intuitiva:

La noción de creación concebida como teofanía introduce en el universo erigeniano un tema distintivo: el de la iluminación [...] todos los seres creados son luces [...] la creación sólo es, en último término, una iluminación destinada a hacer ver a Dios [...] Así, pues, tal concepción del acto creador entraña una concepción correlativa de la sustancia de las cosas creadas. Manifestación de Dios, el Universo dejaría de existir si Dios cesase de irradiar. Como la producción de los seres, su sustancia misma es una iluminación. Por tanto, cada cosa es, *esencialmente*, un signo, un símbolo, por medio del cual Dios se nos da a conocer [...] He aquí la carta constitutiva del simbolismo medieval en teología, en filosofía y hasta en el arte decorativo de las catedrales. Un universo semejante no tiene otra esencia que la Escritura, que lo explica y que él lo explica. Los dos son revelaciones.¹²

Evidentemente, la tesis teológica del mundo como teofanía no expresa el mismo pensamiento que la metáfora del libro de la naturaleza en su forma moderna racionalista. En esta última ya no se trata de ver en el

¹⁰ Escoto Eriúgena, *División de la naturaleza*, 68.

¹¹ En el análisis, desde la hermenéutica, de la tensión entre la catafática y la apofática dentro de la experiencia mística de M. Eckhart, Beuchot reclama la necesidad de la analogía para que haya un decir positivo de la divinidad, el cual, sin embargo, no agotaría su enunciación posible, es decir, una hermenéutica intermedia —analógica— entre la plena positividad del verbo y la pura negatividad del silencio. Ver Mauricio Beuchot, *Los caminos de la interpretación en el Medioevo y el Renacimiento* (Ciudad de México: UNAM, 2015), 65.

¹² Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, traducción de Arsenio Pasos y Salvador Caballero (Madrid: Gredos, 2014), 207.



mundo el símbolo de lo divino para su interpretación, sino que el mundo queda descubierto en sí mismo para la pura intuición del intelecto, al cual le es transparente en la inmediatez del *percipere*. Aquí ya no habrá ninguna experiencia de simbolismo, se tratará de la sustitución de todos los libros para dejar en pie el único que puede ostentar conocimiento verdadero: la naturaleza, cuya característica es que se trata de un libro que no precisa de ninguna lectura mediadora de signos-símbolos, sino su pura experiencia e intelección, pues el libro del mundo (o de la naturaleza) no es una cosa de exégesis sino de experiencia inmediata y de intuición.

Para el pensamiento medieval el conocimiento pasa por la mediación de la lectura, ya sea la mística iluminista de la naturaleza condescendida o la de los libros de la sabiduría. Curtius nos da una fórmula breve para sintetizar el conocimiento medieval:

Para la Edad Media, el estudio de la verdad comenzó por ser recepción de las autoridades tradicionales, y después —en el siglo XIII— se convirtió en un equilibrio racional entre los textos de autoridad. La comprensión del mundo no se concibe como función creadora, sino como adopción e imitación de contenidos ya dados, y la lectura es la expresión simbólica de tal actitud. La meta y la obra del pensador consisten en reunir todos esos contenidos para formar una “Summa”.¹³

El dispositivo epistémico medieval se constituye de manera fundamental (no única, desde luego) a partir de la lectura, pero, ¿qué significa leer en este momento de la historia del saber? Una primera consideración sobre la lectura en la Edad Media nos lleva irremediablemente al llamado método escolástico, aquel ejercicio estructurado en torno a la *lectio* y la *quaestio* sobre la base de textos autoritarios:

¹³ Curtius, *Literatura europea*, 458.



Dos son los elementos centrales del método escolástico, es decir, los procedimientos didácticos: la *lectio* y la *quaestio*. En la primera, el estudiante entraba en contacto con la ciencia a través de un texto que era leído. No se leían manuales, ni se dictaban apuntes, sino que se leían y comentaban los textos filosóficos, teológicos o jurídicos de las “auctoritates” (la Biblia, los Padres, Aristóteles, etc.), o sea, las fuentes [...] Enseñar es leer, leer en sentido técnico; el profesor *lee* su texto; su curso se llama una *lectio*, y él se llama expresamente *lector*.¹⁴

Así pues, desde un punto de vista didáctico-metodológico, la lectura no es un ejercicio al margen de la conformación del saber; antes bien, es la esencia del aprendizaje y, como tal, de la elaboración del conocimiento. La formación discursiva de la filosofía medieval es fundamentalmente una racionalidad de cultura escrita e interpretativa, la cual sólo se puede comprender a la luz de este carácter esencial. Por ello, como en todos los espacios del saber donde la escritura y la lectura sean los ejes del conocimiento, se formará una concepción “cerrada” del conocimiento, basada en el cultivo de algunas artes y técnicas para efectuar el saber en el medio escrito.

Podríamos definir la relevancia de la lectura para el conocimiento medieval desde el tópico aportado por el racionalismo moderno, el cual sostiene que para la Edad Media el conocimiento no era más que reconocimiento de la *auctoritas*. La carencia de creatividad señalada por Curtius podría reducirse a ese lugar común de la revisión racionalista moderna. La metáfora misma del libro del mundo sería una forma de expresar esa concepción del conocimiento, vinculada con la ausencia de las cosas mis-

¹⁴ Andrés Martínez Lorca, *Introducción a la filosofía medieval* (Madrid: Alianza, 2001), 58. A propósito de la escritura, el autor destaca su centralidad para el pensamiento medieval. Este énfasis en lo escrito tiene como consecuencia la formación de una práctica epistémica “hermética” por cuanto no apela a una facultad humana común (como el *bon sens* cartesiano), pues la escritura precisa de técnicas especiales para que el saber sea aprehendido por el camino de la cultura grafológica.

mas a favor del acervo textual monumental, que funciona como la manifestación siempre *mediada* de la cosa misma. Difícilmente podríamos sostener que la lectura sea una cosa tan obvia como de pronto pudiera parecernos. Es compleja, por el simple hecho de que posee una historia.¹⁵

En un estudio sobre el tema de la lectura en la Edad Media, Iván Ilich expuso —en el marco de un comentario al *Didascalicon* de Hugo de San Víctor— la “etología de la lectura” para dar cuenta del paso de la lectura monástica propia del siglo XII a la lectura escolástica del siglo XIII, donde la escritura ya se experimenta como texto, como algo en lo que se ha alojado la *inscripción* de un pensamiento. La lectura, en consecuencia, deja de ser una iluminación de sabiduría (como era para el saber monástico) para convertirse en un registro de conocimientos. Así se suscita una modificación en la tecnología del saber, correlativa al cambio en el dispositivo sobre el cual se ejerce la lectura, que va “del registro del discurso al registro del pensamiento” y hará posible que la cultura académica occidental sostenga la vigencia del libro a condición de que, en lugar de ver en él el legado de autoridades del pasado, se conciba como un objeto en el cual se da un “almacenamiento del ‘conocimiento’ propiamente dicho”.¹⁶

Dicha transmutación, empero, no deja pasar invariable la relación de la lectura con la disposición de la exégesis. Habrá una modificación y un desplazamiento que significarán una condición de posibilidad de los dispositivos epistémicos propios de la modernidad o que, por lo menos, implicarán la experiencia real de una ausencia. Lo anterior propiciará que el paradigma exegético tenga que limitarse a un espacio del saber y,

¹⁵ No lo desarrollaremos aquí, pero conviene tener presente la crítica de Althusser a lo que conceptualizó como “mito religioso de la lectura” concomitante con el “mito especular del conocimiento”, donde el conocimiento es pasivo en el sentido de no producir su discurso como acontecimiento en el saber. Ver Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, traducción de Marta Harnecker (Ciudad de México: Siglo XXI, 2019), 22 y ss.

¹⁶ Iván Ilich, *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al Didascalicon de Hugo de San Víctor*, traducción de Martha I. González García (Ciudad de México: FCE, 2018), 128.

por tanto, deje de ser la norma: “Al separarse el texto del objeto físico, el *Schriftstück*, la naturaleza deja de ser un objeto que se lee para convertirse en el objeto que se describe. La exégesis y la hermenéutica ya no son operaciones que se hacen sobre el mundo, sino sobre el texto”.¹⁷

Parecería que con la escolástica y el dispositivo del texto libresco —el surgimiento de las universidades ante los monasterios, para articular la práctica de la nueva disposición del libro—, la exégesis sería absolutamente desplazada por otro paradigma del saber. Illich enseña que la lectura y la exégesis no pueden ser tan fácilmente niveladas, tendríamos que hablar de una heterogeneidad real en el saber escolástico. Lo que ya no sirve de fundamento para la exégesis es aquella concepción simbólica del mundo, encontrada en la base de los dispositivos del saber que, a través de la misma exégesis, establecen una relación de mediación entre el saber y las cosas: “Del símbolo de la realidad cósmica surgió un símbolo para el pensamiento. El texto, más que el libro, se convirtió en el objeto en el que el pensamiento se recoge y se refleja”.¹⁸

Hay que señalar que el predominio de la exégesis no desaparece por el cambio en la experiencia del libro, pues aun con la atenuación escolástica del neoplatonismo de la simbólica y la mediación, lo que permanecerá imprescindible para el saber será la necesidad de la lectura y, sobre todo, de no dejar de ser exégesis, es decir, mediación a través de técnicas de la palabra. De aquí la relevancia del dicho de san Agustín: “El hombre que está firme en la fe, en la esperanza y en la caridad y que las retiene inalterablemente, no necesita de las sagradas Escrituras, si no es para instruir a otros”.¹⁹ San Agustín apela a un tema que no dejará de ser recurrente al plantear la necesidad de la exégesis: la “plenificación”, es decir, un sentido o una verdad ya cumplida, que no precisa de una práctica que alivie una ausencia o una precariedad; como ha sido la exégesis, típicamente

¹⁷ Illich, *En el viñedo del texto*, 155.

¹⁸ Illich, *En el viñedo del texto*, 158.

evocada por la ausencia del sentido manifiesto absoluto. Así, Agustín señala la falta de necesidad de las Escrituras en aquellos que tienen ya “una posesión de lo perfecto” y, por tanto, no buscan “enseñanzas parciales”.

En el conocimiento, los dispositivos exegéticos aparecen siempre que hay una percepción de no plenitud, donde se impone una mediación que salvará lo que ha quedado imperfecto, en el sentido de no manifiesto de manera absoluta en la inmediatez. Por supuesto, la plenitud de las virtudes teologales ya no precisa de las Escrituras, pues en ellas hay un cumplimiento pleno de lo que en el texto y en el símbolo ha quedado ausente y requiere de un “discurso segundo” para que, sobre la inscripción primera, se efectúe el saber en tanto mediación. Esta última, sin embargo, es la expresión de un déficit; y el imperativo de interpretar tiene que ver con una plenitud no lograda. Por lo mismo, ahí donde radica el privilegio del saber en una aplicación a la escritura, al libro como dispositivo de registro del acervo para el pensamiento, ahí estará la raíz de la exégesis.²⁰

La exégesis siempre andará bajo un carácter esotérico, que traslada de la positividad manifiesta de “lo dicho” al arcano de “lo no manifiesto en lo dicho”, se convierte en una tarea de restitución que marca los espacios cerrados de su práctica, pues no hay ninguna facultad común y abierta de la interpretación: como sabemos, ésta es una *techné*, un *ars*, no una facultad natural.²¹

¹⁹ San Agustín, *De la Doctrina cristiana* en *Obras*, xv, traducción de Balbino Martín Pérez (Madrid: BAC, 1957), 109.

²⁰ Ver Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, traducción de Elsa Cecilia Frost (Ciudad de México: Siglo XXI, 2015), 57 y ss.

²¹ No debe causar extrañeza que las andanzas de la hermenéutica (tan cargada de mediación técnica) encuentren uno de sus más privilegiados lugares de emergencia en la problemática de lo simbólico, pues “el concepto de ser es una especie de símbolo [...] es un concepto claroscuro, confusodistinto, analógico”, ver Mauricio Beuchot, *Hermenéutica, analogía, símbolo* (México: Herder, 2004), 147. Toda hermenéutica —podemos decir— se sostiene en una limitación del saber a las técnicas, en las cuales la tradición puede ser adecuadamente recuperada. Como se ha planteado desde Heidegger, en la experiencia del ser radica una experiencia que es histórica, lleva al carácter simbólico de lo ontológico... cuando se perfila desde un enfoque hermenéutico, claro está.

Por otra parte, una de las valoraciones que el comienzo de la modernidad realizó sobre la Edad Media, en particular sobre la escolástica desde un punto de vista filológico —el cual también pertenece a una *episteme* que privilegia la cultura escrita—, fue la condenación de la manera en que el saber medieval había recuperado, empleado y mantenido la vigencia de la tradición antigua, la cual, según la erudición renacentista, los escolásticos habrían deformado. Mejor dicho, habían hecho de ésta una apropiación carente de la pureza de originalidad del acervo antiguo, al darse a la tarea de redescubrir las fuentes originales, deformadas, según esto, por los profesores de filosofía escolástica:

Los eruditos occidentales aprendieron de sus maestros bizantinos a estudiar las obras de Aristóteles en su original griego. Los profesores humanistas comenzaron a dar conferencias sobre Aristóteles tomándolo como uno de los autores griegos clásicos; filósofos aristotélicos que habían gozado de una educación humanista terminaron por ir al texto original de su principal autoridad. Si bien prácticamente toda la obra de Aristóteles había sido traducida al latín en la tardía Edad Media, los humanistas del Renacimiento aprovecharon su creciente conocimiento del idioma y la literatura griegos para aportar versiones nuevas de Aristóteles en latín que compartieron con las de sus predecesores medievales y gradualmente penetraron en los planes de estudio de las universidades [...] el resultado fue presentar un Aristóteles diferente al de la tradición medieval.²²

En general, la lectura y recuperación renacentista de la tradición greco-latina estuvo guiada por una aplicación filológica-retórica, es decir, por el cuidado formal-lingüístico, antes que por la recuperación doctrinal del acervo clásico. De aquí la observación, en modo alguno irrelevante,

²² Paul Oskar Kristeller, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, traducción de Federico Patán López (Ciudad de México: FCE, 1982), 65.

de que “los humanistas se enfrentaban a las obras filosóficas con los mismos útiles que aplicaban a un texto literario o histórico, es decir, con el saber filológico”.²³ No podríamos decir que el *leitmotiv* del humanismo renacentista implicó una ruptura con el dispositivo epistémico exegético, sino que se presentó en una suerte de continuidad de la exégesis, pero ya no desde el punto de vista doctrinal escolar, sino desde el del erudito filológico. En ambos casos se trataría de plantear el saber como ejercicio realizado sobre el fondo de un acervo monumental, el cual hay que actualizar por medio de la exégesis. En el caso del humanismo, dicha actualización es la erudición del origen. Incluso en el Renacimiento la esencia del saber sigue radicando en la mediación por el lenguaje: se trata de la exégesis por el camino de la filología.²⁴

Así tenemos, por ejemplo, la que podemos llamar “interpretación mística”, llevada a cabo por Marcilio Ficino sobre el pensamiento platónico, donde se hizo una recuperación textual con vistas hacia la localización doctrinal en ese acervo monumental que la *Prisca theologia* significaba para la erudición florentina:

Y aunque examines varias doctrinas de sabiduría, ciencia y prudencia, considera, sin embargo, que en todas hay una sola luz de verdad, por la que todas de igual modo son llamadas bellas. Yo te recomiendo que ames con el mayor cuidado esta luz, como la belleza suprema del espíritu. Pero esta única verdad, que se encuentra en muchas doctrinas, no puede ser la verdad primera de todo, pues ella está en otro, al estar distribuida en muchas doctrinas. Y aquello que yace en otro, ciertamente depende de otro. Y una única verdad no nace de una multitud de doctrinas. Pues lo que es uno, debe nacer de

²³ Jill Krave, “Filólogos y filósofos”, en: *Introducción al humanismo renacentista*, Jill Krave (ed.), traducción de Lluís Cabré (Madrid: Cambridge University Press, 1998), 189.

²⁴ Ver Maurizio Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, traducción de Armando Perea Cortés (Ciudad de México: Siglo XXI, 2005), 29 y ss.

uno. Por lo que hace falta que por encima del alma del hombre haya una sabiduría que no esté dividida en diversas doctrinas sino que sea una sabiduría única, de cuya única verdad nazca la verdad múltiple de los hombres.²⁵

El marco ficiniano de interpretación parte de la consideración fundamental de que la obra platónica no debe leerse si no se enmarca dentro de esa diversidad de doctrinas en las que se ha manifestado la sola y única verdad. No sólo el platonismo, por cierto, pues según esta alegoría con que Ficino ilustra su perspectiva hermenéutica, el cristianismo también debe ser considerado una de esas múltiples doctrinas, no como la revelación última de las cosas. Ésta es, por lo demás, una recuperación de la antigua doctrina que en la época romana el neoplatonismo cultivó como *logos palaios*, es decir, el supuesto de que hay una antigua palabra de sabiduría la cual se remonta a un pasado lejano. Ficino la establece como horizonte de lectura-interpretación de Platón, como expresión de la *Prisca theologia*, que explica por qué se da un fenómeno de “excedencia interpretativa” en su comentario a *El banquete*: se trata de mostrar, en un solo texto, los vestigios de esa antigua verdad que, en cuanto tal, sobrepasa la escritura de un texto singular; en el caso del *De Amore*, se da un excedente interpretativo respecto a *El banquete*. Es decir, es una plena continuidad de la exégesis en el saber renacentista, sólo que ahora bajo la perspectiva primaria de las “fuentes”.²⁶

Si consideramos que tanto el dispositivo medieval como el renacentista del saber tienen su punto de aplicación en el ejercicio de lectura, ¿qué distinguiría a uno de otro? Que el humanismo renacentista haya abierto la perspectiva de la textualidad desde el punto de vista filológico mani-

²⁵ Marsilio Ficino, *De amore. Comentario a “El banquete” de Platón*, traducción de Rocío de la Villa Ardura (Madrid: Tecnos, 2001), 183.

²⁶ Para una especificación del concepto *fontes* en el saber renacentista, en contraste con las *auctoritates* escolásticas, ver Enrique González, “Hacia una definición del término ‘Humanismo’”, *Estudis: Revista de historia moderna* 15 (1989), 56.

fiesta algo esencialmente diferente respecto al medioevo escolástico, a saber: la dedicación a la textualidad pasaba por una experiencia que presuponía una consideración del carácter histórico y humano del lenguaje, y de las obras depositadas por la tradición. En todo caso, si para la lectura renacentista se trataba sustantivamente de recuperar la originalidad de la antigüedad (deformada supuestamente por la escolástica), el lenguaje se sostiene en sí mismo como asunto propio al que se debe atender, mas no en un sentido simbólico-especulativo, sino en su presencia positiva, en su absoluta textualidad mediada por lo histórico.

Por el contrario, debemos decir que el saber medieval no pondera la tradición textual por un prurito histórico-retórico —al fin filológico— del lenguaje, sino que se trata de preservar la tradición en sentido doctrinal, pues en ella no sólo se encuentra la humanidad de la sabiduría y su correspondiente erudición, sino que representa el medio de conocimiento de una realidad otra que no pertenece al orden de lo histórico-humano, sino a uno que se quiere más bien perenne.

Por tanto, el sistema de pensamiento medieval no aprecia la lectura por un cuidado del lenguaje como cosa humana, que en el tiempo ha conformado una tradición textual a recuperar en su pureza histórica; sino que se trata de ver en el lenguaje esa simbólica de la divinidad que en Escoto Eriúgena habría tenido el carácter metafísico de la teofanía, a cuya metafórica no atendía con un sentido de cuidado retórico, sino que buscaba la revelación mediada en el lenguaje-símbolo. La “carencia” de creatividad medieval la podemos expresar ahora de manera afirmativa y sugerir que el pensamiento medieval no es creativo en el conocimiento porque se determinó a ser exégesis en un horizonte donde el lenguaje es símbolo y, como tal, médium de la revelación divina. El sistema de pensamiento medieval es exegético no sólo porque se limita a la interpretación, en lugar de a la creatividad, sino porque hay una necesidad teológica de que así sea: la sabiduría de lo divino está dada en la mediación del lenguaje y es necesario que el saber sea exégesis de ella. El pensamiento

medieval puede ser llamado simbólico en virtud de su atención especulativa y lógica (en lugar de histórica) del lenguaje y por la dedicación doctrinal (no formal-retórica) a los textos, en una referencia que concibe al saber en esa señalada perennidad.

Como teofanía y símbolo, el lenguaje es el medio del saber y no sólo un espacio de cultivo de la erudición propio de los *studia humanitatis* del Renacimiento. Consideramos que hay un sustento teológico fundamental para esta experiencia del lenguaje desde la manera en que, dentro del mismo cristianismo, se ha concebido la revelación:

Los pensadores medievales pusieron énfasis en los signos como el primer medio de conocimiento religioso porque ellos veían en Cristo, la Palabra, al mediador entre Dios y el hombre, cuya redención lo habilitó para conocer a Dios y para llevar a Dios, uno a otro, en palabras humanas, así como porque sus hábitos de pensamiento estaban derivados de las disciplinas verbales del trívium.²⁷

La razón teológica que sustenta la experiencia medieval del conocimiento en torno al lenguaje como mediación necesaria para el conocimiento está dada desde la revelación misma en la persona de Cristo, la palabra de Dios. La cosa misma no aparece dada en la inmediatez del intelecto humano, sino que precisa de esa mediación, esto hace del lenguaje no sólo signo, sino símbolo. La cosa misma se anuncia sin estar en aquello en lo que se ha anunciado, pero tiene, por su misma naturaleza de ser, una correspondencia en el orden de las cosas con el símbolo a través del cual se muestra. Desde un punto de vista epistemológico, aquí se establece una correspondencia entre Cristo que, como palabra, ha elevado el lenguaje de los hombres a la condición mediadora entre Dios y la humanidad, y la sabiduría humana posible desde la visión caída del hombre.

²⁷ Marcia Colish, *The Mirror of Language. A Study in the Medieval Theory of Knowledge*, traducción del autor (Lincoln y Londres: Nebraska University Press, 1983), ix.

De aquí, por tanto, la necesidad de que la lectura no sea sólo un énfasis en la autoridad, sino un reconocimiento, que pone como condición epistémica el cultivo de las artes liberales; no por un cuidado del lenguaje que lo haga un fin en sí mismo para el conocimiento o para la recuperación histórica-filológica de la antigüedad en su pureza originaria, sino para ver, aunque sea sólo “en enigma” (1 Cor 13:12) y por signos, esa otra realidad que es la divina:

La teoría simbólica del conocimiento desarrollada en la Edad Media fue planteada en términos de la relación entre palabras, por una parte, y la realidad, por otra. Fue el intento de los hombres medievales por reflejar, en el espejo del trívium, lo que ellos creían ser la única relación epistemológica normativa entre el hombre y Dios.²⁸

Bajo la metáfora del espejo, se nos presenta aquí la concepción medieval del lenguaje. Esta alusión a la doctrina paulina del estado del hombre respecto a la sabiduría de las cosas divinas sustenta teológicamente la noción del lenguaje como símbolo: no es, por supuesto, que Dios mismo esté presente en las palabras ni que los signos sean una manifestación inmediata de la esencia divina; se trata de que, a través de los signos del lenguaje, el hombre pueda alcanzar a ver, pero sólo en enigma, lo que sería el objeto de su conocimiento. Aquí se reafirma la necesidad de una mediación en el conocimiento para el pensamiento medieval: el lenguaje no es transparente en la inmediatez intuitiva, requiere un dispositivo que efectúe la mediación que permita superar esa opacidad constitutiva entre lo infinito ontológico y lo finito epistémico, es decir, la exégesis.

Por lo anterior, el saber de las artes y la exégesis se experimentaron reiteradamente como una *renovatio* de la semejanza del hombre con la

²⁸ Colish, *The Mirror of Language*, 3.

divinidad, en lugar de una novedad. Así, cuando Hugo de San Víctor explica el origen de las artes, lo hace sobre el fondo de una sabiduría dada como reminiscencia de un absoluto, sobre el cual es necesario establecer la mediación de las artes, no para recuperar las fuentes originales de una lengua que ha quedado olvidada por una deficiente práctica de translación, sino para efectuar una *restauratio*, es decir, la actualización de un acervo perenne en la naturaleza humana (semejante a la divinidad en imagen):

Según han dicho algunos, lo que motiva a las artes es algo que siempre permanece, y lo que mueve a todas las artes y a lo que aspiran es a la restauración de la semejanza divina en nosotros, la que en nosotros es forma adquirida mientras que en Dios es naturaleza, y a la que mientras más nos asemejamos mayor será nuestra sabiduría. Entonces es cuando comienza a brillar de nuevo la luz que en su mente siempre ha existido, y que en nosotros es transitoria mientras que en Él es inmutable.²⁹

Así pues, la noción medieval de *auctoritas* se debe localizar en esta experiencia del conocimiento que es la mediación exegética, por una necesidad de la naturaleza de la cosa misma y del cognoscente: Dios no puede ser un objeto inmediato de la intuición, sólo se expresa desde la exégesis de las fuentes que sobre su ciencia se tienen. Esto es una cuestión de atención especulativa del lenguaje y de aplicación del intelecto en las artes del *trivium*.

Ahora bien, la exégesis medieval no es homogénea. Había todo un tema de complejidad dentro de la misma tradición del pensamiento a propósito de la necesidad de distinguir los múltiples sentidos del texto

²⁹ Hugo de San Víctor, *Del arte de leer*. Didascalicon. De studio legendi, traducción de José Manuel Villalaz (Ciudad de México: Ediciones Diecisiete, 2013), 33 y ss.

bíblico, en lo esencial, se podrían reducir al sentido espiritual, por una parte, y al sentido histórico o fáctico, por otra:

En efecto, en el paso del siglo XII al XIII se asiste a una transición del modelo monacal al universitario. Esto se refleja en la exégesis bíblica, la cual pasa de ser preponderantemente alegórica o espiritual a ser preponderantemente literal o histórica. En los monjes del siglo XII se aprecia la preferencia por lo simbólico; en los profesores universitarios del XIII, la preferencia por lo fáctico. Tensión entre el sentido y la referencia; o, si se prefiere, entre la referencia figurada y la referencia usual. También podría decirse que se pasa de un modelo retórico a un modelo dialéctico o lógico de la interpretación.³⁰

No diremos que de la exégesis monacal hasta el siglo XII (hasta el paso hacia la exégesis escolástica universitaria del siglo XIII) nos encontremos con una transmutación epistémica en la formación discursiva exegética medieval pues, en esencia, se trata de lo mismo: ejercer una lectura hacia una interpretación. Lo que aquí acontece es *únicamente* un cambio de énfasis en el resultado y en la práctica de la aplicación exegética. Por otro lado, en la medida en que el horizonte donde se elabora el conocimiento sigue siendo el de la exégesis, podríamos decir que la diferencia menor en la disposición exegética del texto en realidad es un desplazamiento en el orden del *trivium*: si la interpretación alegórica y la interpretación espiritual eran del orden de la retórica, la interpretación histórica-literar pondrá el énfasis en la lógica y, por mor de la historicidad, en la gramática.³¹

La determinación fundamental de la formación discursiva de la episteme exegética se sostiene: en tanto lectura e interpretación, el cono-

³⁰ Mauricio Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media* (Ciudad de México: UNAM, 2002), 129 y ss.

³¹ Así, el desplazamiento, en el siglo XIII, del problema de la significación al espacio del modismo y del terminismo. Ver Marcia Colish, *Medieval Foundations of The Western Intellectual Tradition 400-1400* (New Haven: Yale University Press, 2002), 289 y ss.

cimiento es mediación en el espacio del lenguaje sobre la metáfora del libro como mundo, o mejor dicho, del libro como significante trascendente de la revelación, ella misma siempre en carencia. En efecto, para la exégesis no se trata de que el lenguaje inaugure por sí mismo el saber y el conocimiento (una diferencia importante con respecto a la hermenéutica contemporánea), sino que su carácter es la mediación que constituye al conocimiento.

A propósito de esta variación en el pensamiento exegético medieval, en el espacio de formación de la escolástica, en específico en la obra de Tomás de Aquino, Marcia Colish nos da un buen criterio para apreciar este giro dentro del mismo sistema de pensamiento, que supone concebir el conocimiento medieval desde el lenguaje como mediación (reflejo). Según ella, el énfasis tomista en la lógica tendría que ver con que, en el desarrollo medieval del trívium, lo que ahora ocuparía un lugar destacado sería “la concepción de la palabra”, la manera en que el hombre puede concebir intelectualmente el conocimiento de Dios:

Al igual que Agustín y Anselmo, Tomás está dedicado a la tarea de encontrar los términos más adecuados en los cuales expresar el conocimiento humano de Dios; él está interesado en por qué esos términos producen impresiones subjetivas diferentes sobre audiencias diferentes. Pero, sobre todo, está fascinado por la concepción de la Palabra, por el intento de entender cómo es que el conocimiento de Dios penetra en la mente humana.³²

Así pues, la escolástica no representa un abandono del espacio de la exégesis y la mediación. Lo que supondría ante la exégesis simbólica sería, en todo caso, una modificación en la significación primera de la tarea exegética, la de la “concepción de la palabra”, es decir, su intelección lógica. Se tendrá presente que no se trata de ninguna concepción al margen

³² Colish, *The Mirror of Language*, 111.

del lenguaje y su *speculatio*, sino siempre aplicada a la textualidad, desde la cual habla esa palabra. Entonces, ya nos encontramos en la pregunta escolástica por la razón y el conocimiento de Dios, no sólo por la fe, sino, en efecto, por el camino de la *ratio*: el espacio de apertura para una “ciencia humana”.³³ Veamos la problemática de la formulación del conocimiento teológico en santo Tomás.

La *Suma teológica* comienza preguntando por la necesidad de una ciencia distinta de las ciencias filosóficas.³⁴ El primer problema planteado es la aparente suficiencia de éstas (que son humanas), que abarcarían la totalidad del saber, incluso el teológico: “No cabe más ciencia que la del ser, puesto que solamente se sabe lo verdadero, que se identifica con el ser. Ahora bien, las ciencias filosóficas tratan de todos los seres, incluso de Dios, y por ello una de las partes de la filosofía se llama teología o ciencia de Dios”.³⁵

Aquí aparece la necesidad de introducir en el conocimiento un aspecto de mediación: la presencia de una trascendencia relacionada a la capacidad de comprensión humana, un exceso en el saber que la sola luz natural de la razón (humana) no podría alcanzar,³⁶ y que resulta, para la teología no filosófica, la doctrina sagrada revelada y, como tal, al no pertenecer al orden de la pura razón humana, precisa de una ciencia teológica irreductible a las ciencias filosóficas: “Por consiguiente, la teología que se ocupa de la doctrina sagrada difiere en género de aquella otra teología que forma parte de las ciencias filosóficas”.³⁷ La insuficiencia de la filosofía, la misma que la de las ciencias filosóficas ante la revelación de la doctrina sagrada, implica la necesidad de esa teología no filosófica.

³³ Es la figura ejemplificada en Abelardo como “humanista” por Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, trad. Alberto L. Bixio (Barcelona: Gedisa, 1996), 57 y s.

³⁴ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica* I, trad. Raimundo Suárez (Madrid: BAC, 2014), q. I, a. 1.

³⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica* I, q. I, a. 1.

³⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica* I, q. I, a. 1.

³⁷ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica* I, q. I, a. 1.

Ahora bien, no es sólo que en el campo del conocimiento se elabore una disciplina más en el mismo plano epistémico, sino que se presenta la necesidad de un saber que atienda a ese exceso, así ontológico como correlativamente epistemológico, ante el cual se encuentra el conocimiento humano.

La teología puede ser vista como la necesidad superior de mediación en la racionalidad epistémica escolástica, pues, a diferencia del racionalismo moderno, el medieval señala un aspecto por el cual la inmediatez de la sola razón no basta para el conocimiento:

Pues bien, por ambos conceptos [certeza y dignidad de la materia] excede la doctrina sagrada a las otras ciencias especulativas. En cuanto a la certeza, porque las otras ciencias la tienen de la luz natural de la razón humana, que es falible, mientras que ésta la toma de la luz de la ciencia divina, que no puede engañarse. En cuanto a la dignidad de la materia, porque ésta trata principalmente de cosas que por su elevación sobrepujan la capacidad del entendimiento, y, en cambio, las otras ciencias sólo estudian lo que el entendimiento señorea.³⁸

Desde luego que la teología (especulativa) cuenta con el texto bíblico, pero su tema propio ya no es la significación de una textualidad sobre la cual se realizaría una hermenéutica. Ahora, la ausencia de una textualidad como norma primaria del saber queda puesta en otro espacio, para que el intelecto humano comprenda la revelación que en principio se trata del ser de Dios. Es la exégesis pura del intelecto sobre la doctrina sagrada, porque la tarea de esta teología no es elaborar un concepto racional puro de Dios al margen de la revelación, sino que se trata de una interpretación en el marco de esa revelación, por la norma propia del intelecto.

³⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica*, q. I, a. 5.

Después, la teología mística se verá en la necesidad de una exégesis de significación altamente heterogénea pero que, en el fondo, tendrá la aspiración de suprimir la necesidad de mediación misma a favor de la inmanencia de la imagen trascendente de Dios en el alma humana. Tal es la aspiración de Eckhart a partir de su meditación sobre la concepción de la deidad (del hijo), ahí donde la esencia del hombre se abandona en la de Dios, en una identidad que puede suprimir la ilusión de toda distinción óptica:

Debéis saber que la simple imagen divina, que está impresa en el alma en lo más íntimo de la naturaleza, se recibe inmediatamente; y lo más íntimo y lo más noble que existe en la naturaleza [divina] se configura por excelencia en la imagen del alma, y allí no es mediadora ni la voluntad ni la sabiduría, como dije antes: si allí la sabiduría es mediadora, entonces es la imagen misma. Allí, Dios se halla sin mediación en la imagen y la imagen se encuentra sin mediación en Dios. Mas, Dios se halla en la imagen mucho más noblemente de lo que la imagen se encuentra en Dios.³⁹

Espléndida paradoja de la mística: recorre incesantemente los límites más extremos de la exégesis y la plurivocidad para mostrar, en el fondo, la necesidad de trascender el principio de la exégesis misma, es decir, de la mediación. Esta vocación de univocidad ontológica se encuentra en lo profundo de la apasionada multiplicidad en lo óptico, donde el *esse* de la divinidad está en identidad con la *essentia* del mundo.

³⁹ Meister Eckhart, *Tratados y sermones*, traducción de Ilse Teresa Masbach de Brugger (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013), 395. Eckhart no deja de sostener, empero, la eminencia de Dios a pesar de la identidad en lo profundo: “Dios se halla más noblemente...”, parece ya una cuestión de *operare* y no de *esse*.

3. El racionalismo moderno ante el saber exegetico

Ahora veamos cómo la modernidad emerge ante el sistema de pensamiento exegetico desde el alto medioevo hasta el humanismo renacentista. Esto, desde luego, al margen de la historia de las ideas, en un plano arqueológico del pensamiento.

El paso al sistema de pensamiento de la modernidad requerirá una nueva experiencia de visibilidad hacia el camino de supresión de todo “enigma” que remita a la mediación y, por tanto, de las determinaciones simbólicas del conocimiento que suscitan la exégesis. Para que aparezca el ideal cartesiano de la intuición límpida y no mediada, sobre todo cuando se plantee la recepción de la idea de lo infinito, habrá sido preciso que la *episteme* exegetica llegue al vaciamiento de la mediación del saber por medio del *Verbum* en la simbólica:

El simbolismo era un medio de expresión deficiente para las conexiones del cosmos, que se imponen al espíritu como un firme saber, sin necesidad de ser expresadas en términos lógicos, conexiones como las que surgen muchas veces en nuestra conciencia cuando oímos música: *Videmus nunc per speculum in aenigmate*. Se sabía que se miraba a un enigma y, sin embargo, se trataba de distinguir las imágenes en el espejo, explicando unas imágenes por otras imágenes y poniendo un espejo frente a otro espejo. El mundo entero estaba, pues representado en figuras independientes; era una época de exceso de madurez y de agotamiento. El pensamiento habíase tornado demasiado dependiente de las figuras: las facultades visuales, tan sobremanera propias de la última Edad Media, eran entonces demasiado poderosas. Todo lo que podía ser concebido había tomado una forma plástica.⁴⁰

⁴⁰ Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, traducción de José Gaos (Madrid: Alianza, 1994), 302.

Pues bien, podemos enunciar la tesis de que, desde un punto de vista arqueológico, el sistema de pensamiento racionalista moderno surgió ahí donde la vista ya no se encontró con la referencia trascendente que alguna vez creyó hallar en la plasticidad de lo figurativo y, por tanto, buscó otra visibilidad en la cual suprimir todo velo simbólico. De esa manera, se remontó al espacio de una visión en la inmediatez, sin necesidad de exégesis en virtud de la plenitud ontológica de su percepción.

La singularidad de la racionalidad epistémica del pensamiento moderno radica en un ejercicio de rechazo profundo de toda huella de mediación. En consecuencia, su rasgo distintivo y diferenciador con relación al conocimiento medieval y humanista ha de ser la clausura de la exégesis y, en general, de la necesidad de tener la formación primera del sistema de prácticas del conocimiento, a partir de las artes dedicadas al cultivo del lenguaje, es decir, del trívium. La modernidad ya no pretende buscar signos de las cosas en el lenguaje; más aún, éste se convierte en una instancia que deformaría la transparencia de la conciencia de la certeza de lo verdadero. La modernidad rechaza la exégesis en la medida en que ésta define al conocimiento como mediación y signo, como símbolo para la exégesis.

[...] tan pronto mi edad me permitió salir del dominio de mis preceptores abandoné completamente el estudio de las letras y resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo, o bien en el gran libro del mundo, empleé el resto de mi juventud en viajar, en ver cortes y ejércitos, en tratar gente de diversos humores y condiciones, en recoger varias experiencias [...] ⁴¹

Con estas palabras, el entusiasta padre de la filosofía moderna narra el comienzo de su *otro* camino, hacia la ciencia moderna y el método; aquel mismo hombre que en otro tiempo de su vida fue estudiante de humanidades en el colegio jesuita de La Flèche.

⁴¹ René Descartes, *Discurso del método*, traducción de Risieri Frondizi (Madrid: Alianza, 2014), 96.

Su trayecto se dirige, según su propio testimonio, a recoger multitud de experiencias y, no obstante, no es eso lo que se destaca en este comienzo del método, de lo que se trata es, ante todo, de lo que en sí mismo se encuentre como ciencia y lo que el libro del mundo compagine con ese sí mismo, aquello en lo que habría de reconocerse la presentación del método, si bien aún de manera preliminar. Como se aprecia, aquí aparece la inversión de la metáfora del libro-mundo: ahora el mundo se cifra como libro, a diferencia de la exégesis que había alegorizado la lectura en el mundo.

Una cosa importante a recoger del testimonio cartesiano ha significado el comienzo de la modernidad: la necesidad esencial de abandonar el estudio de las letras, remarcado para la fundación del método, pues la racionalidad moderna parece comenzar de manera definitiva justo ahí donde termina la erudición y los libros, donde el conocimiento no se articula desde un acervo y donde la exégesis resulta impertinente. Ciertamente que no se trata nada más que de la consabida recusación que el racionalismo moderno hace de la autoridad como uno de sus gestos más distintivos en esa evocación del libro del mundo. Parece que hay algo más relevante, no se trata sólo de romper el hábito sumiso ante la autoridad de los libros para buscar las cosas mismas, que bien pudieran estar ausentes en el libro, pues al final toda la sabiduría libresca parece no expresar otra cosa sino “historias”, pero no “ciencia”, según una distinción elemental del mismo Descartes.⁴²

Aquello relevante para la formación del conocimiento tiene que ver con una distinción fundamental en el orden epistémico: a diferencia del estudio de las letras, donde el libro-acervo y su lectura exegética es la finalidad en sí misma, el libro del mundo y el libro del sí mismo tienen la peculiaridad de no tratarse de una textualidad necesitada de una exégesis

⁴² Ver René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, traducción de Juan Manuel Navarro Cordón (Madrid: Alianza, 1994), 74.

que haga de la letra conocimiento efectivo. Si hay alguna expresión en la cual guardar el gesto primero de la episteme moderna sería precisamente en el rechazo de implicar la interpretación en el conocimiento, pues ésta se precisa ahí donde no está la claridad inmediata y, como tal, evidente de lo conocido, ahí donde el conocimiento debe ser mediación.

A diferencia de los libros del estudio de las letras, el libro del mundo no es un texto que haya de ser interpretado; en él no se encuentra ninguna bruma que oculte un sentido que sería una verdad ajena a la luz natural de la razón. Lo que para la modernidad resulta cuestionable de la formación discursiva exegética es la necesidad de la lectura, en tanto consecuencia de la interpretación, pues lo que se interpone en esa forma del conocimiento es un momento de mediación, el cual de antemano anula la transparencia de la certeza racional intuitiva de lo evidente.

En un texto representativo de este racionalismo propio del pensamiento moderno del seiscientos, Spinoza introduce la noción de esta inmediatez del conocimiento natural dado por el entendimiento, la cual será una polémica frente a la exégesis teológica:

Dado, pues, que nuestra alma, por el simple hecho de que contiene objetivamente, en sí misma, la naturaleza de Dios, y participa de ella, tiene poder para formar ciertas nociones, que explican la naturaleza de las cosas, y enseñan la práctica de la vida, con razón podemos afirmar que la naturaleza del alma, así concebida, es la primera causa de la divina revelación. Efectivamente, todo lo que entendemos de forma clara y distinta, nos lo dicta, como acabamos de indicar, la idea de Dios y su naturaleza; no con palabras, sin duda, sino de un modo más excelente, que está en plena consonancia con la naturaleza del alma, como habrá experimentado en sí mismo quienquiera que haya gustado la certeza del entendimiento.⁴³

⁴³ Baruj Spinoza, *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 2008), 77.

Lo que Spinoza cuestiona a ese saber designado como teología es, por tanto, la índole misma de las fuentes de su conocimiento —las “profecías”—, que no expresan sino una revelación “con palabras o con figuras”⁴⁴ y, por tanto, un conocimiento inferior al de la certeza (el saber del entendimiento a partir de la determinación pura de su luz natural), dado a la “imaginación” y dependiente, en su manifestación, de meros “signos”.⁴⁵ Aquí nos encontramos con el fondo del problema: no se trata sólo de elaborar una hermenéutica crítica que ignore la riqueza del diálogo hermenéutico; habría que ver en Spinoza —tan ajeno a la formación hermenéutica del pensamiento filosófico— algo más que un “ataque a la interpretación alegórica que la tradición rabínica hacía de la Escritura”,⁴⁶ y ver un acto de determinación del saber filosófico contra el dispositivo exegético. Spinoza en un comienzo hace una consideración de los límites de la exégesis misma para la concepción del conocimiento, que en principio no puede ser teológica por ser una mediación de la escritura, interpretación de signos y figuras ajenos a la certeza inmediata del entendimiento.

Si atendemos a lo que el racionalismo pone en el principio de la reconfiguración de la práctica del conocimiento, advertimos que su proposición inmediata concierne a una renuncia o, más aún, a un rechazo del saber remitido a la dimensión del lenguaje: con el mismo afán con que Descartes dejó atrás el estudio de las letras, Spinoza desestima el conocimiento por las palabras, que no son más que símbolos y figuras de un saber de mediación.

Ya desde el *Tratado de la reforma del entendimiento* el spinozismo había buscado un saber fundado en la certeza, puesto a favor de un tipo de conocimiento, concebido a sí mismo en la inmediatez del entendimien-

⁴⁴ Spinoza, *Tratado teológico-político*, 79.

⁴⁵ Spinoza, *Tratado teológico-político*, 98.

⁴⁶ Beuchot, *Hermenéutica, analogía, símbolo*, 62.

to; a esto se conceptualizará como conocimiento por la luz natural de la razón: “De ahí que la forma del pensamiento verdadero debe residir en ese mismo pensamiento, sin relación a otros, y no admite como causa suya al objeto, sino que debe depender del mismo y naturaleza del entendimiento”.⁴⁷ Inmanencia del entendimiento y de lo verdadero que, como resultará evidente, ya no puede solicitar dispositivos epistémicos de mediación para una postrera dialéctica exegética de lo simbólico.

De esta manera, la lectura y la exégesis fueron desplazadas y en su lugar apareció la dimensión de la inmanencia intuitiva del entendimiento, en cuya definición misma se implica no precisar de interpretación ni mediación alguna, pues el conocimiento no se ha de encontrar en ninguna tradición escrita a la que haya que dedicar la labor exegética, como tampoco en una revelación histórica.⁴⁸

Finalmente, en el inicio de la modernidad vemos otro tema característico del racionalismo moderno en su diferenciación respecto a la racionalidad premoderna. Se trata de la idea cartesiana de un saber único y universal que sería el núcleo de todos los demás, así como la orientación de esa otra nota típica de la modernidad racionalista: el método.

El proyecto cartesiano del método tiene como punto de partida la afirmación de la unidad de sabiduría humana que articula de manera unitaria a la totalidad de las ciencias.⁴⁹ Ahora bien, hay una importante distinción cartesiana entre las ciencias, por una parte, y las artes, por otra, que no pretende sino reafirmar esta unidad de la sabiduría humana: el conocimiento no debe comprenderse como un *habitus* dado a una forma determinada del saber; hay una apariencia heredada por la tradición aristotélica-escolástica según la cual la diversidad de conocimientos

⁴⁷ Baruj Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros textos*, traducción de Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 2006), 109.

⁴⁸ Ver Spinoza, *Tratado teológico-político*, 117-135.

⁴⁹ Descartes, *Reglas*, 62.

corresponde a una diversidad de hábitos⁵⁰ intelectuales, esto implicaría la inexistencia de la sabiduría humana única, fundada en una correspondiente unidad y universalidad del buen sentido (*bona mens*) cartesiano.

Para Descartes, en consecuencia, en lugar de tomar la diversidad de los conocimientos como un hecho irrecusable, la filosofía debe comenzar su andanza en la reafirmación de la sabiduría universal (*universalis sapientia*), así permitirá considerar el conocimiento no como expresión de diversos hábitos intelectuales, sino como la única razón natural humana:

Así pues, si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas, no debe elegir una ciencia determinada, pues todas están entre sí entrelazadas y dependiendo unas de otras recíprocamente; sino que piense tan sólo en acrecentar la luz natural de la razón, no para resolver ésta o aquella dificultad de escuela, sino para que en cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad lo que ha de elegir.⁵¹

De acuerdo con la tesis cartesiana, la concepción escolástica del conocimiento (de procedencia aristotélica o de una lectura escolástica de Aristóteles) como diversidad de hábitos para solucionar problemas escolares debe dejarse de lado para despejar la universalidad de la sabiduría por la luz de la razón natural. Ahora bien (como hemos visto a propósito de Spinoza), lo que caracteriza a este conocimiento puro de la razón es su inmediatez en la certeza. Si con Descartes entramos a la sabiduría universal, no será desde la prioridad de una ciencia sobre otras (la teología, en particular), sino desde la fuente del único conocimiento verdadero: la certeza del intelecto en sí mismo, aprehendida a través del método y su universalidad pretendida.

⁵⁰ Se trata de la traslación conceptual de la *héxis* (disposición) aristotélica.

⁵¹ Descartes, *Reglas*, 65 y ss.

¿Qué es lo que se pone en cuestión a partir de la apuesta programática cartesiana de la *universalis sapientia*? En principio, el cuestionamiento del conocimiento como mero hábito de aprendizaje escolar nos remite hacia una crítica de la episteme exegética en la consideración de que, a diferencia de ésta, para la formación discursiva moderna el conocimiento no se da en el cultivo de las artes, las cuales dispersan la unidad del conocimiento verdadero. El racionalismo metodológico moderno expresado por Descartes parte de la supresión del concepto según el cual el conocimiento se habría de recoger por el medio de la diversidad de las artes; el trívium puede formar un sentido de erudición escolar, pero para el filósofo francés no conducirá a la sabiduría del conocimiento propiamente verdadero. Por otro lado, si el conocimiento no es hábito, si la ciencia no está dada en el medio de las artes, resultará superflua la dedicación escolar a las letras, pues el ejercicio de éstas sólo hace del conocimiento una disposición para comprender signos, no para iluminar la ciencia a través de la transparencia de la intuición.

De esta manera, nos encontramos con la cuestión propiamente cartesiana de la apertura del lugar original de conocimiento, que se remonta desde su dispersión en los hábitos de las artes en el método:

Así que es mucho más acertado no pensar jamás en buscar la verdad de las cosas que hacerlo sin método: pues es segurísimo que esos estudios desordenados y esas meditaciones oscuras turban la luz natural y ciegan el espíritu; y todos los que así acostumbran a nadar en las tinieblas, de tal modo debilitan la penetración de su mirada que después no pueden soportar la plena luz: lo cual también lo confirma la experiencia, pues muchísimas veces vemos que aquellos que nunca se han dedicado al cultivo de las letras juzgan mucho más firme y claramente sobre cuanto les sale al paso que los que continuamente han residido en las escuelas. Así pues, entiendo por método reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de

la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz.⁵²

Por esto, en lugar de una concepción exegética del saber, el racionalismo moderno se dedicará a la fundación de un saber universal, que surja de este aporte del método donde esa universalidad se exprese de manera transparente para el entendimiento. Esto implica desplazar la exégesis por la *mathesis*: un conocimiento que no depende más que de la evidencia de la razón natural hacia sí misma, extendida a todos los ámbitos del saber. Podemos considerar a esta *mathesis* como la manera en que, desde el método y el racionalismo moderno, se concibe la escritura de la naturaleza dada, para ser intuita más que leída.

Concedido esto, sin embargo, no podríamos decir que dicha escritura se presente de forma excedente a la luz natural de la razón, como sí estaba dada la escritura de la tradición para el pensamiento medieval y para la evocación renacentista del origen y las fuentes. Es una escritura que hace evidente su significado por sí misma:

[...] debe haber una cierta ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscrito a una materia especial, y que es llamada, no con un nombre adoptado, sino ya antiguo y recibido por el uso, *Mathesis Universalis*, ya que en ésta se contiene todo aquello por lo que las otras ciencias son llamadas partes de la Matemática.⁵³

“Partes de la Matemática”, es decir, parte de esa ciencia universal en la cual la razón humana no precisa más que sus verdades inmediatas.

El tema cartesiano de la *mathesis* es el principio de la definitiva deposición de la formación discursiva propia de la *episteme* exegética, en la

⁵² Descartes, *Reglas*, 79.

⁵³ Descartes, *Reglas*, 86.

medida en que el libro del mundo de esta ciencia no es una escritura simbólica (*per speculum in aenigmate*) para la visión inmediata del intelecto que deba, en consecuencia, buscar apoyo en los hábitos para las artes. Por el contrario, la *mathesis* cartesiana es una escritura que no precisa de ninguna mediación sino que su escritura es su propia evidencia: no es un signo que oculte lo significado, sino que lo hace evidente; esto porque, en principio, la evidencia no se encuentra en ningún otro lugar sino en la razón humana misma, en la inmanencia de su propia inmediatez.

De aquí, en fin, el ideal en el surgimiento de la ciencia nueva cartesiana y su modelación matemática, donde “rechaza lo probable, lo plausible, lo verosímil como cosas falsas”,⁵⁴ es decir, todo aquello que en el lenguaje hay de estímulo para la exégesis queda suprimido en valor del conocimiento por la determinación cartesiana del saber y su transparencia unívoca, ajena a la interpretación.

Para concluir daremos presencia a una consideración que, sobre “filosofía y modernidad”, ha ofrecido el ya citado Ernst Robert Curtius. En el apéndice de su espléndida obra sobre la Edad Media: “Bases medievales del pensamiento occidental” —cuya resolución es que dichas bases son la recepción, transmisión y adaptación de la doble tradición de la Antigüedad clásica y el cristianismo⁵⁵—, se encuentra una consideración que no podríamos soslayar “¿Qué es lo que he querido demostrar? He tratado de hacer ver que la tradición humanista es atacada de tiempo en tiempo por la filosofía”.⁵⁶ Aquello que Curtius identifica como filosofía, en ese ejercicio contra las humanidades, es la práctica por parte de un grupo de escritores del siglo XIII que se llaman a sí mismos “modernos”⁵⁷ y cuya

⁵⁴ Herón Pérez Martínez, *En pos del signo. Introducción a la semiótica* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2009), 85. En el mismo lugar, el autor plantea la genética de la postura cartesiana del absolutismo de la razón desde la emergencia de Luis XIV y el absolutismo francés del siglo XVII.

⁵⁵ Curtius, *Literatura europea*, 823.

⁵⁶ Curtius, *Literatura europea*, 817.

⁵⁷ Curtius, *Literatura europea*, 816.

peculiaridad es su acto de “prescindir de todo el sistema pedagógico de las letras”.⁵⁸

Ahora bien, esa modernidad medieval del siglo XIII está dirigida, en efecto, hacia el cultivo de la dialéctica y el desarrollo de un nuevo sistema de educación, ya no con base en la retórica, la gramática y las letras en general; así como, encaminado hacia otras fuentes del conocimiento en un espacio donde el aristotelismo se erigió como el principio de un saber articulado por la argumentación lógica en un nuevo medio educativo (las universidades), el cual, a su vez, sustituyó a los colegios episcopales. Esos “modernos” que, por otra parte, le recuerdan a Curtius a los sofistas griegos con su argumentación erística y, por supuesto, a Platón y la dialéctica contra los poetas.

¿Qué es, pues, lo que la filosofía como “modernidad” lleva a cabo ante la tradición humanista? Desde la consideración de Curtius, al definir la Edad Media como “el espíritu con el cual se reafirma la tradición”,⁵⁹ el espíritu moderno de la filosofía no sería otra cosa que la negación de la exégesis como formación retórica-poética, encaminada al saber fundado en las humanidades. De manera que, según su analogía histórica, la filosofía asume la *forma de lo moderno* siempre que se constituye ante la retórica, la poesía y, en general, ante la tradición literaria del humanismo. Cabe entonces preguntarse si la modernidad que hemos visto con brevedad (Descartes y Spinoza) en realidad no es un fenómeno singular sino, en el fondo, un acontecimiento reiterado que caracteriza a la filosofía de tiempo en tiempo. De aquí la grave consideración con que Curtius interroga el valor histórico-vital de la filosofía: “Las filosofías europeas parecen condenadas a vida breve, lo mismo que los imperios europeos ¿No será la filosofía una actitud del espíritu que a la larga está destinada a desaparecer?”⁶⁰

⁵⁸ Curtius, *Literatura europea*, 817.

⁵⁹ Curtius, *Literatura europea*, 825.

⁶⁰ Curtius, *Literatura europea*, 818. Sobre el tema de retórica y cultura racionalista científicista, véase el agudo ensayo de Perla Chinchilla Pawlig y Alfonso Mendiola Mejía, “La construcción *retórica* de

La exégesis quedará clausurada y abolida en el espacio del saber donde el lenguaje deja de ser mediación y, en su lugar, emerge la inmediatez e inmanencia de la intuición. Se trata, por supuesto, de la apertura del saber a la interioridad del pensamiento en lugar de la exterioridad de lo simbólico: la visibilidad de lo intuitivo desplaza la especulación lingüística de la exégesis.

Cuando la filosofía busque la dimensión de la historia, entonces volverá a aparecer el pensamiento exegético para liberar lo histórico como tradición, cuya relevancia ontológica suscitará la reflexión del lenguaje, el cual retornará en su sentido especulativo, pero no desde la teología, sino desde la finitud de nuestra experiencia histórica en la hermenéutica, donde el ser acontece en la palabra de la tradición, es decir, adquiere su renovada resonancia especulativa-mediadora: “Sin embargo, el verdadero acontecer sólo se hace posible en la medida en que la palabra que llega a nosotros desde la tradición, y a la que nosotros tenemos que prestar oídos, nos alcanza de verdad y lo hace como si nos hablase a nosotros y se refiriese a nosotros mismos”.⁶¹

Conclusiones

En el curso de este ensayo hemos tratado de mostrar qué define y singulariza a ese saber al que, por convención historiográfica, se identifica como de Antiguo Régimen y comprende tanto al pensamiento medieval como al renacentista. Hemos tratado de llevar a cabo esta tarea desde un

la realidad como una ‘Teoría de la Modernidad’. La enseñanza de la retórica en los colegios de la Compañía de Jesús en México”, en: Leonor Correa Etchegaray y otros, *La construcción retórica de la realidad: La Compañía de Jesús* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2006), 13-55.

⁶¹ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 2012), 553.

punto de vista arqueológico del saber, en lugar de la historia de la filosofía clásica que es, en el fondo, la historia de las ideas. Lo que se muestra de esta manera es que lo propio del saber de Antiguo Régimen es su constitución en tanto *exégesis*.

Ahora bien, ¿en qué sentido específico entendemos aquí este concepto tan vasto? Tomamos *exégesis* en tanto que para la Edad Media y el Renacimiento el saber se sustenta en una mediación que, sobre el lenguaje, se realiza ante “las cosas mismas”. En el caso del medioevo, se trata de una concepción especulativa-teológica del lenguaje; para el Renacimiento, se trata de una experiencia retórica-humanista. No obstante esta diferencia relevante en el plano de la historia de las ideas, en el plano arqueológico ambas se despliegan bajo el mismo sistema de pensamiento.

En contraste, la modernidad surge y se sostiene en buena medida como un pensamiento antiexegético, toda vez que para la conciencia moderna clásica el saber debe evitar toda forma de mediación y, en general, de la simbólica. Como vimos, tanto Descartes como Spinoza sospechan y recusar enfáticamente del conocimiento que no se da en la inmediatez de la intuición, ahí donde la *exégesis* y la lectura se tornan irrelevantes por la presencia misma de la cosa.

Cabe destacar la recurrencia con que, cuando se dan proyectos filosóficos como “crítica de la modernidad”, hay una especial atención a la práctica de la *exégesis*, la tradición y, en general, el sistema de pensamiento basado en la mediación del lenguaje, ya sea ésta especulativa o histórica. La hermenéutica del siglo xx y la evocación de Adorno de la retórica y la tradición son buenos ejemplos de esta tensión entre *exégesis* y modernidad, como, por lo demás, vimos en las consideraciones del mismo E.R. Curtius.

Referencias

- Agustín, San. *De la Doctrina cristiana*. En: *Obras*, tomo xv. Traducido por Balbino Martín Pérez. Madrid: BAC, 1957.
- Althusser, Louis y Étienne Balibar. *Para leer El capital*. Traducido por Marta Harnecker. Ciudad de México: Siglo XXI, 2019.
- Beuchot, Mauricio. *La hermenéutica en la Edad Media*. Ciudad de México: UNAM, 2002.
- _____. *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Ciudad de México: Herder, 2004.
- _____. *Los caminos de la interpretación en el Medievo y el Renacimiento*. Ciudad de México: UNAM, 2015.
- Chinchilla Pawlig, Perla y Alfonso Mendiola Mejía. “La construcción retórica de la realidad como una ‘Teoría de la Modernidad’. La enseñanza de la retórica en los colegios de la Compañía de Jesús en México”. En Leonor Correa Etchegaray y otros. *La construcción retórica de la realidad: La Compañía de Jesús*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2006. 13-55.
- Colish, Marcia. *The Mirror of Language. A Study in the Medieval Theory of Knowledge*. Lincoln y Londres: Nebraska University Press, 1983.
- _____. *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition 400-1400*. New Haven: Yale University Press, 2002.
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura europea y Edad Media latina*, 2 vols. Traducido por Margit Frenk y Antonio Alatorre. Ciudad de México: FCE, 2017.
- De Aquino, Tomás. *Suma teológica*, tomo I. Traducido por Raimundo Suárez. Madrid: BAC, 2014.
- De San Víctor, Hugo. *Del arte de leer*. Didascalicon. De studio legendi. Traducido por José Manuel Villalaz. Ciudad de México: Ediciones Diecisiete, 2013.
- Descartes, René. *Reglas para la dirección del espíritu*. Traducido por Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Alianza, 1994.

- _____. *Discurso del método*. Traducido por Risieri Frondizi. Madrid: Alianza, 2014.
- Eckhart, Meister. *Tratados y sermones*. Traducido por Ilse Teresa Masbach de Brugger. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2013.
- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*. Traducido por Tomás Segovia. Ciudad de México: Era, 2018.
- Escoto Eriúgena, Juan. *División de la naturaleza (Periphyseon)*. Traducido por Francisco José Fortuny. Barcelona: Orbis, 1984.
- Ferraris, Maurizio. *Historia de la hermenéutica*. Traducido por Armando Perea Cortés. Ciudad de México: Siglo XXI, 2005.
- Ficino, Marsilio. *De amore. Comentario a 'El banquete' de Platón*. Traducido por Rocío de la Villa Ardura. Madrid: Tecnos, 2001.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, Freud, Marx". En: Gilles Deleuze, coord. *Nietzsche. Cahiers de Royaumont*. París: Les Éditions Minuit 1967. 183-200.
- _____. *La arqueología del saber*. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. Ciudad de México: Siglo XXI, 2010.
- _____. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. Ciudad de México: Siglo XXI, 2015.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Traducido por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*. Traducido por Arsenio Pasos y Salvador Caballero. Madrid: Gredos, 2014.
- González, Enrique. "Hacia una definición del término 'Humanismo'". *Estudios: Revista de historia moderna* 15, (1989), 61-72.
- Huizinga, Johan. *El otoño de la Edad Media*. Traducido por José Gaos. Madrid: Alianza, 1994.
- Ilich, Iván. *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al Didascalicon de Hugo de San Víctor*. Traducido por Martha I. González García. Ciudad de México: FCE, 2018.

- Kraye, Jill. “Filólogos y filósofos”. En: Jill Kraye, ed. *Introducción al humanismo renacentista*. Traducido por Lluís Cabré. Madrid: Cambridge University Press, 1998. 189-210.
- Kristeller, Paul Oskar. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Traducido por Federico Patán López. Ciudad de México: FCE, 1982.
- Le Goff, Jacques. *Los intelectuales en la Edad Media*. Traducido por Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Martínez Lorca, Andrés. *Introducción a la filosofía medieval*. Madrid: Alianza, 2011.
- Pérez Martínez, Herón. *En pos del signo. Introducción a la semiótica*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2009.
- Spinoza, Baruj. *Tratado de la reforma del entendimiento y otros textos*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 2006.
- _____. *Tratado teológico-político*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 2008.