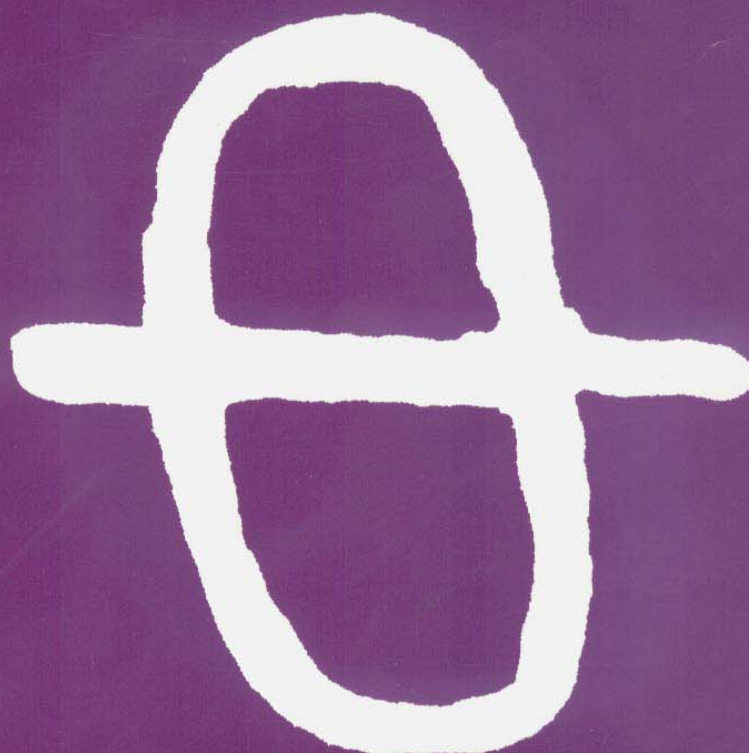


# FOLIOS

REVISTA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES  
UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL



Segunda época N° 17, Primer semestre de 2003 ISSN 0123-4870



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA  
NACIONAL

*Educadora de educadores*

**UNIVERSIDAD PEDAGOGICA  
NACIONAL**  
*Educadora de educadores*

Oscar Armando Ibarra Russi  
Rector

Luis Enrique Salcedo Torres Vicerrector Académico

Priscila Torres Rodríguez  
Decana (E.)

Enrique Hoyos Olier  
Jefe Departamento de Lenguas

Juan Carlos Torres Azócar  
Jefe Departamento de Ciencias Sociales

**COMITE EDITORIAL**

Ángela Camargo Uribe  
Juan Carlos Torres Azócar  
Alfonso Cárdenas Páez  
Germán Vargas Guillén  
Universidad Pedagógica Nacional

Juan Carlos Galeano  
University of Florida (Estados Unidos)

Lauro Zavala  
Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco (México)

**CORRESPONDENCIA**

Canje:  
Calle 72 No. 11-86 Of. A-226 Apartado Aéreo No. 75144 Teléfono 347 11 90 Ext. 195  
Fax 34711 90 Ext. 416  
Bogotá, D. C., Colombia

Diagramación e Impresión  
Imprenta Nacional de Colombia

## **FOLIOS**

### **REVISTA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES**

Publicación conjunta de los Departamentos de Lenguas y Ciencias Sociales de la  
Universidad Pedagógica Nacional.

Periodicidad semestral

Dirección postal: Calle 72 No. 1 1-86 Of. A-226

Formato: 21,5 x 28cm

### **NORMAS EDITORIALES**

La revista folios recibe trabajos sobre filosofía, ciencias sociales, literatura, lingüística y didácticas de estas disciplinas. Se aceptan también traducciones y reseñas bibliográficas sobre temas afines. Los trabajos deben ser presentados en original, copia y medio magnético; deben incluir resumen en español con su traducción en inglés y un máximo de 8 palabras clave. La bibliografía y las notas de pie de página deben seguir las normas estándar para este tipo de publicación.

Las opiniones contenidas en los artículos son responsabilidad exclusiva de sus autores y no reflejan necesariamente el pensamiento de la revista.

Cualquier artículo de esta revista se puede transcribir siempre y cuando se indique la fuente.

Tarifa postal pendiente.  
Licencia Mingobierno pendiente.  
Licencia de Mincomunicaciones pendiente.  
ISSN 0 123-4870

**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL**

**F O L I O S**

**REVISTA DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES**

SEGUNDA ÉPOCA, NÚMERO 17, PRIMER SEMESTRE DE 2003

**TABLA DE CONTENIDO**

FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA. Daniel Herrera Restrepo

HISTORIA: ¿EPISTEMOLOGÍA U ONTOLOGÍA? –DE LA CONTROVERSIA DE P. RICOEUR CON M. HEIDEGGER –. Germán Vargas Guillén

HERMENÉUTICA PRÁCTICA: HABERMAS VS. GADAMER. Guillermo Hoyos Vásquez

NARRARSE A SÍ MISMO: RESIDUO MODERNO EN LA HERMENÉUTICA DE PAUL RICOEUR MANUEL. Alejandro Prada Londoño

LA POÉTICA, LA RETÓRICA Y EL MUNDO DE LA VIDA. Luz Gloria Cárdenas Mejía

LA VOLUNTAD DE SABER COMO PRÁCTICA DE LIBERACIÓN. Ángela María Estrada Mesa

RESEÑAS

BOGOTÁ, D.E. SEGUNDO SEMESTRE DE 2001

ISSN 0123-4870

## PRESENTACIÓN

Esta entrega 17 de la *Revista Folios* está dedicada a la publicación de los trabajos presentados en el Ciclo de Conferencias “Hermenéutica y Ciencias Sociales”, llevado a cabo entre el 22 y el 25 abril de 2003, en la Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá).

El evento, organizado por el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad, tuvo como objetivos generales los siguientes:

- Preguntar, en concreto, por la epistemología de las ciencias sociales y su enseñabilidad.
- Reabrir el diálogo *filosofía–ciencias sociales*.
- Generar un horizonte para el debate filosófico sobre la perspectiva de género.
- Explorar el alcance de la recepción del “giro lingüístico” y las teorías de la “estética recepción” en los procesos investigativos en ciencias sociales.
- Configurar un auditorio, específicamente filosófico, en el contexto de la Universidad Pedagógica Nacional.

La iniciativa del evento tuvo su origen entre los estudiantes de la *Especialización en Teorías, Métodos y Técnicas de Investigación en Ciencias Sociales*, quienes, además de reconocer un fundamento de los métodos cualitativos en la fenomenología, vieron la urgencia de contextualizar los mismos en las tradiciones de la hermenéutica.

El Ciclo de Conferencias inició preguntándose por las relaciones entre *fenomenología* y *hermenéutica*; se detuvo en la cuestión de la *hermenéutica práctica* en el mundo de la vida; hizo énfasis en el trípode *retórica-poética-mundo de la vida*; examinó el *residuo moderno* –cabe decir: el sujeto– en la hermenéutica; caracterizó la encrucijada *ontología-epistemología*, con la que tiene que vérselas la historia en perspectiva hermenéutica y, finalmente, hizo hincapié en el análisis de la perspectiva de género como horizonte de la hermenéutica filosófica.

Habida cuenta del carácter monográfico de esta entrega, se reunieron reseñas sobre temas y problemas que tocan, directamente, con el contenido del volumen. En cierto modo, con la expectativa de abrir el espectro de aplicaciones a los que pueden dar lugar algunos de los debates suscitados en las ponencias.

El Departamento de Ciencias Sociales acogió la audiencia de las otras instancias académicas de la Facultad de Humanidades, de otras Facultades de la Universidad, de la dirección de la Universidad y del entorno académico de la ciudad. Hace por ello explícito su sentimiento de gratitud, al igual que a los conferencistas invitados.

## FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA

DANIEL HERRERA RESTREPO<sup>1</sup>

**Resumen:** *En este artículo se mostrará el punto de encuentro entre fenomenología y hermenéutica a partir de la visión husserliana de mundo de la vida. Se formularán, en forma de tesis, los tres aportes que Husserl ha dado a la actual hermenéutica: 1) El sentido y significado de un hecho, de una realidad o de una palabra están predeterminados por su horizonte de donación; 2) Lo presupuesto como “suelo” de toda experiencia y horizonte de todo “darse” con sentido, es el mundo de la vida cotidiana (Lebenswelt); 3) Todo comprender, científico o no científico, presupone una “precomprensión” del mundo, articulada de antemano lingüísticamente.*

**Palabras clave:** *mundo de la vida, horizonte de sentido, experiencia, comprensión, interpretación, lenguaje.*

**Abstract:** *In this article the encounter point will be shown between phenomenology and hermeneutics, starting from Husserl's vision of world of the life. In thesis form, the three contributions that Husserl has given to the current hermeneutics will be formulated: 1) The sense and meaning of a fact, of a reality or of a word are predetermined by its donation horizon; 2) What is presupposed as “ground” of all experience and as horizon of whatever is given with sense, is the world of the daily life (Lebenswelt); 3) Every understanding, scientific or not scientific, presupposes a “pre-understanding” of the world, pre-linguistically articulated.*

**Key words:** *world of the life, sense horizon, experience, understanding, interpretation, language.*

Heidegger y Gadamer definieron la hermenéutica como la autocomprensión, la cual no sería otra cosa que la comprensión del propio ser como ser en el mundo; pero, ¿qué es el mundo del cual ellos nos hablan? Es en la interpretación del sentido del mundo que está presente como uno de los aportes más significativos de la fenomenología del último Husserl, el Husserl del *mundo de la vida*.

Los hermeneutas del presente se sienten deudores frente a la fenomenología husserliana. La razón es simple: si su interés recae sobre el problema de la interpretación del sentido del mundo dado, la fenomenología es la filosofía de la experiencia a partir de la cual el mundo recibe un sentido.

Quisiera dedicar esta exposición a esclarecer la visión husserliana del mundo de la vida. Inicialmente formularé, en forma de tesis, los tres aportes que Husserl ha dado a la actual hermenéutica, aportes que han sido enriquecidos, sin duda alguna, por los hermeneutas. Los enunciaré en términos de tesis:

1º. El sentido y significado de un hecho, de una realidad o de una palabra están predeterminados por su horizonte de donación. En contra de la tesis neopositivista, se afirma que el sentido de los hechos y de las palabras no se agota en la singularidad concreta, sino que remite a un sistema interrelacional entre objetos y palabras que comparten un sentido unitario.

---

<sup>1</sup> Facultad de Filosofía Universidad Santo Tomás

2°. Lo presupuesto como “suelo” de toda experiencia y horizonte de todo “darse” con sentido, es el mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*). Esto significa: el mundo es la instancia trascendental (condición de posibilidad) a la que toda experiencia singular remite y que en toda experiencia está implicado. O, con otras palabras: el mundo de la vida es el tan buscado “*a priori* universal concreto” del conocer y del comportarse.

3°. Todo comprender, científico o no científico, presupone una “precomprensión” del mundo, articulada de antemano lingüísticamente. Esto significa que el mundo de la vida lo experimentamos lingüísticamente interpretado, y por lo mismo, implica una intersubjetividad que ha constituido el sentido del mundo, de un mundo que, por consiguiente, se nos da poseyendo de antemano una “interpretación pública”.

Antes de exponer cada una de estas tesis, quisiera hacer dos observaciones:

Todo el esfuerzo de Husserl, a lo largo de su vida, estuvo dirigido a aclarar una intuición tenida en 1897: existe una correlación entre el hombre y el mundo. Este esfuerzo implicó todo un proceso, cuyas etapas pueden recibir diversas denominaciones. Una de ellas, la más conocida entre nosotros, es la idealista de *Ideas* (1913). Léase, por ejemplo, el párrafo 49. Sólo a partir de 1920 Husserl logra colocarse en la misma correlación y no en los términos de ella, lo que le permitió superar sus posiciones realistas de las *Investigaciones Lógicas* de 1900 y las posiciones idealistas de *Ideas*, para hacer de la fenomenología una filosofía de la experiencia humana.

No es de mi interés discutir en detalle la influencia de Husserl en la hermenéutica actual: honestamente no estoy en capacidad para ello y, por otra parte, dentro de la actual hermenéutica se dan diversas tendencias, cada una de las cuales se remite a Husserl de acuerdo con sus propósitos. Recordemos rápidamente algunas de estas tendencias:

#### *Esbozo de las principales tendencias de la hermenéutica contemporánea*

a. Hay una *Hermenéutica Metódica*, heredada de Dilthey, que ante los éxitos de las llamadas ciencias de la naturaleza, alcanzados gracias a su universalidad y objetividad, se interroga sobre las condiciones de posibilidad epistémicas y metodológicas de las llamadas ciencias humanas para que su interpretación del mundo alcance, igualmente, “universalidad y objetividad”. Esta tendencia cree, ingenuamente, que en este mundo se puede dar la pretendida distancia entre sujeto y objeto que se da en las ciencias de la naturaleza.

b. Tenemos una *Hermenéutica Ontológica*, aquélla de un Heidegger o de un Gadamer, para quienes la experiencia se configura en el lenguaje. Interesados en el ser, tras largos análisis, llegan a la conclusión que el único ser que nos es accesible es el que se nos revela en el lenguaje. Olvidan, sin embargo, que el lenguaje también es un medio de dominio y de poder; que el lenguaje puede ser el lugar de la verdad y de la comunicación correcta, pero también de la no verdad y de la comunicación distorsionada. Los actos del habla no son sólo lingüísticos sino comunicativos, lo que supone no jugar solitariamente un juego lingüístico, sino someter el habla a las reglas cuyo cumplimiento corresponde siempre el interlocutor, al menos ideal, con los mismos derechos del hablante.

c. Otra tendencia es la *Hermenéutica Semiológica* de Ricoeur, en nuestro entender el francés que más ha conocido profundamente a Husserl. Su interés, sin embargo, es igualmente ontológico, como el de Heidegger y Gadamer. Pero, como buen francés que

no renuncia al espíritu cartesiano, está orientado a la comprensión del yo. Para lograrlo, sigue el largo camino del análisis de las zonas simbólicas producidas por el hombre: sueños, mitos, ritos, metáforas, etc. Ricoeur ha puesto de presente cómo el lenguaje simbólico es multívoco y, como tal, lo más opuesto al lenguaje unívoco de las ciencias. Sólo a través de análisis semiológicos muy detallados de dicho lenguaje podemos llegar a saber lo que somos.

d. Finalmente citemos la *Hermenéutica Crítica* de Jürgen Habermas o de Karl Otto Apel, quienes parten de la convicción de que la posibilidad del conocimiento se fundamenta en los intereses de la vida cotidiana. Para quienes se interesan en el mundo de lo social, se trata del interés de la emancipación de los dominados, emancipación que presupone una crítica de las ideologías que sostienen a los dominadores: es necesario develar el sentido de estas ideologías para posibilitar la comunicación y convergencia entre las diversas perspectivas de cada uno de los mundos cotidianos en pro de la convivencia, pues el criterio de validez de una norma sólo puede ser el consenso ciudadano. Este consenso es posible si el oyente entiende al hablante, lo cree veraz, acepta la verdad del contenido proposicional y si, finalmente, considera correcta la norma aprobada.

Como hemos dicho, cada una de estas tendencias hermenéuticas se remite a Husserl de acuerdo con sus intereses. Todas ellas, sin embargo, reconocen su deuda con las tres tesis que hemos enunciado, tesis que expresan el esfuerzo de Husserl por superar el dogmatismo de una visión objetivista del saber y de la acción humanas y su lucha contra las manifestaciones de aquel dogmatismo en la fijación del estatuto de cientificidad de las ciencias socio-culturales y del ejercicio ético-político. A lo largo de su vida Husserl buscó el *a priori concreto* o esfera precategórica que, como instancia trascendental, permitiría fijar las condiciones de posibilidad de la ciencia, de la acción y del lenguaje. Creyó estar cerca de este *a priori* después de 1920 con su visión del mundo de la vida, cuya explicitación apunta no sólo al rescate del sujeto social de la ciencia y de la historia, sino sobre todo a fundamentar toda actividad humana, incluyendo la científica, sobre un soporte de sentido y finalidad que permitiera superar la crisis del hombre en la época de la civilización técnico-científica. Es esta intencionalidad básica del esfuerzo husserliano la que coincide con la intencionalidad fundamental de todos los hermeneutas del siglo XX.

Pero analicemos más detalladamente las tres tesis husserlianas que hemos enunciado.

#### *Principales aportes de la fenomenología de E. Husserl a la hermenéutica*

Los principales aportes de la fenomenología husserliana a la hermenéutica contemporánea se pueden resumir en las siguientes tesis:

*Primera.* El sentido y significado de un hecho, de una realidad o de una palabra están predeterminados por su *horizonte de donación*.

Así, en contra de la tesis neopositivista, se afirma que el sentido de los hechos y de las palabras no se agota en la singularidad concreta, sino que remite a un *sistema interrelacional entre objetos y palabras que comparten un sentido unitario*.

*Segunda.* Lo presupuesto como suelo de toda experiencia y horizonte de todo darse con sentido, es el *mundo de la vida cotidiana*. Esto significa que el mundo es la instancia trascendental (léase condición de posibilidad) a la que toda experiencia singular remite y



que en toda experiencia está coimplicado. O, en otras palabras, *e! mundo de la vida es el tan buscado a priori universal concreto* del conocer y del ser.

*Tercera.* Todo comprender, científico o no científico, presupone una precomprensión del mundo, articulada de antemano lingüísticamente. Esto significa que el mundo de la vida lo experimentamos lingüísticamente interpretado, por lo mismo implica necesariamente una intersubjetividad que ha constituido el sentido del mundo, en un mundo que, por consiguiente, se nos da proyectando de antemano una *interpretación pública*.

*Primera: el horizonte como estructura de toda posible experiencia.*

El tema del “horizonte” es uno de los primeros que más inquietó a Husserl. Él dice relación al viejo problema del “cómo” del conocimiento humano y ofrece una nueva alternativa frente a las conocidas del positivismo-idealismo, del empirismo-apriorismo. Cuando queremos interpretar un acontecimiento (v.g., el descubrimiento de América), o una palabra (v.g., “descubrimiento”), o un dato (el *do* de una melodía), no nos podemos quedar en la singularidad de los mismos como piensa el objetivismo. Acontecimientos, palabras y datos remiten a un sistema interrelacional entre objetos o palabras, que comparten un sentido unitario. El término horizonte expresa esta perspectiva global de sentido, presupuesta y no necesariamente explicitada, que predetermina el sentido y significado de cualquier hecho o palabra ubicado en ella. Es este horizonte el que aporta el sentido en el “que el objeto se convierte en tema... Todo lo dado, en cuanto dado, remite a un *plus ultra* de sí mismo, al horizonte de donación”<sup>2</sup>.

Lo anterior significa que para Husserl *toda experiencia posee una estructura de horizonte u estructura horizontal*. La percepción de lo singular tiene lugar en forma de secuencia temporal en la que cada experiencia actúa de elemento clarificador de una experiencia anterior o susceptible de ser clarificada por otra posterior, pues toda experiencia implica una *preciencia*, un *saber con antelación* o un *saber en relación* que pertenece a la estructura del mismo experimentar. El horizonte hace referencia, precisamente, a esa totalidad de lo percibido o perceptible en cada uno de los actos cognitivos particulares.

En concreto, esto significa que, “desde el punto de vista de la toma de conciencia, lo percibido no termina allí donde termina la percepción”<sup>3</sup>, los límites de la percepción y los límites de la experiencia no coinciden: la experiencia está vinculada a un sistema de relaciones espaciales o temporales, que constituyen un contexto de sentido, en donde se dan cita lo particular determinado con lo general indeterminado. En este horizonte cada dato proyecta una luz sobre el resto de los componentes de la totalidad y recibe de ellos, recíprocamente, clarificación. De aquí que la reducción empirista del conocimiento y del lenguaje achica injustamente el campo del saber. Toda experiencia implica una *preciencia*, un “saber con antelación” (*Vorwissen*) y una conciencia o “saber en relación” (*Mitwissen*) que pertenecen a la estructura del mismo experimentar. Este saber con otras cosas y este saber con antelación es lo que pretende expresar el término horizonte. *Experimentar es conocer en perspectiva los objetos y las palabras acompañadas de las connotaciones y referencias que le son propios; la interpretación y comprensión de la evidencia y verdad de cualquier dato o palabra necesita, dada su inserción en un contexto de sentido, “mantener siempre ante los ojos que en el horizonte de experiencia se*

<sup>2</sup> Cfr. Brand: *Welt, Ich und Zeit*. Nijhoff, La Haya, 1955.

<sup>3</sup> *Erste Philosophie* II. Nijhoff, La Haya, 1958; p. 147; *Erfahrung und Urteil*. Editorial Academia de Praga, Praga, 1939; p. 27.

encuentra inseparablemente inscrita cualquier operación de experiencia”<sup>4</sup>. Añadamos otros pasajes de Husserl: “Toda vivencia actual, tiene necesariamente su horizonte del tiempo inmediatamente anterior y posterior”. Pasado y futuro aparecen implicados en el ahora.

La corriente de vivencias constituye una unidad y su forma se proyecta “por todas las *vivencias del yo puro*”. Con antelación a cualquier actividad cognoscitiva, los objetos “se encuentran a nuestra disposición, en calidad de objetos válidos para nosotros antes del conocimiento de los mismos. El sentirse afectados por ellos es previo a su captación conceptual. Afectación que no tiene lugar de modo aislado sino como acto, que surge en un contexto y bajo un interés determinado... Esa circunstancia en la que el objeto viene dada es el ámbito de la predonación pasiva”<sup>5</sup>.

Este modo de saber define los contenidos a que se refieren las actitudes llamadas “personales” en contraposición a las “naturales”, y conforma el campo de los acontecimientos histórico-culturales o de los valores éticos, en donde las intenciones y motivaciones del sujeto desempeñan un rol prioritario. El sentido de ese mundo, y dentro de él, del hecho de las ciencias modernas, como un acontecimiento histórico más, vienen dados en el horizonte en el que aparecen<sup>6</sup>.

Empero, Husserl añade una serie de precisiones. El horizonte es una perspectiva abierta a ulteriores determinaciones en cuanto ámbito de experiencias posibles, conexas en el espacio y en el tiempo con una experiencia concreta. En cuanto *perspectiva abierta*, el horizonte se desplaza al paso de quien en él se mueve. Gadamer precisa esta idea: *el horizonte de la historia cambia en correlación a como cambia la conciencia histórica y modifica con su cambio la reconstrucción del pasado desde la conciencia del presente*. Desde el punto de vista del objeto, Husserl distingue un ‘horizonte interno’ constituido por las potencialidades no explicitadas de la experiencia en curso, pero susceptibles de explicitación a partir de la misma y, el ‘horizonte externo’, integrado por los objetos que acompañan a la cosa y sobre los que no versa aquella experiencia pero que son susceptibles de ser experimentados por entrar a formar parte del horizonte global de sentido en el que la percepción tiene lugar<sup>7</sup>.

El vínculo entre experiencia y horizonte no es nuevo. La relación *parte-todo, singular-universal*, que el concepto de horizonte trata de expresar, se encuentra formulada de múltiples formas en la tradición. Podríamos retroceder a Spinoza o Leibniz. Contentémonos con mencionar a Kant y a Hegel.

Para Kant, horizonte, en sentido epistemológico, significa la capacidad de una potencia humana en un campo específico de la percepción.

En este sentido el horizonte fija las posibilidades y, a la vez, los límites del conocimiento humano, y puede referirse a un campo epistemológico, ético o estético, según que delimite el área de intereses y de la acción posible y de la razón teórica, del sentido del gusto o de la razón práctica. Con ello el término horizonte, responde a la pregunta sobre “qué puede y cómo puede el hombre saber, gustar o practicar” (cfr. *Logik, passim*).

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>5</sup> *Ibidem*, págs. 23-24; *Ideen Zur Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie* III, Nijhoff, La Haya, 1952, págs. 184-185.

<sup>6</sup> *Ideen Zur Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie* II, Nijhoff, La Haya, 1952, págs. 173-208, 367 ss.; *Krisis* págs. 153-296, 306

<sup>7</sup> *Verdad y Método*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, págs. 372-447.

En Hegel el concepto tiene un sentido ontológico: hace referencia a la totalidad en cuyo devenir dialéctico tiene su ubicación lo particular, recibiendo de aquélla, ser, verdad y sentido. En el siglo XX citemos, en primer lugar, al historicismo de Dilthey: el término horizonte hace referencia a la temporalidad y a los contextos históricos del hombre: el horizonte de una época es el sistema socio-cultural de la misma en el que el pensamiento y la *praxis* encuentran situación y sentido.

En Heidegger “horizonte” recupera el sentido ontológico al significar la constitución trascendental del ser-en-el-mundo del hombre. “Mundo en cuanto horizonte” significa un proyecto global de sentido en donde se inscriben las diversas posibilidades o proyectos concretos de existencia: el horizonte es la realidad predonada que condiciona la realización del existir en cuanto que éste proyecta sus posibilidades en una totalidad predonada y condicionante. Tal totalidad es el mundo en cuanto horizonte de posibilidades. El ser-en-el-mundo, en cuanto estructura del existir, significa que el hombre presupone el mundo como horizonte de su autocomprensión e interpretación. El mundo es, por lo mismo, condición de posibilidad de la comprensión de *Dasein*.

Husserl utiliza la categoría “horizonte” con un significado equivalente a la fórmula “*situación hermenéutica*” de Gadamer. De igual manera que una situación hermenéutica está determinada por preconceptos que el intérprete aporta, el horizonte está integrado por el ámbito espacio-temporal que rodea a la experiencia concreta. Comprender un texto o interpretar un acontecimiento significa haber propuesto preguntas y respuestas interrelacionadas por un nexo de sentido, que solamente viene dado por el horizonte en el cual aquellas se plantean<sup>8</sup>, pues el hombre que piensa, habla o investiga se encuentra en un mundo dado previamente, del que forma parte, del mundo de la vida, de la historia, de los valores, que constituye el lugar donde se comprende a sí mismo y a partir del cual propone preguntas y respuestas. En este espacio histórico-cultural es donde tienen lugar los fenómenos que llamamos ciencia, lenguaje, comunicación. Husserl lo denomina *Umwelt* (mundo circundante) al ser este espacio condición de posibilidad de la experiencia de lo concreto, el intérprete se enfrenta al problema hermenéutico como cuestión previa en torno a ese mundo y su sentido, dado que es el suelo donde el hombre ejerce su actividad científica, lingüística o comunicativa.

El concepto de horizonte marca de esta manera un abismo entre la fenomenología y la hermenéutica por una parte, y las explicaciones atomistas del empirismo y de sus derivaciones por otra. *La soledad que afecta a los hechos y a las palabras es 1a soledad que los afecta en cuanto fenómenos reducidos a objetos y no en cuanto a fenómenos vividos en y por el sujeto humano.* La interobjetividad de las cosas y la intersubjetividad de los actos de la conciencia son estructuras de la experiencia humana. El “saber con antelación” (*vorwissen*) y el “saber en relación” (*mitwissen*) acompañan a todo saber. Tal situación tiene lugar de modo eminente en los contextos de finalidad que motivan las acciones humanas y en los nexos de sentido que orientan los acontecimientos histórico-culturales.

Lo mismo acontece en el mundo del lenguaje y de la comunicación. Explicar atomísticamente el lenguaje o interpretar los actos de comunicación de modo aislado, presupone desarraigar el lenguaje del suelo sobre el que los hechos humanos tienen asentamiento o, como dice Heidegger, acontecimiento (*Ereignis*); presupone, por lo mismo, alejarse de las cosas mismas para adentrarse en el mundo abstracto de la

---

<sup>8</sup> *Verdad y Método*, págs. 372,447.

formalización e idealización físico-matemática que caracteriza al objetivismo de la ciencia moderna.

*Segunda: el mundo de la vida (Lebenswelt) como horizonte universal de la experiencia*

Para Husserl el concepto de horizonte está vinculado con la idea de “mundo”: toda experiencia singular se da en el mundo, en calidad de horizonte universal. El mundo es lo presupuesto como suelo de toda experiencia y como horizonte de todo acontecimiento. El mundo aparece como la instancia trascendental a la que toda experiencia singular remite, pues en cuanto horizonte universal, ejerce la función de plataforma global de sentido sobre la que se asientan las diversas perspectivas en las que el hombre percibe los objetos. El tema del horizonte de la experiencia nos conduce así al tema del mundo en los diferentes significados que puede tener: mundo como *naturaleza*, mundo como *historia*, mundo como *sociedad*, mundo del *lenguaje*, mundo de la ciencia, mundo universitario, etc. Y, más allá de tales mundos especiales, al mundo en general, carente de especificación. Este mundo es *el lugar del ser y del sentido originarios*. Es, en términos de Husserl, el “*a priori concreto*” al que remite toda experiencia y donde tienen lugar *las donaciones originarias de sentido*.

Empero,, el concepto fenomenológico de mundo se contrapone al concepto físico-matemático galileano: él está vinculado a la historia y a la subjetividad. Para Husserl el concepto galileano del mundo como extensión es lo más vacío y lo más pobre. Husserl utiliza diversas fórmulas para designar el mundo de la vida. “Mundo vivo del espacio y del tiempo”, “mundo circundante personal”, etc. En sus últimos años las diversas fórmulas son sustituidas por el término “mundo de la vida” para indicar, de manera más clara, que él es el ámbito de las evidencias inmediatas precategóricas y prelógicas<sup>9</sup>, mundo de la vida precientífica, que sirve de soporte a toda actividad humana. La contraposición de “mundo de las ciencias y mundo de la vida” se puede comprender mejor a la luz del modo como se constituye el mundo especializado y de las relaciones que existen entre éste y la *Lebenswelt*. Un mundo especializado es constituido a partir de una idea *finalizante*, la cual restringe el ámbito de la teoría pura a un “horizonte interesado”. La actitud del espectador desinteresado que caracteriza al fenomenólogo se torna en actitud interesada que achica el horizonte de interpretación. Mientras la *Lebenswelt* posee un sentido universal que, implícitamente, se complica con los mundos derivados, éstos reducen su área de interés a una finalidad particular.

Es lo que acontece, por ejemplo, con el mundo de la ciencia, que se constituye como mundo particularizado bajo la idea rectora de un ser objetivo en sí, determinable matemáticamente. La *Lebenswelt*, por el contrario, es lo dado con antelación a toda determinación o concreción del sentido. Intercambiar o sustituir el mundo de la vida por un mundo particular significa, por consiguiente, tomar la parte por el todo, reducir el concepto de realidad<sup>10</sup>.

El mundo de la vida es un conglomerado sociocultural integrado por opciones de valor, experiencias subjetivas y sedimentos históricos; es el mundo donde se nace y se muere, donde se hereda una tradición cultural, donde se comunica un lenguaje, donde se vive intersubjetivamente. Es el mundo de la cotidianidad, en cuyo horizonte nos encuadramos para orientarnos y es, a la vez, tejido de las relaciones sociales; es el mundo del trabajo, de la familia, de los usos y las costumbres. Un mundo de personas y de cosas que están en relación esencial conmigo y que constituyen mi mundo. “Es el mundo de la existencia

<sup>9</sup> *Krisis*, págs. 141, 145, 461, 494-495.

<sup>10</sup> *Ibidem*, págs. 459-462.

concreta precientífica donde el hombre se instala, actúa, construye proyectos y se realiza como científico, como político, como creyente. Es el mundo de la experiencia cotidiana donde el yo que filosofa posee una existencia consciente y en el que se inscriben las ciencias y los científicos. En ese mundo somos objetos entre los objetos y en el polo opuesto, sujetos egológicos teleológicamente referidos a ese mundo como quienes lo experimentan, valoran, se preocupan. Un reino, en fin, de valores y metas, que no es sustituible por manifestación parcial alguna del mismo, como pretende el objetivismo científico, sino que subyace como sustrato englobante de todo acontecer y de cualquier obrar.”<sup>11</sup>

El mundo de la vida, en cuanto horizonte universal en el que hacen aparición los objetos, es una estructura predada y universal de la conciencia. Es esta una de las principales contribuciones de Husserl. Contra el positivismo objetivista se recupera una dimensión básica de la epistemología, a saber, que el conocimiento de lo singular acontece en una totalidad originaria de sentido, en una experiencia del mundo de carácter prerracional, delimitada en el espacio, culturalmente acuñada por la historia y decantada en un sistema lingüístico. El mundo de la vida, como horizonte, expresa aquella totalidad percibida de modo no explícito, presupuesta aunque no tematizada que condiciona y determina la verdad del sentido de cada cosa en ella enmarcada. Toda toma de posición presupone un conjunto de evidencias como la de que el mundo existe y que cualquier modificación de una experiencia presupone un mundo como horizonte de seres-valores aceptado, en y desde el que se opera<sup>12</sup>.

“Vivir, –dice Husserl– es vivir en la certeza del mundo”. Mundo es, por consiguiente, no universo de las cosas o enunciado de las ciencias, sino aquel ámbito en cuya interioridad vivimos, cuya realidad suponemos antes de que construyamos ciencia o planteemos preguntas filosóficas. Porque el científico antes de formalizar sus experiencias físicas mediante las matemáticas o el hermeneuta antes de interpretar los productos culturales, son hombres ubicados en el mundo de la vida cotidiana.

Los mundos derivados y la constitución del sentido de los mismos remite, por lo mismo, al mundo de la vida como al *a priori* precategorial concreto. Si queremos aclarar la génesis y el sentido de las evidencias derivadas, tenemos que recuperar este ámbito precategorial del mundo de la vida<sup>13</sup>, el mundo en el que nosotros ya vivimos y que constituye el suelo de todas nuestras *praxis*, un mundo históricamente sedimentado e integrado por operaciones intersubjetivas e intencionales, que es tanto como afirmar la existencia de una teleología. Explicitar este mundo implica, como dice Husserl, “despejar la historia del mismo mundo” en el que el hombre se encuentra con antelación a su actividad científica y lingüística. Para esto, según Husserl, son posibles dos caminos: a) retrotraer el mundo de las ciencias al mundo de la vida. b) remitir las actividades del mismo mundo de la vida a las operaciones constituyentes del sujeto, de donde el mismo mundo de la vida surge. Este retroceso es transitable por un doble camino: el de la historia, a través del cual efectuamos un seguimiento de la constitución temporal del mundo de la ciencia y su lenguaje y el de la psicología, analizando genéticamente los actos de la conciencia por los que tanto la ciencia como su lenguaje han llegado a ser lo que son<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, págs. 107, 461-484.

<sup>12</sup> *Erfahrung und Urteil*, págs. 38 ss., 45 ss.

<sup>13</sup> *Ibidem*, págs. 21, 38-39.

<sup>14</sup> *Ibidem*, págs. 46 ss.

El retorno al mundo de la vida como mundo histórico y a la subjetividad como instancia constituyente de sentido presupone tomar conciencia del camino recorrido por la humanidad en la modernidad. El recorrido de este camino, según Husserl, lo podemos resumir así: en la génesis del mundo simbólico de la matemática tiene lugar un proceso de idealización y formalización en el que a partir de intuiciones empíricas habidas en el mundo precategórico se genera un universo de símbolos y signos con lo que se pretende expresar la racionalidad del universo. Las idealizaciones de los datos intuitivos distancian el lenguaje científico de la realidad concreta de donde se partió. La ciencia moderna convierte en materia de su reflexión a un mundo de formalidades surgido en el proceso de idealización y lo que se originó como reflexión sobre las experiencias intuitivas del mundo se transformó en un saber sobre entes ideales objetivados que han perdido su vinculación con el mundo de la vida en cuanto mundo de las donaciones subjetivas de sentido. El universo de los símbolos matemáticos pasa a ser tenido en cuenta como el mundo real de los objetos y se toma por realidad aquello que sólo es un método<sup>15</sup>.

La fenomenología de Husserl es una acusación contra el neopositivismo, la cual se podría enunciar de la siguiente forma: el modelo científico y lingüístico del neopositivismo no es un modelo ni basado en, ni fiel a la experiencia. Se trata de un universo de entes formales generados en un proceso de idealización que ha olvidado de dónde y para qué surgieron. La físico-matemática no se ha percatado de que su concepto de experiencia es el resultado de una formalización previa impuesta por la abstracción matemática.

El mundo donde se sitúa la labor científica es el mundo galileano-cartesiano del espacio exacto de la geometría y del tiempo exacto de la aritmética; un tiempo y un espacio que tienen poco que ver con el mundo histórico del sujeto y con el mundo cotidiano de la vida. Al hablar de experiencia en la físico-matemática se olvida que los procesos epistemológicos son actos de un sujeto que actúa según un sentido preponderado en el mundo de la vida y que opera con unos supuestos percibidos en el ámbito precategórico: el concepto de experiencia es mucho más amplio que el profesado por la físico-matemática; y, el concepto neoempirista del saber opera con un concepto unilateral del mundo más allá del cual tienen lugar la experiencia precategórica, el lenguaje cotidiano y el sentido del mundo en el que el hombre mismo como hombre está instalado.

*Tercera: el mundo de la vida es experimentado como mundo lingüísticamente interpretado*

Bien conocido es el papel que juega el lenguaje en los hermeneutas. Gadamer decía que “en el lenguaje se basa el que los hombres tengan mundo”. Husserl, por su parte, ya había sostenido en *Experiencia y Juicio* que el mundo de la vida se nos da a través de la tradición, del aprendizaje, de la comunicación, en una palabra, a través del lenguaje. De esta manera asentó uno de los pilares de la hermenéutica: nuestro acceso a la realidad está mediatizado por el lenguaje. Gadamer siguiendo a Husserl sostendrá, en contra de Habermas, que la comprensión que tenemos de la realidad, antes que estar determinada por relaciones de producción o por la pertenencia a una determinada clase social, está determinada por el universo lingüístico en el que estamos insertos. Antes que estar determinado por un interés, nuestro conocimiento está determinado por la pertenencia a una tradición y a un lenguaje<sup>16</sup>. El presente viviente, individual o colectivo, sólo es experimentable porque en el lenguaje se ha sedimentado la experiencia pasada, la cual constituye factor determinante de la existencia del horizonte que posibilita, como lo hemos visto, toda experiencia.

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, ps. 46 ss.

<sup>16</sup> *Verdad y Método*, págs. 547 ss.

Nos encontramos actualmente ante tres visiones del lenguaje que podríamos simplificar de la siguiente manera: la del empirismo positivista (cultura sajona), la del idealismo humanista (cultura centroeuropea) y la de la dialéctica, que pretende mediar entre las dos primeras, tomando elementos de ambas en una teoría global de la sociedad. ¿Se podrían personalizar en Wittgenstein, Gadamer, Habermas? ¿Se podrían adscribir a tres mundos con sus correspondientes saberes: el científico-técnico, el humanista-literario y el socio-político? ¿Se corresponderían al pasaje de Habermas en el que tipifica los saberes a partir del interés que los orienta? Recordémoslo: “En el ejercicio de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés técnico del conocimiento; en el ejercicio de las ciencias histórico-hermenéuticas interviene un interés práctico del conocimiento y en el ejercicio de las ciencias orientadas hacia la crítica interviene un interés emancipatorio del conocimiento”.

La situación anterior parece decirnos que la aspiración del neopositivismo de lograr una ciencia unificada ha quedado de lado. A la luz del esquema husserliano para la interpretación del pensamiento moderno, la filosofía, hoy en día para tratar el tema del lenguaje tiene la posibilidad de optar por el tipo de racionalidad que Galileo aplicó en la construcción de la físico-matemática. En esta opción el hablar y comunicar serán considerados como meros hechos físicos localizados en un tiempo y un espacio físicos tratables con la metodología con que se construyó la físico-matemática y equiparable a como Comte intentó desarrollar una física social o el psicologismo una psico-física. Los pasos que habría que dar desde esta perspectiva estarían indicados por los términos matematización, formalización, tecnificación, deshumanización.

Otra opción posible sería la racionalidad que habilitada por Kant perduró en el proyecto husserliano. Aquí el lenguaje y la comunicación serían considerados como acontecimientos histórico-culturales, como valores ético-políticos no analizables ni valorables plenamente en términos epistemológicos físico-matemáticos. Se trataría para Husserl de ver en ellos ingredientes fundamentales del “mundo histórico de la vida”, y, por ello, materia apropiada para ser interpretada con una metodología hermenéutica-fenomenológica. Sería la única posibilidad para aclarar el lugar donde se constituye el sentido y, a partir de él, para ponerse en claro lo acontecido en el proceso de cientifización y tecnificación del lenguaje y de la comunicación.

Creo que los problemas con los que se enfrenta la actual hermenéutica, en buena parte fueron formulados por Platón. En el *Cratilo* no sólo encontramos la contraposición *phýsis* y *nómos*, o lo que es lo mismo, entre el lenguaje confinado al mundo determinístico de la naturaleza y un lenguaje producido por el mundo humano de la libertad, sino con un lenguaje cuyo sentido y significado se vincula al acontecer del diálogo, en cuanto búsqueda del *eidos*, del sentido que se alberga en las palabras.

En la intersubjetividad, en el diálogo, el lenguaje no sólo se libera de la esclavitud del objeto, sino también de la arbitrariedad del sujeto. Entra a formar parte del acontecer histórico de los interlocutores, en cuanto miembros de una comunidad de dialogantes que comparten un mismo mundo de la vida, se entrecruzan palabras cuyo sentido y significado acontece al hilo del discurso. Esta inserción de la palabra en el mundo de la vida se perdió cuando la lógica aristotélica y posteriormente la estoica sometieron de nuevo la palabra a la servidumbre del objeto. La comunicación y la palabra fueron dominadas entonces por el determinismo fatal del *logos* cósmico, en donde la única libertad reside en echarse resignadamente en los brazos del destino.

Este naturalismo lingüístico reaparece en la edad moderna cuando los pensadores ingleses del siglo XVII, fieles al principio empirista, “se afanaron por captar el *factum*” del lenguaje en su simple y sombría facticidad, sin referencia alguna a instancias ideales o metafísicas y, mucho menos, a instancias del mundo de la vida. El lenguaje fue concebido como mero instrumento del conocimiento empírico. Por paradójico que parezca, esta servidumbre de la palabra al objeto, mediante la reducción de su función a un rol de signo, perduró hasta el neopositivismo contemporáneo, en donde el lenguaje pasa a ser mera representación o reflejo del mundo físico y de sus estructuras matemáticas<sup>17</sup>.

En la reacción romántico-idealista contra el modelo galileano-cartesiano opera también una inflexión profunda en la concepción del lenguaje. Vale la pena llamar la atención sobre la coincidencia de fechas del surgimiento de la hermenéutica contemporánea de Schleiermacher y de los impulsos que, para la nueva concepción del lenguaje, proceden de la veta pietista de la Reforma, para la cual, el concepto del lenguaje es inseparable del acontecer histórico de la Palabra Divina. Finalmente, hay que llamar la atención sobre los paralelismos que se pueden establecer entre la comprensión romántico-idealista del lenguaje y el concepto organológico del acontecer histórico a cargo de la incipiente filosofía de la historia. Nos encontramos ante síntomas de desazón causada por la irrupción del modelo epistemológico galileano en zonas tan humanistas como la filología, la historia o la religión. En este contexto Hamman, Herder o Humboldt tratan de liberar la comunicación humana de la cosificación y formalización fiscalista y a descubrir el espíritu del lenguaje y su energía creadora. El luterano Hamman insiste en que la razón es el lenguaje en el que se exterioriza la vida divina en la historia; Herder subraya el componente subjetivo; y, Humboldt descubre en el lenguaje una totalidad orgánica cuya función no se reduce a ser signo de las cosas objetivas, sino que posee más bien un sentido propio que es transferido a las cosas cuando éstas son significadas. El lenguaje, en este caso aparece como organismo viviente, mundo cultural histórico, producido y sedimentado en una tradición y del que el parlante forma parte con antelación al que surja el lenguaje formalizado. En este mundo de la vida cotidiana, el lenguaje no se reduce a un mero correlato y significante de unos hechos, sino que posee una unidad de sentido que viene dada por el sujeto mismo constituyente de aquel sentido. El análisis del lenguaje se empobrece tremendamente cuando es realizado en términos de hechos atómicos, o proposiciones moleculares, desvinculado del horizonte de sentido del mundo histórico y humano al que pertenece.

En la segunda mitad de nuestra centuria algunos dogmas neoempiristas han perdido progresivamente vigencia. Citemos algunos: la correspondencia entre enunciado y hechos empíricos, el ideal de un lenguaje científico universal según el modelo físico-matemático, el criterio de verificabilidad, el confinamiento de los enunciados metafísicos al ámbito de lo “sin sentido”, etc. Esto ha sido consecuencia de la toma de conciencia de que también bajo los enunciados de los saberes naturales, subyacen preocupaciones teóricas que condicionan el sentido de los mismos. El regreso de Husserl al mundo de la vida se corresponde con el esfuerzo de muchos analistas del lenguaje en pro de un retorno al lenguaje natural ordinario, más allá del formalismo anteriormente dominante. El mundo de la vida, tal como lo pensó Husserl, poco a poco se ha ido convirtiendo en el horizonte de interpretación del sentido y del significado de los diferentes modelos científicos lingüísticos. Recientes desarrollos del neopositivismo, por ejemplo, los de Austin, han acentuado esta tendencia al reconocer el pluralismo de lenguajes válidos: ético, estético, científico, etc., cuya función y sentido derivan del mundo del lenguaje cotidiano, de donde emergen. La inmediatez de los actos empíricos proclamada por el

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, págs. 21 ss.



neoempirismo, no lo es tanto, puesto que ellos implican presupuestos no explicitados: cada enunciado ha de habérselas con un sujeto previamente constituido y dado por el mundo al que el sujeto está inscrito. Entre el mundo personal del científico y su mundo científico-lingüístico existe una vinculación esencial. Tal ya era la tesis de Husserl en *Lógica Formal y Trascendental*, en *Experiencia y Juicio* y en *Crisis*<sup>18</sup>.

Husserl y Wittgenstein, cada uno a su manera, escenifican en la propia biografía este proceso histórico. Husserl tratando de ir más allá del sujeto, aterriza en el mundo de la vida. Wittgenstein encuentra el más allá del objeto en el lenguaje cotidiano y en sus juegos. Lo logra gracias a su evolución desde una teoría atomística de los signos y desde un concepto del lenguaje como copia de la realidad (*Tractatus*) hacia un interés por el lenguaje cotidiano de la vida, forma originaria del lenguaje de la que se derivan los lenguajes especializados, generando la pluralidad de los juegos lingüísticos. Todos los lenguajes remiten, sin embargo, al lenguaje cotidiano de la vida y son igualmente legítimos: el lenguaje ideal ha perdido validez epistemológica. Por su parte, Husserl partiendo de su interés juvenil por las matemáticas y la lógica llega después de pasar dolorosamente por el añorado cielo del idealismo trascendental al mundo de la vida cotidiana como instancia donde la subjetividad no aparece como contrapuesta a la objetividad, pues en cuanto mundo histórico-cultural aunque esté vinculado al sujeto está constituido por el sistema de correlaciones existentes entre sujeto-sujeto y sujeto-objeto. Este mundo es el verdadero *a priori* universal: todo hecho de conciencia, vivencia o palabra, se asienta sobre este mundo que en cuanto horizonte aporta y confiere sentido y significación.

La estructura del conocimiento no es la atomística proclamada por el neopositivismo, sino una estructura interrelacional que viene dada por la vinculación de los objetos entre sí y por los modos y actos de conciencia mediante los cuales llegan a ser relevantes para el sujeto.

No existe ni un sujeto puro ni un objeto puro. Todo objeto presupone un sujeto y todo sujeto presupone un objeto. Ambos, sujeto y objeto, están mediados por el mundo donde la objetividad y la subjetividad tienen lugar.

Para Husserl los hechos y las palabras previamente a sus usos especializados poseen un significado ya constituido en y por la vida cotidiana. El lenguaje forma parte del mundo de la vida de los parlantes.

Más allá de su sentido particular, la palabra se vincula al mundo de la vida, que es tanto como decir, a un mundo ya culturalmente comprendido y lingüísticamente interpretado. El mundo de la vida actúa de suelo de los mundos lingüísticos que los intereses del sujeto particularizan.

Pero toda diversificación lingüística presupone su horizonte global de comprensión que es precisamente lo que Husserl pretende expresar con la categoría *Lebenswelt* o mundo de la vida: horizonte de comprensión no explicitado, sino anónimamente presupuesto, substrato histórico constituido por tradiciones, factores culturales, valores éticos, sistema de correlaciones intencionales subjetivas.

Existe lenguaje y existen lenguajes. El lenguaje es componente de la condición histórico-cultural del hombre, experiencia precategorial y precientífica, ingrediente del mundo de la vida. Los lenguajes, en plural, son el fruto de los intereses particulares que

---

<sup>18</sup> *Krisis*, págs. 71-273, 306, 509 ss; *Idem II*, págs. 183 ss.

definen los mundos particulares; pero siempre dando por supuesto el hecho trascendental del lenguaje, como mediador inevitable en el descubrimiento del mundo del sujeto, por el sujeto y para el sujeto.

Recordemos de nuevo las palabras de Gadamer: “en el lenguaje se basa el que los hombres tengan mundo”.

Bogotá, abril de 2003

## HISTORIA: ¿EPISTEMOLOGÍA U ONTOLOGÍA? —DE LA CONTROVERSA DE P. RICOEUR CON M. HEIDEGGER\*—

GERMÁN VARGAS GUILLÉN\*

La vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla (p. 7).

(...) Mi madre, petrificada en el umbral, exhaló una exclamación terminante:

—¡Ésta no es la casa!

Pero no dijo cuál, pues durante toda mi infancia la describían de tantos modos que eran por lo menos tres casas que cambiaban de forma y sentido, según quien las contara (p. 44).

(...) Los adultos lo embrollaban todo delante de mí para confundirme, y nunca pude armar el acertijo completo porque cada quien, de ambos lados, colocaba las piezas a su modo (págs. 50-51).

G. García (*Vivir para contarla*).

**Resumen:** La exposición se desarrolla en cuatro párrafos. En el primero se amplían las nociones heideggerianas presupuestas en el planteamiento de Paul Ricoeur dentro del ensayo *La función narrativa y la experiencia del tiempo* para cuestionar la pretendida corrección a la que apunta el mismo; en el segundo se establece un cotejo entre el título *Dasein* y el título *subjetividad*, apelando a la propuesta husserliana; en el tercero se caracteriza la noción *narratividad* en su relación funcional tendiente a crear una *conciencia subjetiva de tiempo-histórico* (la *configuración*); en el cuarto, y último, se valora el aporte de Ricoeur al despliegue de *biografía* e *historia* con la estructura de la *narración*.

**Palabras clave:** *Dasein*, intratemporalidad, ser-para-la-muerte, existencia, *configuración*, historia, acontecimiento, suceso, trama, narrativa.

**Abstract:** The lecture is developed in four paragraphs. In the first one, Heidegger's notions, presupposed in Paul Ricoeur's position inside the essay *The narrative function and the experience of the time*, are enlarged to question the sought correction to which it aims by itself. In the second one, a comparison is made between the title *Dasein* and the title *subjectivity*, appealing to Husserl's proposal. In the third one, the notion of *narrativity* is characterized in its functional relationship in order to create a *subjective conscience of - historical time* (the *configuration*). In the fourth one, and last, Ricoeur's contribution to the unfolding of *biography* and *history* with *narration* structure is valued.

**Key words:** *Dasein*, intratemporalidad, be-for-the-death, existence, configuration, history, event, succes, schemes, narrative.

El objetivo de esta exposición se orienta a la pregunta que la titula. No se trata, por tanto, de 'salvar' a Heidegger de la interpretación desarrollada por Ricoeur —lo cual ni lo requiere el uno, ni le resta méritos al otro—. La *cosa misma* que sí está en discusión es si al tratar la historia, ella tiene que ser vista desde el punto del 'conocimiento histórico' o desde la búsqueda de una 'existencia auténtica del sujeto en la historia'.

---

\* Profesor Asociado Universidad Pedagógica Nacional

Al fin y al cabo, los seres humanos son históricos, aunque no tengan un conocimiento disciplinar del devenir; no obstante, la existencia misma puede perder totalmente su sentido, su autenticidad, si no se orienta históricamente; esto es, si no se realiza como una función enraizada en el sí mismo de cada quién que se relaciona con otros y que construye futuro. Por tanto, ser-histórico –en cuanto ser-humano– significa tener una estructura *proyektiva* como sujeto. Esta estructura no depende de la erudición histórica, pero vincula el haber-sido, el ser y el tener-que-ser. Que el ser lo sea en cuanto se orienta hacia la muerte puede indicar un *télos* inmanente a la conciencia; o, como se verá privilegiado aquí, puede significar que se requiere hacer explícito el límite dentro del cual se puede construir un sentido de ser, realizar una vocación, consolidar un proyecto. Lo que se encuentra enfrentado es la visión de la historia como *suceso* o como *acontecimiento*.

## § 1. La pretendida corrección de Ricoeur a Heidegger

Primariamente ‘verdadero’, es decir, descubridor, es el *Dasein*<sup>2</sup>.

En *La función narrativa y la experiencia del tiempo*<sup>3</sup> Paul Ricoeur se propone relacionar las dos variables propuestas en el título. La *narración* es una de las modalidades del uso del *discurso hermenéutico*. Ricoeur se propone discutir y corregir a M. Heidegger; y, en particular, la función otorgada por éste al tiempo en cuanto *ser-para-la-muerte*. Así, Ricoeur *supone* una comprensión del *Dasein* que lo hace refutar la idea de historia, en cuanto enfocada hacia el futuro (*FN&EHT*: 203), desde el carácter retrospectivo de la analítica del tiempo.

Comprender, pues, la propuesta de Ricoeur, exige volver sobre indicaciones centrales de Heidegger con las cuales caracteriza el *Dasein*. Acaso la propuesta de “corrección” de la doctrina heideggeriana, sugerida por Ricoeur, tenga dos escollos; uno, en el hecho de que la muerte no es un *destino*, sino más bien un límite; otro, en la idea de que Heidegger se propone una *epistemología de la historia* cuando su teoría se limita a describir el *carácter existencial del devenir histórico*.

El *Dasein* es existencia

Por su naturaleza, el *Dasein* es existente –el lugar [*ente*] donde el ser ‘toma conciencia’ de ser, o donde se *sabe ser* el ser–; esta ‘toma de conciencia’ *modaliza* la condición de *arrojado* que le descubre su *ser proyecto* –su poder-ser, su querer-ser, su tener-que-ser– que sólo le es posible ‘abrir’ mediante el *comprender* en su *darse-cuenta* de que la *muerte* es un *final* o *fin* irredimible que lo descubre como *ser histórico*.

Para Heidegger, “la ‘esencia’ del *Dasein* consiste en su existencia” (SZ: 42) y “*existir* (*ex-sistir*) significa: *estar sosteniéndose dentro de la nada*”<sup>4</sup>. Para decirlo mediante una representación gráfica, se trata de vivir en el *límite* entre *ser* y *nada*, entre *afirmarse esencialmente* o *desaparecer en la aniquilación*; y, sin embargo, como tal, la *existencia* impone un *sobrenadar*, un estar-por-encima de la nada; y, al tiempo, estar siempre *rodeado* o *circundado* de y *por la nada*.

<sup>2</sup> Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*.. Tübingen, Neomarius Verlag, 1949 (citado: SZ); p.220.

<sup>3</sup> Ricoeur, Paul. *La función narrativa y la experiencia humana del tiempo*. En: *Historia y narratividad*. Barcelona, Ed. Paidós, 1999; págs. 183 á 214 (en adelante citado: FN&EHT).

<sup>4</sup> Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?* Bs. As., Siglo Veinte, 1970; pág. 97.

Por esto mismo el *Dasein* “cada vez [es] su posibilidad (...) *puede* en su ser ‘escogerse’, ganarse a sí mismo, puede perderse” (SZ: 42). Sólo, entonces y por esta razón, el *Dasein* es el que experimenta la *angustia*; ésta a su turno le exige una *vida atenta* que impone el *cuidado*; así “pertenece a la esencia de la persona existir solamente en la ejecución de actos intencionales; y así por esencia ella *no* es un objeto” (SZ: 48).

Mas, el *Dasein* es, al mismo tiempo, comprender y convivir intersubjetivamente; está fuera de sus condiciones de posibilidad entenderse como *ipse solus*; por el contrario, todo su actuar está *en-medio-de-los-otros* y está proyectado *hacia-ellos*. Y, no obstante, actúa –tiene que actuar– como *absolutamente responsable de sí, de los otros y del mundo*. En palabras del mismo Heidegger: “El mundo del *Dasein* es un mundo en lo común [Mitwelt]. El *estar-en* es un *coestar* con los otros. (...) Es la coexistencia” (SZ: 118); “(...) al ser del *Dasein* que a éste le va en su mismo ser, le pertenece el coestar con otros. Por consiguiente, como coestar el *Dasein* ‘es’ esencialmente *por-mor-de* otros. Esto debe entenderse como un enunciado existencial de esencia” (SZ: 123).

Sin embargo, Heidegger –por así decirlo– elimina la noción de *sujeto*, es decir, no hay isomorfismo entre *Dasein* y sujeto; el primero es un *quién* y “el *quién* no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni alguno, ni la suma de todos. El ‘*quién*’ es el impersonal, el ‘*se*’ o el *uno* [das Man]” (SZ: 126); el segundo, más bien, es protagonista, es persona, es personal, es ‘*éste*’ o ‘*aquél*’. Tal vez la manera como se hace más visible la diferencia entre ambos es señalando que el sujeto tiene más que todo un carácter cognoscitivo mientras el *Dasein* tiene un carácter *existencial*.

La existencia no es un *estado*; es un *proceso*. El *Dasein* no es así e indefinidamente. Un juicio, en cambio, es un *estado cognoscitivo*, una vez proferido es *así e indefinidamente*; y, aún cuando el sujeto vive procesos cognoscitivos, éstos son más bien *cambios de estado*. El sentido de la existencia se da en un *temple de ánimo*, y siempre como tal; por ello no es un *fin* o un *final*, sino un momento del proceso. Cuando ese sentido existencial se *determina* está *ya fuera de sí*, es un *éxtasis*. Así, por el *éxtasis*, en su pura existencialidad, el *Dasein* *funda* la temporalidad –que esta fundación sea auténtica o no, será el objeto mismo de la *analítica existencial del Dasein*–.

### El carácter de arrojado del *Dasein*

(...) el *Dasein* esquivo, de un modo óntico-existencial, el ser que ha sido abierto en el estado de ánimo; desde un punto de vista ontológico-existencial esto significa: en eso mismo a lo que semejante estado de ánimo se vuelve, se desvela el *Dasein* en su estar entregado al ahí. En el mismo esquivar está abierto el ahí.

Este carácter de ser del *Dasein*, oculto en su de-dónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el ‘que es’, es lo que llamamos la *condición de arrojado* [Geworfenheit] de este ente en su ahí; de modo que el *Dasein* es el ahí (SZ: 145).

No hay un *antes* o un *después* del *Dasein*. Él es, puede decirse, un *punto protofontanal*: la fuente primera, primaria, del acontecer. Lo que ha sido, lo que es, lo que será (los *éxtasis*) *dependen* de un *ahí* donde el ser se sabe en despliegue; y este despliegue funda posibilidades frente a las cuales, *ahí* [Da], se tiene que tomar posiciones, decisiones, determinaciones de *ser* [Sein].

Sin saberlo desde antes, sin un *tiempo* para saberlo después, *ahí* [Da], sin más, esto es, *arrojado*, deviene en *existente*. El carácter de arrojado es *apertura que abre* a las condiciones de posibilidad –afirmándolas o negándolas–. No puede *renunciar*, a menos que se determine por la muerte como *causa sui*; pero ésta es la ‘afirmación’ de la nada, es

pues su propia negación al 'afirmarse aniquilándose' la que abre, a su turno, la *posibilidad de no ser*.

Estoy *arrojado* en el mundo, no en el sentido de quedarme abandonado y pasivo en un universo hostil, sino, al contrario, en el sentido de que me encuentro solo y sin ayuda, comprometido en un mundo del que soy enteramente responsable, sin poder, haga lo que haga, arrancarme ni un instante de esa responsabilidad, pues soy responsable hasta de mi propio deseo de rehuir de las responsabilidades; hacerme pasivo en el mundo, negarme a actuar sobre las cosas y sobre los otros, es también elegirme, y el suicidio es un modo entre otros de ser-en-el-mundo. Con todo, me encuentro con una responsabilidad absoluta<sup>5</sup>.

Si en la *angustia* lo que *angustia* es la *nada*, en el *arrojamiento* lo que *angustia* es la *posibilidad* en su inmensa apertura, es saber-se enfrentado a la urgencia de tener-se que decidir. En cierto modo, es la *absoluta responsabilidad*, en primera persona, por el *destino del ser*. Y, como fundamento de la *angustia*, es la toma de conciencia de una *absoluta responsabilidad no elegida* que, sin embargo, no da otra posibilidad que la de la *elección*. Sartre llamó a esto la condena a la libertad (*ob. cit.*).

El *Dasein*, es, por tanto, el *ahí* de la *condición de arrojado*; así mismo, es la toma de conciencia de las posibilidades ante las que él mismo es y se hace libre; y, por ello, se hace responsable del *destino del mundo*. Por esta condición, de manera simultánea, se libera de la sujeción óptica, es decir, deja de ser un 'ente encadenado' y se 'autoencadena' en su horizonte de realización.

Por tanto, *ahí* [*Da*], en otros términos *arrojado*, es liberación y servidumbre del destino del ser. Queda, para meditarlo, el verso de Lezama Lima: "¿Por qué los griegos, paseantes muy sensatos, / nos legaron el ser? Otra guarida enfrente , / otra guarida lame como lobo a su noche. / La chispa fue robada ¿por qué en nosotros el ser? / y en su huída los dioses nos dejaron el ser"<sup>6</sup>

La pura existencialidad del *Dasein* es *proyecto*

Si bien lo-sido se da, como tal, en cuanto expresión del ser en su actualidad, lo-querá revela –igualmente– las actuaciones (actualizaciones) posibles-de-ser. Lo *yecto* indica lo *lanzado hacia...* e igualmente el carácter del ser-arrojado. La estructura *proyectual* del *Dasein* revela que el presente es una realización de los proyectos intencionados en diversos momentos del pasado; así mismo, revela el ser-horizonte del *Dasein* en el presente como *ser-hacia...*; mas, el presente mismo es *proyección* tanto del pasado en el presente-viviente como del presente-viviente en su estructura intencional de *llegar-a-ser...*

*Pura existencialidad* indica que al *ahí* del ser [*Dasein*] no le es indiferente o inútil la *estructura proyectual*. Al contrario, revela que sólo a partir de ésta se da sentido a sí mismo el *Dasein* y, por ello mismo, *comprende*.

(...) el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial de lo que nosotros llamamos el *proyecto*. Con igual originariedad, el comprender proyecta el ser del *Dasein* hacia el por-mor-de y hacia la significatividad en cuanto mundaneidad de su mundo. El carácter proyectivo del comprender constituye la aperturidad del *ahí* del estar-en-el-mundo como el *ahí* de un poder-ser. El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico. Y en cuanto arrojado, el *Dasein* lo está en el modo de ser del proyectar. (...) en cuanto *Dasein*, el *Dasein* ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe. El

<sup>5</sup> Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada. Ensayo de una ontología fenomenológica*. Barcelona, Eds. Altaya, 1993; pág. 578.

<sup>6</sup> Lezama Lima, José. *Danza de la jerigonza*. En: *La fijeza. Poesía Completa*. Madrid, Aguilar Eds., 1988 T. I, pág. 220.

*Dasein*, mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades. El carácter proyectivo del comprender implica, además, que el comprender no capta lo que él proyecta –las posibilidades– en forma temática. (...) El proyecto, en el proyectar mismo, proyecta ante sí la posibilidad en cuanto posibilidad y la hace *ser* tal. El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del *Dasein* en el que éste es sus posibilidades en cuanto posibilidades (SZ: 145).

Y, como queda dicho, no es un *comprender teórico*, ni *teorizante*. Es *pura existencialidad*, es decir, se trata del poder-ser que se halla presente en todo *ahora*, *protoimpulsivamente*, antes de que se eleve a la categoría de *ser temático* o de estar expuesto ante la estructura cognoscitiva del sujeto. El carácter, pues, de *proyecto* indica un *todavía-no* que pulsa por llegar a ser. Es, en todo caso, intencionalidad que compromete todas las potencias anímicas, también las cognoscitivas; pero igualmente, las volitivas, las afectivas, las imaginativas. *Estructura proyectual* y *voluntad de poderío* – en el sentido nietzscheano– se corresponden mutuamente, coexisten; y, sin embargo, ninguna antecede a la otra. Al contrario, su mutua correspondencia y coexistencia hace que el sentido sólo se pueda comprender *extáticamente*.

Si el *Dasein* mismo no se ‘autocomprendiera’ como una *potencia-realizativa*, como la fuente de sentido desde la cual adquieren ‘orden’ y ‘destino’ las posibilidades, entonces no tendría más horizonte que el ser-determinado-por otras estructuras de ser; pero el *Dasein* toma conciencia de su ser comprendiéndose-se.

El *Dasein* en cuanto comprender proyecta su ser hacia posibilidades. (...) A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación* (...) La interpretación (...) consiste en (...) la elaboración de las posibilidades en el comprender (SZ: 148).

Aquí, pues, es cuando Heidegger equipara *comprender e interpretar*. Acaso esto sea algo que puede ser equiparado con el concepto de *configuración* desarrollado por P. Ricoeur. Sin embargo, se deben elucidar estos términos sin un recurso, por ahora, a este último autor. Para Heidegger mismo, la comprensión anticipa sentidos de las posibles direcciones de ser; la interpretación hace venir al presente el presente-sido [pasado] que en su intención realizada aparece como *actualidad*.

El ser-proyecto que le concierne al *Dasein* se realiza por la dialéctica entre *comprender e interpretar*.

Comprender-se como lo propio del *Dasein*

Como queda visto, no se trata de una *hermenéutica del sujeto*, sino de una *hermenéutica existencial* o, lo que es lo mismo, de una *hermenéutica del Dasein*. Abriéndose al mundo del sentido, el *Dasein* constituye [que no construye] el sentido del mundo por darse sentido a sí mismo como *existente*. Mas, esto lo hace cada *Dasein*, que en cada caso *soy yo mismo*, todo el que puede decir *yo* en la autenticidad de su existencia [*mismidad*].

Heidegger observa, en este respecto:

El *Dasein* es un ente que en su ser se comporta comprensivamente respecto de este ser. (...) El *Dasein* existe. El *Dasein* es (...) el ente que cada vez soy yo mismo” (SZ: 53). El conocimiento es una modalidad de ser del *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo, esto es, que tiene su fundamento óntico en esta constitución de ser (SZ: 81). (...) el comprender (...) tiene la estructura del proyectar (SZ: 311-312).

Ahora bien, todo el comprender ocurre en la experiencia del habla, en la forma como el yo discurre sobre el mundo, al fundarlo, dándole sentido. Queda, entonces, constituida la

esfera del discurso como aquella en la que se otorga sentido al mundo desde el *Dasein* que en su pura existencialidad requiere *abrir mundo*. Heidegger lo indica cuando señala que: "(...) a la aperturidad del *Dasein* le pertenece esencialmente el discurso" (SZ: 223). "El discurso [*Rede*] es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva del comprender" (SZ: 161); y, sin embargo, "Para poder callar, el *Dasein* debe tener algo que decir (...). El silencio manifiesta algo y acalla la 'habladuría'" (SZ: 165). "Quien callando quiere dar a entender algo, ha de 'tener algo que decir'" (SZ: 296).

Comprender y aprehender son dos dimensiones del mismo acto, a saber, del discurrir. Cuando en su existencialidad el *Dasein* comprende, es porque ha otorgado sentido al mundo; y al hacerlo se ha aprendido a sí mismo constitutivamente como yo [yo-polo, yo-centro, yo-mismo], que, en fin de cuentas, deviene como yo-proyecto.

*Comprender, interpretar, discurrir y callar* son parte del *proyectar*. Quedan, junto a los predicados que le pueden convenir al *discurso, las voces del silencio*: el yo-cuerpo que anónimamente se da a entender a los otros, se aprehende a sí mismo en sus posibilidades existenciales, se manifiesta en la *intimidad*, es decir, es el *existente* mismo que carece o no requiere de las palabras para que, creando lenguaje, abra mundo y constituya el sentido de la experiencia de ser.

(...) Comprender (...) significa (...) comprenderse a sí mismo en el poder-ser que se desvela en el proyecto (SZ: 263). Libre para las posibilidades más propias, determinadas desde el *fin*, es decir, comprendidas como *finitas*, el *Dasein* conjura el peligro de desconocer, en virtud de su comprensión finita de la existencia, las posibilidades de la existencia de los otros que lo superan, o bien de forzarlas, malinterpretándolas, a entrar en la existencia propia – renunciando así a la más propia existencia fáctica (SZ: 264).

La comprensión, radicalmente, es la actividad que revela al *Dasein* la *finitud*. Y dado que ésta se presenta como el principio según el cual *todo tiene un final*, o, en otros términos, *todo llega a su fin*, comprender es el aprehender–se del *Dasein*, es su *darse cuenta* de que "todo pasa y todo queda". Entonces, queda el horizonte del ahí: se trata de apoderarse de las posibilidades, pero sin negar que algunas de ellas corresponden a los otros; que otras cuantas pueden ser corealizadas por el yo –en primera persona: *por el yo que soy yo*– en la mutua relación con otros, que posibilitan tanto al *alter* como al yo.

La historia es propiedad ontológica del *Dasein*

El 'fin' del estar-en-el-mundo es la muerte [*Das 'Ende' des In-der-Welt-seins ist der Tod*]. Este fin, perteneciente al poder-ser, es decir, a la existencia, limita y determina la integridad cada vez posible del *Dasein*. El haber-llegado-a-fin del *Dasein* en la muerte y, por consiguiente, el estar-entero de este ente, sólo podrá empero ser incorporado en forma fenoménicamente adecuada al examen del posible *estar-entero* cuando se haya logrado un concepto ontológicamente suficiente, esto es, un concepto *existencial*, de la muerte (SZ: 234).

Para Heidegger la *biografía* del *Dasein*, de cada *Dasein*, tiene un *fin*, un *término*, un momento en que la *existencia-no-va-más*. Ese momento no se puede entender como un *destino fatal* –que, según la expresión de R. Darío consistiría en: "ir con fatales pasos, hacia el fatal abismo"–, ciego. Tan sólo se constata que en esa confrontación *ser-nada* hay un momento en que cada *Dasein* –como en el verso de L. de Greiff– tiene que declarar: "la llevo perdida". Al final, no es que la *muerte puede más*, sino que por plena y en la plenitud misma de la vida: *se agotan todas las posibilidades de ser*.

La muerte, como principio ontológico, muestra la inminencia del detenerse de la existencia. Ella no es un postulado epistemológico, no trata de fundamentar el sentido del



*giro hermenéutico*. Ella le compete al *Dasein*; por ella el *Dasein* se sabe situado frente a sus posibilidades, *finitas*, de realizar, de llenar de contenido, sus *proyectos*.

Precisamente, porque el *Dasein* es ser-para-la-muerte, y porque la muerte es un principio ontológico, la noción heideggeriana de *la historia* es, a su vez, estudiada *ontológicamente*. No se trata de ver *cómo se construye el conocimiento histórico*, sino *cómo realiza su-ser-histórico el Dasein*; es decir, cómo logra el *Dasein* el paso de la *habladuría a la autenticidad histórica*<sup>7</sup>.

“(…) El *Dasein*, en el fondo de su ser, es y puede ser histórico, y por qué puede, *en cuanto histórico*, desarrollar un saber histórico” (SZ: 255). La muerte sólo alcanza su “integridad” en el darse de la muerte; o en otros términos, es la muerte la que completa íntegramente el ser del ente del *Dasein* (SZ: 236); por eso la muerte no se experimenta como pérdida, sino que es pérdida para los que quedan (SZ: 239) y, en ese sentido, el morir es algo que debe asumir cada *Dasein* por sí mismo (SZ: 240). Así mientras está vivo, a cada *Dasein* le corresponde comprenderse como *ein Noch-nicht (un todavía-no)* (SZ: 242). “La *muerte* se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable*” (SZ: 250-251). “El estar vuelto hacia la muerte se funda en el cuidado” (SZ: 259).

Para Heidegger: “‘Futuro’ (...) mienta la venida en la que el *Dasein* viene hacia sí mismo en su más propio poder” (SZ: 325). “Futuro, haber-sido, presente, muestran los caracteres fenoménicos del ‘hacia-sí’ [*Auf-sich-zu*], del ‘de-vuelta-a’ [*Zurück auf*] y del ‘hacer-comparecer-algo’ [*Begegnenlassen von*]. Los fenómenos del ‘hacia...’, del ‘a...’, del ‘en medio de...’ manifiestan la temporeidad como los *εκστατικόν* por excelencia. *Temporeidad es el originario ‘fuera de sí’, en y por sí mismo*” (SZ: 328-329). “La proposición ‘el *Dasein* es histórico’ [*geschichtlich*] se acredita como un enunciado ontológico-existencial fundamental” (SZ: 332).

Ricoeur considera que la postura de Heidegger se encamina en pro de una ‘epistemología de la historia’. Como quedó probado, para Heidegger el problema es meramente *existencial*. Se comprende, entonces, por qué “no se le ocurrió a Heidegger estudiar el estrato narrativo de la historia” (FN&EHT: 202).

## § 2. Sujeto vs. *Dasein*.

el mismo Yo que es ahora actualmente presente, es en cierto modo en todo pasado, que es su pasado, otro Yo, precisamente aquel que fue y que ahora no es así; y, sin embargo, en la continuidad de su tiempo es el uno y el mismo Yo que es y fue y que tiene su futuro ante sí. En tanto que sometido al tiempo, el Yo actual de ahora puede tener relaciones con su Yo pasado y precisamente ya no de ahora, puede mantener un diálogo con él y criticarlo como si fuera otro.

Ahora bien, todo se complica tan pronto como nos hacemos cargo de que la subjetividad sólo en intersubjetividad es lo que es: Yo que actúa constitutivamente. (...) En cierto modo, esto es de nuevo una temporalización, a saber: la temporalización de la simultaneidad de los polos-Yo (...).

Hua. VI, §50: 175

La exposición precedente permitió probar que el *Dasein* es existencia. Se insinuó que la subjetividad, el ser sujeto, en cambio, es *posición cognoscitiva*. De hecho P. Ricoeur (p. 151) ha asumido la noción de *sujeto* que propuso Husserl como *Paarung* en el § 44 de

<sup>7</sup> “Entelquia es el ser como término *quieto*, estadizo, del movimiento que lo ha producido: *telos* es la meta. Energía (*dynamis*), en cambio, es el movimiento que en sí mismo no tiene más remedio que recomenzar”.

Ortega y Gasset, J. *Historia como sistema*. Madrid, Revista de Occidente, Col El Arquero, 1970; p. 137.

la *Quinta Meditación Cartesiana* (Hua. I). Esta noción implica reducir la *experiencia del otro*, o del *extraño*, a la *esfera de propiedad*. Es un intento de “salvar” la intersubjetividad desde la subjetividad.

Mas, Husserl mismo llegó a ideas diferentes de *subjetividad e intersubjetividad*, al pensarlas desde la perspectiva del tiempo. Aun en la *esfera de propiedad* –como la llamara en *Meditaciones Cartesianas*, §44 (Hua. I)– se ve que si se introduce la variable ‘*tiempo*’, todo cambia; el yo actual se comunica con el pasado yo; el yo actual intenciona su futuro yo.

Sin embargo, la variable ‘*tiempo*’ afecta estructuralmente al yo cuando se piensa en relación con el tú; es decir, cuando se advierte que la subjetividad sólo es lo que es en intersubjetividad. Utilizando la terminología de Ricoeur, el yo es *narrado* por sí mismo, cuando hace una relación de su pasado yo, cuando se abre a comprender el horizonte histórico que le compete (como facticidad, como posibilidad); es *narrado*, por otro(s) cuando queda incluido en la constitución de sentido que abre –necesariamente– un horizonte compartido que hace las veces de *suelo común*.

Ahora bien, ¿qué va del *diálogo* a la *narración*? Para Husserl la categoría fundante de la intersubjetividad es el *diálogo*; para Ricoeur la categoría fundante de la *historia* es la *narración*. El *diálogo* deshegemoniza la palabra usada en primera persona, democratiza el uso de la palabra. La *narración*, en cambio, *mantiene* un *protagonista*, un *lugar* del habla.

El *Dasein* se mueve por categorías como: *comprensión, entendimiento, discurso (discurrir), hermenéutica y silencio*. El sujeto, en cambio, por categorías como *diálogo y narración*. En todo caso, el sujeto se halla en las márgenes del *lógos*. En un caso, está presupuesta la *inclusión del otro (diálogo)*; en el otro, *la autocomprensión histórica*.

Consciente o no, Ricoeur se apunta a la idea de la subjetividad clausurada solipsistamente. En la narración se autocomprende quien narra. La voz del otro tiene que ser reducida a la del narrador para formar parte de la expresión que se contiene en sus fórmulas. Se trata, para decirlo en resumen, de la subjetividad del *camino cartesiano*, sin avanzar hasta el *camino fenomenológico del mundo de la vida*.

Es hora, pues, de sintetizar el punto en controversia. Cuando Ricoeur se da a la tarea de corregir el proyecto heideggeriano de la historia entendida como ser-para-la-muerte, desconoce que Heidegger mismo no tiene interés en una epistemología de la historia (así se pueda situar un debate con W. Dilthey; y otro con el Conde de York). En la medida en que la propuesta de Ricoeur es *epistemológica*, tiene que determinar la *función* del sujeto al construir conocimiento histórico; en este camino se *detiene* en la concepción fenomenológica, no obstante sólo estudia la doctrina del llamado *solipsismo trascendental*, sin dar el paso a la intersubjetividad como estructura constituyente del mundo de la vida.

### § 3. La configuración

Desde el punto de vista epistemológico hay un problema que tiene que ser tematizado, a saber, la estructura teleológica. Ésta opera con injerencia tanto para la narración histórica como para la de ficción. Al parecer, comprender una ‘historia’ implica estar en algún punto de llegada desde donde se pueda saber qué era lo que todavía sin palabras

se estaba poniendo en curso, cómo se llevaron a cabo variaciones –idas y venidas– en los ‘acontecimientos’ y su sentido hasta llegar a una manifestación histórica definida.

A esta comprensión, a partir del *punto de llegada*, es a lo que P. Ricoeur ha denominado *configuración*:

(...) La disposición configurativa convierte la serie de los acontecimientos en una totalidad significativa que depende del hecho de ‘considerar conjuntamente’. Gracias a éste, toda la trama puede considerarse con un solo pensamiento. (...)

(...) La configuración de la trama nos permite retomar y comprender la serie de acontecimientos a partir del final de la historia (...).

(...) Esta recuperación del sentido a partir del final aproxima la intelección de la trama a la idea de ‘repetición’, que, (...) es la clave de la verdadera ‘historicidad’. (...) Se trata (...) de la (...) recapitulación de los episodios desde el punto de vista de la conclusión (FN&EHT: 198).

La trama tiene la propiedad de mantener la tensión que se requiere en la fenomenología tanto del acto de contar como de entender o seguir una historia (FN&EHT: 192); pero “el ‘final’ de la historia es el polo de atracción de todo el proceso” (Íd).

En cierto modo, la *configuración* impone la siguiente forma de comprender la fenomenología del proceso narrativo: desde la figura del final, esto es, desde el *télos* inmanente a la narración, se puede construir el despliegue de los episodios; en fin, la manera de superar la visión episódica de los ‘hechos’ –que de por sí no requieren conexión o que, si la tienen, no da una unidad de referencia– es introduciendo el componente del *fin*.

Ahora bien, ¿por qué se aparta de la propuesta heideggeriana? Baste con la siguiente observación: mientras Ricoeur le da al título *fin* una estructura *teleológica*, Heidegger se limita a tomar la noción en un sentido estrictamente ontológico –y aun, puede decirse, *óntico*–: el *Dasein* –quien es histórico y, por ello mismo, en su autenticidad, *hace la historia*– tiene un *fin*, es *finito*, *acaba*.

En la perspectiva de Ricoeur se tiene *fin*, que en cuanto *télos*, supone un inicio –que si no de los hechos, sí de la narración–. La trama es un enlace entrambos (inicio y *fin*; o, *fin* e inicio). De este modo, se pierde la posibilidad de que el *tiempo vulgar* –el del reloj, que representa la salida y la puesta del sol; el comienzo y el final del año– sea superado; precisamente, por su respeto a la trama con su función copulativa, no se supera la intratemporalidad.

La apuesta de Ricoeur por la *configuración* es un respeto indeclinable por la *intratemporalidad* que impide hallar nuevas vertientes –*variaciones*, se llamarán en clave fenomenológica– del haber-sido. El horizonte de *pasado* es así, indefectiblemente, para quien lo ha vivido; y más aún para quien lo ha narrado de una forma determinada.

Al lado de la crítica esbozada sobre la noción de sujeto, no obstante la completa obra del mismo Ricoeur titulada *Freud: una interpretación de la cultura* (México, Siglo XXI Eds., 1987; 483 págs.), queda igualmente la pregunta por el sentido de la *configuración* una vez puestos en la línea de la recuperación liberadora del pasado.

#### § 4. Biografía e historia, un aporte

Ahora bien, la *recuperación del sujeto* es, en todo caso, la vuelta sobre el sentido biográfico, la sintonía de las potencias anímicas con el yo que se sabe protagonista de la historia. Así, pues, quedan dos polos que fenomenológicamente se correlacionan: quién narra (polo noético) y qué se narra (polo noemático).

Si bien no es posible *cerrar* las puertas a la subjetividad –bajo ningún título–; la historia, el sentido comunitario del acontecer, funda las posibilidades de ser sujeto en cada condición cultural determinada.

El ir y venir de sujeto a colectivo; y, al revés, de colectivo a sujeto, funda una propuesta que hace que sin la noción del “mártir” –aunque acaso sí con la del ‘héroe’– se vaya proyectando en medio de circunstancias (*acontecimientos*) la constitución personal del sentido de la vida, que se vive con los otros, en medio de ellos. A su vez, si bien puede decirse con el *dictum* platónico que “las mayorías no piensan”, es cierto que se tiene un ámbito referencial en el que se presentan las condiciones de posibilidad de realización de la existencia en la que cada cual que llega a comprenderse como sujeto.

La propuesta de Ricoeur abre un horizonte: *configurar lo memorable* (FN&EHT: 210-211): ¿desde el punto de vista de quién?, ¿destacado de que ‘materialidad histórica’? Quizá desde *nosotros mismos*, en cada caso; tomando como *referente* para la *comunicación* a los vivos, a los antecesores y sucesores (FN&EHT: 212); a todos ellos *como si* (en el sentido del *analogon husserliano* de *Meditaciones Cartesianas*, Hua. I) fueran, pudieran ser, tuvieran que ser: nuestros contemporáneos.

Cabe, en todo caso, la pregunta: ¿qué es un hecho?, ¿qué un suceso?

Por cierto, el “Descubrimiento” de América es un *suceso*; puede ser datado, se pueden explicitar sus ‘causas próximas’ y ‘remotas’, se puede hacer un listado de los protagonistas, etc.; un *acontecimiento*, en cambio, no tiene que precisar con tal detalle los *hechos*, basta con que pueda ser descrito desde el punto de vista subjetivo.

En la fenomenología de poder seguir una historia se revela lo que tiene sentido para uno, desde uno. A modo de ejemplo hago la siguiente descripción: cuando era niño, tendría entre tres y cinco años, por mi pueblo natal recorría un loco, sobre el mediodía, las calles. Yo lo veía del tamaño de un gigante, atlético –diría hoy– y tostado por el sol, de pelo rizado, con una voz de trueno. A esa hora, tras el almuerzo, los niños debían hacer siesta. En medio de la somnolencia, oí los gritos del loco: “¡Fin del mundo, desaparición de la tierra, lloverá lenguas de fuego!”. Ahora creo que es la primera vez que tuve una ‘visión apocalíptica’. Cuando escucho ciertos discursos políticos –sobre la nación, sobre la universidad, sobre... – ya no tengo el terror de mi infancia; más bien, de un modo jocoso, razono para mí –a veces para mis contertulios– haciendo ver que se comunica o se tramita una ‘visión apocalíptica’.

Con todo, esa vivencia tiene para mí el carácter de un *acontecimiento*. Sin embargo, ello no sucede como un *fin* o un *final*, según la orientación expuesta, sino como un dato que va y viene, que se reconstruye en su estructura de sentido; que retorna a una vivencia infantil, la reconstruye en el presente viviente, la actualiza según los intereses y la resignifica, según el darse del presente.

No obstante, la *biografía* tiene y puede tener un encuentro con la *historia*. Acaso sin el “Descubrimiento” no habría manera de que el loco de mi pueblo hubiese estado al

corriente del texto que motiva la interpretación apocalíptica de la historia; acaso sin esa tradición cristiana de mi pueblo, no habría habido lugar para *un* acontecimiento como el referido, en mi vida.

Queda, así, como un horizonte de investigación *hermenéutica* y *fenomenológica* el vínculo entre biografía e historia. Acaso éste sólo se pueda realizar desde el punto de vista de la *narración*. La historia siempre tendrá que ser contada desde el punto de vista de los sujetos que la experimentan y la biografía siempre tendrá que ser comprendida desde el contexto en el cual se realiza el sujeto como tal.

### BIBLIOGRAFIA CITADA

FI EI DEGGER, Martín. *¿Qué es metafísica?* Traducción de Xavier Zubiri. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1970; 112 pp.

HEIDEGGER, Martín. *Sein und Zeit*. Tübingen, Neomarius Verlag, 1949. s. 438; se cita según la traducción Jorge Eduardo Rivera: *Ser y tiempo*. Santiago, 1998; 497 pp.

LEZAMA LIMA, José. *Poesía Comp/eta*. Madrid, Aguilar 1988; T. 1., 423 pp.

ORTEGA Y GASSET; José. *Historia como sistema*. Madrid, Revista de Occidente, 1970; 156 pp.

RICOEUR, Paul. *Historia y narrativa*. Traducción de Gabriel Aranzueque. Barcelona, Paidós, 1999; 230 pp.

SARTRE, Jean Paul. *El ser y la nada. Ensayo de una ontología fenomenológica*. Traducción de Juan Valrnar. Barcelona, Altaya, 1993; 648 pp.

# HERMENÉUTICA PRÁCTICA: HABERMAS VS. GADAMER

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ

Instituto Pensar–Universidad Javeriana

*Resumen:* La ponencia se orienta a mostrar cómo la *comunicación* en el *mundo de la vida* requiere, al mismo tiempo, de la *comprensión* –que sólo puede dar el momento hermenéutico– y de la *argumentación* –siempre relativa a la capacidad de presentar un fundamento que oriente al consenso–. Parte de una descripción del modo como opera el *conflicto de las interpretaciones* en el *mundo de la vida*, tomando como referencia un ejemplo del acontecer colombiano; se interna en las relaciones, oposiciones y complementariedades que se dan entre los puntos de vista de J. Habermas y H-G. Gadamer; concluye examinando los motivos y razones por los que el Estado de Derecho requiere el giro de *comprender a argumentar*.

*Palabras clave:* hermenéutica, mundo de la vida, interpretación, fenomenología, argumentación, teoría de la acción comunicativa.

*Summary:* The lecture aims to show how *communication* in the *world of the life* requires, at the same time, *understanding* –that can only be given by the hermeneutic moment– and *argument* –always relative to the ability to present a foundation that leads to consent–. It starts by a description of how *conflict of interpretations* operates in the *world of the life*. Taking as reference an example from a Colombian daily life affair; it goes into in the relationships, oppositions and complementarities between J. Habermas and H-G. Gadamer points of view. It concludes examining the reasons why the so called State of Rights requires the turn into *understanding*, into *arguing*.

*Key words:* hermeneutics, world of the life, interpretation, phenomenology, argument, Theory of Communicative Action.

## 1. El conflicto de las interpretaciones en el mundo de la vida<sup>8</sup>

La *fenomenología* está en los orígenes de la hermenéutica, fundamentalmente, en la tradición heideggeriana, pero, ciertamente, también se acerca al tema la perspectiva desarrollada por E. Husserl<sup>9</sup>.

Hablar de hermenéutica obliga a comenzar refiriendo experiencias del mundo vital cotidiano; en este caso, algo que se vivió en la Semana Santa en Colombia, por los medios. Se trata del debate entre el P. Alfonso Llano y Monseñor Pedro Rubiano, que es una cuestión eminentemente hermenéutica.

Monseñor Rubiano argumentó que Jesús es verdadero Dios<sup>10</sup> y dijo que así está expresado en las Escrituras tanto como en el dogma cristiano –que no es otra cosa que

---

<sup>8</sup> Este texto recoge lo fundamental de la exposición del autor en el Ciclo de Conferencias “Hermenéutica y Ciencias Sociales”, basada en un artículo del mismo, en proceso de publicación: “Ética y educación para una ciudadanía democrática” en: Varios Autores, *Camino hacia nuevas ciudadanías*. Bogotá, PENSAR y Departamento Administrativo de Bienestar Social, 2003; págs. 83-114. La transcripción fue realizada por Aracelly Bastidas Orjuela; y revisada por el autor.

<sup>9</sup> Cf. HERRERA RESTREPO, Daniel. *Fenomenología y hermenéutica*. (1ª. Conferencia de este mismo ciclo).

<sup>10</sup> LLANO, Alfonso. “Papá: ¿Qué es Semana Santa?” En: *El Tiempo*. Bogotá, 13 de abril de 2003.

un esfuerzo de interpretación autorizada canónica de las Escrituras—. Llano<sup>11</sup>, previamente, había indicado que Jesús es verdadero hombre e insistió en que su interpretación parte de la posibilidad del cristiano común y corriente de relacionarse y comprender a Jesús en lo que significa ser *hombre auténtico*, ser un verdadero hombre, y, en esa medida, de asumirlo como un *paradigma*.

Se sabe en qué va el debate: hay una *interpretación*, es decir, hay una hermenéutica; la de Monseñor Rubiano es una *hermenéutica canónica*. Cuando se estudia teología, se constata que cierto sentido de la hermenéutica tiende a seguir la tradición *canónica*. El Concilio Vaticano II (1962-1965) empezó a introducir variantes metodológicas en la hermenéutica dentro de la Iglesia Católica. Antes, la hermenéutica era prioritariamente propiedad de la tradición protestante, desde el punto de vista de que ésta pide fundamentar la interpretación.

La tradición protestante busca que la interpretación de teólogos y de predicadores se fundamente desde sí misma; es decir, que se dé valor a la interpretación del mensaje en cuanto interpretación de alguien y para alguien, es decir en cuanto interpretación como tal. La Iglesia Católica en el Concilio Vaticano II asumió algunos de estos principios de la hermenéutica que busca recuperar su propio fundamento. No obstante, todavía sigue habiendo dentro de ella una “doctrina magistral” o “doctrina de Magisterio” que se caracteriza por una *interpretación canónica*. Ésta es la que se ha sentado en los diversos concilios. Los concilios recomiendan unos postulados doctrinarios; entonces la hermenéutica queda en su momento deteriorada porque pierde su sentido de interpretación; y ésta, a su turno, queda, a veces, relevada por doctrinas, que no son interpretantes. Se comprende, entonces, por qué Monseñor Rubiano le decía al P. Llano «¡Esto es lo que hay que creer!».

Ese debate requiere una lectura filosófica. Tal lectura se puede ampliar recurriendo a uno de los filósofos contemporáneos más brillantes –sin que necesariamente se esté de acuerdo con sus tesis–: Alasdair MacIntyre. Él es un filósofo católico, proveniente de una tradición católica. El libro que viene al caso referir es *Las tres versiones rivales de la ética*<sup>12</sup>, donde se reproduce una serie de conferencias que dictó en su tierra natal, la tierra de sus ancestros. En el trasfondo trae la posibilidad de defender por qué es importante dar conferencias, por qué se requiere la academia, por qué tiene sentido la universidad – que, en fin de cuentas, son procesos hermenéuticos–.

Para MacIntyre las “tres versiones rivales de la ética” equivalen a lo que se expresa con estos subtítulos de su libro: *Enciclopedia*, *Genealogía* y *Tradicición*; son tres momentos que tuvieron un significado estelar en la década de los años noventa del siglo XIX, en vísperas del siglo que acaba de terminar.

*La Enciclopedia*. En 1890, lo recuerda MacIntyre, ve la luz pública la Novena Edición de la *Enciclopedia Británica*. El sentido de ésta en cuanto hito radica en que presenta el mundo de un modo organizado, con un programa para el ser humano dentro del mundo; en él somos amos y poseedores de la naturaleza, del saber, de la historia, en cierta forma de nuestro propio proceder; y este saber está programado para que lo único que haya que hacer se limite a realizar lo propuesto en el programa de la Modernidad. Ésta, por supuesto, es secular. Para MacIntyre la universidad contemporánea, dentro de este contexto, es nostálgica de la Modernidad sugerida y –hasta cierto punto– sistematizada

---

<sup>11</sup> *El Tiempo*. *Sigue tempestad en la Iglesia*. Abril 26 de 2003. En: [http://eltiempo.terra.com.co/poli/2003-04-27/ARTICULO-WEB-NOTA\\_INTERIOR-1070276.html](http://eltiempo.terra.com.co/poli/2003-04-27/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR-1070276.html).

<sup>12</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Tres versiones rivales de la ética*. *Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Rialp, Madrid, 1996.

allí; tal Modernidad es la de la ciencia, la de la técnica, la de la tecnología, la de la “Modernidad ilustrada”. La universidad contemporánea es nostálgica de un saber libre de valores, apoyado únicamente en el conocimiento de lo verdadero, lo objetivo, lo preciso, medible y exacto.

Acaso se pueda pensar que las universidades colombianas, o por lo menos algunas de ellas, efectivamente cumplen ese programa de la Enciclopedia; y las que no lo cumplen son consideradas como “todavía no tan buenas”; mientras se juzga que las que llevan a cabo ese programa son “auténticas universidades” y las que no lo alcanzan aún no lo son.

*La genealogía.* La década de los noventa del siglo XIX tiene, además, otro hito: aparece *La genealogía de la moral* de F. Nietzsche<sup>13</sup>. Simplificando lo planteado allí, lo que sugiere es todo lo contrario: el programa del hombre moderno, que piensa ‘que se las sabe todas’, no ha podido reconocer su génesis en un componente como el de la sensibilidad tanto moral como estética; en un componente fuerte de fragmentación, precisamente aquel con el que ese hombre de la Novena Edición de la *Enciclopedia Británica* está en vísperas de acabar como un superhombre.

Con esta obra, Nietzsche inaugura otra tradición del conocimiento, eminentemente teórica y a la vez práctica, que también resulta ser céntricamente retórica. El modelo de *La genealogía*, dice MacIntyre, está recogido en una universidad y en un tipo de saber que precisamente no pretende ser canónico, así sean canónicas la ciencia, la técnica y la tecnología. Él ve expresada esa universidad en “Mayo del 68” y en los acontecimientos de la Universidad de Nanterre<sup>14</sup>.

*La tradición.* En la última década del siglo XIX el Papa León XIII publica la Encíclica *Æterni Patris*<sup>15</sup> donde dice que las universidades católicas deben volver a Tomás de Aquino, es decir, retornar a 1241. MacIntyre, conocedor de la tradición escolástica, hace ese recorrido en sus conferencias. La última la dedica a la universidad contemporánea. Su tesis es que la gran tragedia de ésta radica en que pretenda ser únicamente la de la Novena Edición de la *Enciclopedia Británica*; y, por eso, efectivamente, Mayo del 68 significa para tal ideal la hecatombe de las universidades: la revuelta del 68 en Europa y EU, los movimientos del 70 en América Latina.

Una universidad como la de París, donde estuvo Tomás<sup>16</sup>, es mucho menos conservadora de lo que pretende la mentada Encíclica. MacIntyre analiza lo que pasó en París: Tomás hacía, entre otras cosas, las veces de ‘puente’ entre agustinianos y aristotélicos<sup>17</sup>. «Jesucristo es verdadero hombre», esa es la tesis de los agustinianos, representados por los franciscanos, que afirman la naturaleza humana del Verbo. Los aristotélicos, representados por los dominicos, sostienen que «Jesucristo es verdadero Dios» y esto lo demuestran con recurso a las Sagradas Escrituras.

¿Qué hacía Tomás? Iba donde los agustinianos y les preguntaba qué problemas enfrentaban en la investigación; éstos le contaban, por ejemplo, el problema de poder comprender cómo Jesucristo es verdadero Dios; Tomás llevaba esta cuestión a los

<sup>13</sup> *Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift.* Leipzig, Verlag von CG Naumann, 1887.

<sup>14</sup> *El comienzo de una época.* Internacional Situacionista. <http://www.sindominio.net/ash/is1201.htm>.

<sup>15</sup> LEÓN XIII. Epístola encíclica *Aeterni Patris.* *Sobre la restauración de la filosofía cristiana, conforme a la Doctrina de Santo Tomás de Aquino.* 4 de agosto de 1879. <http://www.filosofia.org/mfa/far879a.htm>.

<sup>16</sup> Estudió en París entre 1245-48 y Colonia entre 1249-52. Se licenció en teología en París, en 1256; regresó a Italia donde se dedicó a la enseñanza. El papa Urbano IV le adjudicó la reorganización en Roma de las enseñanzas de los dominicos. Volvió a París en 1269 para enseñar en su Universidad. Consiguió ser admitido en el plantel de profesores de la Universidad parisina, pese al rechazo suscitado hacia los profesores de las Órdenes mendicantes, junto a San Buenaventura. Regresó a Nápoles en 1273 y murió un año más tarde mientras viajaba para asistir al Concilio de Lyon convocado por Gregorio X.

<sup>17</sup> Con respecto a la polémica referida al comienzo, cabe decir analógicamente que en la Universidad de París estaban tanto Monseñor Rubiano como el P. Llano; Rubiano es aristotélico, Llano es agustiniano, según los enfoques reseñados.



aristotélicos, les decía “resuélvanme este problema y yo en compensación les llevo un problema a los del otro lado”; entonces los aristotélicos le resolvían el problema de la divinidad de Cristo y proponían como problema para los agustinianos el de comprender cómo Cristo puede ser verdadero hombre, sobre lo que Tomás ejercía diligentemente como mediador para que los agustinianos lo solucionaran.

MacIntyre expresa que esa Universidad de París de 1241 era dialéctica, era una universidad de analogía. El término *analogía* refiere que algo es en parte lo mismo y en parte diferente; y la persona Jesucristo de la que están hablando es el mismo y es en parte diferente: para los unos es más Dios y para los otros es más hombre; y es aquí donde es importante el sistema de analogía, de la *interpretación analógica*. La *hermenéutica* es *racionalidad analógica*. Para MacIntyre, Tomás es el verdadero hermeneuta, es el verdadero intérprete, es el verdadero traductor: Tomás le traduce la concepción de Jesús que tienen los agustinianos a los aristotélicos y viceversa. Con esto ya entonces está el reconocimiento de que la filosofía es políglota porque es capaz de comprender y relacionar diversas concepciones de lo mismo<sup>18</sup>.

Para MacIntyre es necesario –en la universidad contemporánea– volver a los tres tipos de universidad. No se trata, por tanto, de consagrar la Universidad de París. Lo que sucedía en 1241 es lo que pone de presente en cierta manera también *El nombre de la rosa* de Umberto Eco; lo que se narra allí es cómo en ese momento las tesis triunfaban o se derrotaban en los Concilios. Cuando los agustinianos obtenían un Papa, éste inmediatamente citaba a Concilio; en su desarrollo al tiempo consagraba la humanidad de Jesús y condenaba a los oponentes. Eran los tiempos de la Inquisición, o sea cuando la adhesión a las tesis condenadas, a su turno, significaba condena a muerte. Después ganaban los aristotélicos, los dominicos, el papado; el Papa citaba a Concilio, condenaba a los defensores de la humanidad de Dios Encarnado, verdadero hombre. No era época de regaño cardenalicio, sino del fuego de la Inquisición.

MacIntyre dice que la universidad contemporánea debería tener instituciones modernas, pero también debería tener otras como las del 1968<sup>19</sup>, al tiempo que es posible que ella se manifieste en una vertiente genealógica nietzscheana, y que también son necesarias expresiones como la de París 1241, en las que efectivamente se exprese la *racionalidad analógica*, esa racionalidad dialéctica en el sentido del diálogo. Esto sólo es posible si se aceptan dos cosas:

1. Cualquiera de las posiciones extremas es interpretación, o sea, es un punto de vista, es *un lado de la cosa* –“Jesucristo verdadero Dios”, “Jesucristo verdadero hombre”–; el problema es ver de qué manera dicha apreciación no se quede en ser mera interpretación<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Ver HABERMAS, Jürgen. *Texte und Kontexte*. Frankfurt, Suhrkamp, 1991; pág.41.

<sup>19</sup> “Cabe señalar que la Sorbona no es sinónimo de universidad francesa, ni entonces ni ahora: si antes de 1968 existía la Universidad de París o la Universidad de Grenoble, ahora existen las universidades de París I, II,... hasta XIII; las universidades de Grenoble I, II y III, y las de Montpellier con numeración similar, así como varias más en diversas ciudades. Cada una de esas universidades tiende ahora a tomar, además de su respectiva numeración, el nombre de un personaje ilustre de la vida académica, literaria o política de Francia (Pierre et Marie Curie, Stendhal, Pierre Mendés France, etcétera) o a mantener vivos los mitos de manera compartida: Universidad Panthéon-Sorbonne (París I), Universidad Paris-Sorbonne (París IV), Universidad de la Sorbonne-Nouvelle (París III), etcétera”.

DE LA VEGA NAVARRO, Ángel. *La Universidad francesa después de '68*. <http://www.jornada.unam.mx/2000/ene00/000116/sem-navarro.html>.

<sup>20</sup> Esto es lo que le va a criticar Habermas a Gadamer: la crítica de aquél a éste es lo que se va a llamar también un “idealismo hermenéutico”, o sea, todo, absolutamente todo, es interpretación.

Cf. Habermas, Jürgen. *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*. Im: *Hermeneutik und Dialektik*. R. Bubner (Hgs.). Tübingen, 1970; II Band, s. 73-104.

2. Tomás opina que es necesario urgir el principio de la analogía: los puntos de vista aparentemente divergentes, ciertamente en parte son diferentes, pero en parte son idénticos. Esa identidad, esa especie de objetividad, es la que Habermas pretende desarrollar superando la mera comprensión que interpreta –sin ignorar, sin tachar y sin negar la hermenéutica– gracias a la teoría del actuar comunicacional.

Entonces, la tesis es la siguiente: *es necesaria la hermenéutica, pero la hermenéutica no puede ser canónica, porque entonces deja de ser interpretación, es decir, la hermenéutica no puede acudir a ningún apoyo diferente a la comunicación misma. La interpretación vive de comunicación.*

La tesis fundamental es que al afirmar la necesidad de la hermenéutica, no se puede caer en una especie de “universalismo idealista de la hermenéutica”. Esto se puede evitar si se reconoce que la hermenéutica ciertamente es punto de entrada necesario hacia la comprensión, la comunicación y la argumentación, pero que al mismo tiempo la argumentación sigue dependiendo de la comprensión hermenéutica.

## 2.El puesto de la hermenéutica en el actuar comunicacional

Quienes critican cierto ‘racionalismo consensual’ de Habermas lo hacen con toda razón. En un primer momento de su planteamiento en la *Teoría de la acción comunicativa*<sup>21</sup>, Habermas sabe que la entrada a la comunicación, al diálogo, es eminentemente retórica; que la comunicación es apertura (eso se diagrama más adelante), pero obsesionado como está con la tradición kantiana, en la que se ha formado, ve la posibilidad de llegar a consensos gracias a la argumentación. Es entonces cuando se entusiasma por las posibilidades del consenso y olvida que más importante que el consenso mismo siguen siendo los disensos, es decir, que aquéllos viven de éstos. Esa va a ser la tesis que va a tratar posteriormente.

### *Habermas y la hermenéutica gadameriana*

Habermas confronta al menos en tres momentos la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. En el primero enfrenta las tesis de *La pretensión universalista de la hermenéutica*; éste es el título del homenaje que Habermas escribe con ocasión de los 70 años de nacimiento de Gadamer –¡hace ya 32 años!–<sup>22</sup>. En el segundo, valora los hitos más relevantes de ésta dentro del pensamiento filosófico de Gadamer, en el homenaje a sus 100 años, mostrando que la hermenéutica gadameriana es filosofía postmetafísica, es postontología; ésta es una filosofía que medra, que vive ampliando las posibilidades de la hermenéutica. En un tercer momento, tras la muerte de Gadamer, en su homenaje, muestra cómo en varias etapas de su propia obra, él halla fundamento en la hermenéutica de Gadamer para el desarrollo de su pensamiento.

La hermenéutica está presente en *La teoría de la acción comunicativa*, en el que podríamos llamar ‘un segundo Habermas’<sup>23</sup>, cuyo pensamiento se consolida en el año de 1981; entonces el actuar comunicacional cobra todo su valor filosófico y comienza a

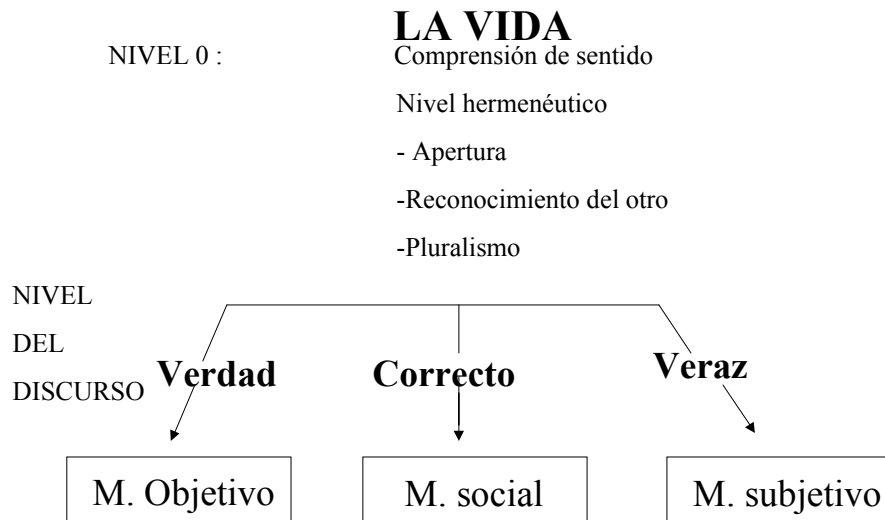
<sup>21</sup> Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. 2 Bde., Frankfurt aM: Suhrkamp, 1981.

<sup>22</sup> En castellano: Habermas, Jürgen. 5. *La pretensión de universalidad de la hermenéutica*. En: *La lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid, Ed. Tecnos, 1990 (2ª. Edición); págs. 277 a 306. Cf. Hoyos Vásquez, Guillermo – Vargas Guillén, Germán. *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*. Bogotá, ICFES, 1997; págs. 191 a 216.

<sup>23</sup> El primero podría ser todavía el Homenaje a Gadamer: *La pretensión de universalidad de la hermenéutica*, *Ob. cit.*

aplicarse a la conciencia moral; dicho planteamiento vuelve a estar presente en *Conciencia moral y acción comunicativa* en el Capítulo 2 que lleva como título *Ciencias sociales reconstructivas vs. comprensivas (verstehende)*, que son las ciencias del comprender; y, más recientemente, en *Verdad y justificación*, especialmente en la Introducción y en el primer ensayo –desde una perspectiva epistemológica– titulado *Filosofía hermenéutica y analítica. Dos clases complementarias del uso del giro lingüístico*.

## ESTRUCTURAS DE LA COMUNICACIÓN Y DEL MUNDO DE



### *Comunicación, hermenéutica y mundo de la vida*

El punto de partida se llama *mundo de la vida*: es el mundo en el que todos vivimos, en el que todos nos movemos, donde se realizan tanto las operaciones vitales como las cognitivas –como parte de aquéllas–. La *comunicación* en todo momento se refiere al mundo de la vida, aunque, de todas maneras, éste es mucho más amplio que aquélla: *el mundo de la vida es mucho más de lo que se puede ‘decir’ de él*.

Por *comunicación* se entiende la *comunicación-lenguaje* con actos de habla, naturales dentro de la *comunicación cotidiana*. Es más amplia que los textos, los monumentos, los símbolos, los bocetos; todos éstos son comunicación; pero cuando se quiere clarificar un gesto que, por ejemplo, resulta ambiguo, se tienen que usar “actos de habla”, palabras. Por ejemplo cuando se ve una persona a la que se le encogió la cara, y se piensa que me está haciendo mala cara: la única posibilidad de explicitar la situación es con actos de habla.

### *La comunicación referida al mundo de la vida*

Se entiende que *el mundo de la vida* es un recurso fenomenológico; en él estamos todos naturalmente. En fenomenología se piensa que el mundo de la vida es mi correlato, es el correlato de mi conciencia, fuente de mis vivencias, de mis experiencias, de mis actos intencionales; y en el mundo de la vida hay unos objetos que se mueven, cosas de

esas, unas máquinas maravillosas, como decía Descartes<sup>24</sup>; y a esas máquinas maravillosas, desafortunadamente, dentro de la perspectiva fenomenológica les tengo que aplicar el *yo-conciencia* como si yo estuviera allí (*Hua. I*, §44)<sup>25</sup>.

Referido al mundo de la vida la tesis de Habermas<sup>26</sup> es que el trato lingüístico es lo que media con el mundo de la vida. Éste es, por naturaleza, plural: en él están tanto *ustedes*, como *nosotros*, como *vosotros*, como *ellos*, como *ellas*, como *yo*; están *nuestros padres y los que vivirán en los siglos venideros*; y todos están en el mismo mundo; cada uno con sus contextos, sus diferencias y sus especificidades.

¿Cómo sabe cada *yo* de todo eso? *Entregándole la palabra al otro* para que explique cómo ve el mundo –de la vida, diría Husserl–; cómo lo ve *ella*, si es mujer, desde su perspectiva. Al final Husserl afirma que tal experiencia sólo se da al sujeto en forma de *como si yo estuviera allá*, en su lugar; tal afirmación no puede ser posible, porque, si quiere estar donde ese otro está ahora, tiene que sacar a ese otro de donde está y ya no está como si estuviera allá.

Para Habermas se deriva como consecuencia que la alternativa debe ser que ese otro tome la palabra, que cuente cómo es su experiencia, que manifieste su punto de vista, que explicité su perspectiva. En esto radica la revolucionaria dialógica propuesta en la *Teoría de la acción comunicativa*.

El cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia (Husserl) a una acción, a un actuar comunicativo (Habermas) privilegia el lenguaje como punto de partida; tal lenguaje está referido en todo momento y actividad al mundo de la vida. Entonces se va a hablar del lenguaje, de la comunicación, en dos niveles:

*Nivel cero de la comunicación.* Es en él donde está la hermenéutica. Se lo puede llamar, por igual, *el nivel hermenéutico de la comunicación*: hay situaciones del mundo de la vida que, para comprenderlas plenamente, se requiere, en primer lugar, diferenciarlas mediante la utilización de un lenguaje llano y directo.

*Nivel uno de la comunicación.* Éste es el *nivel discursivo-argumentativo*. La gente común y corriente siempre puede decir que el sol sale por el Oriente, pero en el momento en el que se requiere consolidar un poco más un conocimiento es necesario dar el paso a la argumentación; ahí la comunicación no es sólo para describir ese primer ámbito, el de la comprensión, sino que la comunicación argumenta y discurre para dar fundamento<sup>27</sup> a afirmaciones que requieren ser demostradas porque pretenden ser objetivas.

---

<sup>24</sup> “(...) aunque yo considero todo esto en mi mismo sin pronunciar palabras, las palabras, sin embargo, me estorban, y me siento casi engañado por los términos del lenguaje ordinario, pues (...) casi concluiría que se conoce (...) por la visión de los ojos, y no únicamente por la inspección del espíritu, si por casualidad no observara desde una ventana las personas que pasan por la calle, al ver las cuales no dejo de decir que veo hombres (...) y, sin embargo, qué veo desde mi ventana sino sombreros y capas que pueden cubrir espectros u hombres artificiales que no se mueven más que por resortes, pero que yo juzgo que son hombres verdaderos; y de este modo comprendo únicamente por la potencia de juzgar que radica en mi espíritu lo que creía ver con mis ojos” (A.T., IX, 25).

<sup>25</sup> HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*. (*Hua. I*). Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1973.

<sup>26</sup> Para Habermas, en los inicios de la teoría comunicacional, la racionalidad comunicativa es un plexo de pretensiones de validez con cuatro clases de pretensiones, que son cooriginarias: inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad, constituyen un plexo al que podemos llamar racionalidad (HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid, Ed. Taurus, 1989; pág. 121).

<sup>27</sup> Esto sucede de la misma manera como se han separado los tres tipos de: 1. Discursos teóricos con respecto a una región objetiva del mundo de la vida, el mundo objetivo de las ciencias ‘duras’ como la física, la química, la matemática, la biología; éstas son las ciencias que cuentan con datos, con hechos empíricos, y llegan a ellos argumentando y dando razones, etc. 2. Hay otra región del mundo de la vida que es mundo social, que es un poco más complejo, más flexible, mucho más dependiente de la comprensión. A esta región del mundo de la vida corresponden las ciencias ‘blandas’, como la pedagogía, la sociología, la antropología, la ciencia política. De hecho están también la ética y muchos aspectos relacionados con la moral. 3. Hay, finalmente, otro tipo de discursos que son los que provienen de la región del mundo de la vida personal, del mundo subjetivo, el cual deviene como la dimensión de la

Es preciso observar –para hacer más comprensible la propuesta de Habermas– que los dos niveles de comunicación (0/1) se necesitan mutuamente, aunque son diferentes. Mi interpretación es que *el universalismo de la hermenéutica ha llevado a Gadamer a quedarse en el nivel 0*; a su vez, desde el nivel 0, Gadamer puede reclamarle a Habermas que no sólo pase por la mediación hermenéutica, sino que se conserve en ella. Habermas, en cambio, en su primera etapa al descubrir el giro lingüístico, da la impresión de que al encontrar las posibilidades argumentativas del discurso comunicativo ‘vota la escalera’ y piensa que no necesita más de la hermenéutica. Como consecuencia se produce también en su teoría un cierto idealismo, -ya no el idealismo hermenéutico- sino su contraparte, a saber, un *racionalismo consensual* habermasiano; en éste el actuar comunicacional parece ocuparse exclusivamente de los consensos, olvidando que éstos viven de los disensos, de las diferencias.

Habermas va a superar gradualmente esta unilateralidad que invalida en cierta forma su propuesta. Para ello es necesario encontrar la complementariedad entre estas dos dimensiones de la acción comunicativa: el uso comprensivo del lenguaje (Nivel 0) y el uso argumentativo (Nivel 1), para establecer cómo se compenetran y complementan, sin que sean reducidos a lo mismo<sup>28</sup>.

El cambio de paradigma es una respuesta práctica de la filosofía a lo que efectivamente ésta puede hacer, que es intercambiar mundos de vida. ¿Cómo se logra tal intercambio?, ¿cómo se pueden cruzar los mundos de vida?, ¿cómo se va estableciendo una *red de mundos de vida*? La respuesta es: *gracias a la comunicación*, no en el sentido de las determinaciones de las instancias administrativas que emiten prescripciones; sino en el de lo que sucede en los procesos comprensivos y deliberativos que anteceden a todo acuerdo. Esa es la comunicación de la que parte la *Teoría del actuar comunicacional*, dando con ello toda la razón a la tesis de que es posible hacer todas las cosas con palabras, inclusive aquellos que nos hemos acostumbrado a hacer violentamente.

La hermenéutica tiene una estructura comunicacional eminentemente comprensiva –en la tradición del neokantismo se llama *comprensión de sentido (Sinnverstehen)*<sup>29</sup>. El lenguaje en la fenomenología está vivo pero se queda, por así decirlo, a mitad de camino; entonces, lo que hay que ver es cómo se constituye la interpretación en los procesos comunicativos en el mundo de la vida, en la cotidianidad, donde se abren las perspectivas de los participantes; es decir, en la comunicación cada quien da su punto de vista, su perspectiva: del mundo de la vida sólo se pueden tener perspectivas, porque éste es contexto para todos, es conjunto de tradiciones, de virtudes, de convicciones, de percepciones. En consecuencia, en la comunicación lo único que puede decir cada quien es cómo ve *desde su lugar* y cómo desde allí se le da, se le abre el mundo. No se debe ni se puede olvidar el sentido fundamental de “el mundo como tema de la fenomenología”<sup>30</sup>.

---

retórica; es el campo de la dramaturgia, de la escénica, del psicoanálisis, de la subjetividad que se expresa enfáticamente como *mi comunicación*.

Con respecto al gráfico, se refieren estos tres tipos de discurso a la parte de la base, de la comunicación como discurso.

<sup>28</sup> Para ello es preciso revisar los orígenes de la comunicación y tomar distancia de Husserl, pues para él el lenguaje es monológico, o sea, no es lenguaje. Husserl habla del *diálogo del alma consigo misma*<sup>28</sup>, y eso no es *diálogo*, es *monólogo*. En ese punto tiene validez la crítica de Foucault a la tradición de la “filosofía de la conciencia” –todavía la fenomenología lo es–, pues ella tiene como ideales el autoconocimiento, la autorreflexión y la autodeterminación; ella explica el conocimiento desde la autoconstitución. La crítica foucaultiana muestra que así se desemboca en un *autismo*, y eso obliga a criticar el monólogo como en cierta forma ‘enfermizo’.

<sup>29</sup> La fenomenología sostiene que la subjetividad constituye el sentido y que la función del lenguaje consiste en expresarlo; que el *yo* lo constituye en la conciencia. El lenguaje, en fenomenología, es un mero instrumento de expresión. Eso, en la perspectiva hermenéutica, es empobrecer el lenguaje.

<sup>30</sup> Ver mis trabajos “El mundo como tema de la fenomenología”. En: *Humanidades. Revista de la Universidad Industrial de Santander -UIS-*. Vol. 22, No. 1, Bucaramanga, Junio 1993; págs. 13-22 y “El mundo de la vida como tema de la fenomenología”.

Para Husserl, el horizonte de horizontes es algo que comienza en la subjetividad y se va abriendo, y dentro de ese horizonte el sujeto se encuentra con los otros. Sin embargo, este planteamiento no es del todo aceptable, pues el horizonte es, en principio, *absolutamente plural* y se constituye por diferencias, no por la intencionalidad de una conciencia monológica. Precisamente esta deficiencia de la fenomenología hace de la comunicación el método originario para acceder al mundo plural: es la comunicación la que abre las múltiples perspectivas del mundo al dar cada quien su perspectiva y disponiendo a todos para recibir otras versiones de lo mismo. El punto de partida hermenéutico de la comunicación, entonces, es la apertura, es la comprensión, en un sentido pleno en el que comprender no me obliga a estar de acuerdo con el otro. Todavía más: para poder estar en acuerdo o en desacuerdo con el otro, debo comprenderlo primero. Ahí mismo es donde se encuentra uno de los puntos más críticos del todo el desarrollo de la hermenéutica y una de sus fortalezas mayores<sup>31</sup>.

La hermenéutica privilegia los textos clásicos, pues éstos gozan de cierta dignidad canónica en la tradición del humanismo tanto cristiano como especialmente clásico. Este privilegio que le da Gadamer es lo que, dice Habermas, le imprime a la hermenéutica gadameriana el riesgo de tornarse dogmática, canónica, pues, adquiere dentro de ella más peso la tradición que la contemporaneidad. En contraposición, Habermas pretende reconocer la tradición en cuanto se despliegue en un horizonte de futuro abierto –no en una subjetividad trascendental, sino en un futuro abierto para un *auditorio universal*–. Esa apertura se da con base en el reconocimiento del otro (¡y de la otra!) como diferente y en su diferencia, es decir, como *interlocutor válido*. La comunicación en el *nivel hermenéutico* (Nivel 0) es el ‘reino de las diferencias’; en esa interpretación de la hermenéutica, la comunicación es la que reconoce el punto de partida de lo intersubjetivo, de lo intercultural, de lo pluralista.

El *punto crítico* está, pues, en que la comunicación se quede en el nivel de las puras interpretaciones, que se privilegie en extremo la necesidad de las diferencias, que se canonicen un tipo de interpretaciones y se abandone *la cosa misma* de la hermenéutica: su naturaleza interpretativa. *La hermenéutica pervive en el repaso constante del mismo punto de vista con nueva interpretación*, ella es un ejercicio como el de los poetas<sup>32</sup> quienes continuamente recrean, reinventan, un mundo nuevo. El principio radical de la hermenéutica es la interpretación; pero el relativismo absoluto al que tienden las interpretaciones no establece ningún criterio de unidad, sino que privilegia la diversidad, las diferencias. En el nivel fundamental de la hermenéutica comprensiva de la interpretación no se urge siquiera un sentido de veracidad. Si todo es interpretación nos encontramos en determinados casos ante algunas situaciones que producen vértigo.

Alejándose del universalismo propio de la filosofía, la hermenéutica amenaza con terminar en la solución opuesta: ‘todo vale’. Ahí es necesario superar la pretensión universalista de la hermenéutica propuesta. La discusión se centra en el contextualismo: si el contexto determina lo objetivo, el opuesto sería que lo objetivo anula los contextos, lo cual resulta inadmisibles. Se tiene que pensar, por tanto, en cómo conciliar el Nivel 1 –el argumentativo– con el Nivel 0 –el hermenéutico–.

---

En: *Universitas Philosophica*. Año 10, No. 20, Universidad Javeriana, Bogotá, junio 1993; págs. 137-147.

<sup>31</sup> En el caso del debate Rubiano-Llano, que se mencionaba al comienzo, se puede decir que hay un punto de vista sobre Jesucristo que es el de la Iglesia dogmática; y, por otro lado, se ve a Jesucristo como humano. En el caso de las universidades –que también se trataba atrás–, se puede afirmar, con MacIntyre, que el único *canon* de universidad no es el que proponía la Novena Edición de la *Enciclopedia Británica*, y no se puede decir que la única manera de conocer el mundo es la de la Modernidad, y menos aun la de la modernización –con base en la ciencia, la técnica y la tecnología–.

<sup>32</sup> RORTY, Richard. *Ironía, contingencia y solidaridad*. Barcelona, Ed. Paidós, 1991; pág. 112.

Habermas sostiene que la naturaleza no es cultura –esto está en toda la tradición fenomenológica, inclusive en la misma tradición filosófica–, y que, sin embargo, la naturaleza sólo se puede dar culturalmente al sujeto. Esto en términos de la tradición de los griegos significa que el mundo está más allá o más acá de todas las visiones del mundo que se puedan tener de él. En el sentido de Heráclito, al caracterizar al filósofo como el *uno* de los *muchos*, sin pretender que es el único, se está expresando que el filósofo sí es el único que sabe que la verdad es síntesis de perspectivas y que las perspectivas son de los *muchos* y que las perspectivas son diferentes<sup>33</sup>. La *Teoría del actuar comunicacional* insiste en que este proceso se instaura comunicando, discutiendo, argumentando, apostándole a los mejores argumentos.

Los científicos de la naturaleza ejercen un actuar comunicativo referido a una región objetiva del mundo de la vida. Dicho actuar está mediado por una teoría epistemológica – considérese, por ejemplo, la idea regulatriz kantiana–, que, al tiempo, admite el acercamiento al fenómeno desde diversas perspectivas de lo mismo. Éstas pueden ser las diferentes maneras como se da, por ejemplo, el fenómeno de la rotación de la tierra o el de la caída de los cuerpos en el vacío, etc. Desde diversos puntos de vista, desde diversos fenómenos, se pueden dar explicaciones, argumentos, entre los cuales se apuesta por los mejores, o sea, se prefieren y aceptan los argumentos que puedan llegar a aclarar, a explicar más adecuada y coherentemente; en fin, se prefieren los más completos.

En principio, lo mismo se puede aplicar al mundo social: la Constitución Política o el contrato social que se ha determinado en una Nación, si se le apuesta a la argumentación y no a la violencia, se fundan en los mejores argumentos desde el punto de la rectitud, la legitimidad, la justificación.

Otro aspecto importante de la comunicación es el que tiene que ver con la credibilidad y la autenticidad de las personas. Este aspecto se relaciona con la subjetividad de cada uno de los participantes. Son las personas, efectivamente, las que, en un mundo de comprensión de los demás, tratan de hacerse creíbles en el sentido de que van habituando a sus oyentes a admitir que lo que dicen está conforme con lo que quieren expresar y comunicar, o sea, que son veraces.

¿Cómo se llega allá? En términos hermenéuticos: por medio de la comprensión. *Comprender* la opinión del otro no obliga a estar de acuerdo con él, como ya lo indicamos; aquí no rige el ‘todo vale’; en cambio sí es apertura a otros puntos de vista, otras culturas, otras épocas históricas. La apertura, no obstante, no logra solucionar el conflicto, pues el mundo de la vida supera todas las posibilidades de comprenderlo, y se requiere seguir avanzando en la comunicación para llegar, gracias a ella, a puntos de vista concordantes que deberían ser *mínimos*.

Las ciencias ‘duras’ dan en ello notable ejemplo. Normalmente a éstas se les critica, así como también a la técnica y la tecnología, porque destruyen el medio ambiente,

---

<sup>33</sup> Esto lo exponen Heidegger y Husserl cuando explican qué sucede en el mundo antiguo en el que, por ejemplo, las tempestades del mar se llaman de una manera en pentagrama egipcio, de otra manera en pentagrama sirio, de otra manera en pentagrama macedonio y de otra manera en pentagrama griego; pero la tempestad es la misma. Esto es lo que quiere decir Husserl en el pasaje de la *Conferencia de Viena*, cuando describe la actitud filosófica, en la cual “el hombre contempla ante todo la diversidad de las naciones, las propias y las ajenas, cada una con su mundo circundante propio, considerado con sus tradiciones, sus dioses, demonios, potencias míticas, como el mundo absolutamente evidente y real. Surge, en este sorprendente contraste, la diferencia entre la representación del mundo y el mundo real y emerge la nueva pregunta por la verdad; por consiguiente no por la verdad cotidiana, vinculada a la tradición, sino por una verdad unitaria, universalmente válida para todos los que no estén deslumbrados por la tradición, una verdad en sí” (HUSSERL, Edmund. “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”. En: *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981; pág. 155).

porque ayudan a preparar todos los dispositivos –tanto tecnológicos como económicos– para la guerra; sin embargo, ellas enseñan que, al margen de todas las interpretaciones –de toda hermenéutica– es posible llegar a unos puntos de vista comunes basados en los datos de la naturaleza. La perversión consiste en convertir ese estilo de argumentación en modelo universal y único; esto es lo que se identifica con el *positivismo* científico que tiene incidencia nefasta en las ciencias sociales, en especial en ciertas orientaciones del comportamiento humano, que se conocen bajo el título, desde el punto de vista del mundo subjetivo, de *conductismo*.

La *racionalidad analógica* propuesta por MacIntyre permite ver que las ciencias sociales tienen conflictos, los cuales, por más que se comprendan, no se solucionan con base únicamente en la interpretación-comprensión; también se pueden solucionar o con ‘guerra fría’ –por poner el caso del conflicto entre Llano y Rubiano–, o con violencia –como ocurre en muchos casos en Colombia–.

Una interpretación utilizada discursivamente, con las condiciones para la comprensión, conduce al supuesto de que la sola comprensión no alcanza para solucionar el conflicto, que es más complejo que las posibilidades de ésta. Tal fue el descubrimiento de la Modernidad: el contrato social posibilita acordar unos mínimos argumentativa, discursiva, dialogalmente; así los ciudadanos constituyen el Estado de Derecho y mediante él establecen *derechos* que pretenden ser los mismos para todos, sin que se desconozcan las diferencias de cada ciudadano particular, es decir, mantienen la diversidad.

El Estado de Derecho moderno es el invento humano –cuando se fueron los dioses y demonios y con ellos la metafísica– de la posibilidad de llegar a unos acuerdos mínimos que fueran la garantía para seguir siendo diferentes en todo lo demás. La argumentación en ciencias sociales no se propone *la* verdad, pues no hay ninguna *verdad absoluta* en el ámbito de lo sociocultural; por ello el discurso en ellas configura un tipo de argumentación análogo al de las ciencias empírico analíticas, orientado a elaborar unas reglas de convivencias y una constitución *correctas*, cuya *garantía de corrección* consiste en los acuerdos sobre mínimos y en el reconocimiento de todas las diferencias<sup>34</sup>.

Los acuerdos en el ámbito social y político, los que dan origen a las Constituciones de los pueblos se consiguen *argumentando*. Por eso, la necesidad de superar la hermenéutica, sin abandonarla, viene de dos razones fundamentales: en primer lugar, se pone en evidencia que el conflicto no se soluciona sólo comprensivamente, como quisiera sugerirlo la hermenéutica. La historia enseña que hay conflictos que son más radicales que la posibilidad de comprenderlos y que, por tanto, es necesario el contrato social que se da como fruto de la actividad comunicativa.

En segundo lugar, el *bien común* no se obtiene sólo con imaginarios sobre él, sino que, para que éste se concierte y comience a ser realidad, se requieren unos acuerdos mínimos, políticos, éticos, procedimentales, que respeten las diversas concepciones que se presentan necesariamente en su práctica. El *bien común* no es la concepción particular que de él tiene algún sector de la ciudadanía, sino que es la del *común*, y a lo *común* se llega oyendo la diversidad y configurando una idea de bien común, en el que cada quien tenga la posibilidad de realizar su propia perspectiva de bien sin lesionar a otro. Por eso es necesario el Estado de Derecho democrático y participativo.

---

<sup>34</sup> Un caso evidente es la propuesta del subcomandante Marcos: luchar por un México, no para un grupo de personas, no para los zapatistas, sino para zapatistas y no zapatistas, para todos los que quepan en el mismo proyecto libertario (Ver: *Periódico El Espectador*. Bogotá, 5 de enero de 1997; págs. 10 y 11A).



### 3. Hermenéutica práctica

Para finalizar, es relevante analizar el siguiente pasaje, donde Habermas, después de recibir la propuesta de Gadamer, trata de diferenciarse de él, es decir, de criticarle la pretensión universalista de la hermenéutica. Gadamer le señaló a Habermas que no se confiara exclusivamente en la comunicación argumentativa, pues no hay posibilidad de argumentar si no es a partir de la comprensión hermenéutica previa<sup>35</sup>.

Veamos pues el texto de Habermas:

La contribución metodológica de la hermenéutica filosófica podemos resumirla en los siguientes puntos:

- el intérprete no puede esclarecer el significado de una manifestación simbólica sino como participante virtual en el proceso de entendimiento de los directamente implicados;
- esta actitud realizativa<sup>36</sup> le vincula a la precomprensión que caracteriza a la situación hermenéutica de la que parte;
- pero la validez de su interpretación no tiene por qué verse menguada por esa vinculación,
- ya que puede servirse de la estructura racional interna de la acción orientada al entendimiento y hacer un uso reflexivo de la competencia de juicio que caracteriza a un participante en la comunicación que sea capaz de responder de sus actos, para
  - poner sistemáticamente en relación el mundo de la vida del autor y de sus contemporáneos con su propio mundo de la vida
  - y reconstruir el significado del *interpretandum* como contenido objetivo de una emisión o manifestación susceptible de crítica, que es sometida a un enjuiciamiento por lo menos implícito<sup>37</sup>.

Habermas, en este texto, reconoce que hay contribución de la hermenéutica en la metodología; para él –en este momento– la hermenéutica está en paralelo con la teoría, con la práctica y con la retórica. En todo caso, lo que se señala es que, por un lado, la hermenéutica es punto de entrada a la comunicación dado que no se puede argumentar si previamente no se comprende, y que tampoco se puede argumentar abandonando las posibilidades de comprensión que ofrece la hermenéutica; y, por otro lado, que lo más importante cuando se llega a los mínimos consensuales son los disensos que quedan, pues de ellos es de lo que sigue hablando toda comunicación subsiguiente.

El concepto *contribución metodológica* en la *teoría de la acción comunicativa* se distancia del supuesto de que el principio metodológico fundamental en las ciencias sociales y humanas es la abstención valorativa; según este principio, el investigador debería separarse y distanciarse de los estados de cosas, de las situaciones, no comprometerse con ellas, para poder observarlas objetivamente. Esta teoría lleva a un callejón sin salida epistemológico en las ciencias sociales: el investigador social, al tiempo que forma parte del universo que pretende investigar, debe tomarlo objetivamente para realizar sus estudios. Ante tal dilema en ciencias sociales se concluye que se debe hacer del mayor obstáculo epistemológico la mayor virtud de la metodología de la investigación; es decir, el investigador social no debe salirse del contexto, del problema y, por el

---

<sup>35</sup> Esto es lo que puede estar pasando en el debate entre Llano-Rubiano: que están argumentando antes de comprender cada quien lo que está comprendiendo el otro –no actúan como Tomás de Aquino–.

<sup>36</sup> El traductor al español Manuel Jiménez traduce “realizativa”. Se podría decir, tal vez más apropiadamente, *performativa(-realizativa)*, es decir, la actitud es realizativa cuando un participante virtual *efectúa*, lleva a cabo una obra o una acción con consecuencias. En este sentido se trata de una *actitud performativa*.

<sup>37</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Ed. Taurus, 1989; tomo I, p. 188.

contrario, inmiscuirse en el asunto, pues la objetividad en la *teoría de la acción comunicativa* no la garantiza la actitud del observador; ella es la resultante del acuerdo discursivo, argumentativo, de todos los participantes. La objetividad está garantizada por los mejores argumentos, los que probablemente son los más comprometidos; la objetividad es el resultado de la dialéctica no su punto de partida.

En consecuencia, el intérprete, el hermeneuta, no puede esclarecer el significado de una manifestación simbólica si la toma desde lo 'apariencial', sino que debe ser un participante eventual en el proceso de entendimiento de los directamente implicados. En la caracterización de la hermenéutica, el intérprete se hace participante de lo que está estudiando y sólo puede comprender participando, no sólo observando.

Gadamer descubrió que la hermenéutica es viva, no es un método, sino el fundamento para encontrar la verdad en la comprensión de sentido, el cual se da en la participación del asunto que se está investigando. Con la observación lo único que se obtienen son datos de cantidad y de causalidad. La validez de la interpretación inmiscuida en la participación no se ve menguada por dicha vinculación, por el contrario, mientras mayor sea el compromiso con el asunto mejor es la interpretación, puesto que, en la comunicación con el otro, el investigador oye las perspectivas del otro, no las presupone, sino que las reconoce con su contenido de validez. Esta es la razón por la cual la hermenéutica no puede servirse exclusivamente de una estructura racional.

La hermenéutica debe servirse de la estructura racional interna con el propósito de orientar la acción del entendimiento. Con este presupuesto se aclara la posibilidad de dar sentido a las otras perspectivas de lo mismo, de entender los puntos de vista de los otros participantes y no sólo comprenderlos, para que, una vez comprendidos, se pueda controlar si lo que están diciendo los diversos interlocutores es *lo mismo de lo mismo*.

El investigador hermeneuta puede servirse de la estructura razonable interna de la acción orientada al entendimiento y hacer un uso reflexivo de la competencia de juicio que caracteriza a un participante en la comunicación, que sea capaz de responder por sus actos y que sea capaz de responder por lo que dicen; y no es simplemente emitir un juicio de valor personalizado. Así, en la comunicación se intercambian argumentos y razones del tal modo que el escucha puede considerar la perspectiva del otro y entender el porqué de ese tipo de razones, para que, consiguientemente, el que las escucha pueda compararlas con las propias y ponerlas en consideración también de los demás.

La teoría de la acción comunicativa habermasiana es eminentemente política, es debate y uso reflexivo de la competencia del juicio, que caracteriza a un participante en la comunicación como capaz de responder por sus actos. La manera de ir organizando sistemáticamente el punto de vista del otro, de la historia, del próximo siglo, etc., es referirlos al mundo de la vida abriéndolos comunicativamente.

El caso de los Derechos Humanos es ejemplar. Ahora no se habla de un derecho natural o de una metafísica para fundamentarlos. Cuando se tematizan los derechos humanos se opera con un discurso incluyente: son para todos y, en consecuencia, dicho discurso efectivamente asume la diferencia, es decir, fundamentalmente se considera y exige el derecho a la diferencia<sup>38</sup>; es por ello que este tipo de juicios práctico-morales no se cierran ni excluyen, y, por el contrario, se abren al *apriorismo* kantiano de la pregunta: «¿qué puedo conocer?». A esta cuestión cabe responder que todos los humanos son

---

<sup>38</sup> LYOTARD, Jean-François. "Los derechos del otro". En: *Integración, ciencia y tecnología*. Bogotá, COLCIENCIAS, Vol., N° 1, 1994; págs. 97-102

iguales, independientemente de religión, raza, pertenencia, límites geográficos, etc.<sup>39</sup> y que, sin embargo, deben persistir las diferencias. Se trata de entenderse a partir de ellas, de la hermenéutica; porque ésta ha asimilado la multiplicidad de perspectivas, el caos en el mejor sentido. Lejos de tener nostalgia de unidad y de orden, se trata de construir sistemáticamente unos mínimos, de suerte que siga perviviendo la multiplicidad de lo diverso.

Poner sistemáticamente en relación el mundo de la vida del autor y de sus contemporáneos con el del investigador es reconstruir el significado de lo que se pretende interpretar como contenido objetivo de una emisión o manifestación susceptible de crítica, que es sometida a un enjuiciamiento –al menos implícito–. El aporte de la hermenéutica es la apertura a la multiplicidad del universo. Sin embargo, su trampa se cifra en sus pretensiones universalistas, en considerar que, independientemente de la multiplicidad de lo diverso, no es posible llegar a ningún punto de vista común.

Una teoría de la argumentación, por el contrario, tiene el peligro de pensar que los valores terminan allí donde comienza la razón. El reto está en continuar en los linderos de la hermenéutica, es decir, en la multiplicidad de lo diverso –de los valores–, y, al tiempo, saber que es posible, y algunas veces absolutamente necesario, argumentar.

Habermas lo propone –en el texto comentado– en términos de *criticabilidad*. Ésta es una especie de actitud contrafáctica, en el sentido popperiano<sup>40</sup> de objetividad basada en la fasabilidad. Esto permite además caracterizar la objetividad como posibilidad de *aprender*. En esta posibilidad se encuentra el valor de cierto pragmatismo de la actividad comunicacional que cuenta con la otras perspectivas y con los puntos de vista de los otros: se basa, en consecuencia, en un *principio hermenéutico*.

*La posibilidad de aprender* partiendo de lo otro radica en el poder llegar a hacer propio, hasta donde sea posible, lo que puede haber de lo otro como diferente de lo mío y en lo otro como posiblemente análogamente cercano a lo mío. La educación y la pedagogía, tomadas como espacio de la comunicación, como procedimiento para acercarse a la ‘objetividad’ del mundo, como competencia de seguir aprendiendo, permiten relacionar el pragmatismo de Dewey, con el evolucionismo de Darwin, con las ideas regulativas de Kant, si se toma como punto de partida y como acompañante la radicalización de la hermenéutica.

## BIBLIOGRAFÍA

- APEL, Karl Otto, CORTINA, Adela y OTROS (Eds.). *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona, Ed. Crítica, 1990.
- CORTINA, Adela. *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Ed. Tecnos, 1993.
- DE LA VEGA NAVARRO, Ángel. (SF) *La Universidad francesa después de '68*. <http://www.jornada.unam.mx/2000/ene00/000116/sem-navarro.html>.

<sup>39</sup> En *Foro Extremeño* (Culturaextremadura. 99) se indicó: “el foro tiene una importante tarea, la de hacer comprender a las sociedades que *los derechos de las mujeres también son derechos humanos*, y el respeto a los mismos implica que la sociedad dedique sus mejores esfuerzos a facilitar y mejorar las condiciones para la plena participación de las mujeres en el desarrollo, y a promover la igualdad entre hombres y mujeres, en definitiva a combatir todas las formas de discriminación que se ciernen sobre las mujeres” (subrayado ajeno al texto). Cf. <http://www.juntaex.es/culturaex/forocontralaviolencia/forocontralaviolencia3.htm>. Esta misma observación ha sido recogida recientemente en un evento sobre “Derechos en perspectiva de género” por la Procuraduría General de la Nación en Colombia.

<sup>40</sup> Popper apelaba a una verdad objetiva regulada por la “criticabilidad”: es más verdad cuanto más se somete a la crítica o, concretamente, a la falsabilidad. Cf. POPPER, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Editorial Tecnos, 1977; pág. 240. *Objective Knowledge. An evolutionary approach*. Oxford, Clarendon Press, 1979; pág. 156.

- DESCARTES, René. "Meditaciones metafísicas". En: *Obras escogidas*. Buenos Aires, Ed. Charcas, 1989.
- El comienzo de una época*. (SF) Internacional Situacionista. <http://www.sindominio.net/ash/is1201.htm>.
- El Tiempo*. "Sigue tempestad en la Iglesia". 26 de Abril de 2003. En: [http://eltiempo.terra.com.co/poli/2003-04-27/ARTICULO-WEB-NOTA\\_INTERIOR-1070276.html](http://eltiempo.terra.com.co/poli/2003-04-27/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR-1070276.html).
- Foro Extremeño*. (Culturaextremadura.99). <http://www.juntaex.es/culturaex/forocontralaviolencia/forocontralaviolencia3.htm>.
- HABERMAS, Jürgen. "Conocimiento e interés". En: *Ideas y Valores*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. (42-45) 73-75; págs. 61-76.
- HABERMAS, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Madrid, Ed. Taurus, 1982.
- HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Ed. Península, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Ed. Taurus, 1988; 2 vols.
- HABERMAS, Jürgen. "La pretensión de universalidad de la hermenéutica". En: *La lógica de las Ciencias Sociales*. 2ª ed. Madrid, Ed. Tecnos, 1990; págs. 277-306.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid, Ed. Taurus, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona, Ed. Paidós, 1992.
- HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Ed. Trotta, 1998.
- HERRERA RESTREPO, Daniel. *Fenomenología y hermenéutica*. (1ª. Conferencia del ciclo *Hermenéutica en ciencias sociales*). Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional. 2003.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo & VARGAS GUILLÉN, Germán. *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*. Bogotá, ICFES, 1997; págs. 191-216.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1986.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. "Ética discursiva, derecho y democracia". En: *Análisis político*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. (20) 93; págs. 5-19.
- HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental*. México, FCE, 1962.
- HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen. (Hua. I)*. Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1973.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Ed. Losada, 1973.
- LEÓN XIII. *Epístola encíclica Aeterni Patris. Sobre la restauración de la filosofía cristiana, conforme a la Doctrina de Santo Tomás de Aquino*. 4 de agosto de 1879. <http://www.filosofia.org/mfa/far879a.htm>.
- LLANO, Alfonso. "Papá: ¿Qué es Semana Santa?" En: *El Tiempo*. Bogotá, 13 de abril 13.
- LYOTARD, Jean-François. *Los derechos del otro*. En: [http://www.geocities.com/maria\\_patricia\\_ochoa/otro.html](http://www.geocities.com/maria_patricia_ochoa/otro.html).
- MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona, Ed. Crítica, 1987.
- MACINTYRE, Alasdair. *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Madrid, Ed. Rialp, 1996.
- MISIÓN DE CIENCIA, EDUCACIÓN Y DESARROLLO. *Colombia: al filo de la oportunidad. Informe conjunto*. Bogotá, Presidencia de la República, 1994.
- MOTTA, Cristina (Comp.). *Ética y conflicto. Lecturas para una transición democrática*. Bogotá, Tercer Mundo y Uniandes, 1994.
- MUGUERZA, Javier. *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. Madrid. FCE, 1996.

- MUGUERZA, Javier y OTROS. *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid, Ed. Debate, 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift*. Leipzig, Verlag von CG Naumann, 1887.
- POPPER, Karl R. *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Editorial Tecnos, 1977.
- PUIG, Josep Ma. y MARTÍNEZ, Miquel. *Educación moral y democracia*. Barcelona, Editorial Alertes, 1989.
- RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1978.
- RAWLS, John. *Sobre las libertades*. Barcelona, Ed. Paidós, 1991.
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press, 1993.
- RORTY, Richard. "La prioridad de la democracia sobre la filosofía". En: Vattimo, Gianni (Comp.). *La secularización de la filosofía*. Barcelona, Ed. Gedisa, 1992; págs. 31-61.
- RORTY, Richard. *Ironía, contingencia y solidaridad*. Barcelona, Ed. Paidós, 1991.
- SOBREVILLA, David. "El programa de fundamentación de una ética discursiva de Jürgen Habermas". En: *Ideas y Valores*. (74-75) 87; págs. 99-117.
- STRAWSON, Peter. *Freedom and Resentment and other Essays*. London, Methuen, 1974.
- TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Ed. Paidós, 1994.
- THIEBAUT, Carlos. *Los límites de la comunidad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- TUGENDHAT, Ernesto. "El papel de la identidad en la constitución de la moralidad". En: *Ideas y Valores*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. (83-84) 90; págs. 3-14.
- WALZER, Michael. "La idea de sociedad civil". En: *Ciencia Política*. Bogotá, Tierra Firme, II Trimestre. (35), 94; págs. 47-68.

# NARRARSE A SÍ MISMO: RESIDUO MODERNO EN LA HERMENÉUTICA DE PAUL RICOEUR

MANUEL ALEJANDRO PRADA LONDOÑO<sup>41</sup>

“Sentí, en la última página, que mi narración era un símbolo del hombre que yo fui, mientras la escribía y que, para redactar esa narración, yo tuve que ser aquel hombre y que, para ser aquel hombre, yo tuve que redactar esa narración, y así hasta lo infinito”

Jorge Luis Borges (*La búsqueda de Averroes*).

## Resumen:

Este artículo se desarrolla en cuatro partes: en la primera planteamos la crítica de Ricoeur a la *filosofía del sujeto*, inaugurada por Descartes, confrontada con la propuesta nietzscheana que considera engañoso el lenguaje por el cual puede decirse *sujeto*; en la segunda se muestra la posibilidad de hablar de *identidad personal* a partir de la construcción de una trama; en tercera instancia afirmamos que hablar de *identidad narrativa* es reconocer la incapacidad que tiene el sujeto de captarse instantáneamente, lo cual permite a Ricoeur sostener que su planteamiento puede denominarse *ontología quebrada*; las tres primeras partes siguen a Ricoeur con cierta “fidelidad”. El cuarto apartado es un conjunto de preguntas, a propósito de los planteamientos ricoeurianos esbozados, que han ido mostrando su pertinencia en el transcurso de nuestras investigaciones sobre *nuevas narrativas en ciencias sociales*.

**Palabras clave:** Sujeto, identidad personal, identidad narrativa, trama, concordancia, discordancia, lenguaje.

## Abstract:

This article is developed in four parts. In the first one, criticism by Ricoeur of the *philosophy of subject*, inaugurated by Descartes, is outlined and confronted with Nietzsche's proposal that considers that the language by means of which *subject* can be said is deceiving. In the second one, the possibility of speaking of *personal identity*, derived from the construction of a plot, is shown. In the third part, it is stated that speaking of *narrative identity* is to recognize the inability that the subject has of capturing himself instantly, which allows Ricoeur to argue that his position can be denominated *broken ontology*. These first three parts follow Ricoeur with certain “fidelity.” The fourth section is a group of questions concerning the sketched ricoeurian positions, which have been showing its relevancy in the development of our research on *new narratives in social sciences*.

**Key words:** Subject, personal identity, narrative identity, plot, agreement, disagreement, language.

## §1. El planteamiento ricoeuriano frente a las filosofías del sujeto

---

<sup>41</sup> Profesor Universidad Pedagógica Nacional

Para comenzar a situar el planteamiento ricoeuriano sobre la *identidad narrativa*, considero que deben ponerse en consideración las críticas de Ricoeur a Descartes, como fundador de las llamadas *filosofías del sujeto*.

La primera problemática se refiere a que la duda de Descartes no es una duda desesperanzada, sino que, por el contrario, hace de sí misma su horizonte y quiere convencerse de la existencia de un fundamento último. Por eso, la primera certeza que de ella se deriva es la existencia, implicada en el ejercicio mismo del pensamiento (en primera instancia, dubitativo). No obstante, podría preguntarse: ¿el que duda es necesariamente “alguien” corporal, de carne y hueso, con un referente espacio-temporal? Ricoeur responde negativamente. Es un yo sin anclaje, no es nadie. Según Ricoeur, aquí se reduce el sujeto al acto más simple y escueto que es el de “pensar”. Además, en la duda ya está implicado el sujeto: sólo debía sacarse a la luz mediante una sentencia como la que inmortalizaría a Descartes (*cogito, ergo sum*).

Pero la pregunta por el *quién* de la duda, unida a la del *quién* del pensamiento, reviste dos nuevas cuestiones: ¿*quién existe?* y ¿*qué es eso que existe?*, cuando Descartes afirma: “Mientras yo piense, soy *algo*”.

Con la pregunta por el *qué* del sujeto, Descartes llega a la fórmula: “No soy más que una cosa que piensa, un espíritu, un entendimiento, una razón. (...) Una cosa que duda, entiende, afirma, niega, quiere o no quiere, imagina o siente”<sup>42</sup>.

A esta enumeración de lo que Descartes considera la respuesta a las preguntas por el *quién de la duda y del pensamiento* y por el *qué* de los mismos, replica Ricoeur: “La identidad de (este) sujeto no puede tratarse más que de la identidad en cierto sentido puntual, ahistórica, del ‘yo’ en la diversidad de sus operaciones; esta identidad es la de un ‘mismo’ que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo, puesto que el *cogito* es instantáneo”<sup>43</sup>.

Esta dificultad va a provocar, en último término, la pérdida de la pregunta por el *quién* del pensamiento y, mucho más: “La problemática del sí resulta magnificada, pero a costa de perder su relación con la persona de la que se habla, con el yo-tú de la interlocución, con la identidad de una persona histórica, con el sí de la responsabilidad”<sup>44</sup>.

En los años posteriores a los planteamientos de Descartes, David Hume mostró serias dudas sobre la posibilidad de conocer –acaso sobre la “existencia” – de “algo” a lo cual pudiera llamarsele *yo* o *sujeto*. Hume exige para cada idea una impresión correspondiente; y como no encuentra en el examen de su “interior” más que una diversidad de experiencias y ninguna impresión invariable relativa a la idea de un sí, concluye que esta última es una ilusión. Luego de considerar esta dificultad, Hume puede preguntarse: “¿qué nos inclina a superponer una identidad a estas percepciones sucesivas, y a suponer que estamos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante todo el curso de nuestras vidas?” (SO 123). La respuesta será: la *imaginación*, a la cual se le atribuye “la facultad de pasar con facilidad de una experiencia a otra si su diferencia es débil y gradual, y así transformar la diversidad en identidad” (SO 124); y la *creencia*, que llena el déficit de la impresión.

---

<sup>42</sup> DESCARTES, Rene. *Méditations métaphysiques*. Paris, Garnier-Flammarion, 1979; p. 22.

<sup>43</sup> RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. México, Siglo XXI editores, 1996; p. XVIII.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. XXII.

Pero la más dura crítica a las filosofías del sujeto fue lanzada por Friedrich Nietzsche. La primera, frente a la tradición filosófica con pretensiones de autofundamentación, tiene como punto neurálgico el lenguaje: la filosofía de la subjetividad ha hecho abstracción de la mediación lingüística con la que ha podido decir concluyentemente *yo soy* y *yo pienso*, olvidando los recursos retóricos (ocultos) en nombre de la inmediatez de la reflexión.

Nietzsche, en *Verdad y mentira en sentido extramoral*<sup>45</sup>, lleva hasta las últimas consecuencias su sospecha radical en el lenguaje. Sostiene allí que todo lenguaje es figurado y, por ello, mentiroso.

El *yo pienso* no puede sustraerse al lenguaje mentiroso, como tampoco puede hacerlo la realidad formal de las ideas, ni su valor representativo. Por esta razón es que señala Ricoeur que Nietzsche quiere ser el “genio maligno” aun más engañoso y más incisivo que el genio de Descartes.

Podríamos citar, a manera de ejemplo, uno de los fragmentos que figuran en *La voluntad de poder*:

Si nuestro ‘yo’ es para nosotros el único ser conforme al cual hacemos y comprendemos todo ser: ¡muy bien! Entonces es muy pertinente la duda de si no se presenta aquí una *ilusión* perspectivista: la unidad aparente, en la que todo converge como en un horizonte (VP 518). El origen de las ‘cosas’ es por completo la obra de los que imaginan, de los que piensan, quieren, inventan. (...) Incluso el ‘sujeto’ es algo creado de esta forma, una ‘cosa’ como todas las otras (VP 556)<sup>46</sup>.

Dos puntos aquí pueden anotarse, a manera de conclusiones de lo que Ricoeur considera la crítica fundamental de Nietzsche a las filosofías del sujeto:

- No existen “los hechos” del mundo exterior, sino tan sólo interpretaciones.
- El *cogito* no se escapa de ser una interpretación más de aparentes hechos fenoménicos de lo que denominamos –metafóricamente– *mundo interior*. El “yo” no es inherente al *cogito*, sino una interpretación que relaciona un supuesto sujeto con una acción a la que se ha llamado “pensamiento”, que no es más que un orden aparente.

Finalmente, Ricoeur considera que Nietzsche ha hecho un ejercicio de duda hiperbólica, tratando de decir: *Dudo mejor que Descartes porque he dudado de la duda misma*. Además, ha querido mostrar que el sujeto no es más que multiplicidad, todo dentro de la hipótesis de un engaño terrible en el lenguaje.

En *Sí mismo como otro* (SO), Ricoeur se propone mostrar que el yo no es inmediato, ni puede colocarse como último fundamento. El sujeto que trata de sacar a la luz no es el sujeto de las filosofías que lo exaltan ni el de las filosofías que lo hacen desaparecer con la más dolorosa humillación. La reflexión de Ricoeur sobre el sujeto lo ha llevado a considerar que “no hay una aprehensión del propio ser en el acto del pensamiento. Hay un hiato, una distancia (y ciertamente no una distancia cualquiera) entre mi conciencia inmediata y mi propio ser efectivo, real”<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> NIETZSCHE, Friedrich. “Verdad y mentira en sentido extramoral”. En: *El libro del filósofo*. Madrid, Ed. Taurus, 1974; pp. 85-108.

<sup>46</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Bogotá, Ed. Norma, 1997; pp. 92-93.

<sup>47</sup> CALVO MARTÍNEZ, Tomás. “Del símbolo al texto”. En: CALVO, Tomás y ÁVILA, Remedios. *Paul Ricoeur: los caminos de interpretación*. Granada, Ed. Ánthropos, 1991; p. 117.



Es por ello que Ricoeur considera tan cercano a J. Greish, ya que éste afirma que nuestro tiempo puede considerarse como *la edad hermenéutica de la razón*<sup>48</sup>, en cuanto el hombre es un ser anclado en el lenguaje, un ser eminentemente simbólico y, por tanto, susceptible de ser interpretado; asimismo, porque insinúa la imposibilidad de sentar un fundamento último: la palabra hermenéutica, según la perspectiva ricoeuriana, despoja al “yo” de su gloria, a la vez que conforta su arrojo de existir.

## §2. La identidad narrativa como construcción de una trama

Atendiendo a las indicaciones que ofrecen la hermenéutica y la fenomenología sobre el lenguaje como estructura de nuestro ser-en-el-mundo y, por ende, como condición de posibilidad del acceso al sujeto, gran parte de la obra ricoeuriana se ha ocupado de hacer visibles los tejidos lingüísticos, en sus dimensiones argumentativa, retórica y poética, insertos en la cotidianidad.

Las dimensiones señaladas por Husserl, Heidegger y Gadamer: mundo de la vida, *dasein*, temporalidad, lenguaje, interpretación, entre otras, se constituyen en los hilos conductores del planteamiento ricoeuriano. En este apartado se pretende ver la relación establecida por Ricoeur entre la temporalidad, que dificulta una respuesta inmediata a la pregunta por el sujeto desde una visión que podría ser tildada de “esencialista”, y la narración, como construcción de una trama, medio que hace emerger la identificación de un *quién* en medio del cambio y la contingencia.

El primer propósito de Ricoeur en el estudio VI de SO, titulado *El sí y la Identidad Narrativa*, será mostrar “cómo el modelo específico de conexión entre acontecimientos constituidos por la construcción de la trama permite integrar en la permanencia en el tiempo lo que parece ser su contrario bajo el régimen de la identidad-mismidad, a saber, la diversidad, la variabilidad, la discontinuidad, la inestabilidad” (SO. 139).

Ricoeur muestra que la identidad comprendida narrativamente puede llamarse identidad del *personaje*, la cual se constituye en unión íntima con la identidad de la *trama*.

¿Qué es construir una trama? Es lo mismo que *poner en intriga* (en francés, *mise en intrigue*). El entramado de la acción consiste, básicamente, en la síntesis de dos elementos heterogéneos: concordancias y discordancias.

Por concordancia entiendo el principio de orden que vela por lo que Aristóteles llama ‘disposición de los hechos’. Por discordancia entiendo los trastocamientos de fortuna que hacen de la trama una transformación regulada, desde una situación inicial hasta otra terminal. Aplico el término de *configuración* a este arte de la composición que media entre concordancia y discordancia (SO. 139-140).

De la concordancia dependen, obviamente, la definición misma de *mythos* como composición de las acciones y los corolarios de esta definición, a saber, la unidad, la marca de un comienzo, de un medio y de un fin, la amplitud y la conclusión. Pero la concordancia tiene su reverso; ‘discordancia o inversión’ de la dicha en desdicha, cambio de fortuna (...), reconocimiento inesperado, incidentes que espantan o inspiran piedad, efectos violentos<sup>49</sup>.

La propuesta de Ricoeur no se limita a presentar separados dos conceptos divergentes, sino que apunta a la posibilidad (necesidad) de asumirlos juntos, como *concordancia discordante*, que es la mediación que hace la trama entre “la diversidad de

<sup>48</sup> GREISH, Jean. *L'age herméneutique de la raison*. Paris, Ed. du Cerf, 1985.

<sup>49</sup> RICOEUR, Paul. “Relectura de la Poética de Aristóteles”. En: VALDÉS, Mario y OTROS. *Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas*. Barcelona, Azul Editorial, 2000; pp. 146-147.

acontecimientos y la unidad temporal de la historia narrada (...); entre la pura sucesión y la unidad de la forma temporal” (SO. 140). Es por ello que no se entiende la discordancia como algo exterior a la concordancia. Al contrario, en aras de una plena “inteligencia narrativa”, consistente en la asunción de dicha síntesis aparentemente paradójica, deberá incorporarse la discordancia a la concordancia, “conseguirse que la sorpresa contribuya al efecto de sentido que, con posterioridad, hace que la fábula (*mythos*) aparezca como verosímil, incluso necesaria”<sup>50</sup>.

Hace su aparición en el escenario el problema del acontecimiento. Con Donald Davidson, en su obra *Essays on actions and events*<sup>51</sup>, se había puesto en duda que el acontecimiento, en cuanto ocurrencia, tuviera derecho a un estatuto ontológico o pudiera constituir el objeto de una descripción impersonal.

¿Qué es lo que hace, en cambio, que un acontecimiento se vuelva importante, desde su propia contingencia? El acontecimiento es lo inesperado, lo sorprendente, pero se convierte en parte integrante de la historia cuando se mira en la perspectiva de la totalidad temporal llevada a su término. Se convierte, entonces, en necesario, siendo paradójicamente contingente:

La inversión del efecto de contingencia en efecto de necesidad se produce en el corazón mismo del acontecimiento: en cuanto simple ocurrencia, este último se limita a frustrar las expectativas creadas por el curso anterior de los acontecimientos; es simplemente lo inesperado, lo sorprendente; sólo se convierte en parte integrante de la historia cuando es comprendido después, una vez transfigurado por la necesidad, de alguna forma indirecta, que procede de la totalidad temporal llevada a su término. Y esta necesidad es una necesidad narrativa cuyo efecto de sentido procede del acto configurador como tal (SO. 141).

Reforzando esta idea, en *Autocomprensión e historia* afirma que “la acción de intrigar es también una síntesis de lo heterogéneo, por el hecho de que una disposición de los hechos en una historia contada extrae de un polvo de acontecimientos un relato unificado”<sup>52</sup>. O como explica en otra parte: “el poner en intriga es una suerte de *innovación semántica* pues, en su dinamismo, reúne en una historia unitaria incidentes heterogéneos, transforma en historia los acontecimientos dispersos y, recíprocamente, extrae la historia narrada de esos acontecimientos”<sup>53</sup>.

Un paso adelante. Para concebir narrativamente la identidad personal es necesario pasar de la configuración de acciones a la adscripción de acciones a personajes, es decir pasar del *¿qué?*, propio de la mismidad, al *¿quién?* de la ipseidad. Se distingue una correlación muy estrecha (casi subordinada) entre personaje y acción: “Es en la historia narrada, con sus características de unidad, de articulación interna y de totalidad, conferidos por la operación de construcción de la trama, donde el personaje conserva, a lo largo de toda la historia, una identidad correlativa a la de la historia misma” (SO 142).

Terminada la primera parte de la exposición sobre la identidad del personaje y de la trama, concluye Ricoeur que es en el relato donde se puede atribuir el qué de la acción a un quién, y más aun, desarrollarse otro tipo de interrogantes como el *¿por qué?* y el *¿cómo?* de las acciones mismas. Sobre esto, afirma que “la persona (...) comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>51</sup> Oxford, Clarendon Press, 1980.

<sup>52</sup> RICOEUR, Paul. “Autocomprensión e historia”. En: CALVO, Tomás y ÁVILA, Remedios. *Op. cit.*, p. 38.

<sup>53</sup> RICOEUR, Paul. “La vida: un relato en busca de narrador”. En: *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires: Docencia, 1984; p. 38-39.

identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje” (SO. 147).

De la correlación entre acción y personaje del relato se deriva una dialéctica *interna* al personaje, punto más alto de la dialéctica entre discordancia y concordancia desplegada en la construcción de la trama de la acción. Ahora bien, ¿en qué consiste esa dialéctica? Aunque ya habíamos hablado de ello cuando nos referíamos a la *concordancia discordante*, cabe anotar un aspecto más de dicha correlación.

La dialéctica consiste en que, según la línea de concordancia, el personaje saca su singularidad de la unidad de su vida considerada como la totalidad temporal singular que lo distingue de cualquier otro. Según la línea de discordancia, esta totalidad temporal está amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos imprevisibles que la van señalando (encuentros, accidentes, etc.); la síntesis concordante-discordante hace que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad en cierto sentido retroactiva de la historia de una vida, con la que se iguala la identidad del personaje. Así el azar se cambia en destino. Y la identidad del personaje, que podemos decir ‘puesto en trama’, sólo se deja comprender bajo el signo de esta dialéctica (SO. 147).

### §3. La propuesta ricoeuriana de la *ontología quebrada*

¿Qué tipo de ser es el ente que llamamos yo? Si ya no se trata de pretender una autofundación absoluta, al modo de las filosofías del *cogito*, entonces, ¿qué seguridad nos deja hablar de identidad narrativa? La respuesta es: ¡ninguna! No podemos hablar de una seguridad infranqueable, indubitable o absoluta. El nuevo saber que se nos proporciona es el de la *atestación*, gracias al cual “sabemos de seres que actúan y que sufren, que pueden empeñarse en una promesa, amar y recibir amor de otra persona”<sup>54</sup>.

Por tanto, la ontología que nos corresponde no puede ser otra que una ontología “militante y rota”. Decimos “rota” en el sentido que toma *Le conflit des interprétations*: es una ontología no separable de la interpretación, por lo tanto, una ontología que reconoce como único acceso al ser, como la única manera de hablar de él, la forma que adopta la hermenéutica. Más aún, la ontología es comparable con la imagen de Moisés y de la tierra prometida. “Se puede bien decir que la ontología es la tierra prometida para una filosofía que comienza con el lenguaje y la reflexión; pero, como Moisés, el sujeto que habla y reflexiona puede sólo divisarla antes de morir”<sup>55</sup>.

Entonces, si la ontología está en manos de la interpretación, decir “identidad”, más si se califica de “narrativa”, es reconocer la imposibilidad de una aprehensión inmediata y directa de sí por sí mismo. Ricoeur acude al recuerdo de algunos criterios sobre la hermenéutica que ayudan a comprender mejor el papel que se le da a un tipo de reflexión sobre la identidad que se funde con la retórica, la poética, la literatura, el arte.

- Puesto que no es posible una hermenéutica única y universal, cada hermenéutica descubrirá aquel aspecto de la existencia que la funde como método. Ricoeur ha acudido a la narración como modelo de aprehensión del ser-en-el-mundo.
- El hombre sólo se puede referir a lo real a través de la simbolización del lenguaje, pero siempre será una referencia parcial y limitada. Tal función simbólica es, en

<sup>54</sup> JERVOLINO, Domenico. *L'amore difficile*. Roma, Ed. Studium, 1995; p. 31.

<sup>55</sup> RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris, Ed. Seuil, 1969; p. 28.

consecuencia, una condición de posibilidad de un yo significativo, ya que sólo siguiendo la dinámica de los símbolos que nosotros mismos utilizamos, podremos acceder a parcelas (ontológicas) difícilmente alcanzables por otros medios<sup>56</sup>.

Por tanto, bajo el presupuesto de que somos seres-dichos, seres que se dicen, seres de los que se puede decir algo, inscribimos la pregunta *¿quién soy yo?* en el requerimiento de las mediaciones simbólicas y culturales. “La meditación sobre el ser de la existencia tiene lugar como hermenéutica: pasando por una hermenéutica la filosofía reflexiva sale de la abstracción y encuentra en la interpretación de signos el camino largo de la toma de conciencia”<sup>57</sup>.

Ahora bien, ¿qué tendría que decir una propuesta de este tipo a los filósofos y a la Filosofía? Quizás se haya olvidado que el mundo es una interpretación hecha por nosotros, y que, por ser interpretación, la filosofía no riñe nunca con la poética, con la metáfora, con la narración, con la retórica. Quizás, también, se esté invitando a considerar en un tono más moderado (humilde, si se quiere) el trabajo filosófico, “sin pretender lecturas absolutas o totalitarismos, porque (la filosofía) ha aprendido que la *realidad* y la *verdad* están abiertas a múltiples interpretaciones y, que, en última instancia, más que una realidad o una verdad existe una variedad de discursos que las constituyen y explican”<sup>58</sup>.

#### §4. Cuestiones en discusión

Hasta aquí puede haberse presentado un panorama general de la *narración de sí mismo* como construcción de una trama, frente a las pretensiones autofundantes de las filosofías del sujeto; asimismo, se ve con claridad la importancia que reviste el lenguaje en la construcción de la identidad personal por medios narrativos. ¿Qué residuos de modernidad se resguardan en esta propuesta?

a.

En primer lugar, la preocupación por el sujeto. Ciertamente Ricoeur intenta mediar entre las filosofías que lo exaltan y las que lo someten a humillación, pero apuesta más por la exaltación narrativa, en una confianza acendrada en el lenguaje. ¿Acaso, en última instancia, no sale airoso el sujeto –ya consciente de su temporalidad, de su finitud, de su mutabilidad– en una suerte de dispositivo contra aquello que pone a prueba su *identidad*?

El narrador puede presentarse como una figura nueva del *cogito* cartesiano –esta afirmación puede convertirse en pregunta–: cuestiona las discordancias de los acontecimientos que advienen sin aviso, como señal de la contingencia humana que conlleva nuestra temporalidad, y las organiza, siempre en un discurso, de tal forma que resulte una unidad narrativa, emergente de la dispersión de la vida misma; exorciza la muerte y los vacíos de la memoria, acudiendo a principios narrativos que llegan como noticia de otros –quienes prestan su voz a nuestro relato e inmediatamente desaparecen– y a finales de episodios que nunca logran apresar la muerte, aunque sí pueden

<sup>56</sup> Cf. MACEIRAS, Manuel. “Paul Ricoeur: una ontología militante”. En: CALVO, Tomás y ÁVILA, Remedios. *Op. cit.*, pp. 52-53.

<sup>57</sup> NAVARRO, Juan Manuel. “Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica del pensamiento de Paul Ricoeur”. En: CALVO y ÁVILA. *Op. cit.*, p. 152.

<sup>58</sup> MONASTERIOS, Elizabeth. “Poesía y filosofía: el aporte de Paul Ricoeur al estudio de la metáfora”. En: VALDÉS, Mario y OTROS. *Op. cit.*, p. 53.

anticiparla<sup>59</sup>; acude a la memoria para “descubrir” el movimiento que lo llevó a ser quien es, luego de lo cual no le queda sino decir: “Amén”<sup>60</sup>; en fin, al narrador le queda la satisfacción de decir: *Narro, luego soy*.

¿Salva la referencia a la temporalidad, asunto que invade la teoría narrativa del sí, el intento de hacer una nueva filosofía del sujeto que se funde a sí misma? Queda esto por discutir. Por ahora, digamos que el intento de poner en intriga un personaje se corresponde con la lucha que los seres humanos establecemos cuerpo a cuerpo contra nuestro ser-para-la-muerte, que se patentiza en nuestra experiencia temporal confusa, informe y, en el fondo, muda<sup>61</sup>; narrarse a sí mismo –o interpretarse en la lectura de obras literarias– tiene la virtud de “debilitar el aguijón de la angustia frente a la nada desconocida, dándole imaginariamente el contorno de tal o cual muerte, ejemplar por un motivo o por otro” (SO 164-165). ¿Podría vislumbrarse en la postura de Ricoeur una autofundación, ahora más consciente de sus limitaciones?

b.

En segundo lugar, si el *cogito* cartesiano es, según Ricoeur, ahistórico, el *sí mismo* que se narra no tiene anclaje topográfico. Quizá en este trabajo no nos detengamos en el problema espacial de la narración, pero valdría la pena que no pasara desapercibido. Garrido Domínguez afirma: “A primera vista el espacio desempeña dentro del relato un contenido puramente ancilar: es el soporte de la acción. Sin embargo, una consideración un poco más atenta revela de inmediato que el espacio en cuanto componente de la estructura narrativa adquiere enorme importancia respecto de los demás elementos, en especial, el personaje, la acción y el tiempo”<sup>62</sup>.

El mundo también es construcción, y construcción topológica, especialmente en el marco narrativo. Todo es contemplado desde una perspectiva y resulta imposible sorprender al objeto al margen del sesgo que el sujeto observador le imprime. La espacialidad se manifiesta en los relatos verbales desde los marcadores espaciales del idioma: a) en primer lugar, las pre-posiciones que, como su nombre indica, ubican, preponen espacialmente; b) los sustantivos que están en una topología espacial abstracta o concreta, común o propia, pero siempre sustentando; c) los adjetivos, (ad-jectum: lo que está junto a otra cosa) sean nominales o verbales (adverbios) que marcan modificadores espaciales y se añaden a las cualificaciones sustantivas o verbales; d) los verbos, que al establecer *dynamis*, movimiento, cambio, transformación, sitúan igualmente e implican un eje topológico.

c.

En tercer lugar, en la narración todavía no se vislumbra cómo el *otro* puede ser reconocido como sujeto que piensa, actúa y se narra con su propia voz<sup>63</sup>. Veíamos atrás que Ricoeur critica del *cogito* cartesiano su pérdida de la relación con la persona de la que se habla, con el yo-tú de la interlocución. El sujeto que se narra a sí mismo ¿incluye

<sup>59</sup> “La memoria se pierde en las brumas de la infancia. (...) El acto por el que he sido concebido pertenece más a la historia de los demás, en este caso [del nacimiento] de mis padres, que a mí mismo. Y la muerte sólo será final narrado en el relato de los que me sobrevivan” (SO 162).

<sup>60</sup> “Se trata de la última mirada dirigida a una historia que se cierra como un libro, de la última palabra pronunciada al final de una vida que vuelve sobre sus propios pasos para decir: Así sea. Sí. Amén”. (RICOEUR, Paul. “Función narrativa y experiencia humana del tiempo”. En: *Historia y narrativa*. Barcelona, Ed. Paidós, 1999; p. 209).

<sup>61</sup> Cf. RICOEUR, Paul. *Tiempo y relato I*. Madrid, Ed. Cristiandad, 1987; p. 13.

<sup>62</sup> *El Texto narrativo*. Madrid, Ed. Síntesis, 1993; p. 207.

<sup>63</sup> Si se sigue al mismo Ricoeur, la inclusión real del otro sólo tiene plena comprensión en el plano ético de la pregunta *quién*. El desarrollo de este asunto puede encontrarse claramente en los estudios VII, VIII y IX de SA.

efectivamente al otro? ¿Puede reducirse su inclusión a la mención escueta? Nuestra respuesta es negativa. Estamos de acuerdo: somos coautores de nuestras narraciones, lo cual supone que otros han hecho con nosotros una historia que contar; incluimos personajes distintos a nosotros, a la manera de co-protagonistas de nuestra vida; sabemos de las imbricaciones que se tejen entre nuestras historias y las historias de los demás. ¿Nos “libran” estas minúsculas inclusiones discursivas de la urgencia moral suscitada por aquellos que no tienen cómo narrarse para ser oídos y alcanzar la posibilidad de hacer respetar sus derechos? Con nuestras narraciones, por ejemplo en ciencias sociales, en etnografía o en historia, por poner un ejemplo, los otros tienen que soportar, incluso padecer o sufrir nuestras interpretaciones sobre ellos<sup>64</sup>.

¿El lenguaje, aceptado como legado cultural y, por ende, comunitario, asegura que la narración del sí sea un recurso creador de sentido en posibilidades equitativas para todos? Tal vez sea oportuno escuchar a Habermas: “Los sujetos hablantes son, o bien señores o bien pastores de su sistema de lenguaje. O bien se sirven del lenguaje en términos de creación de sentido, para alumbrar innovadoramente su mundo, o bien se mueven ya siempre dentro del horizonte de la apertura o alumbramiento del mundo, que el propio lenguaje se cuida de efectuar para ellos”<sup>65</sup>. Se hace apremiante comprender que la narración requiere volver al diálogo entre dos sujetos igualmente capaces de alzar la voz.

d.

Otro asunto que queremos poner en consideración se refiere a lo que podría llamarse *confianza* en el lenguaje como estructura posibilitadora de la comprensión de sí. La propuesta ricoeuriana de la narración de sí mismo o de la autocomprensión en la lectura de obras de ficción se desarrolla en términos de *discurso*. Y a éste se le designa la responsabilidad de construir la unidad narrativa de una vida, es decir, una *identidad personal*.

¿Puede apresar el lenguaje discursivo (oral o escrito) lo que soy yo mismo, íntimamente, o lo que es una comunidad, en sus dimensiones más originarias? ¿Puede suponerse que todo el fluir de acontecimientos, que tiñe nuestra vida de tan variado colorido, puede ser siempre puesto en un orden narrativo, en una trama? ¿No sentimos a veces que los acontecimientos de nuestra propia vida nos ponen frente a la limitación de nuestras estructuras lingüísticas?<sup>66</sup>.

La teoría en torno a la metáfora, desarrollada por Ricoeur especialmente en su obra *La metáfora viva*, nos hace notar la distancia que toma la hermenéutica de los lenguajes del positivismo y, en general, de la ciencia heredera de la Modernidad. En esta perspectiva la

---

<sup>64</sup> Sin embargo, Ricoeur advierte: “En realidad, omitir y soportar, incluso padecer, sufrir, son tanto hechos de interacción como de comprensión subjetiva. Estos dos términos recuerdan que, tanto en el plano de la interacción como de la comprensión subjetiva, el no-obrar es también un obrar: no atender, dejar hacer, es también dejar que otro haga, a veces de forma criminal; en cuanto a soportar, es mantenerse uno mismo, de grado o por fuerza, bajo el poder de obrar de otro (...); soportar se convierte en padecer, que linda con sufrir. En este punto, la teoría de la acción se extiende desde los hombres actuantes a los hombres sufrientes” (SO. 158). Acaso las ciencias sociales puedan ayudar a que los sujetos marginados por interpretaciones foráneas se hagan conscientes de que su no-narrarse es condición de posibilidad de su marginalidad y de su desidentificación; pero, al tiempo, estén en capacidad –las ciencias sociales– de suscitar mecanismos efectivos de participación, por medio de los cuales no sean más los que tomen la voz de los que han enmudecido, sino que, justamente, los que han carecido de voz comiencen a pronunciar su propio nombre.

<sup>65</sup> HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Ed. Taurus, 1989; pp. 376-377.

<sup>66</sup> “Todo evento es la vida misma que sobreviene en su ola plena, pero también es el signo de su abandono, del hecho de que hemos sido abandonados por el resplandor que nos ha herido y atravesado y que cada vez ha hecho de nosotros las víctimas señaladas de esta existencia, nosotros que nunca hemos nacido del todo, llamados de improviso a la vida y de la misma manera repentina vaciados de toda existencia” (GARGANI, Aldo Giorgio. “La copia y el original”. En: VATTIMO, Gianni (Comp.). *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá, Ed. Norma, 1994; p. 93).

metáfora hace emerger sentidos insospechados que irrumpen en el letargo de nuestros discursos cotidianos.

No obstante los caminos que abre el lenguaje metafórico, podría afirmarse que no todo el fluir de nuestras vivencias está cimentado lingüísticamente. Todavía creemos que hay en nuestras experiencias, y aun en nuestra conciencia, un conjunto que clasificamos dentro de lo “inefable”; sin embargo, esa expresión es ya una confesión lingüística de la escasez de nuestras palabras; quizás decir “inefable” sea seguir girando en torno al fonocentrismo sin darle cabida a las amplísimas posibilidades de la gestualidad humana, tan rica en matices, o al arte, o a la mística. En todo caso, queremos insistir en que también es factible expresar nuestra identidad como sujetos, individuales y colectivos, a través de la imagen, de la música y, a veces, del silencio.

## BIBLIOGRAFÍA

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris, Ed. Seuil, 1969.

RICOEUR, Paul. “La vida: un relato en busca de narrador”. En: *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires: Docencia, 1984.

RICOEUR, Paul. *Tiempo y relato I*. Madrid, Ed. Cristiandad, 1987.

RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. México, Siglo XXI editores, 1996.

RICOEUR, Paul. *Historia y narrativa*. Barcelona, Ed. Paidós, 1999.

ÁVILA, Remedios y CALVO, Tomás. *Paul Ricoeur: los caminos de interpretación*. Granada, Ed. Ánthropos, 1991.

DESCARTES, Rene. *Méditations métaphysiques*. Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

DESCARTES, Rene. *Obras escogidas*. 2a. edición. Buenos Aires, Ed. Charcas, 1980.

GARRIDO DOMÍNGUEZ, Antonio. *El Texto narrativo*. Madrid, Ed. Síntesis, 1993.

GREISH, Jean. *L'age herméneutique de la raison*. Paris, Ed. du Cerf, 1985.

HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Ed. Taurus, 1989.

JERVOLINO, Domenico. *L'amore difficile*. Roma, Ed. Studium, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. “Verdad y mentira en sentido extramoral”. En: *El libro del filósofo*. Madrid, Ed. Taurus, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Bogotá, Ed. Norma, 1997.

VALDÉS, Mario y OTROS. *Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas*. Barcelona, Azul Editorial, 2000.

VATTIMO, Gianni (Comp.). *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá, Ed. Norma, 1994.



# LA POÉTICA, LA RETÓRICA Y EL MUNDO DE LA VIDA

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA<sup>67</sup>

“Digamos que el mundo es una figura, hay que leerla.  
Por leerla entendamos generarla.”

Rayuela. Julio Cortázar

**Resumen:** Este artículo tiene por objeto señalar las relaciones que Paul Ricoeur establece entre hermenéutica, poética y retórica, siguiendo los planteamientos aristotélicos; a su vez, se dejan esbozadas algunas implicaciones para las ciencias sociales. Este trabajo está dividido en seis párrafos, así: 1. Hermenéutica, poética y retórica; 2. Discurso poético y retórico; 3. El poeta y el historiador, 4. El espacio público: la retórica; 5. Retórica, teoría de la argumentación y teoría de la elocución; 6. La retórica en situación.

**Palabras clave:** *retórica, poética, mundo de la vida, ciencias sociales, hermenéutica, acción, texto, lenguaje, espacio público, discurso, argumentación.*

**Abstract:** This article has for goal to point out, following Aristotelian positions, the relationships that Paul Ricoeur establishes among hermeneutics, poetic and rhetoric. In turn, some implications for the social sciences are sketched. This work is divided in six parts entitled as follows: §1. Hermeneutics, poetic and rhetoric; §2. Poetic and rhetorical speech; §3. The poet and the historian, §4. Public space: the rhetoric; §5. Rhetoric, argument theory and elocution theory; §6. The rhetoric in situation.

**Key words:** *rhetoric, poetic, world of the life, social sciences, hermeneutics, action, text, language, public space, speech, argument.*

## §1. Hermenéutica, poética y retórica

Ricoeur en su artículo *El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto* (1971), establece que si las ciencias sociales son hermenéuticas, tal afirmación descansaría en el hecho de poder establecer que su objeto revele las características de un texto y que en su metodología desarrolle los mismos procedimientos de la interpretación de textos. Para Max Weber, según Ricoeur, el objeto de las ciencias sociales se define como “conducta orientada significativamente”, y se pregunta: “¿en qué medida se puede reemplazar el predicado ‘orientada significativamente’, por lo que me gustaría llamar caracteres de legibilidad derivados de la teoría precedente del texto?”<sup>68</sup> Para mostrar lo anterior, establece la analogía entre texto y acción, a partir de los rasgos que los constituyen desde una teoría del discurso, construyendo con ello la posibilidad de una hermenéutica de la acción social. Nuestra intención no es presentar esta posibilidad, sino mostrar cómo Ricoeur reconfigura este proyecto en dos de sus obras, *La Metáfora Viva* (1975) y *Tiempo y Narración I, II, III* (1983, 1984, 1985).

<sup>67</sup> Profesora Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia

<sup>68</sup> Ricoeur Paul, “El modelo del texto: la acción significativa considerada como texto”. En: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 175.

Los profesores Guillermo Hoyos Vásquez y Germán Vargas Guillén en *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en Ciencias Sociales: las ciencias de la discusión*, plantean que las ciencias sociales tienen una tarea que cumplir con respecto al mundo de la vida: la “construcción de formas de interacción social, racionalizadas desde las ‘ciencias de la discusión’, antes que explicar, predecir o controlar el comportamiento humano, tiene que descubrir y hacer manifiesto el conjunto de razones y motivos que dan origen a la construcción de la opinión pública, de la sociedad civil, de las formas de entendimiento y de comprensión”.<sup>69</sup> Queremos enlazar esta tarea con la hermenéutica de los textos propuesta por Paul Ricoeur, la cual impone una importante restricción a una hermenéutica que, en sus comienzos, se dirigía al amplio campo de los signos y de los símbolos. “La mediación a través de los textos parece reducir la esfera de interpretación a la escritura y a la literatura en detrimento de las culturas orales. Esto es cierto. Pero, lo que la definición pierde en extensión, lo gana en intensidad. En efecto, la escritura otorga recursos originales al discurso,(...) en primer lugar identificándolo con la oración (alguien dice algo sobre algo a alguien), luego caracterizándola mediante la composición de series de oraciones en forma de relato, poema o ensayo”.<sup>70</sup> Con esta hermenéutica una nueva ontología se despliega, en la que los textos “pretenden llevar al lenguaje una experiencia, un modo de vivir y de estar-en-el mundo que lo precede y pide ser dicho”.<sup>71</sup> Acceder al mundo de la vida, por el largo rodeo de los textos, permite ampliar nuestra comprensión sobre dicho mundo, y así el diálogo de la filosofía con las Ciencias Sociales, en palabras de Ricoeur, se mantiene.

## §2. Discurso poético y retórico

Partamos, entonces, de la idea propuesta por Ricoeur, los textos **dicen** a su manera la acción. Por ello nos ocuparemos de precisar la forma en que lo hacen el discurso poético y el retórico. Es necesario, decir ante todo, que ellos no nos hablan de la acción tomada individualmente; quizás habría un límite para hacerlo; pues cada vez que intentamos expresar la comprensión de una determinada acción, las enlazamos con otras. En los textos poéticos y retóricos expresamos la acción humana, la cual es configurada desde la orientación hacia otros, “sólo sobre la base de esta orientación hacia otros puede hablarse de acción social. Pero esto todavía no es todo. Es necesario agregar a la noción de acción social la de relación social, entendiendo por ello un curso de acción en la cual cada individuo no sólo tiene en cuenta la reacción que tienen los otros, sino que motiva su acción con símbolos y valores que ya no expresan caracteres de deseabilidad privados hechos públicos, sino reglas que son en sí públicas”.<sup>72</sup>

En la teoría del discurso propuesta por Ricoeur, este decir es un acontecimiento: “alguien dice algo a alguien sobre algo”.<sup>73</sup> Con el recorrido que realiza este autor por la poética y la retórica, se podría añadir que la acción social accede al discurso y propicia cambios en el mundo. Con el fin de mostrar lo precedente se hará un recorrido por la teoría de la poética elaborada por Ricoeur. En la primera parte, se expone el recorrido que se construye, del llamado por él arco hermenéutico, el cual se despliega desde la prefiguración del mundo de la vida, a la configuración poética y, a partir de ésta, a la refiguración del mundo del lector, con el fin de presentar el lugar de la poética en el

<sup>69</sup> Hoyos Vásquez Guillermo, Vargas Guillén Germán. *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*. Bogotá, ICFES, ASCUM, 1996, p. 18.

<sup>70</sup> Ricoeur Paul. “Acerca de la interpretación”. En: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II.*, p. 33.

<sup>71</sup> Idem, p. 35.

<sup>72</sup> Idem, p.224.

<sup>73</sup> Ricoeur Paul. “Rhétorique, poétique, herméneutique” (1990) En: *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 479.

mundo de la vida. En la segunda parte se hace una presentación de la retórica, desde los planteamientos de Aristóteles y Ricoeur, con el fin de ubicar el lugar de la retórica. Se efectuará una distinción entre dos tipos de retórica, una de carácter general y otra en situación, con el fin de exhibir cómo desde esta última, es posible pensar el piso desde el cual se levanta la retórica y se dispone o mueve a la acción. Las diversas precisiones que se indicarán buscan primero, con relación a la poética, mostrar con Ricoeur la forma en que se amplía nuestro imaginario; y respecto de la retórica, cómo desde nuestro imaginario tomamos decisiones y valoramos.

### §3. El poeta y el historiador

Paul Ricoeur en *Tiempo y Narración* establece: “el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo; a su vez la narración es significativa en la medida que describe los rasgos de la experiencia temporal”.<sup>74</sup> Con el fin de extender el valor de tal afirmación, Ricoeur recupera para la reflexión la *Poética* de Aristóteles y las *Confesiones* de San Agustín; en estos textos encontrará la posibilidad de construir una teoría del relato que pueda comprender desde la tragedia griega a todos los géneros literarios y a la historia, y una fenomenología del tiempo que le permita, desde la aporía del tiempo, enunciada por San Agustín y retomada por Husserl y Heidegger, afirmar que la paradoja del tiempo exige su expresión en la narración.

La idea de Aristóteles, que recoge Ricoeur, al definir la tragedia como *mímesis*, señala que ésta debe ser comprendida como imitación creadora y no según corrientemente se la ha entendido, como simple copia. Esta idea permite comprender por qué Ricoeur habla, más bien, de actividad mimética y de construcción de la trama, y por qué ello exige indagar las operaciones que las hacen posible. Con el fin de dar respuesta a lo anterior, Ricoeur, establece el modelo de las tres *mímesis*: “mi tesis es que el sentido mismo de la operación de configuración constitutiva de la construcción de la trama resulta de su posición intermedia entre las dos operaciones que yo llamo *mímesis* I y *mímesis* III y que constituyen ‘el antes’ y ‘el después’ de *mímesis* II. Con esto me propongo mostrar que *mímesis* II consigue su inteligibilidad de su facultad de mediación, que consiste en conducir del antes al después del texto, transfigurar el antes en después por su poder de configuración”.<sup>75</sup>

Con el fin de comprender lo que significa *mímesis* I, Ricoeur expone lo que serían sus tres componentes: la red conceptual de la acción, los recursos simbólicos y los caracteres temporales; los cuales adquirimos familiarizándonos con ellos. La red conceptual supone una competencia que se desarrolla cuando somos capaces de identificar los distintos componentes de la red: agente, fines, motivos, circunstancias y la interacción con otros.

Los recursos simbólicos provienen de los procesos culturales que articula la experiencia, los cuales pueden ser descifrados por otros, pues adquieren la visibilidad de lo público; desde estos se evalúan y se les adjudican valores a los distintos tipos de acciones. Con los caracteres temporales tenemos la experiencia de construir proyectos en el futuro y de movilizar en el presente la experiencia heredada del pasado. Partiendo de estos tres componentes no es posible comprender la forma como accedemos a su legibilidad. Son los materiales con los cuales el autor y el historiador construyen sus relatos de ficción y de historia, los que se identifican, según Ricoeur, por su estructura narrativa y se diferencian uno, por sus pretensiones de verosimilitud, el otro, de verdad;

---

<sup>74</sup> Ricoeur Paul, *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México, Siglo Veintiuno Editores, S. 1995, p. 36.

<sup>75</sup> Idem, p.114.

con ello se quiere explicar cómo la historia toma prestado de la ficción la estructura narrativa y cómo la ficción toma de la historia sus pretensiones de verdad para hacerse verosímil.

Establecidas las bases de legibilidad del obrar humano, el trabajo es ahora para la configuración. Paul Ricoeur expresa: “la primera manera según la cual el hombre intenta comprender y dominar lo diverso del campo práctico es la de procurarse una representación ficticia de él. Ya sea que se trate de la tragedia antigua, del drama moderno, de la novela, de la fábula o de la leyenda, la estructura narrativa proporciona a la ficción las técnicas de abreviación, de articulación y de condensación mediante las cuales se logra el efecto icónico que describe también en la pintura y en las otras artes plásticas”.<sup>76</sup> Con la configuración, nos encontramos ya en *mímesis* II. Es aquí, donde Ricoeur propiamente vuelve sobre la *Poética* de Aristóteles para hacer ver cómo en ella confluyen dos operaciones aparentemente diversas; de quien construye la obra poética: la actividad mimética y la disposición de los hechos. “La imitación o la representación es una actividad mimética en cuanto produce algo: precisamente la disposición de los hechos mediante la construcción de la trama”.<sup>77</sup> Por medio de la elaboración de la trama se teje la conexión entre los diversos acontecimientos, sólo posible al imitar y, por tal efecto, crear una única acción. El orden de la composición, principio, medio, fin, permite la estructuración de este uno, que aparece como un todo: “las ideas de comienzo, medio, fin no se toman de la experiencia: no son rasgos de la acción efectiva, sino efectos de la ordenación del poema”,<sup>78</sup> el orden construido así se hace verosímil “uno después de otro es la sucesión episódica y por lo tanto lo inverosímil; uno a causa de otro es el encadenamiento causal y, de allí lo verosímil. Ya no cabe duda: lo universal que comporta la trama proviene de su ordenación; esta constituye su plenitud y totalidad (...) Componer la trama es ya hacer surgir lo inteligible de lo accidental, lo universal de lo singular, lo necesario o lo verosímil de lo episódico”; pero a su vez, con esta composición se instaura la desconexión que permite la literalidad de la obra literaria, pues no se puede decir que la obra es un espejo en donde simplemente se reflejan las acciones, una especie de distancia se teje allí y otro mundo se despliega por obra del poeta. “El creador de palabras no produce cosas sino sólo cuasi-cosas, inventa el como si”.<sup>79</sup> El *como si*, que producido imaginativamente lleva un sentido, se dirige hacia alguna parte, “por estar en el mundo y por soportar situaciones, intentamos orientarnos sobre el modo de la comprensión y tenemos algo que decir, una experiencia que llevar al lenguaje, una experiencia que compartir”.<sup>80</sup>

Si con este trabajo de configuración se da una especie de comprensión y de dominio sobre el campo práctico, nos preguntamos ¿qué tipo de comprensión es ésta y de qué tipo de dominio se trata? Ricoeur dice: las obras poéticas permiten suspender la primera referencia al campo práctico; al hacerlo, una segunda referencia aparece gracias al proceso de configuración de la obra poética, ¿de qué nos habla el poeta? “Abolición de la referencia ostensiva, aquélla que muestra lo que está ahí, a la mano, como sucede en la conversación, en la que se refiere por medio de los demostrativos (Strawson) a las cosas situadas, en el esquema espacio temporal, donde los interlocutores están, ellos mismos, incluidos. Es esta referencia ostensiva la que la poesía destruye. Es otro sentido de realidad la que la poesía libera, solidaria de lo que la ontología de Heidegger llama “ser en el mundo” y que exige el replanteamiento total de la relación sujeto-objeto, de los

---

<sup>76</sup> Ricoeur Paul. “La imaginación en el discurso y en la acción”. En: *Hermenéutica y acción, Ensayos de hermenéutica II*, p. 203.

<sup>77</sup> Ricoeur Paul. *Tiempo y narración Configuración del tiempo en el relato histórico*, p. 85.

<sup>78</sup> Idem, p. 93.

<sup>79</sup> Idem, p. 103.

<sup>80</sup> Idem, p. 149.

conceptos de existencia y realidad”.<sup>81</sup> Un mundo se abre, y cabe la posibilidad de habitarlo, tal como tantas veces nos lo recuerda Ricoeur. Es este el dominio, no el del poder de manipulación que ejercemos sobre las cosas y el cual continuamente pretendemos extender al mundo de los seres humanos, invasión que tantos otros filósofos denuncian (Husserl, Heidegger, Gadamer, Habermas).

Contra la afirmación del estructuralismo de una obra literaria cerrada sobre sí misma, que no habla de lo real, se pronuncia Ricoeur “el prejuicio de que sólo es real el dato que puede observarse empíricamente y describirse científicamente”, hace que se encierre “la literatura en un mundo en sí y se rompe la parte subversiva que lanza contra el orden moral y social. Se olvida que la ficción es precisamente la que hace del lenguaje ese supremo peligro del que Walter Benjamín, tras Hördelin, habla con temor y admiración”.<sup>82</sup> La obra literaria si habla del mundo, pero de otra manera, nos invita Ricoeur a seguir el trayecto, ya no como círculo herméutico de la comprensión, tal como lo expuso Heidegger en *Ser y tiempo*<sup>83</sup> sino como arco hermenéutico que va de *mimesis I* a *mimesis II*, hasta *mimesis III*, corresponde a la hermenéutica su explicación, “incumbe a la hermenéutica reconstruir el conjunto de operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar”.<sup>84</sup> La obra se abre así al lector, es a él a quien está destinada, al contemplarla, seguirla, dejarse llevar por ella, en la dirección que ésta le propone, la recibe, la acoge y, según Ricoeur, cambia su obrar, es éste el momento de *mimesis III*.

En *mimesis III* habita el lector con la obra, ésta lo lleva desde su situación, al mundo que se abre por efecto de la lectura; ahí delante “lo que se comunica, en última instancia, es, más allá del sentido de la obra, el mundo que proyecta y que constituye su horizonte. En este sentido, el oyente o lector lo reciben según su propia capacidad de acogida, que se define también por una situación a la vez limitada y abierta sobre el horizonte del mundo”.<sup>85</sup> La lectura es la operación que nos permite salir de sí, para ir en busca de la obra que nos habla y con la que nos encontramos; así un nuevo mundo se despliega y se abre ante mi mirada y con ello nuevas posibilidades de sentir, de pensar y de actuar. Ricoeur manifiesta “el mundo es el conjunto de las referencias abiertas por todo tipo de textos descriptivos o poéticos que he leído, interpretado y que me han gustado. Comprender estos textos es interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que, de un simple entorno (*Umwelt*), hacen un mundo (*Welt*). En efecto, a las obras de ficción debemos en gran parte la ampliación de nuestro horizonte de existencia”.<sup>86</sup>

A nuestro ser el mundo pertenece el tiempo, como ya lo había establecido Heidegger;<sup>87</sup> aunque Ricoeur mostrará además cómo se da “la refiguración efectiva del tiempo, convertido así en tiempo humano, por el entrecruzamiento de la historia y de la ficción”.<sup>88</sup> Hay un tiempo lineal, el del reloj, con el que nos miden y calculan, está ahí para manipular y organizar y hacernos disponibles para la eficiencia; otro el de la intratemporalidad “la intratemporalidad por ello, posee características propias que no pueden reducirse a la

---

<sup>81</sup> Ricoeur Paul, *Hermenéutica*. Louvain-la- Nueve. Cours professé à L’institut Supérieur de Philosophie 1971-1972, Editions du SIC, p. 180.

<sup>82</sup> Ricoeur Paul. *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, p. 151.

<sup>83</sup> Heidegger. *Ser y Tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1951, § 32, p. 172.

<sup>84</sup> Ricoeur Paul. *Tiempo y narración Configuración del tiempo en el relato histórico*, p. 114.

<sup>85</sup> Idem, p. 148.

<sup>86</sup> Ricoeur Paul. *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, p. 152.

<sup>87</sup> Ricoeur toma de Heidegger su análisis de la temporalidad, pero para hacer un giro en la interpretación, que le permita construir su tesis de tiempo y narración. ver Heidegger. *Ser y tiempo*, segunda sección, p.p. 253- 479.

<sup>88</sup> Ricoeur Paul. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México, Siglo Ventiuno Editores, 1996, p. 901.

representación del tiempo lineal, como sucesión neutra de instantes abstractos. Estar en el tiempo es algo distinto a medir los intervalos que existen entre instantes-límites. Estar en el tiempo consiste principalmente en contar con él y, por tanto, en calcularlo. Pero medimos el tiempo porque contamos con él y lo calculamos, no a la inversa”.<sup>89</sup> La narratividad permite, según Ricoeur, no sólo distinguir el tiempo lineal, de la intratemporalidad, sino que participa del movimiento que va de ésta a la historicidad; es así como “la narratividad y la temporalidad se encuentran estrechamente vinculadas, tan férreamente como pueden estarlo, según Wittgenstein, un juego de lenguaje y una forma de vida. Considero que la temporalidad es una estructura de existencia –una forma de vida- que accede al lenguaje mediante la narratividad, mientras que ésta es la estructura lingüística -el juego de lenguaje- que tiene como último referente dicha temporalidad. La relación, por tanto es recíproca. Un corolario importante de esta hipótesis de trabajo consiste en que la diferencia evidente que existe entre la historia verdadera y el relato de ficción no es irreductible. La función narrativa, precisamente, alcanza su unidad fundamental debido a su capacidad de expresar, bien es cierto que de modo diferente, la misma temporalidad profunda de la existencia”.<sup>90</sup>

Una vez explicado el despliegue de este arco hermenéutico, Ricoeur se detiene en el esfuerzo que realizan las teorías de la narración y de la historia, por descronologizar la obra poética y desnarrativizar la historia, para ir mostrando cómo finalmente una y otra refieren nuestra condición histórica. Ni la ficción está cerrada sobre sí misma, ni se puede afirmar que la narración no sea también una forma de explicar. “Nuestro problema, por tanto, consistirá en tratar de mostrar cómo a pesar de las diferencias que existen entre el alcance referencial de la ficción (pues también se refiere a algo) y el de la historia empírica, ambas contribuyen a describir o redescibir nuestra condición histórica”.<sup>91</sup> El recorrido de Ricoeur es exhaustivo, una vez evidenciado lo anterior, la exigencia es presentar cómo la fenomenología del tiempo tampoco logra resolver la aporía del tiempo que expresó San Agustín: “¿Qué es entonces el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé y si trato de explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé”(14,17);<sup>92</sup> tal aporía no resuelta por el trabajo de la especulación, encuentra finalmente con Ricoeur una salida en la demanda de narración: “la temporalidad no se deja decir en el discurso directo de una fenomenología, sino que requiere la mediación de un discurso indirecto de narración”.<sup>93</sup>

Ricoeur es consciente de que el relato no es todo; “Viene así un momento, en una obra consagrada al poder que posee la narración de elevar el tiempo al lenguaje, en que es preciso confesar que el relato no es todo y que el tiempo se dice también de otro modo, porque para el propio relato, sigue siendo lo inescrutable”.<sup>94</sup> Ricoeur piensa, en este momento, en el poder de redescipción de la lírica; nosotros, por el contrario, dirigiremos nuestra atención a la retórica, para preguntar sobre el lugar que ésta ocupa en la constitución del mundo de la vida, y esbozar de manera tentativa su manera de referir el tiempo; no iremos hasta dónde ha llegado Ricoeur con la historia y la literatura, pues esto seguramente excede nuestras posibilidades de reflexión hermenéutica, pero sí indicar y hacer algunas precisiones que permitan seguir pensando sobre la retórica y sus vínculos con el mundo de la vida.

---

<sup>89</sup> Ricoeur Paul. *Historia y narratividad*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 187.

<sup>90</sup> Idem., p.p. 183-184.

<sup>91</sup> Idem. p. 84

<sup>92</sup> Citado por Ricoeur Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, p. 45.

<sup>93</sup> Ricoeur Paul. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, p. 991.

<sup>94</sup> Idem, p. 1.034.

#### §4. El espacio público: la retórica

Ricoeur en *Retórica, Poética, Hermenéutica* (1990), presenta la diferencia que se debe mantener entre las tres disciplinas: la retórica, la poética y la hermenéutica; “la retórica permanece como arte de argumentar con el fin de persuadir un auditorio de que una opinión es preferible a su rival. La poética permanece como arte de construir intrigas con el fin de ampliar el imaginario individual y colectivo. La hermenéutica permanece como el arte de interpretar los textos en un contexto distinto al del autor y de su auditorio inicial, con el fin de descubrir nuevas dimensiones de realidad. Argumentar, configurar, redescubrir, tales son las operaciones mayores que la aspiración totalizante de cada una de ellas hace exclusivamente de una, la de las otras, pero que la finitud de su lugar original condena a la complementariedad”.<sup>95</sup> Una vez establecido de qué manera, según Ricoeur, la poética amplía el imaginario individual y colectivo, veamos que significa el poder que tiene la retórica para persuadir respecto a lo que es preferible.

La retórica apareció en el mundo griego. Conservamos de los antiguos hermosas piezas de discursos retóricos, testimonio del logro alcanzado por los griegos en el arte de componer discursos persuasivos, arte que, como tal, se enseñaba y era aprendido; era necesario para desempeñarse con maestría en los asuntos públicos. Descubierta este arte, los griegos adquieren conciencia del inmenso poder de la palabra, y surge así, también la tan temida Sofística, Ricoeur, en su libro de la *Metáfora Viva*, dice: “la técnica basada en el conocimiento de las causas que engendran la persuasión da un poder temible al que la domina perfectamente: el poder de disponer de las palabras sin las cosas y disponer de los hombres disponiendo de las palabras”.<sup>96</sup> Así aparece la necesidad de su regulación y es Aristóteles, según Ricoeur, quien se ocupará de esta empresa “delimitar el empleo legítimo de la palabra poderosa, de trazar la línea que separa el uso del abuso, de establecer filosóficamente los vínculos entre la esfera de validez de la retórica y la esfera dominada por la filosofía. La retórica de Aristóteles constituye la más brillante de las tentativas de institucionalizar la retórica partiendo de la filosofía.”<sup>97</sup>

Ricoeur, en *La Metáfora Viva*, considera que la retórica de Aristóteles abarca tres campos: “una teoría de la argumentación, que *constituye* su eje principal y que proporciona al mismo tiempo el nudo de su articulación con la lógica demostrativa y con la filosofía (esta teoría de la argumentación comprende por sí sola las dos terceras partes del tratado), una teoría de la elocución y una teoría de la composición del discurso”.<sup>98</sup> Cada uno de estos campos construye nexos con saberes diferentes, la teoría de la argumentación con los *Tratados de lógica*, en especial con los *Analíticos Primeros* y los *Analíticos Segundos*, la teoría de la elocución con la *Poética*, y la teoría de la composición del discurso con los *Tópicos* y con *Las Refutaciones Sofísticas*.

Cuando Aristóteles enuncia la clase de pruebas que utiliza la retórica para persuadir, establece dos grupos diferentes; en el primero, dos formas: el entimema y el ejemplo “Y ciertamente en orden a demostrar, todos proporcionan pruebas por persuasión aduciendo ejemplos o entimemas”.<sup>99</sup> El segundo, tiene que ver con la consideración del discurso en situaciones específicas de habla: “Entre las pruebas por persuasión, las que pueden obtenerse mediante el discurso son de tres especies: unas residen en el talante del que habla, otras en predisponer al oyente de alguna manera y las últimas, en el discurso

<sup>95</sup> Ricoeur Paul. “Rhétorique, poétique, herméneutique” (1990) En: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p.p.493-494.

<sup>96</sup> Ricoeur Paul. *La metáfora viva*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980, p. 19.

<sup>97</sup> Idem, p. 20.

<sup>98</sup> Idem, p. 17.

<sup>99</sup> Aristóteles. *Retórica*, Traducción de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1994, 1356 b 5.

mismo, merced a lo que éste demuestra o parecer demostrar”.<sup>100</sup> La anterior distinción responde a la idea que defienden por varios estudiosos, entre ellos Quintín Racionero; que estos dos tipos de pruebas proceden de épocas diferentes, pues en un comienzo se descartó la consideración de las pasiones y de los caracteres, para luego ser incluidos por Aristóteles, una vez realizado el estudio sobre los diferentes tipos de discursos retóricos: deliberativo, epidíctico y judicial.<sup>101</sup> La presencia de estas últimas pruebas permite establecer una diferencia entre una retórica de carácter más general vinculada con la teoría de la argumentación y la teoría de la elocución y una retórica vinculada más a las situaciones específicas de habla.

## §5. Retórica, teoría de la argumentación y teoría de la elocución

La teoría de la argumentación se desarrolla, desde dos formas de pruebas: entimemas y ejemplos; para Aristóteles, “el ejemplo es una inducción; por otra parte, el entimema es un silogismo”.<sup>102</sup> Esto indica las fuertes conexiones que se establecen entre la *Retórica* y los *Tratados de Lógica*, en especial con los *Analíticos Primeros*; supone que una de las razones por las cuales se logra la persuasión se origina en el valor que concedemos a la lógica como garante de verdad. En los *Analíticos Primeros*, Aristóteles expone su teoría de los silogismos, allí encontramos una definición de la inducción o comprobación “la comprobación y el razonamiento de comprobación consiste en probar, a través de uno de los extremos, que el otro se da en el medio”;<sup>103</sup> y el razonamiento probable que es “un razonamiento a partir de verosimilitudes o signos: aunque lo verosímil y el signo no son lo mismo, sino que lo verosímil es una proposición plausible: en efecto, lo que sabe que la mayoría de las veces ocurre así o no ocurre así, o es o no es, eso es lo verosímil, v. g.: detestar a lo envidiosos, tener afecto a los amados. El signo, en cambio, quiere ser una proposición demostrativa, necesaria o plausible: en efecto si al existir algo, existe una cosa o, al producirse algo, antes o después se ha producido la cosa, aquello es signo de que se ha producido o de que existe dicha cosa.”<sup>104</sup> Este es el tipo de razonamiento que según la tradición recogida por Aristóteles, Cicerón y Quintiliano fue inventado por Córax, quien “ideó un método perfectamente organizado de debate cuando se hizo necesario establecer las actuaciones judiciales en los procesos relacionados con las propiedades que eran confiscadas por los tiranos”.<sup>105</sup>

Aristóteles distingue en el razonamiento probable, las verosimilitudes de los signos; esto permite, a su vez, establecer la conexión con los razonamientos dialécticos, los cuales encontramos caracterizados en los *Tópicos*: “es *dialéctico* el razonamiento construido a partir de cosas plausibles (...) son *plausibles* las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados”.<sup>106</sup> Las verosimilitudes son entonces opiniones, que en el caso de la dialéctica son admitidas con el fin de examinar un determinado problema y en la retórica, verdades, creencias, valores, que un grupo o una comunidad admiten, hacen suyos y mediante los cuales se dan a sí mismos una representación que los identifica; esto es lo que Ricoeur denomina, en sentido amplio, ideología, la cual asegura “la identidad de un grupo (nación, pueblo, partido etc.): en este sentido, la ideología es el discurso mismo de la constitución imaginaria de la sociedad. Pero es el mismo discurso que vira hacia la perversión, cuando pierde el contacto con el

<sup>100</sup> Idem, 1356 a.

<sup>101</sup> Cfr. Introducción de Quintín Racionero. *Retórica*, p.p. 37-57.

<sup>102</sup> Aristóteles. *Retórica*, 1356 b.

<sup>103</sup> Aristóteles. “Analíticos Primeros”. En *Tratados de lógica (Órganon) I*. 68 b 15.

<sup>104</sup> Idem, 70 a10.

<sup>105</sup> Murphy, Mames J. *Sinopsis histórica de la retórica clásica*. Madrid, Gredos, 1989, p. 14.

<sup>106</sup> Aristóteles. “Tópicos”. En: *Tratados de lógica (Órganon) I*. 100<sup>a</sup> 25- 100b 20.



primer testimonio que habla sobre los acontecimientos de fundación y se hace discurso justificativo del orden establecido”.<sup>107</sup> A partir de esta idea, podemos decir que por medio del discurso retórico el imaginario se hace presente, su poder persuasivo se explica por esta adhesión previa.<sup>108</sup>

El otro campo de la retórica, la elocución o lexis, establece nexos, no ya con la lógica sino con la poética. Ricoeur, citando a Aristóteles dice: “nadie duda que la conexión entre la teoría de la lexis y el resto del tratado, centrado en la argumentación, es muy débil. Pero no hay que confundir lo que quizás no sea más que un accidente de composición del tratado de Aristóteles con la ausencia de conexión lógica entre *pisteis* y *lexis*; ‘no basta con tener argumentos que presentar, es necesario también proponerlos de manera convincente, y esto contribuye a que el discurso aparezca con un carácter determinado’”.<sup>109</sup> La elocución hace aparecer el discurso mediante las figuras o tropos, es así, pues debe ser visible para el auditorio a quien se dirige, hacer ver, es otro elemento de la persuasión. No persuadimos solamente cuando hablamos a la razón y desde lo que admitimos como verdad, sino también desde lo que podemos percibir como tal, la verdad sobre las acciones no son sólo racionales sino también empíricas.

La conexión entre la retórica y la poética, la muestra Paul Ricoeur, a partir del doble tratamiento que hace Aristóteles de la lexis en cada uno de los tratados, *Poética* y *Retórica*. La primera definición de la metáfora que conocemos en la historia del pensamiento, es la de la *Poética*: “es la traslación de un nombre ajeno, o desde el género a la especie, o desde la especie al género, o desde una especie a otra especie, o según la analogía”.<sup>110</sup> Esta definición agruparía todo el campo de las figuras que conocemos hoy, las cuales eran especies de metáfora. En la *Retórica* aparece también la metáfora, pero allí Aristóteles remite a la definición dada en la *Poética*; ello señala el lugar de origen. A Ricoeur le gusta decir que la obra es una metáfora en miniatura, podríamos decir que la obra despliega una metáfora, permite la ampliación del imaginario. En la retórica, la metáfora está al servicio de la persuasión, ya ha sido creada, solamente las volvemos a traer. Ponemos delante de nosotros, lo que se encuentra a nuestras espaldas, lo usamos para persuadir, en esto radica su poder y su perversión. Pero, también la poética puede, por su poder de construir utopías, servir para desencadenar las mayores atrocidades.<sup>111</sup>

## §6. La retórica en situación

Para Ricoeur, la retórica “no puede convertirse en una disciplina puramente argumentativa, porque se dirige al oyente; por eso, no puede olvidar el carácter del orador y la disposición del auditorio; en una palabra se sitúa en la dimensión intersubjetiva y dialogal del uso público del discurso. De ello se deduce que la consideración de las emociones, de las pasiones, de las costumbres, de las creencias compete a la retórica aun cuando no debe suplantar la prioridad del argumento verosímil; el argumento

<sup>107</sup> Ricoeur Paul. “Rhétorique, poétique, herméneutique” (1990) En: *Lectures 2. La contrée des philosophes*. p. 482.

<sup>108</sup> Desde este campo de la retórica se han construido teorías de la argumentación como las de Stephen Toulmin, la cual es retomada por Jurgen Habermas en su teoría de la acción comunicativa, y la de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, de la cual a su vez Habermas extrae la idea del auditorio universal.

<sup>109</sup> Ricoeur Paul. *La metáfora viva*. p. 51.

<sup>110</sup> Aristóteles. *La Poética*. Traducción de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1992, 1457 b 5-10.

<sup>111</sup> Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, integran, también a su tratado de la argumentación, la elocución, haciendo de ella, esquemas argumentativos (enlaces que fundamentan la estructura de lo real) y con ello reconocen el poder persuasivo que tienen las figuras retóricas. Ver Perelman Chïm, Olbrechts-Tyteca Lucie. *Tratado de la Argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 1989, p.p. 536-626.

propriadamente retórico tiene en cuenta a la vez el grado de verosimilitud de lo que se discute y el valor persuasivo que afecta al locutor y al oyente”.<sup>112</sup>

Las teorías de la argumentación de Perelman y Lucie Olberchts-Tyteca y de Stephen Toulmin, desconocen el lugar del deseo y de la sensibilidad como componentes de la persuasión. Para Ricoeur, el deseo debe ser incluido como uno de sus componentes esenciales “la idea de que la razón sea por sí misma práctica, es decir que ordene en tanto razón sin consideración del deseo, me parece aun más lamentable. Compromete a la moral en una serie de dicotomías mortales para la noción misma de acción, algo que la crítica hegeliana denuncia con toda razón. Forma contra contenido, ley práctica contra máxima, deber contra deseo, imperativo contra felicidad. Aquí también Aristóteles explica mejor la estructura específica del orden práctico, cuando forja la noción de deseo deliberativo y unía deseo recto y pensamiento justo en su concepto de *phrónesis*”.<sup>113</sup>

El reconocimiento de Aristóteles de esta doble dimensión que actúa en la acción, no le permitió seguramente pensar una retórica que, por tener su lugar en el mundo de la vida, desconociera el deseo, las pasiones y las virtudes como parte fundamental de la persuasión. Podemos entonces, explicar por qué considera otro tipo de pruebas además del entimema y el ejemplo, las que tienen que ver con el talante del orador, con la predisposición del oyente y por supuesto con el discurso mismo; en este sentido podemos hablar de un cuarto campo, que aunque Ricoeur no lo desconoce, pues lo incluye en el campo de la lexis, merecería un estudio aparte, las pasiones.

La tesis de Quintín Racionero consiste en que la consideración de este otro tipo de pruebas procede de su estudio de los géneros de discursos, lo cual no podría ser de otro modo; pues es allí, en cada uno de los espacios en los que actúa, donde se juega propiadamente la persuasión, así lo reconoce Ricoeur: “La retórica se aplica a situaciones concretas: la deliberación de una asamblea política, el juicio de un tribunal, el ejercicio público de la alabanza y de la crítica; estos tres tipos de situación de discurso definen los tres géneros de la retórica: deliberativo, judicial y epidíctico”.<sup>114</sup>

Gran parte del libro I de la *Retórica*, está dedicado a ellos “tres son en número las especies de retórica, dado que otras son las clases de oyentes de discursos que existen. Porque el discurso consta de tres componentes: el que habla, aquello de lo que habla y aquél a quien habla; pero el fin se refiere a este último; quiero decir al oyente. Ahora bien, el oyente es por fuerza, o un espectador o uno que juzga; y en este último caso, o uno que juzga sobre cosas pasadas o sobre cosas futuras. Hay, en efecto, quien juzga sobre el futuro, como por ejemplo un miembro de una asamblea, y quien juzga sobre sucesos pasados, como hace el juez; el espectador por su parte, juzga sobre la capacidad del orador”.<sup>115</sup> Cada uno de estos discursos tienen su lugar de realización en espacios específicos, orientados por ello a fines diversos: la asamblea donde se delibera sobre lo conveniente, los estrados judiciales donde se debe llegar a un veredicto final sobre lo justo o injusto; los juegos olímpicos, donde se presenta lo digno de ser alabado o censurado. Al estar situado, a su vez establece relaciones diversas con el tiempo: se delibera sobre lo futuro, se establece un veredicto sobre acciones que ocurrieron en el pasado, y en el presente acciones dignas de ser alabadas o censuradas. La prioridad que se le da en cada uno de los discursos a uno de los tiempos, no significa que se desconozca la presencia de los otros, pues, al deliberar sobre el futuro lo hacemos

<sup>112</sup> Ricoeur. *La metáfora viva*. p. 49.

<sup>113</sup> Ricoeur Paul. “La razón práctica”. En: *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. p. 230.

<sup>114</sup> Ricoeur. *La metáfora viva*. p. 48.

<sup>115</sup> Aristóteles. *Retórica*. 1358 a 35 1358b 5.

trayendo la experiencia del pasado, o proyectando lo no realizado en el futuro o anticipando posibilidades futuras; al juzgar traemos al presente los hechos pasados para emitir un juicio sobre ellos, con esto, a su vez, creamos un precedente para futuras decisiones, y finalmente con respecto a lo que es digno de ser elogiado o censurado, traemos acciones del pasado hacia el presente y con ello creamos modelos o antimodelos de acciones para el presente y el futuro.

La retórica forma el juicio: “la retórica tiene por objeto formar un juicio (dado que también se juzgan las deliberaciones y la propia acción judicial es un acto de juicio)”.<sup>116</sup> Es propiamente en el juicio que se enuncia lo preferible, porque no basta saber sobre la justicia o la bondad, sino establecer en cada caso que es lo bueno o lo justo. Esto sólo se logra si se aprecian todos los componentes de la acción (red conceptual, estructuras simbólicas) y, en el caso de la retórica, el lugar y el tiempo específico, con el fin de construir los argumentos apropiados a la situación que se considera, según lo pertinente y oportuno, y así tomar las decisiones y proponer las valoraciones. La prudencia nos da este tipo de sabiduría. Pero no sólo por decidir con prudencia, persuadimos a los oyentes; jueces, miembros de la asamblea, o espectadores, sino que el orador debe aparecer cómo un hombre virtuoso, por lo tanto digno de ser escuchado y en el caso de los oyentes; a estos se les debe propiciar estados afectivos que los dispongan a escuchar y a emitir sus juicios, “las cosas no son, desde luego, iguales para el que siente amistad, que para el que experimenta odio, ni para el que está airado que para el que tiene calma, sino que son por completo distintas o difieren en magnitud”.<sup>117</sup>

En el libro II de la *Retórica*, encontramos una caracterización de cada una de las pasiones: “Porque las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios, en cuanto que de ellas se siguen pesar y placer. Así son, por ejemplo, la ira, la compasión, el temor y otras más de naturaleza semejante y sus contrarios. Ahora bien en cada una se deben distinguir tres aspectos: en relación a la ira –pongo por caso-, en qué estado se encuentran los iracundos, contra quiénes suelen irritarse y por qué asuntos; pues si sólo contamos con uno de estos aspectos, pero no con todos, no es posible que se inspire la ira. Y lo mismo ocurre con las demás pasiones. En consecuencia, pues, de igual modo que en nuestros anteriores análisis hemos descrito los correspondientes enunciados, así procederemos también con respecto a las pasiones y las dividiremos de acuerdo con el método establecido”.<sup>118</sup> Las pasiones tienen que ver con la relación que establecemos con el mundo y con los otros, ellas se configuran por esta experiencia, hacen parte de nuestro mundo de la vida y pueden ser dichas. A partir de este decir, Aristóteles construye una serie de tipologías, desde sus características esenciales, que ciertamente son culturales, como bien lo establece David Le Breton en su libro *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*: “De una sociedad humana a otra, los hombres experimentan afectivamente los acontecimientos de su existencia a través de repertorios culturales diferenciados que a veces se parecen, pero no son idénticos”<sup>119</sup>; asegura, estas “emociones nacen de una evaluación más o menos lúcida de un acontecimiento por parte de un actor nutrido con una sensibilidad propia; son pensamientos en acto, apoyados en un sistema de sentidos y valores”.<sup>120</sup> Si nuestras emociones y pasiones, son un producto cultural, la tipología que encontramos en Aristóteles, permite construir enunciados persuasivos para su comunidad; en nuestro caso ¿haría falta, entonces, la construcción de una tipología que diera cuenta de nuestras emociones?. Olbeth Hansberg, en su libro

<sup>116</sup> Idem, 1377 b 20.

<sup>117</sup> Idem, 1377 b 30 1378 a.

<sup>118</sup> Idem., 1378 a 20-25.

<sup>119</sup> Le Breton David. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1998, p.9.

<sup>120</sup> Idem., p. 11.

*La diversidad de las emociones*, especifica que en la historia del pensamiento se han utilizado términos diversos para hablar de los mismos estados mentales: pasión, emoción y afecto. Aristóteles pensaba que el “origen de las emociones era el reconocimiento de algo como bueno o malo como adecuado o inadecuado. La experiencia sensorial conduce a la emoción porque el individuo interpreta algo experimentado como bueno o malo para él”.<sup>121</sup> Si ésta es la conexión que realiza Aristóteles de la emoción con lo bueno o lo malo, es posible entender la importancia de elaborar una retórica de las pasiones, pues si ella está orientada a persuadir sobre lo preferible, es posible conducir a una determinada pasión, cuando se experimenta e interpreta, lo que se presenta y dice mediante un discurso. Pero aquí radica, aún más, el peligro de la retórica: ella conduciría ciertamente a la manipulación de nuestras emociones.

Hasta aquí hemos presentado los distintos componentes de la persuasión: razón, elocución, pasión. Todos ellos deben estar presentes; sólo con ellos es posible disponer o mover a la acción, ellos involucran a todo el ser humano, su razón, su sensibilidad, sus emociones. Ricoeur al afirmar que la retórica, en Aristóteles, está orientada a persuadir sobre lo preferible, asegura los vínculos que ésta debe tener con la ética y la política; al mantener los lazos con la lógica, garantiza, en alguna medida, su aspiración a la verdad y, finalmente, al establecer relaciones con la poética y con las pasiones, ocupa su lugar en el mundo de la vida; con ello, se puede decir responde a los desafíos de la Sofística y ya no puede ser utilizada con no importa que propósitos. Una retórica que, esencialmente, se orienta a la formación del juicio, no debe olvidar lo anterior, so pena de caer en la manipulación. Tanto la poética como la retórica, tienen su lugar de origen y despliegue en el mundo de la vida; reconocerlo, permite un mayor conocimiento sobre el imaginario que nos constituye, que mueve nuestras acciones, y el que se amplía. La elucidación de la ontología que se constituye en este desplegarse del discurso poético y retórico permite ampliar nuestra comprensión de las acciones humanas, con lo que, se mantiene el diálogo con las Ciencias Sociales.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

ARISTÓTELES. *La Poética*. Traducción de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1992; pp. 542.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1994; pp. 626.

ARISTÓTELES. *Tratados de lógica (Organon) 1*. Madrid, Gredos, 1982; pp. 390.

HANSBERG, Olbeth. *La diversidad de las emociones*. México, Fondo de cultura Económica, 1996; pp. 199.

HEIDEGGER, Martin. *Sery Tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo & VARGAS GUILLÉN, Germán. *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*. Bogotá, ICFES, ASCUN, 1996; pp. 285.

---

<sup>121</sup> Hansberg Olbeth. *La diversidad de las emociones*. México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 20.

LE BRETON, David. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1998; pp. 254.

MURPHY, Mames H. *Sinopsis histórica de la retórica clásica*. Madrid, Gredos, 1989; pp. 283.

PERELMAN, ChaYm & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado de la Argumentación. La nueva retórica*. Madrid, Gredos, 1989; pp. 855.

RICOEUR, Paul. "Rhétorique, poétique, herméneutique" (1990). En: *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris Seuil, 1992; pp. 479-494.

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002; pp. 380.

RICOEUR, Paul. *Hermenéutique*. Louvain-laNueve. Cours Cours professé a L'institut supérieur de Philosophie 1971-1972; Editions du SIC. pp. 228.

RICOEUR, Paul. *Historia y narratividad* Barcelona, Paidós, 1999; pp. 230.

RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Madrid, Cristiandad, 1980; pp. 437.

RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración 1. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México, Siglo XXI, 1995; pp. 371.

RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México, Siglo XXI, 1996; pp. 1074.

## LA VOLUNTAD DE SABER COMO PRÁCTICA DE LIBERACIÓN

ÁNGELA MARÍA ESTRADA MESA<sup>122</sup>

*...Siempre he desconfiado un tanto del tema general de la liberación, en la medida en que, si no lo tratamos con algunas precauciones y en el interior de determinados límites, se corre el riesgo de recurrir a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha visto enmascarado, alienado o aprisionado en y por mecanismos de represión como consecuencia de un determinado número de procesos históricos, económicos y sociales.*

Foucault, 1984

**Resumen:** La investigación de la cual este texto hace parte sigue el camino abierto por Judith Butler (1987, 1990<sup>a</sup>, 1990b), en el sentido de someter las teorías del postestructuralismo a una reformulación específicamente feminista antes que su mera aplicación a los problemas del género. Tal empeño, sin embargo, se enmarca en la transformación que el formalismo postestructuralista ha experimentado al migrar hacia otros campos problemáticos, en los cuales “ha adquirido una vida nueva y transplantada en el terreno de la teoría cultural.” (Butler, 1990a: 11).

**Palabras clave:** *sujeto, subjetividad, corporalidad, cultura, mujer, identidad, lo femenino, género, filosofía feminista.*

**Abstract:** The research of which this text makes part follows the road opened up by Judith Butler (1987, 1990<sup>a</sup>, 1990b), in the sense of subjecting the poststructuralist theories to a specifically feminist reformulation instead of merely applying them to gender problems. Such an endeavor, however, is framed in the transformation that poststructuralist formalism has experienced by turning into other problematic fields, in which it “has acquired a new life and has been transplanted into the grounds of cultural theory.” (Butler, 1990a: 11).

**Key words:** *subject, subjectivity, corporality, culture, woman, identity, the feminine thing, gender, feminist philosophy.*

### Introducción

La puesta en cuestión de la precedencia del sujeto a todo conocimiento, ética o cultura, a la manera en que lo han teorizado la fenomenología o el existencialismo, ha sido confrontada por al menos dos diferentes tradiciones críticas. Tanto desde la perspectiva arqueológica hermenéutica de Foucault (1976, 1984) como desde el socioconstruccionismo de Gergen (MacNamee y Gergen, 1999) si el sujeto es previo al discurso, bastaría con ‘hacer saltar los cerrojos represivos’ para que el sujeto se reconciliase consigo mismo y con su naturaleza. En el mismo sentido, si el sujeto es anterior a la cultura y por lo tanto a la interacción social, no puede ser más que una categoría vacía. Así pues, el principal rendimiento de la historia de la cultura, de la filosofía y de las ciencias sociales y específicamente en lo que toca a las producciones

---

<sup>122</sup> Psicóloga, Magíster en Investigación y tecnología Educativas. Candidata a Doctorado en Filosofía. Profesora Asociada. aestrada@uniandes.edu.co Departamento de Psicología Universidad de Los Andes

discursivas sobre el sujeto, es el sujeto mismo, las distintas posiciones de sujeto constituidas a lo largo de la historia.

### *La misoginia ilustrada y la función contemporánea de la filosofía*

Son principalmente dos características complejas las construidas por el pensamiento moderno e ilustrado sobre la mujer: una, caracterizada por un arquetipo de lo femenino que se opone a la individuación de la mujer, y otra, relacionada con el estatuto moral propuesto para ella.

*El eterno femenino como arquetipo* al que las mujeres se adscriben como forma de cumplir personalmente con una forma de identidad que no es personal. Desde la construcción de lo femenino en las diosas como personajes de la historia de las mujeres (Loroux, 1991), se llega a establecer no sólo el núcleo de la metonimia femenina con la maternidad (más propiamente con la matriz) y de este modo con la naturaleza, sino también las características que se le atribuyen al modo de la existencia de las mujeres.

Inexorablemente todas las diosas y dioses remiten a una gran diosa -Gea- la Diosa Madre (La Tierra) cuyo poder es tan grande que debe ser conjurado. La Diosa constituye una noción abstracta muy general de lo femenino, una categoría en la cual todas las mortales deben encajar, sin necesidad alguna de individualizarse, sino, por el contrario, de ajustarse al arquetipo de la manera más precisa; tal es la noción patriarcal del eterno femenino (cuyos adjetivos son el ser dulce, suave, sentimental, superficial, frágil, dependiente, maternal, coqueta, voluble, sacrificada, envidiosa, etc., Sánchez, 1986) al cual las mujeres, mediante un acto de adscripción a tales esquemas de interpretación, quedan integradas a su dispositivo de reproducción.

La existencia de las mujeres, al no ser personal ni tendiente a la individuación, no merece ser denominada subjetividad en sentido estricto; esto es, lo que en la opinión de Celia Amorós (1992), queda conjurado por la filosofía de la modernidad, la 'otredad' como "ideologema misógino" que recorre tanto el registro ontológico como el ético. La mujer termina siendo definida como lo inesencial y lo relativo, solamente por decisión del hombre, del filósofo.

Tal relatividad se amplía a la imposibilidad de pensar a la mujer en sí misma, sino en cuanto a su relación con un otro; es decir, en cuanto esposa, hija, pero principalmente en cuanto madre; la condición femenina encuentra su principal alternativa de dignificación en la maternidad.

### *La heteronomía como estatuto ético atribuido a la mujer*

La estética, más que la lógica ha sido el criterio ordenador de la conducta femenina, propuesto por el pensamiento filosófico moderno; desde este punto de vista, la mujer resulta un ser incapacitado para la actitud ilustrada por excelencia, la autonomía.

Tal perspectiva encuentra nuevos desarrollos contemporáneos en la psicología: los sesgos de género que comparten las teorías psicológicas sobre el desarrollo moral, conducen a postular la inferioridad moral femenina. Bien porque el punto de vista falocrático psicoanalítico indica que la evidencia de la castración en el caso de la niña -y no la amenaza- es la condición desde la cual la mujer construye un superyó más débil que sepulta pero no supera la condición edípica, aplazando su realización -a través de una

ecuación dinámica- dentro del matrimonio como relación edípica paradigmática- consiguiendo el pene de su hijo varón. (Freud, 1924).

También porque desde el punto de vista estructuralista genético, Kohlberg, tal como lo muestra Gilligan (1982) trabajando con muchachos varones construye una teoría del desarrollo genético del juicio sobre lo justo, que al ser aplicada a la valoración del desarrollo moral individual de las mujeres, atribuye a éstas la tendencia a fijarse en un estadio de desarrollo intermedio (de moralidad convencional, regida por lo socialmente sancionado), consiguiendo el ideograma misógino un nuevo refuerzo, que lleva a que investigadores como Kohlberg, decidan concluir que las mujeres parecen tener un desarrollo moral insuficiente, antes que preguntarse si la insuficiencia está en la teoría.

Lo más serio de este refinamiento es que su fachada científicista, anclada en la pretensión de una neutralidad valorativa, desideologiza los planteamientos inequitativos para la condición humana de la mitad de la especie, poniéndolos como un azar de la naturaleza, el resultado del destino cruel e inexorable de las mujeres. La pretensión de universalidad de los planteamientos de la ilustración fracasa precisamente en sus sesgos de género, ya que al tiempo que pretende generar las condiciones ontológicas para la igualdad, despoja a la mitad del género humano, también ontológicamente, de tales condiciones. No obstante, aquí quedan fundamentadas la comprensión ideologizada e inequitativa de las diferencias entre los géneros.

Lo anterior es tan sólo un ejemplo del enorme esfuerzo de la teoría feminista crítica contemporánea por visibilizar y desnaturalizar las políticas de la identidad construidas en occidente. De alguna manera podríamos decir que su agenda ha estado centrada en la deconstrucción de las posiciones de sujeto históricamente reificadas para la mujer y lo femenino. Se trataría del comienzo de un largo camino de liberación, el cual apenas está iniciando el proceso reconstructivo mediante la consolidación de unas prácticas de liberación, las cuales enfrentan como se verá más adelante, múltiples paradojas. Las filósofas asumen la posición crítica de poner cuestión los fenómenos de dominación de las mujeres y por ende de la subjetividad.

### *Las tensiones de una filosofía feminista*

Son múltiples las tensiones que enfrenta una epistemología feminista:

### *La pregunta por la legitimidad de teorías feministas*

Tal pregunta debe ser respondida tanto desde el punto de vista científico, como desde el punto de vista ético político. Desde el punto de vista científico, afirmar la existencia de una forma de ser femenino conduce a esencializar diferencias que de otro lado se han postulado como construcciones sociales de carácter histórico: ¿si no admitimos ningún tipo de esencialismo en la definición de lo femenino, de una forma de ser mujer, cómo aceptar entonces un punto de vista y una ciencia femenina?

Una respuesta a este complicado dilema se encuentra en la obra de la Celia Amorós, cuando afirma: “Es el varón quien ha inventado nuestra diferencia. Lo único que podríamos reivindicar es lo que nosotras hemos hecho de ese invento, lo cual no es nada fácil de determinar, pero es lo único en lo que podemos identificarnos como seres con capacidad de trascendencia que no han vivido, a su vez, pasivamente, el estatuto de pasividad a que se les ha condenado”. (1980:137).



Aunque como lo señala Celia Amorós (1980), tampoco el feminismo de la igualdad nos libera de paradojas semejantes, y de lo que se trata es de asumir con libertad y entereza la búsqueda de alternativas de identidad desde el ejercicio de sí-mismas y no de proponer discursos vacíos de realidad y de experiencia concreta, postulados como ideales de identidad y de vida feministas y/o para las mujeres, la aceptación de la construcción histórico-social de los géneros no nos remite necesariamente a un discurso sobre la igualdad (que no sobre la equidad).

Es innegable que la socialización de género ha desarrollado unos roles y unas capacidades diferenciales, al tiempo que ha creado unos espacios en los cuales las mujeres han construido su propia subcultura y aquí la carencia se vuelve virtud. Las subculturas de la socialización femenina han acumulado unas prácticas de resistencia (Bellucci, 1992), las cuales, al tiempo que asimilan los dispositivos del control patriarcal, generan espacios para la construcción de su propia autonomía y emancipación. Tales prácticas pasan por una toma de conciencia sobre el poder del lenguaje en el proceso de socialización, lo cual ha posibilitado que, al entregarlo, no haga de él una transmisión neutral, sino mediada -interesada- por sus aspiraciones de cambio cultural (Schmukler, 1982).

Así pues, es posible afirmar que actualmente existe un punto de vista ético femenino, entendiendo por ello el que las mujeres -en su subcultura- han acumulado a lo largo de la historia un saber sobre el ser nutricional, el cuidado mutuo, la solidaridad y la capacidad afiliativa, el cual sin ser consustancial o naturalmente femenino, sí constituye la contribución femenina a la construcción de una cultura alternativa. Los valores o la ética femenina están llamados a elevarse al estatuto universal que de suyo les corresponde en la construcción de nuevas utopías (Estrada, 1993).

Es también desde el principio ético de la igualdad postulado por los discursos éticos ilustrados, que el punto de vista femenino le señala los límites a la universalidad de la propuesta: tales discursos han justificado a su vez la doble moral y la existencia de una jerarquía entre los géneros que ha sustentado históricamente la subordinación de uno con respecto al otro. De hecho, el propio Kohlberg, en respuesta a las críticas, señaló cómo su trabajo se centró en la reconstrucción ontogenética del juicio sobre lo justo y cómo el juicio moral y la acción moral son necesariamente complementarios, tanto como lo son la orientación hacia la justicia y hacia el respeto y el cuidado mutuos. (Levin, Kohlberg y Hewer, 1985).

Así pues, los estudios de la mujer y de Género, se justifican, al menos en un momento histórico como el nuestro, en el cual aún nos falta mucho por comprender de la especificidad de la subcultura femenina y de su potencialidad de resistencia, frente al caos y la barbarie social en que estamos sumidas/sumidos.

Desde el punto de vista estratégico parece necesario que el movimiento de mujeres sea apoyado por los 'Estudios de la Mujer' y viceversa, de forma que tal movimiento contribuya al señalamiento de las realidades concretas de las mujeres, de las cuales debe partir y no apartarse una ciencia comprometida con la liberación de la condición del ser mujer en América Latina. Igualmente se acepta que los movimientos sociales en sí mismos comportan un potencial liberador para la ciencia, que ella debe aprovechar.

Este apoyo recíproco debe redundar en formas de organización para la lucha contra todas las formas de discriminación y en la aclaración de un espacio para la evaluación y la transformación de las disposiciones de género existentes (Flax, 1990), donde la intención de construirse como sujetos y resignificar lo femenino sean posibles. (Bonder s.d.).

Tanto los 'Estudios de la Mujer', desarrollados en espacios especializados, como los 'Estudios de Género' agenciados desde las instituciones académicas tradicionales, parecen necesarios para la instauración de un nuevo orden socio-cultural, donde más mujeres y hombres acepten los sesgos de género que ha comportado la ciencia ilustrada de la modernidad y empleen la categoría de género como una posibilidad de ampliar la mirada y la gama de matices -así captados- en la realidad social.

#### *Las diferentes perspectivas al interior de los 'Estudios de Mujer'.*

Sandra Harding (1990.) recoge en dos, las fuerzas más características que se dan - como paradigmas o estrategias justificatorias- al interior de los 'Estudios de la Mujer'. Las denomina: empirismo femenino y teorías desde el punto de vista feminista respectivamente.

La diferencia básica entre las dos se encuentra en que, mientras el empirismo feminista afirma que es posible eliminar los sesgos sexistas de los paradigmas científicos tradicionales, mediante una adhesión más estricta a sus propias reglas y cánones metodológicos, las teorías del punto de vista sostiene que es este tipo de investigación la que socava la distorsión de las ciencias androcéntricas occidentales, tradicionalmente negadoras de los matices sociales.

Mientras la primera es más conservadora y podríamos decir, trabaja 'desde adentro', la segunda es más receptiva al papel de los movimientos sociales y políticos en el desarrollo mismo de la comprensión: trabaja 'desde afuera' a partir de las preguntas que surgen en la perspectiva de las actividades de las mujeres. La mayoría de las teóricas que discuten esta tensión, están de acuerdo en señalar que ambas perspectivas son necesarias en el momento actual.

Sin embargo, para Sandra Harding (1990), ambas posiciones se vienen desplazando fuera del paradigma ilustrado de ciencia, para ubicarse en lo que ella denomina un 'posmodernismo feminista'; sin embargo, también desde el socioconstruccionismo de Gergen (1985), se reporta tal desplazamiento, cuando se señala cómo, muchas pensadoras feministas han atacado el punto de vista empiricista en ciencia y han adoptado una perspectiva interpretativa para el tratamiento de los datos empíricos, lo cual las acerca a un paradigma donde la idea de la construcción social de la realidad encuentra sustento.

#### El género como dispositivo para la producción de la subjetividad

*...un dispositivo es una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilineal. Está compuesto de líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistemas cada uno de los cuales sería homogéneo por su cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes, forman procesos siempre en desequilibrio y esas líneas tanto se acercan unas a otras como se alejan unas de otras. Cada línea está quebrada y sometida a variaciones de dirección (bifurcada, ahorquillada), sometida a derivaciones.*

*Deleuze, 1989:155*

Ya en otro lugar (Estrada y otras 2003; Estrada, 2002), abordé la noción de dispositivo cultural como la estructuración compleja de elementos propios de por lo menos tres ordenes diversos: (a) el orden de la imagería cultural; caracterizado por representaciones y creencias fuertemente arraigadas en culturas locales específicas, (b)

el orden de la acción y la interacción; en el cual se configuran patrones que se activan en las dinámicas sociales concretas dando origen a, (c) estrategias de autorregulación de la propia subjetividad. La articulación de los mecanismos pertenecientes a cada uno de tales niveles es lo que da origen a un dispositivo particular. Ahora bien, los dispositivos culturales pueden funcionar de manera naturalizada y no consciente en las culturas locales, o bien, de manera intencionada y reflexiva.

Los dispositivos son mediaciones sociales e institucionales complejas con un alto potencial estructurante de la subjetividad, ya que circulan libremente en los distintos escenarios sociales y de la vida privada, articulando mecanismos y procesos de órdenes diversos. Comprender el funcionamiento específico de los dispositivos para la producción de la subjetividad requiere "...en cada caso levantar un mapa, cartografiar, recorrer tierras desconocidas..." (Deleuze, 1989: 155) que atraviesen y busquen los entrecruzamientos entre fragmentos de distintos órdenes. En tal sentido, uno de los principales retos contemporáneos se relaciona con la reconstrucción del sujeto en su relación con las instituciones, con las prácticas sociales y con los procesos subjetivos, a partir de la comprensión de la experiencia como prácticas concretas de subjetivación (de Lauretis, 1989).

En efecto, el género como categoría crítica contribuye a poner en evidencia los *a priori* históricos de los discursos sobre el sujeto, particularmente aquellos que sostienen la 'episteme de lo mismo' (Fernández, 1993), la cual efectúa para las ciencias sociales la razón totalizante y universal de la filosofía moderna.

Instaurada en la lógica de la identidad, la 'episteme de lo mismo' no puede captar la diferencia -la otredad-, más que como lo contingente o desviado con referencia a lo mismo; lo cual, al no poder pensarse como lo otro, se transforma en lo único (Fernández, 1993).

Desprovisto de todo sesgo esencialista, el género aparece como una categoría relacional mediada por dispositivos de poder (Scott, 1996). Es decir, en los intercambios sociales se activan acuerdos históricamente construidos para la interpretación de la subjetividad femenina y masculina. Interpretación que en sentido psicológico, no está determinada por el sexo de los actores, sino por el contexto discursivo de las interacciones, particularmente el poder y el estatus (Bohan, 1997), y abandona la binariedad que se atribuye al sexo en sentido biológico concebido como causa del género en tanto identidad psicosocial.

Comprendida así, la perspectiva de género es una categoría analítica para abordar las instituciones y las prácticas sociales que potencialmente tienen el poder cultural, no sólo para pautar las relaciones entre hombres y mujeres, sino para apoyar su construcción y desarrollo diferencial. Desde este punto de vista, los seres humanos, mediante su participación activa, asumen o controvierten las reglas y códigos que pautan las relaciones entre los géneros y su estatus diferencial, subyacentes o implícitas en las culturas locales.

Una mirada con lente de género permite hacer visibles distintas posiciones de sujeto que encarnan expresiones de la masculinidad y la femineidad en un contexto relacional, cuya estructura profunda, está nutrida no sólo o directamente por el contexto patriarcal, sino también por las distintas narrativas comunitarias que desde múltiples fuentes entran, circulan y se activan en las interacciones sociales y las prácticas institucionales y cuyo trasfondo es moral, en cuanto genera una estructura valorativa y jerarquizada de la diferencia, desde la cual se prescriben competencias e incompetencias diferenciales

Penetrar la diferencia implica el reconocimiento y la búsqueda explícita de la interdependencia entre los sistemas de significado individuales y los sociales o culturales. Esto a su vez, exige que partiendo de la experiencia de los distintos actores en sus contextos particulares, ésta se reconstruya en un nivel de análisis más amplio dentro de marcos culturales y sociales de poder (Henwood y Pidgeon, 1995).

En el ámbito subjetivo, la construcción del género es el resultado de inscripción en el cuerpo de unos discursos históricamente contruidos y culturalmente legitimados sobre la sexualidad y las identidades sexuales, así como los procesos de resistencia que desde distintas posiciones de sujeto tienen lugar, frente a las narrativas oficiales. Desde este punto de vista la identidad de género es la información cultural de la materia, proceso mediante el cual deviene materialidad. Este punto de vista sobre el género ofrece la ventaja de integrar de manera muy precisa nociones culturales, históricas, sociológicas y psicológicas en la construcción de la noción de género como una categoría estructural relacional inscrita en el microjuego cotidiano de los poderes para comprender la producción de distintas posiciones de sujeto (Butler 1987, Estrada, 1997).

Judith Butler (1987) logra extraer las implicaciones de la concepción foucaultiana de la inscripción de discursos históricos en el cuerpo, haciendo énfasis en la comprensión de una identidad incardinada (encarnada). En efecto, cuando Foucault (1977) afirma que el poder atraviesa los cuerpos, no explica cómo tiene lugar ese proceso de subjetivación. Entre tanto, la distinción elaborada por Butler (1993) entre materia y materialidad muestra cómo el cuerpo mismo, pasa de ser materia pura para constituirse en materialidad, en corporealidad, en la medida en que es informado por la serie de discursos históricos. En este sentido, el género es la corporalidad.

Así pues, la unidad del sujeto es puesta bajo sospecha mediante la distinción entre sexo y género, en la medida en que éste último se entiende como una interpretación múltiple del primero: “Llevada hasta su límite lógico la distinción sexo/género indica una discontinuidad radical entre los cuerpos sexuados y los géneros contruidos” (Butler, 1990a: 39). Se abandona la idea de una concepción mimética entre el sexo y el género.

Lo anterior, conduce a otro problema: ¿es el sexo una estructura natural?, o, ¿es, por el contrario, la interpretación que de unos marcadores biológicos han hecho las distintas ciencias biológicas y de la salud? Es interesante traer aquí los estudios críticos sobre las metáforas del conocimiento biológico que muestran la asociación de la estructura biológica femenina con la pasividad y la masculina con la actividad (Gergen, 1990).

Lo anterior nos lleva a señalar que si los hechos biológicos, como los de cualquier otra ciencia, se producen en los discursos científicos, la categoría sexo es tan socialmente contruida como la de género y la distinción entre las dos, no existe como tal. La binariedad del género parece servir a las políticas de la identidad que confiscaron a partir de siglo XVII la sexualidad para la reproducción y la conyugalidad, generando un dispositivo de subjetivación regulada por una matriz heterosexual y la naturaleza sexuada deja de ser una categoría prediscursiva neutral en la cual actuaría la cultura (Butler, 1990a). Por este camino, hombre y mujer llegar a comprenderse como momentos de la historia de la construcción de los géneros (Butler, 1987).

Al hacer evidente el hecho de que la noción de género hasta ahora vigente ha aceptado y asumido acríticamente la idea de que la aparente bipolaridad biológica de los sexos tiene su correspondiente psíquica, da paso a la *proliferación de los*

*géneros/cuerpos* y a la deconstrucción de la concepción bipolar de los mismos. No se trata tanto de una concepción andrógina del sujeto, cuanto de poner en cuestión la matriz heterosexual como el único campo legítimo para la subjetivación, la construcción del deseo y la identidad.

Una de las mayores tensiones internas del feminismo está en la prioridad estratégica de la categoría mujer para el accionar político, al tiempo que su uso tiende a esencializar el género y a reproducir el sujeto mujer subordinado socialmente y la exclusión o la estigmatización de otras posiciones de sujetos que no se adecuan a la matriz heterosexual.

Se da paso así a una concepción preformativa del género y de la subjetividad que busca desarrollar teóricamente las implicaciones de asumir que éstos se fabrican mediante una serie de actos repetitivos de estilización del cuerpo basados en el género entendido como interpretación cultural. Esta indagación parte de precisar que lo que hemos entendido como rasgos internos de nosotros/as mismo/as, son más bien anticipaciones que producimos mediante ciertos actos corporales (Butler, 1990a). Tal vez aquí hay una enorme convergencia con la propuesta de Foucault (1982) en el sentido de que el sujeto no es una sustancia, sino forma, la identidad más que configurar un núcleo interno del si mismo/a, es exterioridad pura: el género, no es más que una fantasía inscrita en la superficie del cuerpo (Butler, 1990b).

*¿Cuál es el lugar de filosofía feminista en el debate contemporáneo sobre el sujeto?*

Son muchos los investigadores externos al campo de la filosofía feminista que reconocen explícitamente la función crítica que ésta ha cumplido en la puesta en cuestión de la concepción moderna y occidental de sujeto, tanto en sus implicaciones epistemológicas, como éticas y sociales.

*Transformación de las metáforas sobre el sujeto*

La máquina, el organismo vivo y el ordenador, hacen parte de las metáforas que se han anclado en nuestra imaginaria cultural, con el trabajo de la filosofía y de las ciencias sociales, como modelos a partir de los cuales narramos lo psíquico, el yo, el si-mismo/a. El sujeto individual y sus prácticas individualistas aferradas a una noción de autonomía autocontenida, son uno de los productos más refinados de la modernidad, el cual convive en todo caso con los retazos de una concepción romántica de la autenticidad y el conocimiento de si.

La saturación cultural que experimenta el yo contemporáneo, se recrea en los distintos ámbitos de la cultura incluyendo la academia. El yo se ha tornado una hiperealidad (Gergen, 1991) a medida que sus múltiples y sucesivas narraciones en occidente han hecho densa y confusa su configuración de significado y el mundo globalizado efectúa una transformación del tiempo y el espacio. La exacerbación del individualismo cuyo núcleo es un yo autocontenido, está dando señales inequívocas de su potencial de aniquilación.

Los proyectos en curso orientados a la deconstrucción del yo, requieren una vigilancia que presione el desarrollo de propuestas teóricas ancladas sobre la diferencia, incluyentes de lo otro y orientadas a la búsqueda y defensa de prácticas liberadoras del sujeto, de juegos de poder que acuerden la no dominación. Sin duda, el desarrollo de tales prácticas, requiere, a su vez, de teorías performativas de la psique y del sujeto que

partan de un cuestionamiento sobre la objetivación los patrones sociales, suceso que ha ocurrido gracias a la objetivación de nuestras prácticas sociales y disciplinares

Los desarrollos teóricos sobre la existencia de una lógica moral relacional que no aspiran a la autonomía autocontenida de la lógica moral formal, como forma superior de la subjetividad, constituyen un patrón de transformación del sujeto individualista que la filosofía feminista está en condiciones de contribuir a aclimatar en un horizonte de transformación cultural, toda vez que cuenta con un saber acumulado sobre las prácticas relaciones de cuidado y solidarias con la vida.

### *La crítica cultural y la construcción de nuevos mundos*

La exploración de las formas de resistencia presentes en la cultura, son sin duda una contribución importante a la tarea de exploración de las prácticas sociales, conversaciones y descripciones humanas acerca de si-mismo/as y de la vida social cuyos términos sean relacionales más que individuales, tanto en las culturas locales, como en el mundo globalizado, con potencial para fortalecer una transformación de la cultura y del yo.

El yo comienza a reconocerse como las multivoces –femeninas y masculinas- de la narración microsocia y de los relatos personales; el relato de la primera persona en la trama de las narraciones sociales que lo co-constituyen. Aquí las metáforas relacionales se desplazan desde la red hasta la comunidad políticamente comprometida.

## **BIBLIOGRAFIA CITADA**

Bohan, Janis (1997). 'Regarding gender: essentialism, constructionism, and feminism psychology'. En: Gergen, Mary y Sara Davis (eds.) *Toward new psychology of gender. A reader*. Estados Unidos, Routledge, 31-48.

Butler, Judith (1993). *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*. Estados Unidos, Routledge.

\_\_\_\_\_ (1990a). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México, Paidós.

\_\_\_\_\_ (1990b). 'Gender Trouble. Feminist Theory, and Psychoanalytic Discourse'. En: Nicholson, Linda (ed.) *Feminism/Postmodernism*. Estados Unidos, Routledge.

\_\_\_\_\_ (1987). 'Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault'. En: Benhabib, Seyla y Drucilla Cornella. *Teoría feminista y teoría crítica*. España, Alfons el Magnanim.

De Lauretis, Teresa (1989). 'La esencia del triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los E.U.A. y Gran Bretaña'. *Debate Feminista*. Año I, Vol. 2, sept, 1990, pp. 77- 115.

Deleuze, Gilles (1989). '¿Qué es un dispositivo?'. En: Balbier, E., y otros (1989). *Michel Foucault, filósofo*. España, Gedisa.

Estrada, Angela María, Carolina Ibarra y Estefanía Sarmiento. 'Regulación y control de la subjetividad y la vida privada en el contexto del conflicto armado colombiano'. En prensa.

\_\_\_\_\_ (2001). "Los fragmentos del calidoscopio. Una propuesta teórica metodológica para el análisis cualitativo de las relaciones de género en la escuela". *Revista Nómadas*, No, 14, abril, p. 10-23.

\_\_\_\_\_ (1997). "Los estudios de género en Colombia: entre los límites y las posibilidades". *Revista Nómadas*, No, 6, marzo, p. 35-54.

Fernández, Ana María. 'La bella diferencia'. En: idem. *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Argentina, Paidós, 1993.

Foucault, Michel (1976). 'Nosotros los victorianos'. En: Idem. *Historia de la sexualidad 1. la voluntad de saber*. México, Siglo XXI, 1977.

\_\_\_\_\_ (1977) . 'Las relaciones de poder penetran en los cuerpos'. En: Idem. *Microfísica del poder*. España, la Piqueta.

\_\_\_\_\_ (1984). 'La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad'. Entrevista con M. Foucault. En: Idem. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid, La Piqueta, 1994.

Freud, Sigmund. (1924). 'El Sepultamiento del Complejo de Edipo'. *Obras*. Tomo XIX. Buenos Aires, Amorrortu, 1984.

Gergen, Kenneth (1991). *El yo saturado*. España, Paidós.

\_\_\_\_\_ (1990). 'Metaphor, metatheory and the social world'. En: Leary, D. *Metaphors in the history of psychology*. Estados Unidos, Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_ (1985) 'The Social Constructionist Movement in Modern Psychology'. *American Psychologist*. 40, 3, 266-275.

Gilligan, Carol. (1982). *La Moral y la Teoría, Psicología del Desarrollo Femenino*. México, F.C.E., 1985.

Harding, Sandra (1990). 'Feminism, Science and the Anti-Enlightenment Critiques'. En: Nicholson, Linda. *Feminism/Postmodernism*, Estados Unidos, Routledge.

Henwood, Karen & Nick Pidgeon, (1995). 'Grounded theory and psychological research'. *The psychologist*. Vol. 8, No. 3, march 1995, p.115-118.

Loroux, 1991

MacNamee, Sheila y Kenneth Gergen (1999). *Relational responsibility. Resources for sustainable dialogue*. Estados Unidos, Sage.

Scott, Joan (1986). "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En: Lamas, Marta (comp.) (1996). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México, UNAM.

## ***RESEÑAS***



**HERRERA RESTREPO, DANIEL.**

***LA PERSONA Y EL MUNDO DE SU EXPERIENCIA.***

Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2002; 13,5 x 20,5 cms., 242 págs.

*La persona y el mundo de su experiencia* es la nueva publicación de este filósofo colombiano, editada por la Facultad de Filosofía de la U.S.B. En ella, el autor nos presenta una exposición compuesta por diversos artículos de diferente procedencia y escritos originalmente en épocas distintas, algunos ya publicados, y otros inéditos. Sin embargo, de esto uno se percata sólo si ve la última página de la obra en donde se indica la procedencia de los textos, pues, en la lectura misma, la obra tiene unidad arquitectónica consistente; pareciera que hubiera sido escrita siguiendo un plan de texto previamente determinado, pues el tema se desarrolla consecuentemente y la estructura argumentativa y metódica es semejante en todos los capítulos.

El tema de esta obra es, como su título lo indica, la persona y su mundo. Pero la categoría *mundo* no la maneja el autor sin más, sino que la apellida *de su experiencia*, con lo cual nos indica el enfoque fenomenológico: el mundo circundante, los mundos de la vida particulares remitidos al horizonte trascendental de experiencia en donde se inscriben todos éstos.

En los dos primeros capítulos el autor define qué va a entender por *persona*. Para ello delimita, en primera instancia, su referente teórico: el fenomenológico, naturalmente –bien es conocida la inscripción de Herrera en la fenomenología–; y a continuación trata el tema de la persona propiamente, para lo cual, además de la fenomenología, se apoya en otros autores, haciendo una revisión histórica de lo que en filosofía se ha entendido por *persona*.

Una vez ha determinado este concepto, el resto de los capítulos están dedicados a esclarecer *el mundo de la experiencia*, sin perder de vista que es, siempre, la persona quien da sentido a su mundo circundante. En consecuencia, cada capítulo, se podría decir, está dedicado a *cada uno* de los mundos de la vida *particulares* que constituyen el mundo de la experiencia; haciendo un énfasis especial en el tema de la democracia y la dignidad humana.

Así como delimitó lo que entendía por ‘persona’, en el capítulo III el autor define el otro polo de su obra: el mundo de la experiencia. Como era de esperarse en un fenomenólogo, la definición de este concepto se da bajo la tutela de lo que definió Husserl como *mundo de la vida*, marco en el cual se asientan los análisis de los capítulos posteriores.

El capítulo IV, *La fe vivida supera toda duda*, es la explicitación de una de las dimensiones de la experiencia humana: la religiosa, a partir del fenómeno de la duda en relación con la fe. Obviamente, en este capítulo hay fundamentación en los autores cristianos y en las Sagradas Escrituras, además de un tratamiento filosófico de la duda misma. El autor hace un recorrido de la experiencia religiosa en relación con las épocas de la historia, y analiza, finalmente, la cuestión de la fe en un mundo marcado por el relativismo y la aparente ausencia de Dios en cuestiones de ciencia; para, como conclusión, afirmar que es el mismo Dios quien purifica y sustenta la función del hombre como criatura *creadora*, al tiempo que “purifica” a la ciencia.

Posteriormente, los capítulos V al IX están dedicados consecutivamente al tratamiento de la persona en relación con su mundo social, político y ético: concretamente sobre la dignidad de la persona, la democracia y los derechos que implican una sociedad denominada democrática, dos casos: derecho a la vida y al trabajo.

En el capítulo V, *La democracia: una verdad y un valor ético en construcción*, el autor se propone, independiente de toda teorización o definición sobre el concepto 'democracia', revisar la importancia de una *mentalidad democrática* como presupuesto de un desarrollo social, bajo la idea de que la democracia no es una verdad ni un dictamen, sino una construcción. Ve en el caso colombiano la ausencia de mentalidad democrática determinada por el devenir histórico desde la conquista hasta nuestros días, que ha dado como consecuencia que en nuestro país, efectivamente, no se haya vivido un gobierno del pueblo. A pesar de este panorama, plantea las esperanzas de cambio, cifradas en los movimientos civiles y organizaciones populares surgidos en la segunda mitad del siglo XIX, y en la toma de conciencia del papel que juega la educación en el proceso de la construcción de mentalidad democrática.

Posteriormente está *Universidad, violencia y dignidad humana*, en el que se expone el tema de la dignidad como un problema filosófico, no meramente político, tematizado en la perspectiva de la fenomenología genética. Para ello hace un breve recuento histórico, recapitula las vulneraciones que ha sufrido la dignidad humana a causa de la violencia, y finalmente cuestiona sobre la responsabilidad de la universidad como agente de "violencia moral", como la llama el autor.

A continuación el capítulo *Mundo de la vida, democracia y filosofía*. En él expone la dificultad de hablar de los dos últimos conceptos, dado que 'filosofía' y 'democracia' son términos analógicos cuyos significados se han sedimentado históricamente de manera diferente, aunque con un "núcleo de significación estable". A pesar de esto, en el capítulo se analiza que existe una relación entre estos dos conceptos: en primera instancia en la esfera personal, efectuada por la autodeterminación que cada uno debe tener en su mundo de la vida particular. En segundo lugar, dado el valor ético de la democracia, que la inscribe en un marco filosófico. En este apartado el autor refiere insistentemente la importancia de la educación para la participación democrática.

El capítulo VIII, *Derecho a la vida*, es una reflexión filosófica sobre este derecho en un contexto en el que la vida se ultraja diariamente. La reflexión se vale de la fenomenología para esclarecer los conceptos 'respeto', 'derecho' y 'vida', en cuanto "vivencias en la cuales ciertas realidades se manifiestan a una conciencia que intencionalmente está abierta a ellas" (Cf. p. 144). Este es un capítulo de ética en perspectiva fenomenológica.

En el capítulo IX, *Derecho al trabajo*, el autor acude nuevamente de manera explícita al método fenomenológico para exponer el sentido del trabajo como elemento dignificante de la condición humana, el esfuerzo y las satisfacciones de los frutos del trabajo, y la consecuente importancia del derecho a esta realización; en contraste con las dificultades que representa en la sociedad actual –en la que, paradójicamente, es más 'formal' el derecho al trabajo– desempeñarse laboralmente.

En el capítulo X hay un aparente cambio de tema, cuando nos habla de *Filosofía, ciencia y sociedad*. Sin embargo no resulta ser una rueda suelta, pues analiza las implicaciones sociales que tiene el tan mentado desarrollo científico y tecnológico, y la postura filosófica al respecto.

El último capítulo es *Periodismo fenomenológico*, colección de 15 artículos publicados en *The Colombian Post* entre 1993 y 1994, que tratan diferentes dimensiones del mundo de la vida.

En términos generales, se puede decir que el texto guarda unidad temática, a pesar, como se refirió arriba, de estar compuesto por artículos diversos en propósitos y en fechas de elaboración. Tal unidad esta dada, ciertamente, por el tema: trata, en efecto, a la persona, no como un concepto abstracto, sino encarnada en el mundo de la vida, en el mundo de la experiencia subjetiva e intersubjetiva; es así como revisa a la persona-religión, persona-democracia, persona-dignidad, persona-ciencia.

Pero además, la unidad referida está también marcada por el método que usa en la escritura de los capítulos; en todos ellos se puede identificar la estructura: hipótesis, revisión histórica del tema, comprobación y conclusiones. Por otro lado, finalmente, la unidad está sustentada por la fenomenología como aparato articulador: su uso es constante, a veces explícitamente, a veces como método y doctrina supuesta.

Vale la pena resaltar los temas centrales que se pueden hallar en esta obra: evidentemente el de la persona, la democracia, la educación, la dignidad humana, la experiencia religiosa y la tecnología.

Llama la atención la actualidad de las realidades aludidas por el autor, especialmente cuando se ocupa del tema de la democracia y la dignidad de la persona. Resulta particularmente sugerente, por poner un ejemplo, que el capítulo titulado *La democracia: una verdad y un valor ético en construcción*, que fue escrito a propósito de la Constituyente de 1991, refiere unas realidades que no han cambiado en absoluto en estos 10 años: la violencia, la exclusión, la falta de unidad nacional, la falta de mentalidad democrática. Y ni qué decir de la actualidad de las temáticas de los capítulos VIII y IX, *Derecho a la vida y Derecho al trabajo*, por poner otros dos casos. Por esta razón, entre otras, el texto exhibe actualidad y total pertinencia a la hora de hablar de la situación política, social, ética, etc., de nuestro país.

Finalmente, se puede decir que la autonomía del pensamiento de este filósofo, la voz *propia*, es ejemplar en esta obra –como en otras–. Cierto es que es fenomenólogo, y eso lo exhibe constantemente, ya es una estructura de pensamiento muy incorporada. Sin embargo, logra encarnar dicha doctrina y método en la realidad colombiana y tratar temas recurrentes en los avatares sociales y académicos de nuestro país. Pero además se pasea por esferas exclusivamente personales e íntimas, como la fe y la experiencia religiosa. Sin querer caer en una adulación baladí, se puede decir que la prosa de este autor es un deleite, la exposición es impecable y atrapa magistralmente su sencillez y erudición en la argumentación.

Por estas razones, esta obra puede ser tan interesante para un filósofo consagrado y estudiado, dada la invitación de Herrera para hacer de la filosofía una herramienta de crítica y propuesta social; como para el novato, gracias a lo didáctico en su exposición.

ESTHER JULIANA VARGAS ARBELÁEZ  
Investigadora Titular del Instituto Caro y Cuervo  
Bogotá

## DANIEL HERRERA RESTREPO

### **AMÉRICA LATINA Y LA FENOMENOLOGÍA.**

Publicaciones Universidad Pontificia de México, A. C. México, 1998, 22 x 17 cms.; 125 págs.

La fenomenología husserliana, que en Costa Rica no ha tenido el desarrollo que muchos hubiésemos querido, se presenta en este concienzudo trabajo del maestro Daniel Herrera, filósofo colombiano de gran reconocimiento nacional e internacional, como una suerte de parangón explicitador y posibilitador del pensamiento filosófico en siglo XX, no sólo entre quienes osan sentirse prototipos de la intelectualidad posible, sino también entre quienes vamos a la vera del camino, a lo mejor cayendo en cuenta de que es el lugar que efectivamente nos permite nuestra realidad, pero a su vez aquel al que realmente nos vemos llamados.

El Husserl que se nos presenta es un pensador de gran alcance para nuestro Occidente, en primer lugar un forjador del método fenomenológico, pero a su vez un proclamador de razones y temáticas, un paso indispensable en el quehacer de quienes optamos por los transportes de Coribantes de la filosofía, una locura que adquiere sentido y que, a pesar de poner a soñar y a volar la imaginación, se remite a las estancias de la cotidianidad. Se trata de un Husserl que supera el trascendentalismo kantiano, tanto o mucho más que el idealismo hegeliano, junto al empirismo positivista, con una propuesta de intermediación entre el sujeto y el objeto: la intencionalidad, en la que podría resultar más atractivo el papel del yo, pero precisamente la que denuncia la necesidad de asumir el encuentro subyugador con el "mundo de la vida", elemento clave para la lectura del más importante aporte del filósofo alemán a la filosofía.

Herrera destaca la creciente importancia del teleologismo en el desarrollo de la obra husserliana, la que describe como un proceso complejo de autonegaciones y superaciones cuasidialécticas (evidentemente son de orden fenomenológico), que responden a un esfuerzo por recomprender su propio pensar. Eso permite ver una serie de antecedentes muy significativos de tendencias en los fenomenólogos que le sucedieron. El signo más claro de ello está en la problematización de la existencia particular que Heidegger redefinirá en *Ser y tiempo*. Pero también lo podemos ver en la "libertad situada" por Sartre, así como las tendencias hermenéuticas de los últimos años, a las que todos tenemos aún que hacer frente. Este teleologismo, que sentimos muy cercano a un platonismo que supera el dualismo de las interpretaciones tradicionales, se trata de la postulación de una enorme confianza en nuestro sentido del mundo y en el de nuestra propia existencia. El último Husserl se vuelca sobre nuestra temporalidad, la condición de nuestro propio pensar, y así se reafirman las posibilidades de la reducción fenomenológica para nuestro Occidente contemporáneo.

Esta lectura, producto de un singular manejo de las fuentes por parte del autor, parece la representación en palabras muy nuestras de lo que realmente un maestro en estas lides debe hacernos ver. Esta es quizás la primera virtud del texto: no sentimos la pesadez de un trabajo de orden filológico, que venga a develar pequeños detalles de la obra filosófica, en busca de contribuir a la indagación, muchas veces vacía, de los últimos descubrimientos. No, sentimos el esfuerzo de quien está plenamente comprometido en la búsqueda de sentidos para nuestro pensamiento, de quien se esmera en hacer accesible y posible lo más áspero y complejo, de quien incluso llega a encantar con ejemplos desde nuestra vivencialidad (digno ejemplo lo constituyen los párrafos dedicados al Yo-cuerpo [p. 74-75]).

De ahí que adquiera sentido el desarrollo de la primera parte de este libro, donde se hace un recuento del papel de la fenomenología en América Latina, especialmente en los trabajos realizados por estudiosos colombianos. Allí encontramos a personajes, como Cruz Vélez, G. Hoyos y el mismo Herrera, que partiendo del descubrimiento, un tanto tardío (es de reconocer que aún más tarde nos tocará a nosotros en Costa Rica), del valor de Husserl, redefinen el mismo pensamiento filosófico en nuestro continente. En ellos el acercamiento a los estudios del pensador alemán significa una reconciliación con la misma realidad latinoamericana, pues se encuentran con una filosofía que hace volver a las cosas mismas, que lleva al encuentro con nuestro mismo ser.

Herrera se siente un presentador de nuestras posibilidades, un programador de posibilidades, un creador de la infraestructura para las nuevas generaciones, las que realmente merecerán el adjetivo de filosofantes. En otras palabras, viene a reafirmar nuestra capacidad de entregarnos a las veraces intencionalidades filosóficas. De esta manera, muy creyente de las potencialidades de nuestro quehacer, asume la tarea de mostrarnos el camino, aquel que, cual parmenídeo, oteará el ser.

Así, virtudes parecen sobrar en el texto. Aunque siempre queramos ver más. Es el caso del estudio, que más parece una reseña general, de la historia de la fenomenología en Latinoamérica, del que se desprende la necesidad de una sistematización más amplia y sobre todo detallada. Es notable también la ausencia de una valoración de estudios de las últimas dos décadas, que sin duda han sido muy fructíferas, precisamente gracias a la denotada labor de estudiosos como el mismo profesor Herrera. Parece que ello será parte de la labor de quienes siguen el rumbo que se ha señalado.

Desde el llamado al proceder filosófico a partir de esta vertiente contemporánea, que se hace hacia el final de la primera parte, se puede entender y ver el sentido de esta historia que no está más que esquematizada.

No podemos dejar de añadir una censura desde nuestra propia "intencionalidad", y es el papel que viene a jugar Heidegger en este estudio, sin duda muy menoscabado; más de lo que esperábamos. Mientras Sartre tiene una explicitación muy significativa, la labor del discípulo quizá desagradecido de Husserl se ve bastante opacada. Esto hace que, por ejemplo, una temática tan vital en nuestro mundo contemporáneo, como es la técnica, no aparezca más que indirectamente mencionada. Ésta, el extremo del olvido del ser en Heidegger, parece no tener gran relevancia, siendo quizás opacada por el teleologismo que impregna esta lectura. Mas hoy nos parece muy difícil creer que esta problemática se pueda soslayar.

La edición del texto contiene una serie de deficiencias muy significativas, tantas que realmente ameritarían volver a editarlo quizás con menos premura. En primer lugar, los errores de transcripción, que incluyen cambios de vocales, palabras incompletas, términos desaparecidos, especialmente de las secciones iniciales, son tan marcados que exigen más de una recreación imaginativa para la comprensión de diversas proposiciones. En segundo lugar, el texto parece unificar una colección de conferencias sobre una temática más o menos unitaria, pero esta unidad es bastante dispar, especialmente si consideramos su orden. Así, hubiésemos preferido la presentación del pensamiento husserliano en una primera parte, para luego situarnos en nuestras tierras y con sus gentes. El apartado tercero, a modo de ejemplificación, "sobre la posibilidad de una filosofía latinoamericana vista por un fenomenólogo", más parece una hermosa conclusión para el texto que una intermediación para repensar a Husserl.

Con todo, la gratificación de aprender pensando en nuestro idioma, y en nuestro mundo latinoamericano, no parece tener límites. Esta lectura no nos reanima, nos redefine, difícilmente la podemos pasar por alto.

Luis Alberto Fallas López  
Escuela de Filosofía  
Universidad de Costa Rica

**VARGAS GUILLÉN, GERMÁN.**

**FILOSOFÍA, PEDAGOGÍA, TECNOLOGÍA.**

**INVESTIGACIONES DE EPISTEMOLOGÍA DE LA PEDAGOGÍA Y FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN.** 2ª edición. Bogotá, Alejandría Libros, 2003; 21 x 13,5 cms.; 329 p.

El poder oculto en la técnica moderna determina una relación del hombre con lo que es. Este poder domina la Tierra entera. El hombre comienza ya a alejarse de ella para penetrar en el espacio cósmico.

Martin Heidegger (*Serenidad*)

Con esta cita se abre el libro del cual estamos presentando una reseña. Quizá en ella se transparente una de las preocupaciones centrales, que se pasea por entre sus páginas de la mano de la Filosofía y la Pedagogía. No obstante, la triada que sostiene las investigaciones aquí manifiestas puede ser abordada desde sus otros dos vértices: desde la Filosofía, no sólo porque quien escribe lleva varios años caminando por los senderos de tres temáticas –léase también: problemáticas, métodos, asuntos– propias: fenomenología, hermenéutica y la llamada filosofía de la mente; desde la Pedagogía, ya que su ejercicio profesional y laboral lo han conducido a participar en proyectos concernientes a la educación de líderes o a la elaboración de *Estados del Arte* atinentes a temas como la enseñanza de las matemáticas o el transcurso pedagógico en la investigación educativa colombiana.

Teniendo en cuenta lo anterior, bien puede decirse que el título de esta obra no es gratuito, pues pone de presente los ejes temáticos que sostienen sus trescientas veintinueve páginas. Pero el enfoque es muy preciso: es un fenomenólogo quien escribe y un filósofo inserto en los asuntos de la Inteligencia Artificial quien plantea relaciones tan interesantes como: mundo-de-la-vida y mundo-de-la-escuela; sociedad tecnologizada y crítica a la tecnologización deshumanizante, entre otras.

Ahora bien, pueden caracterizarse las tesis que hilan este libro con las palabras del mismo Vargas Guillén:

1. “No es posible la epistemología de la pedagogía, pues en rigor resulta equivocado hablar de ésta como una ciencia”.

Desarrollar este tema es materia de la introducción y de los capítulos primero y segundo, dentro de los cuales se pueden encontrar asuntos como el *descentramiento* del sujeto –núcleo problemático en la construcción del saber pedagógico–, la tensión entre el investigador y el método, la crítica a las prácticas del conocimiento y la intencionalidad social articulada con dichas prácticas. El capítulo tercero traza algunas pistas de discusión en torno a la interdisciplinariedad y los lineamientos de una investigación cualitativa, poniendo como *arista* que la configura la correlación entre temas y problemas. Por su parte, el capítulo noveno expone las llamadas *convenciones epistemológicas* – objeto, método, validez, historicidad y enseñabilidad– y culmina con un balance de la fundamentación epistemológica de la enseñanza de las ciencias. La pertinencia de este capítulo radica en que se anotan las objeciones a la epistemología de la pedagogía y se afirma que, de todas maneras, muchas preguntas pedagógicas no pueden desligarse de la epistemología.

2. “Los problemas de la *formación* urgen las tareas del filósofo –que también las del científico y del político–”.

Consecuente con la tesis arriba mencionada –sobre la imposibilidad de una epistemología de la pedagogía–, Vargas Guillén emprende en el capítulo cuarto el establecimiento de las bases que permiten relacionar pedagogía, epistemología y subjetividad. Esa base es el *lenguaje* que funda sentido, “crea” subjetividad y estructura la intersubjetividad. Cabe rescatar que sólo al final del capítulo, después de haber desarrollado el tema de la intersubjetividad, se comprende la fuerza del lenguaje y su relación con la *formación*, ya no de sujetos solipsistas, sino de sujetos en relación.

Si bien el énfasis de la obra se hace sobre la Filosofía, se ponen en tela de juicio las pretensiones de cualquier tipo de “solipsismo disciplinario”. Cada vez más los diferentes saberes han ido renunciando a los heroísmos de su propio discurso para abrir sus perspectivas a otros puntos de vista, sin perder la especificidad epistemológica de cada uno; y la *formación* se ve como un tema urgente en cuanto se refiere al hombre. Aquí cabría la pregunta: ¿acaso toda ciencia, todo saber, toda disciplina pueden dejar de concernir al ser humano, a la persona? ¿Pueden renunciar a la antropología? Quizás uno de los aportes significativos de la obra de Vargas sea mostrar que también las tecnologías y las técnicas tienen que ser abordadas temáticamente desde y por el ser humano.

La centralidad antropológica no significa aquí una apuesta por las filosofías del sujeto, a la manera de la Modernidad. Al contrario, todo el libro transpira el reconocimiento de la pérdida de protagonismo del llamado *sujeto* y de sus relatos autofundantes; pero, así como renuncia a esas pretensiones, no se limita ni a mirar nostálgicamente un sujeto “herido”, ni a sobrepasar las ruinas en las que fue sumido por la llamada postmodernidad. El problema del sujeto sigue siendo vigente, pero desde nuevas perspectivas que intenta presentar el autor: polifonía, escucha, reconocimiento de la alteridad, intersubjetividad, etc.

Además, las ciencias sociales y la filosofía de la educación tienen como problema fundante el que ha dado en llamarse el *problema antropológico*. Al respecto escribe Vargas: “(...) el ‘¡no matarás!’ de las religiones se ha secularizado bajo el título de *convivencia, derechos humanos y democracia*”. Es en esta perspectiva como se entiende la propuesta del autor acerca de la fundamentación de una *antropología pedagógica*, que parta de las preguntas heredadas de la *antropología filosófica*: ¿qué es el hombre?, ¿cómo habitar humanamente el mundo?, ¿cómo construir una sociedad plausible?, entre otras.

3. “La *cosa misma* en discusión es el *problema del sentido*, de cómo los seres humanos construyen los proyectos mediante los cuales dan contenido a sus horizontes de ser, a sus expectativas”.

Puesta la intersubjetividad como eje fundamental de la pedagogía y de la filosofía de la educación, el autor da cuenta de sus reflexiones en torno al mundo-de-la-vida tecnologizado, colocando allí un horizonte de comprensión del papel de la filosofía y de la pedagogía para la construcción de sentido.

Ese propósito es desarrollado en dos fases: la primera –capítulos quinto y séptimo– obedece estrictamente a la reflexión sobre la tecnología como estructura del mundo de la



vida y las implicaciones de la informática para la pedagogía y la educación; la segunda – capítulos sexto y octavo– se enmarca en las investigaciones sobre Inteligencia Artificial y representación del conocimiento. Se apuesta en los cuatro capítulos por una *filosofía de la tecnología*, crítica de los límites y peligros que puede traer la tecnologización, pero optimista, si puede permitirse la expresión, de los aportes que, para la construcción de sentido y de humanidad, son propios de este proceso. Bien puede considerarse el apéndice sobre la actualización de la pedagogía de C. Freinet como un camino para relacionar mundo-de-la-vida tecnologizado y mundo-de-la-escuela.

Debe tenerse en cuenta que la postura no es cerrada: no se quiere decir que *sólo* mediante la tecnología o la técnica puede el ser humano construir sentido. Tampoco, a nuestro juicio, se están justificando los horizontes nefastos que han quedado abiertos por la utilización poco crítica y cargada de deshumanización que de ellas se ha hecho (piénsese en las carreras armamentistas de los países, en los desarrollos cada vez más sofisticados de artefactos de destrucción masiva, en la pérdida de relaciones intersubjetivas reales, entre otras tantas problemáticas acuciantes). Nos parece, insistimos, que ni las reflexiones académicas, ni las prácticas pedagógicas, ni los trabajos sociales de cualquier índole pueden desconocer que las estructuras del mundo-de-la-vida están impregnadas de técnica y tecnología.

4. “¿Cómo persuadir a los sujetos de unos valores que, al realizarlos, hagan más digna y plena la vida de los seres humanos? (...) A este interrogante se le puede reconocer bajo el título del *problema retórico*”.

En este punto se tiene en cuenta una pregunta: “¿Qué hacer cuando, no obstante todos los dispositivos didácticos relativos a la enseñanza (...), no ocurre cambio conceptual en los estudiantes?” La preocupación no se refiere sólo a los cambios conceptuales, sino, especialmente, a los cambios éticos, estéticos y morales, que se traduzcan, a su vez, en una sociedad más democrática, más justa, con estructuras de poder alejadas de la tiranía o de la coacción de los sujetos sociales.

A la manera de una pequeña sociedad, la escuela –también la Universidad y cualquier institución educativa– es un espacio propicio para que los ideales de la Modernidad y de la Revolución Francesa, gracias a los cuales se puede continuar hablando de ciencias sociales e investigando sobre y desde ellas, se hagan realizables y, al tiempo, puedan atender a las urgencias históricas que proponen la deliberación, el empoderamiento de los sujetos sociales o la repartición simbólica de los saberes. Y allí, pedagogos, tecnólogos, filósofos, estudiantes, y en general toda la comunidad educativa, tienen en sus manos la responsabilidad de formarse en pro de la consecución de una sociedad más humana.

Quizá sólo en estas palabras se comprenda el sentido del libro. La pedagogía, la educación y la filosofía tratan de dar cuenta de su responsabilidad, ética y política, en la construcción de un nosotros latinoamericano, que sepa aunar lo global y lo local; intentan superar todo *sacerdocio positivista*, pero sin sumirse en el pesimismo sobre la llamada *condición posmoderna* ni en la crítica *per se*; al contrario, la propuesta acunada en este conjunto de investigaciones tiene que ver con la consecución de un mundo auténticamente humano.

Por último, hay que destacar que esta edición reposa sobre las investigaciones que Vargas adelanta desde hace varios años, sobre las *nuevas narrativas* en ciencias sociales. Neonarrativa significa: polifonía, pluralidad de las voces, asunción de la voz del marginado, del doliente, del excluido; también tiene que ver con la construcción de

consensos y dicensos racionales –quizás sea mejor decir: razonables–; neonarrativa es renuncia a las pretensiones del positivismo, tanto comtiano como el que de allí se deriva, aunque en la mayoría de las veces no sea reconocido. Por esta razón, la inclusión efectiva de los *otros* constituye una línea que atraviesa todo el texto, y que permite comprender que la filosofía, la pedagogía y la educación requieren volverse, cada vez, más *sociales*.

Hasta aquí hemos esbozado una semblanza de lo que, desde nuestra lectura, consideramos los temas clave de esta obra. Demos paso a una breve presentación del marco bibliográfico dentro del cual se mueve este texto. En primer lugar, ya lo habíamos mencionado, el autor pertenece a la escuela fenomenológica –a la cual está afiliado de la mano de Daniel Herrera– proveniente de Husserl y de Heidegger; por ello no extrañan las numerosas referencias a estos dos autores, de quienes toma la metodología y, a veces, los contenidos. Sobre la metodología, “ir a las cosas mismas” se convierte en una manera de describir y de ofrecer las diversas conclusiones que cierran cada capítulo; sobre los contenidos, es ineluctable la presencia del llamado “mundo-de-la-vida” para referirse a los horizontes de comprensión que el hombre ha trazado y que está por trazarse; o para mentar cómo el trípode que sostiene la obra (Filosofía, pedagogía y tecnología) no puede moverse por fuera de los horizontes mundano-vitales ni pretender separar de estos, taxonómicamente, las esferas de operación de sus saberes.

La hermenéutica también hace presencia en la obra: tanto los textos escritos como el circunmundo vital son susceptibles de ser interpretados; el lenguaje es aquí estructura de la comunicación de los saberes, pero también del rostro silente, del cuerpo, de la gestualidad. La hermenéutica subyacente no es la que pretende alzar *la* voz y tomarse *la* palabra como garante de *la* verdad, sino la que se abre a la multiplicidad de las interpretaciones y delibera, en comunidad, sobre cuál de ellas puede ser tenida en consideración.

Las críticas a la Modernidad, traducidas en el término ya familiar de “Postmodernidad” aparecen en estas páginas a la luz de las reflexiones de Lyotard y Vattimo; pero no son indiferentes a los caminos que Husserl y Heidegger habían trazado a este respecto. Junto con dichos autores, Vargas dialoga con representantes de la filosofía contemporánea tales como Habermas, de quien toma aspectos centrales de su *teoría de la acción comunicativa*; Popper y Wartofsky, con sus críticas y aportes a la epistemología, especialmente de las ciencias sociales; McIntyre y Rorty, gracias a los cuales se pueden vislumbrar maneras de abordar la ética y la política.

Vale la pena resaltar que Vargas Guillén entabla un diálogo crítico con varios autores latinoamericanos y colombianos, con lo cual reconoce que la Filosofía, la Pedagogía, la tecnología y la literatura se han institucionalizado en nuestro continente. A guisa de ejemplo, véase la presencia de Rafael Herra, Guillermo Hoyos, Luis Facundo Maldonado, Humberto Quiceno, Rocío Rueda, José Bernardo Toro, Jorge Luis Borges, entre otros.

Para finalizar, podemos señalar algunas perspectivas de investigación que se abren a la luz de la obra de Vargas: en primer lugar, la búsqueda de sentido del mundo-vital latinoamericano, inmerso en los avatares de la globalización y de la llamada multiculturalidad; unida a lo anterior, la cuestión de la crítica a la razonabilidad latinoamericana; en segundo lugar, queda siempre abierto el camino de la filosofía de la educación y su pertinencia dentro del ámbito colombiano, especialmente si se tienen en cuenta la multiplicidad de factores sociales, económicos, políticos y culturales que tejen

nuestra nación. En este contexto, el nuestro, los científicos sociales, los pedagogos y los filósofos tienen todavía mucho por decir.

Manuel Alejandro Prada Londoño  
Facultad de Humanidades  
Universidad Pedagógica Nacional

**VARGAS GUILLÉN, GERMÁN.**

***TRATADO DE EPISTEMOLOGÍA. –FENOMENOLOGÍA DE LA CIENCIA, LA TECNOLOGÍA Y LA INVESTIGACIÓN SOCIAL–.***

Bogotá, Sociedad de San Pablo, 2003; 23,5 x 17 cms.; 300 págs.

Para quienes han seguido de cerca la obra de Vargas Guillén, que esta obra lleve por título *Tratado de Epistemología* no puede ser extraño. En primer lugar, porque gran parte de sus investigaciones han estado orientadas a tratar temas concernientes a la epistemología, tanto en el ámbito puramente filosófico como en el ámbito de las ciencias sociales; en segundo lugar, porque “Tratado” es sinónimo aquí de *sistematicidad quebrada*, lejana de las presunciones de los grandes sistemas filosóficos típicos de la Modernidad. *Tratado* puede denotar, en esta obra, la reflexión acrisolada sobre los asuntos arriba enumerados –cuando se mencionaba el contenido de los capítulos que integran el libro– que han ido adquiriendo un carácter de conjunto. No obstante esa visión –permítase la expresión– holística, los lectores pueden abordar el texto desde cualquiera de sus estudios, ya que cada uno de ellos es, en cierto grado, independiente de los demás

Este libro se ofrece como una segunda edición del trabajo *Investigaciones epistemológicas* de Germán Vargas Guillén. Está dividido en cuatro partes que intentan mostrar, desde diversas perspectivas, la *epistemología* –y sus imbricaciones con la filosofía de las ciencias, la pedagogía y la problemática en torno a la tecnología– como uno de los ejes fundamentales de la reflexión filosófica y el ejercicio didáctico del autor.

Sobre el énfasis general de la obra, Vargas expone que su intención es la de:

“(…) contribuir en el diálogo entre posiciones extremas del positivismo y las formas igualmente radicales de las tesis culturalistas. Por supuesto, en ese intento se apela a la noción de *constructivismo* que aportó la *epistemología genética*; pero, dada la peculiar importancia que le otorga el autor a la *fenomenología* se llega a una elaboración sistemática de lo que más interesa como aporte: las posibilidades de un *constructivismo fenomenológico*”.

Dicho *constructivismo fenomenológico* hunde sus raíces en una de las comprensiones más acendradas de la fenomenología: la del lenguaje como habla y como cuerpo vivido; como vivencia solitaria y como estructura esencial de la experiencia compartida.

Veamos ahora el cuerpo general del texto. Las dos primeras partes ya fueron ofrecidas en la edición anterior y ahora ven la luz con la misma estructura:

Una *Introducción* bastante amplia, dividida en dos secciones: la primera presenta algunas cuestiones fundamentales de la filosofía de las ciencias; la segunda se centra en los aspectos generales de la epistemología. En estas páginas el lector podrá informarse con suficiencia sobre nociones tales como: *conocimiento científico, investigación, método* y, por supuesto, *epistemología y filosofía de las ciencias*. Asimismo, podrá situarse en el horizonte de discusión y reflexión que quiere proponer el autor a lo largo de toda la obra.

A manera de *provocación*, digamos que, desde la Filosofía, toda ciencia pretende abrir caminos que permitan la aprehensión de la realidad, preguntándose siempre por la forma y la validez de sus productos (del conocimiento), así como por sus implicaciones sociales. Entran en juego, pues, las múltiples definiciones del conocimiento científico que pueden

ofrecerse, teniendo siempre presente que el concepto “ciencia” no es unívoco: puede entenderse como un proceso sistemático y metódico de investigación; o como un conjunto de conclusiones proclamadas por un sujeto o un grupo, acompañadas de la explicitación de los procedimientos que orientaron su consecución, y que es sometido al juicio público para alcanzar legitimidad. Éstas son sólo dos aproximaciones que hace el autor hacia una definición de la ciencia, pero podría decirse que todo el libro está atravesado por una intención definitoria no clausurada.

Un acercamiento al tema de la epistemología, en términos generales, puede conducir al lector a los objetos propios que hacen científico un saber: además de la sistematicidad y el rigor, Vargas recuerda otros aspectos como el objeto, el método, la historicidad del saber, la enseñabilidad, entre otros. Lo que quiere ponerse de manifiesto es, sobre todo, que existen unos criterios mínimos para establecer la científicidad de un proceso cognoscitivo y que, no obstante, no se apuesta por la cerrazón impuesta por el positivismo ni sus corrientes derivadas.

Sobre la diferencia entre epistemología y filosofía de las ciencias, escribe Vargas:

“la epistemología se ocupa de proponer las alternativas de construcción del conocimiento, entre tanto, la filosofía de la ciencia se dedica a dar luz sobre las posibilidades de dar *objetividad* a nuestros conocimientos. Esto último se logra con la aplicación de modos decisivos de crítica como son los de examen a los procedimientos con que se somete a constatación y –más extensamente– a validación el conjunto de nuestros conocimientos”.

La segunda parte de la introducción da cuenta de varios asuntos: el primero de ellos, sobre la noción de investigación, entendida como recuperación sistemática de los vestigios de un proceso de aclaración realizado sobre un problema específico; en un segundo momento se vuelve a discutir la noción de epistemología centrandó el hecho de que esta disciplina tiene la función básica de servir de soporte en la construcción del conocimiento científico. El autor se remite al contexto histórico en el cual nació la epistemología metacientífica [Descartes] y la intracientífica [Kant], para ver cómo esas nociones, conceptos, categorías y supuestos son manejados en reflexiones contemporáneas [Husserl, Popper y Piaget]; una tercera cuestión gira en torno al método y su relación con la constitución de los objetos; en cuarto lugar, está el tema del lenguaje y la distinción que establece Vargas entre el lenguaje de la ciencia y el lenguaje cotidiano, junto con la discusión sobre si estos dos niveles deben estar disyuntos, presunción que está radicada en la ruptura entre el mundo de la ciencia y el mundo de la vida; en últimas, el libro nos muestra el lenguaje como “instancia para la racionalización de la experiencia y en el cual tiene sentido hablar de la construcción de la comprensión [o del conocimiento o del saber] del sujeto en el mundo”.

La *Segunda parte* relaciona prolijamente tres asuntos:

- los *problemas*, como punto de partida del conocimiento en cuanto tematización comprensiva de la realidad. El autor explica que la construcción del conocimiento es, a su vez, construcción del sentido de la actividad científica humana, que pretende no solamente dar cuenta de un tramo de la realidad, sino pronunciarse sobre lo que *ella es*;

- las *teorías*, vistas como formalizaciones hermético-hermenéuticas necesarias para la comprensión de la realidad ya tematizada y la validación del conocimiento.

En este aparte se muestra que las teorías se consolidan cuando han logrado *formalizar* la referencia a los hechos; esto es, en cuanto plantean la comprensión del aspecto o faz del mundo a que hace alusión. También se discute si son estructuras lógicas o semánticas: una teoría puede “dedicar su planteamiento a *naturalizar la formulación* de un conjunto de proposiciones que contengan en sí lo que se quiere decir de un fragmento de realidad”; o, “puede conformarse con ser un *conjunto de proposiciones* que indican lo que es la faz fenoménica que procura caracterizar o definir discursivamente”.

- y, por último, la *verdad* como correlación entre el noema y la noesis, la cual se legitima como conjetura probable a través del método. Cinco tesis se desarrollan en este apartado: 1) la experiencia humana prerreflexiva es la fuente de toda comprensión; 2) la verdad es una autoexigencia del proceso de significación de la experiencia; 3) la estructura de la verdad es la objetivación de la significación posible en la vida intersubjetiva; 4) la verdad es, simultáneamente, correlativa al polo noético y al noemático; y 5) significar invariablemente el mundo-vital, a lo cual llamamos verdad, es una de las experiencias humanas en que la facticidad se culturaliza.

La tercera parte es producto de la reflexión que Vargas Guillén ha venido desarrollando en sus investigaciones posteriores a 1997, año de la primera edición. En éstas se apuesta por la posibilidad de pensar las relaciones existentes entre *epistemología, tecnología y ciencias sociales*.

Los dos capítulos que abren la sección analizan el problema de la tecnología como *estructura del mundo de la vida* –personal, social y cultural–; la categoría *disponer* es la clave para comprender las estructuras del mundo de la vida tecnologizado.

- En el capítulo primero hallamos una descripción fenomenológica de las tecnologías de la información en el mundo de la vida. Las tesis subyacentes son: 1. La postmodernidad es el fenómeno de desestructuración de las formas de conocimiento, por el régimen que impone la tecnología; 2. La *época contemporánea* ha empezado a relevar la *epistemología* por la *representación del conocimiento*; 3. La *tecnología* no es una excrecencia de la ciencia; 4. En la *tecnología* valen los paradigmas de explicación y de comprensión, dando lugar a una aproximación tanto cuantitativa como cualitativa, desde el punto de vista del método; 5. La *tecnología* contiene como parte de sus lenguajes las expresiones semióticas que superan el fonocentrismo.

- El segundo capítulo desarrolla la categoría del disponer como nuevo paradigma de la llamada *Era atómica*. Vargas anota varios rasgos de dicha categoría que implican una experiencia subjetiva-intersubjetiva que *abre mundo*: generación de *dispositivos* que operen como sus nuevos entes integrantes; construcción de mundo a partir de la idea, desde una aptitud-actitud tecnológica; modelamiento del mundo; captación del mundo posible tal cual resulte habitable por el ser humano.

Los capítulos 3, 4, 5 y 6 están especialmente animados por las investigaciones que el autor desarrolla en la Universidad Pedagógica Nacional sobre *Nuevas narrativas en ciencias sociales*. De ahí que en ellos se explique que las *neonarrativas* constituyen una propuesta epistemológica consciente del fin de los metarrelatos –asunto caracterizado con una interpretación de la sentencia nietzscheana “Dios ha muerto”– y que permite dar la voz a los silentes en un concierto polifónico que haga del discurso de las ciencias sociales, incluida la Filosofía, un discurso más social.

Queremos llamar especialmente la atención sobre los capítulos 4 y 6. En el primero de ellos, decir: “Dios ha muerto” deja *toda* la libertad para que el hombre al fin sea. No obstante, hay que decirlo, el ser humano está ante la necesidad de reinventar el sentido de su vida. Pero se duda de que la reinención tenga que llevarse a cabo desde los parámetros de lo que se conoce como razón, al menos desde la Modernidad. Más bien, “el ser humano vuelve a reconocerse como creativo, pleno de riesgo y suspendido en la *emoción* de volverse sobre sí mismo, de descubrirse descubriendo –quizá en el silencio, acaso en la mística, tal vez en el horizonte de la poesía”. Así, se comprende que la neonarración es la esfera de la comunicación en la que la construcción de sentido se ofrece en su validez y en su sentido como perspectiva del sí mismo para el otro.

En el segundo, se plantea una cuestión para las ciencias sociales sobre si ellas tienen que recurrir al uso de la *inferencia necesaria*, a lo que Aristóteles denominó el razonamiento verdadero –cuyo carácter es demostrativo–, o si, por el contrario, cuando se estudia lo social, los fenómenos de la vida comunitaria, se mantiene abierta la perspectiva de la contradicción, es decir, se recurre al proyecto argumentativo tendiente a asumir tanto lo *aparente* como lo *plausible*, en términos de construir la razonabilidad.

La obra de Gonzalo Cataño, titulada *Historia, sociología y política*, es motivo de análisis en el capítulo 7. Aquí, luego de recordar la noción de epistemología y los asuntos que le atingen, Vargas, a la luz de la obra de Cataño, sigue de cerca algunos desarrollos que en historia, sociología y derecho ha habido en Colombia.

Cerrando esta sección, el capítulo 8 caracteriza un motivo para la *crítica de la razón latinoamericana*, estableciendo un fino tejido entre lógica y ontología, técnica teórica y construcción de sentido y lógica e inteligencia artificial.

La presente edición culmina con dos anexos. El primero versa sobre los *paradigmas* mostrando la utilización de este concepto en la discusión científica, su relación con el término *revolución científica* y su significación como *modelo*; el segundo, sobre tres maneras de estudiar la *probabilidad*: desde las implicaciones filosóficas, más concretamente en epistemología; desde la lógica y la estadística; y desde las consecuencias para el desarrollo de las ciencias.

Para terminar, debe quedar aquí señalado que la obra que aquí hemos presentado está íntimamente relacionada con otras dos: *Filosofía, pedagogía, tecnología* (Bogotá, Alejandría Libros, 2003) y *Pensar sobre nosotros mismos* (Bogotá, Sociedad de San Pablo, 2002) –reseñadas en este mismo número–. Consideradas los tres en conjunto, puede verse como una preocupación constante de Vargas Guillén el asunto de *pensar* sobre nuestra identidad latinoamericana y colombiana, sin darle la espalda a fenómenos de tipo global, tales como la tecnologización del mundo de la vida, la desestructuración de la subjetividad, la desterritorialización de las identidades culturales y la misma globalización.

Manuel Alejandro Prada Londoño  
Facultad de Humanidades  
Universidad Pedagógica Nacional

**CÁRDENAS MEJÍA, LUZ GLORIA  
FALLAS LÓPEZ, LUIS ALBERTO.**

***EN DIÁLOGO CON LOS GRIEGOS. UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA ANTIGUA.*** Bogotá, Editorial San Pablo, 2003, 23,5 x 17 cms.; 423 págs.

La obra que se reseña aquí es un fruto consecuente de las últimas investigaciones en filosofía antigua de estos dos autores. Está compuesta por dieciocho capítulos, cada uno de los cuales tiene una temática independiente, aunque conservando unidad metódica y estructural con el conjunto de la obra. Ésta se realizó en coautoría, sin embargo, no hay capítulos escritos en dúo, sino que cada uno corresponde individualmente a alguno de los dos autores.

Por una parte el profesor Luis Alberto Fallas presenta una visión de los griegos “desde dentro”, es decir, desde una perspectiva que, al tiempo que desenvuelve la exposición temática e histórica sobre este periodo de la filosofía, pone en discusión nuevos temas y autores antiguos guardándose en los linderos de los clásicos.

Por su parte, la profesora Luz Gloria Cárdenas, dirige los caminos investigativos hacia la relación entre los antiguos –concretamente Aristóteles– y los hermeneutas contemporáneos, centrándose en cuestiones de la relación entre lenguaje y filosofía.

La obra se puede apreciar desde dos perspectivas: de un lado, como texto introductorio a la filosofía griega, tendencia acorde con el subtítulo de la obra, y de otro lado, por los nuevos horizontes de investigación en este campo que la obra abre y emprende.

El texto es, realmente, un *diálogo con los griegos*. Tanto en el sentido de la “conversación” *entre* pensadores griegos como entre éstos y los contemporáneos, los autores exponen un recorrido por la filosofía antigua, considerando las generalidades, propias de una introducción, y los temas especializados de los que hacen un tratamiento sistemático y riguroso. De tal manera que la obra puede estar dirigida a un lector poco versado que se interese por acercarse a la filosofía antigua, y, al tiempo, al especializado gracias a las perspectivas abiertas en la investigación.

Vale la pena detenerse en el matiz establecido en la obra por su título y desarrollo: *diálogo con los griegos*.

En este texto hay en efecto, como se dijo, un *diálogo*, considerando, en primer lugar, el método dialéctico que determina la estructura formal y que se convierte en el hilo conductor de toda la obra –es preciso aclarar que la obra no tiene una hipótesis que se pretenda resolver a través del desarrollo de los capítulos, sino que cada uno tiene su propia hipótesis y argumentación; lo que le da unidad a la obra es el uso implacable de la dialéctica, el diálogo con y entre griegos–; en segundo lugar es dialógica la obra gracias a la pluralidad de voces que se ponen en escena para dirimir las cuestiones, puesto que, en todos los capítulos, se presentan dos autores, o tendencias, o épocas; y, en tercer lugar, es diálogo dadas las alternativas presentadas como respuesta a las cuestiones tradicionales.

Pero también se ve claramente porqué es *con los griegos*: en este texto se les pregunta, se les cuestiona y se les reconoce el aporte y fundamento que dieron a la filosofía occidental. Esto se lleva a cabo haciéndolos hablar con la propia doctrina, entre ellos, y con los autores posteriores como Spinoza, Gadamer, Ricoeur, entre otros.



Dicho carácter dialogal se expone en todos los capítulos. Como se dijo, la obra guarda unidad en el método, pero no se puede hablar del tema de la obra en conjunto, sino, más bien, se pueden reseñar las hipótesis presentadas en los capítulos independientemente.

En el primer capítulo, *Aspectos dialécticos en los primeros filósofos*, hay una tendencia eminentemente expositiva sobre los presocráticos y sus doctrinas. Sin embargo, precisamente allí, y como presupuesto hilo conductor de la obra, se hace una explicación detallada del método dialéctico y de su fundamentación filosófica en los presocráticos. Los filósofos tratados son Anaximandro, los pitagóricos, Heráclito y los eleatas Parménides y Zenón. El propósito de este primer apartado es dilucidar el concepto-método “dialéctica” a partir de la doctrina de estos pensadores.

El capítulo segundo, titulado *El Poema de Parménides en la mirada de una lente spinociana*, relaciona estos dos filósofos a la luz del *Poema sobre la naturaleza*. Este apartado tiene la cualidad prototípica, reiterada en toda la obra, de incluir, al tiempo, una relación dialogal entre autores (Parménides y Spinoza), épocas (Antigua y Moderna) y perspectivas (dos teorías sobre metafísica), y exponer introductoriamente un tema, en este caso, la filosofía del ser de Parménides.

Posteriormente está el capítulo 3, *¿Dialoga Aristóteles con Parménides?*, en el que es evidente la intención dialéctica del argumento, a la luz, como lo cita la autora, de una propuesta de Gadamer de poner en discusión a ambos pensadores antiguos, concretamente con la perspectiva de revisar los textos “contestatorios” o “de discusión” de Aristóteles con Parménides. En este sentido se revisa hasta qué medida se configura un diálogo, en sentido gadameriano, entre estos dos filósofos. Para dilucidar de dicha cuestión se hace un seguimiento riguroso de los Libros Alpha de la *Metafísica* y de la *Física* de Aristóteles; para, en último término, determinar si la relación entre el Estagirita y Parménides tiene implicaciones en la teoría retórica aristotélica.

Como se dijo, la obra se configura, también, como texto introductorio, lo cual, según la perspectiva de esta reseña, obedece a la continuidad histórica entre los temas y autores tratados en los capítulos, y la explicación de las doctrinas como presupuesto para nuevas disquisiciones.

Tal es el caso del capítulo 4, *Sócrates, el maestro*, en el que el autor perfila la figura de este gran pensador a partir de las indicaciones de Protágoras y de Platón –teniendo en cuenta las diversas caracterizaciones de Sócrates hechas por este filósofo–. En este apartado hay un diálogo de Platón consigo mismo y con Protágoras sobre la persona de Sócrates, lo que da, también, como resultado, una exposición relativamente completa de éste.

A continuación está la puesta en diálogo de los cínicos y los cirenaicos sobre lo singular: *Dos filosofías desde lo singular en el pensamiento antiguo: cínicos y cirenaicos*. Aquí se exponen dos posiciones contradictorias: el singularismo gnoseológico y el singularismo fenoménico.

En el capítulo sexto se expone otra característica y novedad de esta publicación: la revisión de pensadores antiguos tan poco conocidos como interesantes. En este caso se trata de Arquitas de Tarento. El autor en este apartado dedica las páginas a la exposición de los trabajos científicos de este pensador que, en resumen, se efectuaron en lógica,

matemáticas, música, geometría y algunas invenciones; todos estos campos con un marcado sesgo de teoría pitagórica, de la cual Arquitas es digno heredero.

Por otro lado, pero continuando con el tema de la *tecné*, el autor prosigue con una exposición dialógica de ésta a la luz de los planteamientos de Platón, Aristóteles y Heidegger: *Filosofía de la tecné desde Platón, Aristóteles y Heidegger*. Para tal efecto parte de los planteamientos heideggerianos sobre la era de la técnica y su vuelta a los griegos; posteriormente se detiene en la fuente misma de Platón y Aristóteles para, en tercer lugar, replantear la relación, en esta materia, de aquél con éstos.

En el capítulo octavo, *Hacia una estética de lo singular en el pensamiento de Platón*, se presenta el puesto de la teoría de lo bello en la filosofía platónica como tercer momento dialéctico. Así, este capítulo se desenvuelve desde la exposición de la estética platónica hasta sus implicaciones como “ciencia adquisitiva y productiva”, y en la música. Además se hace una relación con Gadamer “en diálogo” sobre “lo bello es juego, símbolo y fiesta”. Este capítulo tiene la particularidad de presentar, por un lado, la teoría platónica asequible a un novato, pero, en cuanto el texto se desenvuelve, se especializa agudamente en la investigación sobre la relación entre matemática y música en lo concerniente a la armonía, concretamente sobre las tonalidades.

Este apartado exhibe una característica de la obra que se presenta en algunos capítulos particulares: expone una investigación que puede representar un aporte en el campo disciplinar específico, tanto por el tema como por la erudición con el que se trata. Sin embargo, esta misma virtud puede convertirse en un vicio, pues, dada la hiperespecialización, el texto termina clausurándose y, con él, la investigación; ésta no abre horizontes, sino que se cierra en lo que expone el autor. Además, por relacionar dos ámbitos intelectuales diferentes, el auditorio al que se puede dirigir tal investigación se restringe demasiado: en este caso debe manejar conocimientos en música y en filosofía a la vez, combinación que no es inexistente, pero tampoco generalizada. Por esta razón la investigación puede perder un territorio definido y, en consecuencia, un auditorio para el debate.

En el capítulo noveno, *Espeusipo o las singularidades de la conciencia*, se hace un experimento narrativo y argumentativo particular: el autor representa una escena ficticia de diálogo entre un filósofo de la mente, Daniel Dennet, y un grupo de discípulos de Platón, entre los cuales se destaca Espeusipo. El tema de la reunión es la conciencia. En este capítulo el ejercicio dialéctico se hace más evidente y riguroso, pues el autor relata su ficción al estilo prototípico de los *Diálogos* platónicos, y pone en conversación no sólo dos épocas claramente diferentes (antigua y actual), sino además dos posturas divergentes sobre el tema de la conciencia.

Siguiendo con la línea dialéctica, la profesora Cárdenas exponen en el capítulo décimo La paradoja como método dialéctico usado por Aristóteles en sus lecturas de Platón. Para tal efecto, se vale de los postulados de intelectuales contemporáneos versados sobre el tema: Jaeger, Nuyens, Düring, Krämer y Reale para revisar una perspectiva de acercamiento del Estagirita a Platón. Posteriormente se sirve de hermeneutas para esclarecer el tema, concretamente de Gadamer y Ricoeur, muy al estilo de la tendencia investigativa de esta autora. Con estas dos herramientas analiza los textos aristotélicos y explica detalladamente el asunto de la paradoja.

Con este capítulo y los cinco siguientes, la autora expone una lectura hermenéutica de la filosofía aristotélica, siempre con el uso sistemático de la dialéctica; así, el capítulo

decimoprimeros, *La semejanza en Aristóteles*, se expone la teoría del Filósofo en lo relacionado con este tema, se revisa cómo forma parte de la *Retórica* y de la *Poética*, y en qué medida las determina, y, finalmente, relaciona lo estudiado con la hermenéutica contemporánea, concretamente con Gadamer y Ricoeur.

A continuación en el capítulo duodécimo, *Significación y refutación*, se propone reivindicar la relación entre “las palabras y las cosas, mediante la elaboración de una teoría de la significación” (Cf., p. 275), según sus palabras, para lo cual se vale del recuento de la discusión sobre el principio de no contradicción y tercero excluido que sostiene Aristóteles con los sofistas en la que se ponen en juego la paradoja y la refutación. Como se dijo, este capítulo se enmarca en una serie temática de relación entre Aristóteles y la hermenéutica, por lo cual la investigación se matiza con el método hermenéutico.

El capítulo siguiente, titulado *La ética y la política en sus vínculos con la retórica y la poética*, se propone explicar la relación entre “la opinión de la comunidad y la invención poética”, y sus implicaciones en el discurso filosófico (Cf., p. 291); es decir, cómo la actividad política y la ética pueden ser formas de la retórica y de la poética que se configuran a través del discurso. El tratamiento de este tema es eminentemente hermenéutico; ello se ve tanto en el método con el que se aborda el asunto, como en la bibliografía de la que se vale para argumentar.

Se cierra esta serie de capítulos sobre Aristóteles y Hermenéutica con el decimocuarto titulado *Aristóteles, Ricoeur: la configuración del discurso filosófico*. Como su nombre lo indica, en este capítulo la autora pone en diálogo a estos dos filósofos en los que se hallan teorías afines sobre el tema del discurso. El tema se desarrolla por medio de un seguimiento de los textos aristotélicos en los que este filósofo expone sus postulados, y, al tiempo, se van relacionando éstos con lo que ha planteado Paul Ricoeur, la lectura que hace éste de aquél; para, finalmente, esclarecer el tema de la configuración de la forma discursiva de la filosofía.

Después de este conjunto de capítulos, la obra termina con cuatro capítulos más: *El diálogo de la física epicúrea*; *El placer en la filosofía griega y el mundo hebreo*; *La singularidad de la vida humana*; y *Nigidio Fígulo: un pitagórico romano*.

*El diálogo de la física epicúrea* vuelve al carácter introductorio de la obra, y hace una exposición clara y completa de la teoría atomista de Epicuro y sus seguidores. Así, presenta la univocidad que se encontraba entre física y filosofía en la postura de los epicúreos, sus antecedentes, la teoría misma y algunas conclusiones. Con este capítulo se continúa la tendencia a conservar un orden cronológico en la exposición de los temas y de las doctrinas, lo que le da una estructura propia de una introducción.

Después, capítulo decimosexto, se confrontan dos cosmovisiones y teorías sobre el tema del placer: la griega y la hebrea. En *El placer en la filosofía griega y el mundo hebreo* se hace un ejercicio dialéctico en el que, primero, se revisa la teoría del placer, no sólo el hedonismo de Epicuro, sino también los postulados de otros pensadores griegos: Demócrito, los cirenaicos, Platón, Aristóteles; luego se examina el tema en el mundo hebreo a través de *El Cantar de los cantares* y otros textos bíblicos; y finalmente se hacen algunas conclusiones.

Casi para finalizar está el capítulo decimoséptimo *La singularidad de la vida humana: Panecio de Rodas*. En éste se vuelve al tratamiento del tema de lo singular en un autor

“de escasa prensa”, como escribe el autor –ya se dijo atrás que una de las virtudes de esta publicación es la vuelta de la mirada a autores poco populares pero con intuiciones rescatables–.

No se cierra esta obra sin invitar al diálogo a un autor que, aunque no fue griego sino romano, heredó fielmente el pensamiento de un gran filósofo de Mileto: Pitágoras. En *Nigido Fígulo: un pitagórico romano* se reivindica la particular de la condición de este filósofo: romano y pensando en Pitágoras en una época de decadencia del helenismo y auge del eclecticismo. Para ello el autor hace un recuento de su filosofía y el puesto de ésta en la política de su época.

Para terminar se puede decir que esta obra tiene la virtud de lograr combinar el carácter introductorio con nuevas investigaciones, al tiempo que rescata autores prácticamente desconocidos, debates tradicionales con nuevas perspectivas y efectivo diálogo entre la antigüedad y las cuestiones y pensadores actuales.

Esther Juliana Vargas Arbeláez  
Investigadora Titular del Instituto Caro y Cuervo  
Bogotá

**VARGAS GUILLÉN, GERMÁN.**

***PENSAR SOBRE NOSOTROS MISMOS. INTRODUCCIÓN FENOMENOLÓGICA A LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA.* Sociedad de San Pablo, Bogotá, 2002, 23,5x17 cms.; 448 págs.**

Es cuestión común encontrar en las introducciones a la Filosofía la reposición de tópicos que no invitan más que a lectores azuzados por la obligatoriedad de salvar un determinado curso o a nuevas víctimas de las tentaciones de los bailes coribánticos de esta imprevisible disciplina. Al enfrentar la lectura del libro del Prof. Vargas nos vemos, no obstante, llevados algo más allá. No se trata sólo de abrir el apetito a los grandes temas filosóficos, ni presentarnos el método básico que se ha de seguir, asuntos que trata con el debido cuidado, sino de comprometernos en un proyecto mucho más amplio y exigente: ¿es posible pensar desde nuestro ser propio, sin por ello perder la razón de ser en una tradición –la occidental– que nos determina en nuestros modos y sentidos? El autor estima que sí, asumiendo este compromiso desde la fenomenología como una fórmula posible para nuestra América Latina. Sea discutible o no la opción, la sola propuesta, como proyecto para este continente y sus *esperanzas*, nos resulta obligante. Es este precisamente el horizonte que quisiéramos de algún modo asumir y compartir.

Tres momentos se plantean en el texto para desarrollar el asunto: primero, ¿se puede tematizar la filosofía, esto es, asumirla en calidad de cuestión? En esta perspectiva se considera la definición problemática de la misma, las condiciones vocacionales que mueven hacia ésta, las razones de su reposición en el mundo que vivimos y la cuestión del método; con esto se nos deja ante el tema fundamental a discutir: la conciencia como sujeto de lo fenoménico, en línea con lo cual se hace una rápida inmersión en la estética.

Segundo, ¿en qué medida aporta la tradición filosófica occidental al proyecto de una filosofía en el presente? En este sentido se hace referencia al pensamiento de Empédocles, Descartes, Heidegger y Zubiri –vale destacar que el comentario a las *Reglas para la dirección del espíritu* del pensador francés es el estudio más amplio de todo el texto, mientras el trabajo sobre Empédocles resulta más breve y general de lo esperable–.

Tercero, ¿cómo asumir la responsabilidad filosófica en nuestro continente? Problema que se contextualiza con un breve repaso de algunas de las propuestas más conocidas sobre la existencia y la naturaleza del pensamiento latinoamericano, y sobre todo las paradojas de su desarrollo, para luego destacar algunas de las categorías que más significativas que lo caracterizarían, y algunas de las posibilidades que se leerían desde la perspectiva política, ética y estética.

La perspectiva fenomenológica, acaso en correspondencia con la falta de contundencia del propio Husserl en su *Quinta meditación cartesiana* a propósito del lugar cognitivo de la intersubjetividad, parece llevarnos a una suerte de reduccionismo subjetivista, por el cual se puede interpretar como un pensar que tiene a la Modernidad como el lugar propicio para su consagración y ampliación: “mi humanidad está llena de horizonte e intencionalidad. Este horizonte me sirve para establecer lo que puedo considerar como un ideal o un modo de ser... dentro del cual puedo realizar mi vida como acontecer” (Vargas, p. 42). La primera impresión que ofrece el filosofar del texto, en efecto, es precisamente la priorización, quizás excesiva, de una subjetividad sublimada, cual si fuese la razón esencial del pensar. Pero junto a ello reproduce la preocupación fundamental del método husserliano: “a las cosas mismas”, por donde el encuentro con los *otros* debería verse no solo posibilitado, sino obligado. El filósofo es un *amante del saber*, con una actitud

reflexiva, e incluso trascendental, pero situado en el mundo, no en la soledad del sabio autócrata que goza como los dioses epicúreos, en los intermundos lejos del azaroso devenir, sino sabiéndose con los demás: “es un pensar con los otros para hacer que cada día la humanidad tenga oportunidad de realizar su esencia, a saber su vida comunitaria” (p. 60).

Con todo, la formulación fenomenológica hace que este *destino* de la filosofía se vea a largo plazo, como si la subjetividad necesitase cumplir la mayor parte de sus pasos – acaso los peldaños de la *scala amoris* del banquete platónico en busca de esencias puras–, sin poder valerse más que de sí misma. Y es esta la sospecha –una de las condiciones principales del pensar, según el propio autor (cf. pp. 104-5)– que nos hace dudar de la viabilidad del proyecto: ¿es posible filosofar sin un Sócrates que acompañe con su incómoda instigación? ¿Cómo *decir* sin anteponer al *otro*?

En este sentido, la renovación metafísica que propugna el texto parece volver sobre lo mismo, como si no se hubiese alcanzado a mirar más allá de la Modernidad que seguimos viviendo: “siempre la filosofía termina construyendo el discurso sobre el objeto que se le define como propio, puede ocuparse, pues, del mundo, del ser, del hombre, de la realidad, de la totalidad” (p. 101). Así, incluso ante la exigencia de la interacción social, el sujeto es quien ofrece un sentido para el mundo, como si su lugar tuviese la suficiente preeminencia para ser realmente creíble. El filósofo vuelve al lugar promisorio perdido, el sueño de todo platónico comprometido.

Esta impresión parece corroborarse en la lectura del cartesianismo que se ofrece en la segunda parte del libro, en la que se reconoce, no obstante, el fin de la Modernidad y del desplazamiento del núcleo de poder filosófico al “yo-intersubjetivo” (cf. p. 185). En Descartes el autor encuentra las líneas metodológicas propicias para la propia sistematización de la fenomenología y, sobre todo, por lo que respecta a su universalidad. Con esto debería poder superarse ese solipsismo que supone que desde sí se puede dar razón de todo lo dado, puesto que se deberían ofrecer líneas básicas que cualquier cognoscente puede seguir para alcanzar sin pérdida ni desvarío. La *diferencia* que aportaría la otra subjetividad no podría obviar los alcances rigurosos del que conoce sistemáticamente. La arbitrariedad, en este sentido, de quien se puede negar a aceptar la evidencia, no sería sino una posición errática.

La filosofía, así, parece convertirse en una *mathesis universalis*, cuyo problema fundamental estaría en la sustentación de un sistema geoméricamente establecido, con lo cual las razones particularistas pierden fuerza y sentido: “la función del *more geométrico* radica en que permite poner de manifiesto y como algo accesible lo que parecía darse solo en el terreno de la comprensión individual o subjetiva” (p. 290).

Pero esta solución “epistemológica” del pensar es sólo una parte del cometido real del filosofar para el autor, pues siempre surgen razones para seguir sospechando: después del gran desarrollo de la Modernidad, nosotros, la *Diferencia*, seguimos siendo los *otros* que apenas pueden aportar algunas pequeñas notas al margen de la Sabiduría Occidental. Los “vencidos” necesitamos algún grado de proyección que no se remita con exclusividad al engrandecimiento de lo *Mismo*.

Es necesario reconstruir las preguntas de la metafísica desde nuestra perspectiva, lo cual parece factible si pensamos en “hallar caminos para que los humanos encontremos un habitar poético” (p. 308). Ciertamente seguimos en un juego trazado por *otros*, pero en este no sólo habrán de ganar los superiores, sino también los astutos. Es factible

encontrar la manera de construir tanto nuestra realidad –pese a la Posmodernidad, seguimos en la punta de la Modernidad– cuanto nuestro ser –el sueño griego nos sigue desvelando–, al modo en que Zubiri nos compromete; porque nuestra historia está en el reconocimiento de lo que construye y no simplemente aniquila.

Por eso, creemos que la tercera parte del libro del prof. Vargas, pese a ser la más breve e incluso esquemática, es la que da la verdadera orientación de esta introducción a la Filosofía. ¿Es que se puede hacer fenomenología solo atendiendo “a los textos mismos”? Para “*pensar sobre nosotros mismos*” no podría haber otro lugar más considerable que el propio.

El primer capítulo de esta parte ofrece un panorama de algunas de las clásicas interpretaciones generales del pensamiento contemporáneo, destacando el carácter paradójico de la opción filosófica en el continente: ¿cómo tomar distancia de la tradición sin asumirla primero y con ello no caer en la tentación de entrar en su propio juego? ¿Cómo no intentar universalizar, aunque nuestra *región* sea aún un paralelo prescindible? La respuesta parece ofrecerla un modelo categorial que convenga a lo nuestro y profiera posibilidades significativas a los otros modos de humanidad. El texto ofrece una selección de opciones, de las que se destaca en el capítulo siguiente dos categorías muy nuestras: la intuición y la razonabilidad, siendo la primera nuestra forma primera de asumir la realidad y la segunda la manera en que buscamos justificarnos y comunicar nuestras lecturas –desde ahí se atiende a la superación del solipsismo de fenomenólogo, pues la intersubjetividad se convierte en una condición necesaria–. La experiencia de mundo que alcanzamos nos abre a los demás, haciendo de nuestras intuiciones no respuestas plenas y suficientes, sino convincentes verosímilmente, gracias a su razonabilidad. En la intromisión de nuestra *ontología regional* también se puede encontrar rumbos de universalidad validable.

El texto sigue y culmina con tres breves capítulos en los que se presentan vías de reflexión ética y política, primero ofreciendo una visión de lo poético como vía posible para este mundo desentendido de lo divino. A este propósito se considera imprescindible dar el paso moderno de la secularización, es decir, llegar a la superación de unas estructuras de poder basadas en un autoritarismo universalista, para darle el verdadero sentido singularista que tiene la subjetividad –siempre ensalzable en sus *mundos posibles*–, en la medida en que se entiende en una correlación de gestores; en otras palabras, en cuanto se abre a una perspectiva intersubjetiva, que permite salvar la particularidad de los actores, así como el proyecto común. Pero en esta vía *moderna* no podemos negar nuestros usos y costumbres: el lenguaje religioso sigue marcando nuestra cotidianidad; lo que hace falta, en este sentido, es reorientar sus posibilidades, y es allí donde se entiende el valor de lo poético: “cuando no exista más culto religioso, existirá religación, habrá un desplazarse en exterioridades que ‘abren mundo’ con la palabra; con la enseñanza acerca de lo posible, con la rememoración de lo vivido” (p. 382) –es este precisamente el paso utópico fundamental en el autor, pues se encuentra allí para comprender nuestro ser, historia y sentido–.

Así, por ejemplo, con Lezama Lima se entiende el valor de lo comunitario, en la consideración de la categoría de la “nosotridad”: la experiencia latinoamericana muestra cómo se puede vivir sin creer que el “yo” sea la única posibilidad situacional, cuando es el “nosotros” el que debe asumir el acontecer. Lo político es comunidad, intersubjetividad y vínculos que nos permiten soñar, creer y esperar juntos, con la mirada puesta en que cada uno pueda seguir siendo sujeto de mundo, pero en el debido reconocimiento de los demás.

En esta línea se comprende también el capítulo final del libro, en el que se considera el pensamiento de R. Rorty, haciendo especial énfasis en su lectura del liberalismo ético y político, en tanto que permite abrir espacios para el entendimiento de los “otros”. Rorty permite repensar lo ético recuperando los sentimientos morales, poniendo entre paréntesis las cuestiones metafísicas, tanto en la vía teológica, cuanto en la epistemológica. Ni la falta de Dios ni la de la propia certeza filosófica deben impedir el establecimiento de marcos de reconocimiento del propio ser, signado primordialmente por el concepto de dignidad personal, cuanto del que se muestra como un alter-ego. Aquí es donde la intersubjetividad adquiere sentido y fuerza, pues ya no hablamos de una moral sustentada en formalismos puros o exigencias convencionales, sino en sentimientos efectivamente comunitarios: “la filosofía tiene que adquirir una tonalidad, un ritmo, una onda cordial” (p. 413). Ello tiene que ver también con la razón y con un pragmatismo no obviaable, pero en función de un sentir convergente. Con esto se debería dar por superada la fórmula capitalista que sigue gobernando nuestras realidades inmediatas, con un evidente olvido del verdadero sujeto de la historia, a favor de un individuo que es intocable, pero sólo relativamente, esto es, en la medida en que no ofenda los intereses absolutos de los *mismos*.

Probablemente la Filosofía se deba pensar como un compromiso y una suerte de vocación. En esta vuelta a su consideración, en correspondencia con ello, se nos llama a vernos como una *otredad* que también es digna, que merece un lugar, pero que está obligada a constituirlo y, por supuesto, aprovecharlo. Es este ese horizonte que, entendemos, se configura para nuestro ser y verdad.

Luis Alberto Fallas López  
Escuela de Filosofía  
Universidad de Costa Rica