

# Anuario Colombiano de Fenomenología

VOLUMEN V



Bucaramanga - Colombia  
2011

***Anuario Colombiano de Fenomenología***  
***Volumen V***

ISSN:2027-0208

Universidad Industrial de Santander  
Ciudad Universitaria, Cra 27 calle 9  
Pbx: (57) (7) 634 40 00  
Apartado Aéreo 678  
Bucaramanga - Colombia  
2011

***Rector***

Jaime Alberto Camacho Pico

***Compiladora***

Sonia Cristina Gamboa Sarmiento

***Corrector de estilo***

Ferney Leandro Villar Herrera

***Diagramación***

Yon Leider Restrepo

© Sonia Cristina Gamboa Sarmiento  
Universidad Industrial de Santander

© Grupo Interinstitucional de Investigación:  
"Filosofía y enseñanza de la filosofía"

Noviembre de 2011

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de los titulares del Copyright.

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN .....	5
--------------------	---

### EN TORNO A LA SUBJETIVIDAD

<b>Descripción fenomenológica del yo en Husserl</b> ELIZABETH GUALTEROS ORTIZ .....	9
--	---

<b>Ricoeur: variaciones en torno a la subjetividad</b> CAROLINA VILLADA CASTRO .....	23
---	----

<b>La vía psicológica. La fenomenología y las ciencias de lo artificial</b> GERMÁN VARGAS GUILLÉN .....	35
--	----

### FENOMENOLOGÍA-HERMENÉUTICA

<b>La fenomenología hermenéutica de Husserl</b> HARRY P. REEDER .....	53
--	----

<b>La <i>cosa en sí</i> y el mundo de la vida: Paul Ricoeur y Jürgen Habermas lectores de Kant y Husserl</b> GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ .....	73
---	----

<b>La hermenéutica de Ricoeur. Aportes prácticos y especulativos a las paradojas del tiempo</b> PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS .....	91
---	----

**La memoria archivada. La retórica, la historia,  
el lugar y el espacio**  
LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA .....105

**El anfitrión de la traducción**  
FRANCISCO DÍEZ FISCHER .....117

**ACERCA DEL CUERPO**

**De los «despreciadores del cuerpo»**  
JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO .....133

**Observaciones fenomenológicas sobre la imagen**  
GUILLERMO PÉREZ LA ROTA .....145

**TRADUCCIÓN**

**Ver desde el punto de vista de Dios**  
CONVERSACIÓN CON JEAN-LUC MARION .....165

**ÉTICA**

**Descripción fenomenológica del emprendimiento**  
CLARA INÉS ORREGO CORREA .....175

**La ética nacida en la posibilidad metafísica**  
NATALIA MORALES JARAMILLO .....195

**Colaboradores** .....205

## PRESENTACIÓN

Este quinto volumen del *Anuario Colombiano de Fenomenología* continúa el esfuerzo de nuestra comunidad académica colombiana y latinoamericana en la profundización del panorama cada vez más diverso de la fenomenología. Hemos asistido recientemente a eventos importantes a nivel internacional como la IV *Conferencia Mundial de Fenomenología: Razón y Vida* (Segovia-España, Septiembre 19-23 de 2011), organizada por la Organization of Phenomenological Organizations (OPO), y a encuentros nacionales como el seminario *Vigencia y límites del proyecto de La filosofía como ciencia estricta* (Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, Octubre 19-22 de 2011), con el que se conmemoraron cien años del mentado ensayo de Husserl. Estas y muchas otras actividades en el panorama latinoamericano y global atestiguan la gran labor de incontables investigadores en los lares de la fenomenología cuyo campo permanece fecundo.

Con este Volumen, la Universidad Industrial de Santander hace su aporte a la comunidad que abandera el proyecto fenomenológico en nuestro país y contribuye a la divulgación de sus investigaciones. Sea también la ocasión para celebrar la reciente fundación de la Sociedad Colombiana de Fenomenología y Hermenéutica en el marco del encuentro sostenido en octubre en nuestra Universidad el pasado mes de octubre. Esperamos que estas actividades repercutan en la consolidación de una creciente red de investigadores en el panorama nacional y a la interlocución con los fenomenólogos de otras latitudes.



# **EN TORNO A LA SUBJETIVIDAD**





# **Descripción fenomenológica del Yo en Husserl**

## *Phenomenological description of the ego in Husserl's Theory*

ELIZABETH GUALTEROS ORTIZ  
Universidad Pedagógica Nacional  
Colombia

### **Resumen**

Desde un acercamiento a la fenomenología de Edmund Husserl se propone hacer la descripción fenomenológica de las dimensiones constitutivas del yo (*ego*) en su totalidad desde su corporeidad hasta su trascendencia, implicando los diversos mundos en que este se representa como un yo que vive en relación con otros yoes, los cuales a su vez hacen parte de un conjunto de vivencias en el llamado *mundo de la vida*, y que por su importancia reclama un tema propio. Para lograr los objetivos del artículo se hace un cotejo con la noción de yo que proviene de Descartes y que permite ver en qué tópicos se crea una diferencia con la doctrina desarrollada por Husserl.

### **Palabras clave**

Yo, Yoes, Corporeidad, Trascendencia, Vivencias, Mundo de la vida.

### **Abstract**

From an approach to Husserl's Phenomenology sets out to do a phenomenological description of the constituent dimensions of I (*ego*) in its totality, from its corporality to its transcendence, implying diversity of worlds in that this it represented as well like I who live in relation to others I, which are part of a set of experiences in the call *world of the life*, and that by its importance demands an own subject. In order to obtain the goals of the article it is made a comparison with the notion "I" that come from Descartes and that allows to see in what topical a difference with Husserl's Theory.

### **Key words**

I, Corporality, Transcendence, Experiences, World of the life.

(...) «Yo» —tal como yo digo precisamente yo— en «otros yo», en «todos nosotros», nosotros con los muchos «Yoes», donde yo soy un Yo<sup>1</sup>.

## Introducción

Desde el punto de vista de la fenomenología, pensar en la historia del mundo natural y del mundo cultural no es posible sin pensar en la *correlación* que existe entre los dos. No tiene sentido hablar de ella si no se piensa en tales mundos; el ser humano los constituye, es decir, la subjetividad hace posible la reflexión sobre uno y otro. Husserl, en el § 54 de *Crisis*, obra de madurez del autor, reitera su abandono del *ego cartesiano* en cuanto substancia e indica que la subjetividad es el yo, el yo que interactúa con los otros. En este artículo se toman como guía tanto esa indicación, como el escrito titulado *La persona y el mundo de su experiencia* del profesor Daniel Herrera Restrepo.

El *ego cartesiano* trata los problemas de la *substancia* y la *esencia*, la subjetividad en cuanto *cogito*, su encierro dentro de sí mismo, deja de lado la *correlación* existente con el mismo *ser*. Esta será la crítica que hará Husserl a Descartes, en cuanto el filósofo francés deja de lado elementos importantes que conforman la subjetividad y su torrente de vivencias, dadas a partir de la experiencia.

Para que este *yo* se constituya como sentido de vida hay que tener en cuenta su relación con los otros sujetos y su experimentar dentro de un conjunto vivencias que constituyen el *mundo de la vida*, con su respectivo interactuar, en relación con los otros y en lo concerniente a los campos afectivos, corporales, instintivos y reflexivos que, en última instancia, son la configuración total del sujeto como *persona* en su actitud natural, cuando reflexiona y toma conciencia de su yoidad, como constitución de la intersubjetividad, que parte de un *nosotros* (*intersubjetividad*), pero que está contenida en mí (en cuanto *yo*, esto es, en cuanto *sujeto*).

El *yo* es una estructura que cuenta con movimiento propio, unitario y teleológico, es temporal y no consta de una interioridad, por el contrario está expuesto a la exterioridad, es decir, al mundo. Pero, ¿qué designa el título *yo*? Husserl le da la categoría de *yo* al sujeto que experimenta el mundo de diversas formas, crea su experiencia a través de su cuerpo, su instinto y su trascendencia en su estado natural, lo que le permite *entrar* en relación consigo mismo, es decir, entrar en diálogo con su propio ser cuando ejerce la reflexión que le es permitida en calidad de o en cuanto *sujeto del mundo*.

---

<sup>1</sup> HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica, 1991, § 54.

Desde la Antigüedad los cuestionamientos más importantes en la filosofía han sido: la pregunta por el ser, el hombre, su causa y su finalidad: para decirlo con Husserl su *τέλος trascendental*; es aquí donde la reflexión entra a jugar un papel importante en la constitución del *yo*; reflexión, que se hace en la medida en que se cuestiona acerca de la persona que habla de sí misma y da cuenta de una subjetividad que trasciende en la vida como "totalidad de esfuerzos".

## **I. La noción cartesiana del yo**

Quizá hay dos aspectos en los cuales Husserl no sólo se opone, sino que supera la visión cartesiana del *yo*. En primer lugar, Husserl no considera al *yo* como *cosa*; y, en segundo lugar, Husserl no admite que se trate de *dos substancias*: *cuerpo* y *alma*, sino que más bien formula una *unidad psicofísica* —como *unidad*, por supuesto, *indisoluble*—. Sobre esto, tras la exposición, se sacará la principal conclusión en este escrito.

Aquí se va a reconstruir, en primer término —y de manera muy resumida— el planteamiento cartesiano; en segundo término, se va a explicitar el planteamiento de Husserl sobre el *yo* —siguiendo tanto las indicaciones de Husserl, como la exposición de Daniel Herrera Restrepo—.

Se sabe que, en muchos sentidos, la formulación cartesiana es dependiente de la concepción agustiniana. Ese asunto no es tema aquí. Interesa, en cambio, centrar la atención en el hecho de que de esa vía o perspectiva de Descartes "hereda": (a) La concepción del *yo* como substancia; y, (b) el dualismo.

### *a) El yo como "cosa" o como "substancia"*

Dos observaciones cabe traer a colación del *Discurso del método*<sup>2</sup>. Primera: "(...) era preciso que necesariamente yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa"<sup>3</sup>. ¿Qué está implicado en esta indicación? Que el *yo* se puede pensar como *cosa entre las cosas*, esto es, que puede ser reconocida en su carácter o dimensión óptica. Hay, pues, un "algo", un "qué", al que se puede reconocer como *yo*. En esta posibilidad de reconocerlo —identificarlo, medirlo, conocerlo, etc.— no se diferencia de la piedra, el árbol o cualquiera otro "ente" que puedo "co-

---

<sup>2</sup> Se cita de: DESCARTES, René. *Obras escogidas*. Trad. Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Charchas, 1980. (Se cita al comienzo la numeración de Adam et Tannery; luego, la versión de la referencia).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 33/160.

nocer" o "reconocer", sea en la naturaleza o en la cultura —desde luego, no se afirma que Descartes haga distinciones entre "entes naturales" y "entes culturales" o "espirituales"—. *Segunda*: Ahora bien, otra observación del mismo *Discurso* es: "(...) este yo, es decir, el alma por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo (...)"<sup>4</sup>. Entonces ahora se puede observar que cuando se habla del *yo* se trata de un "ente espiritual"; cabe decir, de un ente que siendo una "cosa", no lo es "física" —como lo es mi cuerpo, o el árbol, o la piedra—. Antes bien, es un "alma" o una "psique" o un "espíritu".

### b) La "substancia anímica"

Si se centra la atención en la pregunta por esa "substancia" —que no es "física"—: ¿qué propiedades se puede "atribuir" a ella? Dos observaciones de las *Meditaciones metafísicas* vienen al caso. *Primera*: "(...) yo no soy, pues, hablando con precisión, más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón, que son términos cuyo significado antes me era desconocido"<sup>5</sup>. ¿Hay diferencia entre "psiquis", "alma", "espíritu"? Aquí no sólo parecen ser un mismo "objeto", sino que se le suman otras operaciones o atributos o funciones: entendimiento, razón. A todo, pues, lo que se *diferencia* del comportamiento "vegetativo", genéricamente se lo llama *cosa que piensa*. *Segunda*: ¿Qué, entonces, es esta *cosa que piensa*? Según Descartes, soy yo mismo. Él se pregunta y se responde en los siguientes términos: "(...) pero, ¿qué soy, pues? Una cosa que piensa"<sup>6</sup>. Y, Descartes profundiza con una nueva y más precisa pregunta y su correlativa respuesta, a saber: "¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente"<sup>7</sup>. Se puede preguntar: ¿es el *yo* un o el conjunto de las operaciones psíquicas, anímicas, espirituales? Pero dado que —como ya se vio— el alma "es enteramente distinta del cuerpo": ¿dónde reside? El alma está "(...) alojada en el cuerpo humano, lo mismo que un piloto en su navío"<sup>8</sup>. Esa "substancia" conduce y guía. Es la parte racional de lo humano, es la fuente de sentido.

Como se verá de inmediato es la concepción que rebasa Husserl con su teoría del *yo*.

---

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 21/226.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 22/227.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 59/182.

## II. El yo en Husserl

El planteamiento de Husserl, en relación con el *yo*, es que es al mismo tiempo un *cuerpo-espiritualizado* y, simultáneamente, un *espíritu-corporalizado*; que, por tanto, no cabe pensar alguna de estas *dimensiones* por separado para el caso del ser humano, de la persona, de quienes experimentan su *vida en relación* —esto es, en *intersubjetividad*—. A continuación se caracteriza una a una las dimensiones constitutivas del yo, según la perspectiva de este autor.

### a) El yo-cuerpo

El *yo-cuerpo*, en pocas palabras, dice Husserl, "no es una cosa entre las cosas"<sup>9</sup>, el cuerpo es el medio por el cual nos acercamos a los objetos, a las demás personas, y, con el cual, nos encontramos con nosotros mismos. Es el punto de partida para experimentar el mundo, es el vivir y el conocer. El *yo-cuerpo* es la anticipación de toda experiencia, es por medio de él que me relaciono con el mundo, puesto que no es el ojo el que mira, es el cuerpo que piensa como totalidad, "(...) no son los pies los que caminan, soy yo"<sup>10</sup>; es la experiencia corpórea.

Es así como Husserl aclara que es a partir del experimentar el cuerpo que se puede dar cuenta de la vida cotidiana, es decir, es el lenguaje corporal el primer medio de comunicación que se da para estructurar la cultura; es por esta circunstancia que "(...) el cuerpo sabe más que la llamada razón"<sup>11</sup>; el lenguaje es el operar de la razón. Este lenguaje no se da por medio de palabras, es la corporalidad la que me permite tener una primera vivencia que puede expresar mil cosas, como la alegría cuando se hace un gol en el campo de fútbol, o la sonrisa que arranca algún gesto de otro simpatizante que no tiene que expresar nada con palabras, sólo basta una mirada. Es a partir de la experiencia corporal que se da cuenta del vivenciar corporal.

El cuerpo es el órgano de la percepción cuando lo experimento como cuerpo propio y no como una exterioridad, es decir, es por medio del cuerpo que se inicia la experiencia humana: "(...) mi cuerpo es el "aquí" del cual surge el "allí", todo se dispone en torno a él"<sup>12</sup>. Es en el cuerpo donde empieza la disposición para la experiencia, es por medio de él que se revela el mundo,

---

<sup>9</sup> HERRERA RESTREPO, Daniel. *La persona y el mundo de su experiencia. Contribuciones para una ética fenomenológica*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2002, p. 45.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

puesto que en él está la disposición de vivir la experiencia a la que es sometido; allí en torno a esas vivencias o experiencias surge lo que llamaré Husserl "sistema expresivo", que va acompañado de vivencias, proyectos, gestos e intencionalidades que pueden afectar mi propio cuerpo.

Estas vivencias se pueden experimentar de diversas maneras, lo importante aquí es que se puede dar cuenta de ellas cuando el propio cuerpo experimenta caricias, ya que es un cuerpo que se da como totalidad (no como los ojos que ven, los brazos que abrazan), es el cuerpo en armonía que tiene dicha experiencia cuando se relaciona con otros cuerpos que viven el mismo mundo, de diferentes maneras.

Para que este *yo-cuerpo* se consolide como corporeidad, necesita de un instinto que le permitirá sobrevivir a las inclemencias del *mundo de la vida*, en tanto contribuye al desarrollo como mundo cultural.

Es así como el cuerpo es el punto de partida para la comunicación con los otros yoes, es la primera participación del sujeto en el mundo, participación que cuenta con un *τέλος* que generalmente viene oculto y sólo se hace visible a través de la correlación hombre-mundo, en cuanto reflexión de su participar en el mundo, reflexión corpórea enmarcada por el *a priori* que posibilita las condiciones de la experiencia mundanal.

### b) El *yo-instinto*

Este *yo-instinto* es un conjunto unitario de vivencias que puede experimentar el mundo, puesto que por medio de este el hombre, por más que lo intente y no lo logre, se deja llevar por sus motivaciones básicas, cuando siente deseos de alguna cosa específica, por ejemplo: cuando siente alegría, sueño, cansancio, etc.

Estos instintos, en primer momento, aparecen como tendencias ciegas que no conducen a nada, pero, en última instancia, siempre cuentan con un dinamismo teleológico; así se transforman en intencionalidades de orden superior, como por ejemplo: terminar una carrera profesional, casarse, etc. Pero en cierto momento cada adquisición o cumplimiento y meta intencionada están dirigidos hacia un *τέλος* que está inscrito en cada ser.

El *instinto*, al ser un impulso natural o espontáneo, tiene la particularidad (es relevante dentro del yo), porque en cualquier momento me puede salvar la vida; esto es lo que comúnmente se llama el instinto de conservación, que encierra "la voluntad de vivir"; aquí se entabla una conversación con el propio

conocimiento, lo que hará que el ser humano se interese por elaborar unas ciencias prácticas que de una u otra manera le facilitarán su experiencia en el *mundo de la vida*.

Este *instinto* de conservación es importante para el ser humano, es aquí donde se la juega por la preservación de su especie y su proyecto de vida. Instinto con características teleológicas que hará trascender a la especie y establecerse dentro de una sociedad como parte de una familia, de un Estado, una religión, una cultura.

El *yo-instinto* y el *yo-cuerpo* son la apertura al mundo, a las vivencias que constituyen el *mundo de la vida* de cada quien, vivencias que se conforman a partir de la *praxis* humana. Estos instintos tienen la característica de ser trascendentales, son la condición de posibilidad del ser humano en cuanto *vida que experimenta el mundo*.

Considerando a los *instintos* como un sistema, ellos deben presentar un orden y, siendo así, el primero en el orden será lo que Husserl llamará "instinto de curiosidad", que junto con la corporeidad, constituye el abrirse al mundo, o al "(...) goce-de-estar-cerca-de-la-realidad"<sup>13</sup>. Este *instinto*, según Husserl es el fundamento para los otros instintos, a saber: el *instinto de conservación* —del cual ya se hizo mención— y el *instinto sexual*, que asegura el instinto de conservación en cuanto conservación de la especie. Aquí el ser humano guía sus intereses hacia otros cuerpos para constituirlos en objetos de amor y de placer. Quizá se puede afirmar que los instintos son el *a priori* de toda vivencia, es decir, los instintos son la antesala de toda experiencia humana.

Poco a poco se ha ido configurando el ser en cuanto yo, ya se tiene un cuerpo que está acompañado de un *instinto* que en cierta forma es una guía, que cumple un papel fundamental en lo concerniente a su estancia en el mundo como ser social, cuando se ha constituido como persona. Es así como Husserl también designará el *yo-persona*, categoría que resalta la totalidad del ser humano en cuanto a vivencias se refiere.

### c) El *yo-persona*

El *yo persona* es el resultado de la significación del humano en su relación con el mundo y con otros cuerpos que hacen parte del mundo circundante que lo rodea. Esta persona, al estar relacionada con "otros yoes", también siente, experimenta relaciones afectivas de amistad o de amor, de trabajo, etc.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 48.

Por lo mismo, también está sujeto a críticas que en su momento pueden llegar a ser constructivas, o bien, pueden generar algún malestar.

Este *yo-persona*, como ser de la cultura, social por naturaleza, experimenta el mundo no en la causalidad física, sino en forma de motivaciones, que son las que lo llevan a tener comportamientos con fines causales en lo referente a sus vivencias de causalidad que se originan en su ser, como motivación hacia el *τέλος* que se ha propuesto en su proyecto de vida. Estas descripciones del yo son el *τέλος* en la construcción de la personalidad y, por ende, la única realidad objeto de esta investigación es "el ser humano".

Este compendio de vivencias, de amores y desamores, no se comprendería en su totalidad sin el *yo*, que le permite hacer gala de su condición humana en sentido de la correlación trascendental con los demás sujetos del mundo.

#### d) El *yo-trascendental*

Husserl designará a este *yo* con la categoría de *yo-trascendental*, categoría que implica a la conciencia como reflexión de la *vida que experimenta el mundo*, es la verdad en cuanto encuentro entre la conciencia intencional y la facticidad.

Esta *trascendentalidad*, entendida como *reflexión* sobre sí mismo, está encaminada hacia la correlación hombre-mundo como totalidad de vivencias que se dan por la experiencia, la cual se niega a aceptar al mundo como mundo ya acabado.

El *yo-trascendental* es el mismo *yo-cuerpo*, de carne y hueso, que está atravesado por la *temporalidad*, que a su vez es la estructura operatoria de la conciencia en su devenir cuando toma conciencia. Esta *temporalidad* que atraviesa al *yo-trascendental* se vuelve consciente en la medida en que el hombre vive y experimenta situaciones que lo relacionan con su propio ser dentro de la *temporalidad* que lo atraviesa.

Husserl habla de la "*epojé* trascendental" como total alteración del *yo*, un *yo* que vive constantemente sus actos sobre la base del mundo de su experiencia, la cual lo lleva a conocerse a sí mismo a través de la *reflexión*; *reflexión* que, en cierta medida, lo dirige a la realización de su propio futuro con la *temporalidad*. Aquí se entiende la temporalidad como expresión dialéctica de las retenciones y protenciones, del antes y el después, es decir, en el pasado, el presente y el futuro que se anticipa, mejor dicho, que se hace presente, cuando lo vive como un *todavía-no*, que se configura. Sin dicha *temporalización* del *yo*, la *reflexión* sería imposible.



Siguiendo a Husserl, Herrera afirma que "(...) el yo-trascendental, el yo puro es el hombre que como totalidad vive y experimenta el mundo en un presente viviente, a veces a partir de la corporeidad, a veces a partir de los instintos, a veces a partir de su dimensión personal"<sup>14</sup>.

De la constitución del *yo* como persona mundano-vital es que se configura la experiencia, que da cuenta de una serie de vivencias intencionales que se producen como ser en el mundo.

El *yo* es trascendental porque no sólo experimenta el mundo, sino que puede o tiene la capacidad de trascender, porque es válido para cualquier hombre, por la estructura temporal e intencional, afirmar la concepción de un futuro que hace que trascienda para cumplir con el cometido que ha sido propuesto con anterioridad, y que va a permitir trascender en la realidad como presente. Nos dice Husserl: "(...) a lo rememorado (...) también pertenece un yo pasado de aquel presente, mientras que el yo original y real es el de la presencia actual, a la cual, por encima de lo que aparece como esfera de cosas, también pertenece la rememoración como presente viviente"<sup>15</sup>. Esto quiere decir que así como es importante el futuro, también es importante el pasado en cuanto que, como experiencia vivida, conforma el presente y constituye el futuro.

De acuerdo con lo anterior, se hace claro que "(...) el yo-trascendental es el hombre de carne y hueso que transita por las calles"<sup>16</sup>, "todo yo-trascendental (...) es un hombre en el mundo"<sup>17</sup>, es decir, un hombre en el mundo cumpliendo funciones de pensamiento. Husserl concibe al hombre como una totalidad, que gracias a su estructura puede vivenciar y experimentar el mundo como hecho que se le da. El *yo* no es una vivencia entre las vivencias, es una estructura que experimenta el mundo, que consta de un pasado, un presente y un futuro, somos lo que fuimos, lo que somos y lo que seremos; la trascendencia radica en que "somos seres de tareas infinitas"<sup>18</sup>.

Los sujetos trascendentales son los mismos que actúan para la constitución del mundo a partir de una forma motivada, con la intencionalidad correlativa que desde cada uno constituye esfera de significación de *mundo* y de la percepción que se tenga del mismo: "(...) repitámoslo una vez más, el

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 54.

<sup>15</sup> HUSSERL, Edmund. *Op. cit.*, p. 195.

<sup>16</sup> HERRERA RESTREPO, Daniel. *Por los senderos del filosofar*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 1ª Edición, 2009, p. 123.

<sup>17</sup> *Ibíd.*

<sup>18</sup> HERRERA RESTREPO, Daniel. *La persona y el mundo de su experiencia*. *Op. cit.*, p. 54.

yo-trascendental no es ninguna realidad que habite en mi cuerpo ni puede ser interpretado metafísicamente (...)”<sup>19</sup>. Su interpretación cabe dentro de la reflexión que se puede hacer desde la intencionalidad a la que está sujeta el ser humano, como ser viviente, dotado de experiencia, que participa de *temporalidad* y de *conciencia*, con la que puede transformar la realidad.

#### e) El *yo-conciencia*

Se puede decir que “(...) el estudio de la conciencia da por resultado la caracterización de un yo que hace las veces de instancia unificadora de vivencias”<sup>20</sup>, es decir, el *yo* no es una sustancia definida, sino que es una caracterización que da cuenta de unas vivencias que se ofrecen como unidad de la conciencia y como la capacidad de discernir su propio sí mismo dentro de distintos momentos, que a su vez cuenta con la temporalidad de la experiencia, es reconocer el antes, que ya fue una experiencia vivida y que anticipa el futuro como horizonte de realización.

#### f) El *yo-temporal*

La *temporalidad* es “(...) la estructura operatoria de la conciencia”<sup>21</sup>, se hace consciente en el sujeto en cuanto actúa como un yo que temporaliza las vivencias reteniéndolas y proteniéndolas al pensarlas o, simplemente, al hacerse presente frente a las vivencias que ha tenido en la medida que es un sujeto que se funda en la experiencia mundana.

El *yo* es la forma de temporalizar la experiencia que se piensa dentro del mundo bajo las vivencias previamente adquiridas, es el tener un “algo” pensado en donde el *yo* obra como polo objetivo, es la relación que existe entre la *noesis* y el *noema*, entre el pensar y lo pensado. El *yo* como temporalidad es la unidad vivida que se asume como viviente en relación con lo vivible, esto es: la experiencia vivida, lo que se vive en relación con lo que será vivido, la temporalización del sujeto en tanto *reflexión* del pensamiento.

En la *reflexión* como toma de *conciencia*, mirando a otros *yoes* dentro de su experimentar comunitario e intersubjetivo, se abre la posibilidad de encontrarse con la facticidad de distintas orientaciones en la experiencia mundano-vital.

---

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> VARGAS GUILLÉN, Germán. *Pensar sobre nosotros mismos*. Bogotá: San Pablo & Universidad Pedagógica Nacional, 2ª edición, 2006, p. 135.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

La *temporalización reflexiva* de la conciencia indica que toda experiencia puede ser sometida a la *reflexión*, puesto que teniendo un origen se despliega hacia nuevas posibilidades de orientación intencional y la toma voluntaria de decisiones del sujeto en el *mundo de la vida*.

La designación del *yo* y la *temporalidad* presentan algunas características que son fundamentales para la conciencia. A continuación, se indican algunas:

1. Sólo se toma *conciencia* cuando se valida el horizonte avalado por la vida comunitaria, en la cual el sujeto se desenvuelve como un *yo* particular.

2. La toma de *conciencia* implica reconocer que es el mismo *yo* quien funda las operaciones dadoras de sentido, dentro de un mundo que le es común a otros *yoes*, aun cuando estos tienen orientaciones intencionales que adquieren vida, vigencia y convierten en acción los planteamientos sugeridos para toda la comunidad dentro de la cual se inserta.

3. La libre determinación del *yo* surge en la medida en que el conjunto de operaciones comunitarias posibilita el horizonte de cada sujeto para su actuar específico, es decir, es la autodeterminación de su experiencia en el mundo, es su despliegue temporal como sujeto; allí es donde busca su afirmación y el reconocimiento de su realización.

4. El *yo* en la búsqueda de su autoafirmación en las tres dimensiones de la conciencia (*pasiva, tética o posicional, reflexiva*) puede mutar, transformar y, en cierto sentido, emancipar las intencionalidades del contexto en el que se desarrolla como sujeto, es decir, estas intencionalidades tienen significado y pueden ser afectadas por la determinación, así como también es posible dar fundamento o abrir campo a nuevos horizontes de sentido en su dimensión motivacional.

5. El *yo* como conciencia es comunicativo, interactúa consigo mismo, no sólo en la comunidad; esto quiere decir que él mismo puede elegir el estilo de realizar su propia existencia, reflexionando sobre el *τέλος* que se ha trazado en cuanto vive su propia experiencia. Puede cambiar la orientación del *τέλος* con nuevas maneras de vivirlo, experimentarlo o realizarlo.

6. La *conciencia reflexiva* se torna responsabilidad cuando el mismo sujeto se encarga de transformar su entorno comunitario bajo las intencionalidades para nuevas formas de experiencia. El sujeto toma como personal el nuevo reto al que se enfrenta, es el compromiso que designa el título *yo*, cuando la *temporalidad*, que es universal, se convierte en historia, estableciendo lo que puede transformar desde su propia vivencia para la vida comunitaria.

Es así como se constituye el *yo-temporal*, bajo la experiencia vivida en torno a una comunidad propia.

#### g) El *yo-conciencia mundano-vital*

La *conciencia* del *yo* es apropiación del horizonte histórico, es el desenvolvimiento hacia el futuro; no se contraponen el uno con el otro. Sólo hay mutua implicación. Ahí es donde esos dos momentos aseguran el despliegue de la unidad de la conciencia espontánea y la *conciencia reflexiva*; en la *conciencia espontánea* "(...) el sujeto ve sincrónicamente el mundo"<sup>22</sup>; la *conciencia reflexiva* ve el mismo mundo bajo la actualidad inmediata, cuando reconstruye el origen temporal en el horizonte de experiencia.

#### h) El *yo-intuición*

El *yo-intuición* se da a partir de la constitución del mundo hacia el sujeto, es decir, en la experiencia intersubjetiva que implica la percepción, cuando cada sujeto se experimenta dentro de un conjunto de vivencias. El *yo-perceptivo/percibido* se hace vivible cuando en los dos casos se dan en la misma persona; sólo que en el primero opera en el sujeto una percepción sincrónica; en el segundo, la operación es diacrónica. No se da una contradicción entre el *yo-percibido* y el *intuido*, por el contrario se da una serie de cambios múltiples en los que la experiencia es llevada a lo dado.

En última instancia, las dos dimensiones del *yo* se distinguen bajo los títulos *yo-trascendental* y *yo-empírico*, o de un *yo-trasempírico* o un *yo empirotrascendental*. En el *yo-trasempírico* "(...) se realiza la experiencia procurando que el sentido se intersubjetive"<sup>23</sup>, es decir, opera el conocimiento y el reconocimiento de lo allende como posibilidad para la perspectiva frente al horizonte de lo mediato e inmediato.

El *yo empiro-trascendental* crea u otorga sentido a lo dado en la *experiencia*.

*Ser* en el mundo es dar cuenta de una totalidad de vivencias que sólo son posibles a partir de la constitución del ser humano como persona que habita el mundo, en el conjunto de *dimensiones del ego* que lo conforman: *el cuerpo*, *el instinto*, *la persona* y su *trascendentalismo*, pero que también necesita de una *conciencia*, una *temporalidad*, un *mundo vital* y una *intuición*, que van a permitir su darse en el mundo como unidad de experiencias.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 141.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 358.

La siguiente figura da cuenta de lo expuesto anteriormente, a saber, de las *dimensiones constitutivas del yo*:

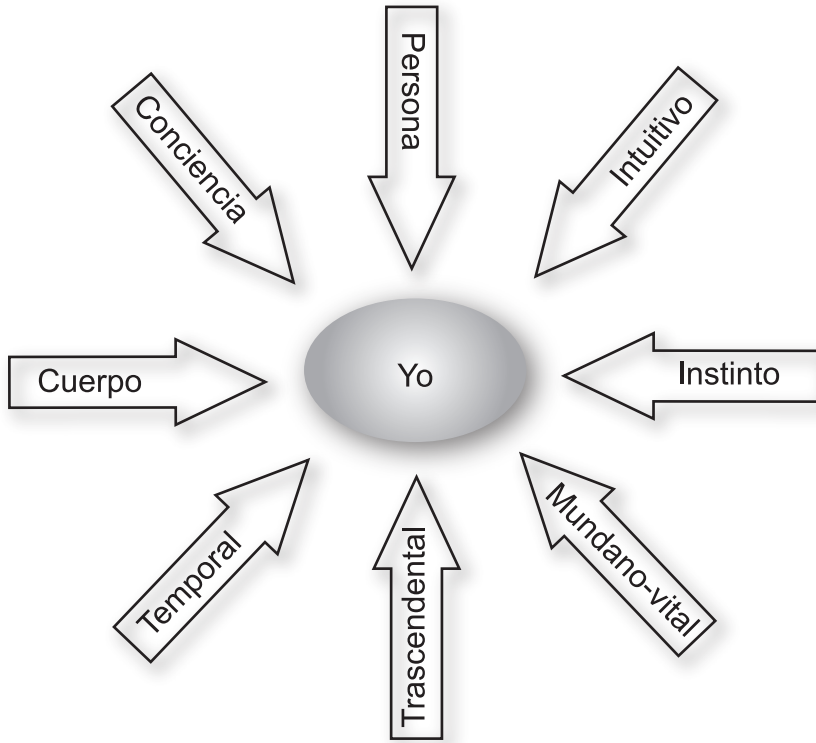


Figura 1

En la figura anterior se puede explicar la constitución del yo en su totalidad con sus diferentes dimensiones; éstas hacen de él, justamente, un *yo en el mundo de la vida* o *yo mundano-vital*.

### III. Conclusión

Aunque también se pudiera estudiar la influencia de san Agustín sobre el pensamiento de Husserl —es muy clara esta influencia para pensar el tiempo como él mismo lo indica en el inicio de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* y quizá también se pueda rastrear la noción de *persona* como *ser en intersubjetividad* o como *relación*—, en un aspecto sí hay una ruptura tanto con Agustín como con Descartes, a saber, en que el *yo* no puede ser concebido fenomenológicamente en o desde el dualismo, que el yo no es *substancia*. Precisamente porque Husserl concibe al yo como *torrente de vivencias* es imposible su *substancialización*; y, en cuanto no es *substancia* no puede ser

un “piloto” u “otro” u “otra cosa” distinta de la misma esfera de experiencia, de conciencia, de existencia propia de cada quien en su mundo de la vida.

## **Bibliografía**

DESCARTES, René. *Obras escogidas*. Trad. Ezequiel de Olaso. Buenos Aires: Charchas, 1980.

HERRERA RESTREPO, Daniel. *La persona y el mundo de su experiencia. Contribuciones para una ética fenomenológica*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2002.

HERRERA RESTREPO, Daniel. *Por los senderos del filosofar*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 1ª Edición, 2009.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental*. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica, 1991.

VARGAS GUILLÉN, Germán. *Pensar sobre nosotros mismos*. Bogotá: San Pablo & Universidad Pedagógica Nacional, 2ª Edición, 2006.

# **Ricoeur: variaciones en torno a la subjetividad\***

*Ricoeur: Variations around of the subjectivity*

CAROLINA VILLADA CASTRO

Universidad de Antioquia

Colombia

## **Resumen**

Este texto es una modulación de las variaciones de la subjetividad en el pensamiento filosófico de Ricoeur, como cuestión que atraviesa las tres tradiciones fundamentales que recorren su obra: la filosofía reflexiva, la fenomenología y la hermenéutica. El propósito del texto es arribar a la propuesta del filósofo francés en que se combinan estas vertientes diversas después de considerar sus tensiones.

## **Palabras clave**

Subjetividad, Filosofía reflexiva, Fenomenología, Hermenéutica.

## **Abstract**

This text is a modulation of variations of the subjectivity in the philosophical thinking of Ricoeur as question that crosses three fundamental traditions of his work: the reflexive philosophy, the phenomenology and the hermeneutics; purpose of arriver to proposal of French philosopher that combines these divers aspects after considering their tensions.

## **Key words**

Subjectivity, Reflexive philosophy, Phenomenology, Hermeneutics.

\* Aquí las líneas fundamentales de mi proyecto monográfico dedicado a la cuestión del sujeto como punto de cruce entre las vertientes fundamentales que confluyen en el pensamiento ricoeuriano: la filosofía reflexiva, la fenomenología y la hermenéutica. De una larga tradición entre las primeras y de una profunda tematización tras el pensamiento hermenéutico postheideggeriano este texto se propone modular las variaciones que acontecen al sujeto entre corrientes tan diversas, en aras de arribar en un último momento a la propuesta ricoeuriana donde rugen sus flujos y reflujos. Este texto fue presentado como ponencia en el evento *A un lustro de la partida de Ricoeur: un diálogo entre fenomenología y hermenéutica* realizado por el Grupo de Investigación *Filosofía y enseñanza de la filosofía*, los días 25, 26 y 27 de octubre de 2010, en Medellín.

Las variaciones que se desplegarán seguidamente y que resuenan en la construcción del pensamiento ricoeuriano, preservan la subjetividad como motivo común; no obstante, los giros que abren sus reinterpretaciones conceptuales indicarán la complejidad que las conjuga entre consonancias y disonancias que abocan a su escucha reiterada. Así pasaremos sucesivamente por las variaciones epistemológica, fenomenológica y ontológica que se dilucidan en distintos lugares de la obra de Ricoeur y que aquí se reúnen en aras de trazar las mutaciones que acontecen a la subjetividad entre unas y otras, mientras se socava como *fundamento* con miras a dilatar sus posibilidades hermenéuticas. Este es precisamente el rodeo a que se convoca.

### **Primera variación<sup>1</sup>**

La primera variación fluye sobre el sujeto cartesiano en su equivocidad como *subiectum* de conocimiento y como *cosa* pensante (*res cogitans*), para indicar luego el viraje hacia la egología husserliana. Variación que socava la reflexión como un acto intuitivo y autoasegurador de la primordialidad del *subiectum*, que en un primer momento parece acercar los proyectos de Descartes y Husserl, pero que luego bifurca sus sendas por la transformación de la reflexión en una *exégesis* siempre horizontal de la experiencia fenomenológica en la egología husserliana. Movimiento fundamental sobre el que Ricoeur comienza a sugerirnos la posibilidad de su fenomenología hermenéutica.

La crítica de Husserl al *cogito cartesiano* se dirige tanto a su consideración como *axioma* de una cadena deductiva de verdades que fundamentan las ciencias, así como a su identificación como *cosa* pensante (*res cogitans*). El sujeto cartesiano que pretendía fundamentar la ciencia termina fundamentado por la ciencia misma, en su certeza y evidencia resuenan las exigencias del conocimiento matemático; de esto se sigue que el *sujeto de conocimiento* constituya el efecto del proceder *asegurador* de la ciencia moderna. Más adelante veremos cómo esta arista de la crítica de Husserl a Descartes impide igualar el *sujeto de conocimiento* al *sujeto fenomenológico*.

Por ahora, consideremos la problemática igualación del *cogito* con la *cosa* pensante (*res cogitans*) que termina por fundamentar su realidad en Dios como ente trascendente, con lo que la primordialidad del *cogito* queda reducida al plano meramente epistemológico mas no ontológico. El valor filosófico de la idea de Dios en el marco de la fundamentación de las ciencias yace en la posibilidad que permite al *cogito* salir de su solipsismo y de asegurarle el co-

---

<sup>1</sup> Esta primera variación se esboza a partir del estudio minucioso de Ricoeur dedicado a las *Meditaciones cartesianas* de Husserl: *Étude sur les "Méditations cartésiennes"*, compilado entre la serie de artículos dedicados a la fenomenología: *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986.



nocimiento objetivo de las cosas. No obstante, el círculo cartesiano se aclara en cuanto consideramos que esta idea está determinada por las posibilidades mismas de conocimiento del sujeto: la *certeza* de la idea de Dios y la objetividad que esta prometía, quedan atrapadas en el sujeto mismo, con lo que se preserva su solipsismo, mientras se rectifica su primacía epistemológica. Sin embargo, la identificación de la idea de Dios con la idea de infinito aparece como el *límite* del *cogito* que la concibe, en virtud de la finitud que patentizan sus posibilidades epistemológicas; luego la idea Dios como ente infinito advierte su anterioridad ontológica respecto de la *cosa* pensante como ente finito, con lo que el sujeto de conocimiento pierde su primordialidad, pues su realidad queda referida a un ente trascendente.

Precisamente, la fenomenología como filosofía trascendental se propone desde sus inicios evitar estas dificultades que cruzan el sujeto cartesiano. Al respecto dirá Ricoeur:

La filosofía trascendental asume audazmente las enormes dificultades (...) de una filosofía que no sería sino una egología y nunca una ontología, de una filosofía donde el Ser no sería jamás lo que no sólo dé peso de realidad al objeto, sino sobre todo que funde la realidad del Ego mismo. Una egología, es decir un cogito sin *cosa pensante*, un cogito sin la medida absoluta de la idea de infinito, sin este *pensamiento singular* que sería la marca sobre él de otra subjetividad fundadora<sup>2</sup>.

Así, la *epojé* trascendental aparece como la radicalización de la duda cartesiana en tanto pone en suspenso la creencia ontológica en el mundo externo y autosubsistente preservada por Descartes a partir de la introducción de la idea de Dios, garante del conocimiento objetivo y del mundo como cosa extensa. Ahora bien, en el horizonte de las *Meditaciones cartesianas* la *epojé* posibilita una variación fundamental en la relación del sujeto con el mundo: afirma la *correlación intencional* entre el mundo que aparece como fenómeno y el sujeto que lo despliega de múltiples formas e incesantemente en su experiencia.

Como vemos, la egología, antes que preservar la *separación* epistemológica entre el sujeto y el mundo que tanto inquietó a la filosofía moderna, afirma en cambio la correlación intencional entre uno y otro, el mundo deja de considerarse como un ente separado y subsistente por sí mismo, a la vez que el sujeto deja de considerarse como la función de un mero representar autoasegurador

---

<sup>2</sup> "La philosophie transcendante assume courageusement les énormes difficultés (...) d'une philosophie qui ne serait qu'une égologie et jamais une ontologie, d'une philosophie où l'Etre ne serait jamais ce qui non seulement donne un poids de réalité à l'objet, mais surtout fonde la réalité de l'Ego lui-même. Une égologie, c'est-à-dire un cogito sans *res cogitans*, un cogito sans la mesure absolue de l'idée d'infini, sans ce *cogitatum singulier* qui serait la marque sur lui d'une toute autre subjectivité fondatrice" (RICOEUR, Paul. *À l'école de la phénoménologie*. Op. cit., p. 77).

y solipsista. A partir de la reducción trascendental el mundo se presenta entonces como un fenómeno inagotable en la multiplicidad de modos como se da en nuestra experiencia trascendental, a la vez que el sujeto, en virtud de su intencionalidad, aparece como un campo de experiencia cuya exégesis se desenvuelve en esa correlación fenoménica.

De este modo, podemos detenernos en la diversidad del sujeto *impersonal* cartesiano que servía de axioma a la ciencia moderna respecto del sujeto *personal* que comienza a trazarse en la egología husserliana: mientras el sujeto impersonal a la base de las ciencias aparece como una certeza *apodíctica y adecuada* de la que se tiene conciencia *inmediata*, al modo de un axioma geométrico, el sujeto fenomenológico expone una doble tensión sobre la que emerge la egología husserliana: por un lado, su afirmación como *evidencia reflexiva* que lo pone en consonancia con la herencia cartesiana, pero, por otro lado, la afirmación de su *inadecuación*, es decir, la *imposibilidad* de tener conciencia inmediata de *qué sea*. En suma, la variación fundamental entre el sujeto de conocimiento de Descartes y el sujeto fenomenológico de Husserl yace en que mientras en el primero *se sabe inmediatamente que-es y qué-es* en virtud de su consideración axiomática, en cuanto al sujeto fenomenológico si bien la *epojé* afirma de un modo aún intuitivo la *necesidad de que sea*, no obstante *no* decide inmediatamente sobre *qué sea*, precisamente en virtud de su carácter intencional, pues la correlación entre el mundo fenoménico y el sujeto trascendental es un acontecer incesante en el que a su vez se despliega el sujeto en sus múltiples modos de constituir lo óntico desbordante. Antes que una representación simple, inmediata y autoaseguradora por el modelo de la ciencia, el sujeto fenomenológico se constituye en la constitución misma de su experiencia fenoménica.

El desarrollo de las *Meditaciones cartesianas* advierte a su vez sobre las transformaciones mismas del proyecto husserliano. La función meramente epistemológica del sujeto que se anunciaba en la primera meditación se transforma posteriormente: el sujeto trascendental a la base de la constitución del mundo fenoménico a su vez se va exponiendo en su carácter *personal*, tal como se sugiere en su asunción como campo de experiencia sobre el que no se puede tener un conocimiento inmediato de *qué sea*, por el flujo de la temporalidad inmanente que advierte sobre el carácter horizóntico de su experiencia, y por la esfera de pertenencia de su corporalidad trascendental, que a su vez continúa situando su experiencia e indicando su abundancia.

Ahora podemos sintetizar la variación fundamental entre el sujeto cartesiano y el husserliano que abrirá a la posibilidad de la fenomenología hermenéutica de Ricoeur: mientras en el proyecto epistemológico de Descartes la reflexión termina y a su vez se funda en la conciencia inmediata del sujeto, en la egología husserliana si bien aún persiste el carácter fundacional en la

apodicticidad del sujeto, no obstante se asume su indeterminación, la imposibilidad de tener una conciencia inmediata de qué sea, en virtud de su carácter personal que lo sustrae de toda función epistemológica y lo aboca a la *concretitud* y situacionalidad de su experiencia fenoménica. La reflexión deja de equipararse con el acto intuitivo y autoasegurador de un sujeto de conocimiento, la *reflexión* deviene entonces *exégesis de la experiencia fenomenológica del sujeto*, exégesis de una experiencia en acontecer incesante en vista de la exuberancia del mundo fenoménico y de la que todo intento por concebir intuitivamente es una violencia artificiosa. Al respecto, las palabras de Ricoeur: "Por un asombroso rodeo, lo trascendental *reducido* revela lo óntico *desbordante*"<sup>3</sup>.

Como vemos, en esta primera variación de la subjetividad comienza a socavarse el carácter intuitivo de su reflexión autoaseguradora; la egología husserliana, si bien aún permanece en la línea de la filosofía reflexiva que afirma el carácter apodíctico del sujeto, no obstante advierte la imposibilidad de una conciencia inmediata sobre aquello que sea el sujeto, pues antes que un axioma el sujeto de la fenomenología está expuesto al flujo de una experiencia en que se constituye constituyéndola; en ese ir y venir la *subiectividad* autosuficiente del sujeto se pone en juego, mientras la reflexión que la fundamenta deviene en exégesis de ese movimiento incesante de constitución, con lo que se socava la autoconciencia como un acto intuitivo y autoasegurador y, más bien, se aboca a la necesidad del *rodeo* de esa subjetividad fluyente y situada en su experiencia fenomenológica.

Esta variación será la que resuene en la fenomenología hermenéutica de Ricoeur al *dislocar* la subjetividad como fundamento de la escritura y lectura y, en cambio, presentarla como un *movimiento de refiguración incesante a partir de los rodeos interpretativos*. Sobre esto se volverá más adelante, pues antes se propone considerar una segunda variación de la subjetividad explorada y apropiada por Ricoeur, a partir de la crítica heideggeriana de la metafísica, que subyace al *cogito* cartesiano y que permitirá acercarnos nuevamente a la fenomenología hermenéutica de Ricoeur. Flujo discontinuo de variaciones que se superponen, cruzan y separan en un juego en que los conceptos interpretados e interpretantes desatan sonoridades insospechadas.

## **Segunda variación**

Para Ricoeur, la crítica heideggeriana a la metafísica del *cogito* que ha olvidado la pregunta por el ser aparece como el reverso negativo de una hermenéutica del *yo soy* (*ego sum*) que restituye la pregunta por el *ser* del *cogito* indeter-

---

<sup>3</sup> "Par un étonnant détour, le transcendantal *réduit* révèle l'ontique *déborant*" (Ibíd., p. 204).

minada por Descartes. De este modo, para Ricoeur la analítica fenomenológica del *Dasein* que desarrolla Heidegger, más allá de una mera deconstrucción de la época del mundo como imagen, aparece como la posibilidad de una nueva filosofía del *ego sum* o hermenéutica del yo existiendo<sup>4</sup>, exégesis siempre abierta y continua por tratarse de un ser en el mundo y no más de un *subiectum* del mundo.

La crítica de Heidegger a la metafísica del *cogito* cartesiano se concretiza en su reducción de todo lo existente a su ser representable, lo que a su vez aparece como el efecto de la identificación contenida en el *cogito* como *subiectum* y como *ego*, variación fundamental que hará del hombre el sustrato de todo lo existente en cuanto representable y, así, del mundo como imagen o representación suya. Ahora bien, la peculiaridad de este *cogito* yace en que su actividad representativa se asegura a sí misma su certeza, así lo representable a partir de y ante sus posibilidades epistemológicas es siempre cierto. De este modo, tanto la ciencia como los entes están determinados por las posibilidades del *cogito* como principio primero y autoasegurador que reduce incluso su ser mismo a su ser representable, pues la claridad y distinción de su autorrepresentación es el fundamento mismo de su ser, la justificación *epistemológica* de su existencia. Precisamente a esta determinación epistemológica de la prioridad e inmediatez del *cogito* adjudicará Heidegger el olvido de la pregunta por el *ser* del *cogito* como olvido mismo de la pregunta por el ser, adrede este pasaje de la introducción a *Ser y tiempo*:

Con el *cogito sum* pretende Descartes dar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que él deja indeterminado en este comienzo "radical" es la forma de ser de la *res cogitans*, o más exactamente, el *sentido del ser del "sum"*. (...) la exégesis no sólo aporta la prueba de que Descartes tenía que omitir totalmente la pregunta que interroga por el ser, sino que también muestra por qué se forjó la opinión de estar, con el absoluto "ser cierto" del *cogito*, dispensado de preguntar por el sentido del ser de este ente<sup>5</sup>.

La identificación del *cogito* como principio epistemológico que determina todo lo existente en virtud de su representabilidad y, así, la existencia del *cogito* mismo como autorrepresentación intuitiva, reitera la subordinación del sujeto de conocimiento cartesiano a la fundamentación de la nueva ciencia moderna. Contra este olvido de la pregunta por el *ser* del *cogito*, como olvido de la pregunta misma por el ser, se dirigirá *Ser y tiempo*.

Según propone Ricoeur, la necesidad de reiterar la pregunta por el sentido del ser aboca a reconocer en su estructura la fisura del *cogito* como principio epistemológico y la inminencia del excentramiento *ontológico* del *ego* en su per-

<sup>4</sup> RICOEUR, Paul. "Heidegger y la cuestión del sujeto". En: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos sobre hermenéutica*. México: F.C.E., 2003, p. 210.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. México: F.C.E., 1995, p. 35.

tenencia al ser, variación capital que interpretará en términos de una hermenéutica del "yo soy"; al respecto, nos dirá: "esta destrucción del *cogito*, unida a la deconstrucción de la era a la cual pertenece, es la condición para una adecuada repetición de la cuestión del *ego*"<sup>6</sup>.

La estructura circular de la pregunta que interroga por el ser va de lo que se busca al horizonte que viene de lo buscado mismo, como perspectiva desde donde se ha de indagar por el ser; este horizonte es el del *Dasein* como ente determinado ónticamente por el ser y al que la pregunta por el ser le resulta posible en virtud de que le pertenece como determinación ontológica. No en vano nos dirá Heidegger: «la comprensión del ser es ella misma una "determinación del ser" del "ser-ahí"». Lo ónticamente señalado del ser-ahí reside en que este es ontológico»<sup>7</sup>. De este modo, contra la primacía epistemológica del *cogito*, que asegura el carácter intuitivo de su autorreflexión, aparece el *Dasein* como ente excentrado de toda primacía y de todo carácter autofundamentador en virtud de su pertenencia ontológica al ser; la analítica de las estructuras existenciales del *Dasein* como horizonte desde el que se podrá responder a la pregunta por el ser, advierten sobre el desfondamiento del *cogito*; más precisamente, en la explicitación fenomenológica del *Dasein* como *ser en el mundo* se cumple una variación fundamental para la filosofía del *ego* que lo desorbitará como *cogito* y, en cambio, lo afirmará como *ego sum*. Al respecto dirá Ricoeur: "Estoy implicado en la indagación, en tanto *yo soy* y no en tanto *yo pienso*"<sup>8</sup>. De este modo, se reitera la pregunta olvidada por Descartes en torno al *ser* del *ego sum*, que a partir de su determinación ontológica por el ser será inseparable de su exposición a él. Del hombre como *subiectum* del mundo se vira entonces hacia el hombre como *ser en el mundo*, variación que imposibilitará la afirmación intuitiva y la conciencia inmediata del *ego sum* y, en cambio, reclamará la exégesis de su determinación ontológica como *Dasein* a partir de la comprensión del ser que lo caracteriza. Así, de la certeza intuitiva del *cogito* pasamos, con la noción heideggeriana del *Dasein*, a la necesidad de una analítica existencial concebida como una hermenéutica en virtud de su encubrimiento óntico y ontológico.

Esta es la variación fundamental abierta por Heidegger que Ricoeur interpretará como una hermenéutica del *yo soy*; sobre esto nos dirá:

La pregunta por el sentido del ser remite hacia atrás y hacia delante de la indagación misma, como modo de ser de un ego posible (...). Ella contiene no sólo una impugnación de la filosofía del *cogito*, sino también la restitución de su rango ontológico<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*. Op. cit., p. 210.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Op. cit., p. 22.

<sup>8</sup> RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*. Op. cit., p. 207.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 208.

Hasta aquí la estructura de la pregunta por el ser nos ha descubierto la necesidad de una exégesis del *Dasein* como ente determinado por el ser y, de este modo, por su posibilidad ontológica de preguntarse por el ser. Ahora bien, la necesidad de una hermenéutica del *Dasein* aparece en vista de su situación fenoménica: «*inmediatamente* no sólo es *ontológicamente* un problema el “quién” del “ser ahí”, sino que este “quien” resulta encubierto incluso *ónticamente*»<sup>10</sup>. Quién sea el *Dasein* requiere una analítica de sus estructuras existenciales, pues su modo de ser es inseparable de su exposición al ser, lo que le niega toda forma de inmediatez, a la vez que reitera la necesidad de hacer de la *reflexión* no un acto intuitivo y autoasegurador del *subjectum*, sino, más bien, la *exégesis* siempre abierta de un yo interpretado existencialmente. De este modo, una *fenomenología del Dasein* que requiere la indagación ontológica por el ser será inevitablemente una *hermenéutica*:

En ninguna otra parte se muestra con mayor claridad que, en este punto, la fenomenología es una hermenéutica, precisamente porque en ninguna otra parte la proximidad que caracteriza el orden óntico es más engañosa. (...) Este encubrimiento no implica un escepticismo con respecto a la cuestión del *sí-mismo*. Por el contrario, el *yo* sigue siendo una característica esencial del ser-ahí y, por esa razón, debe ser interpretado existencialmente<sup>11</sup>.

Esta necesidad de una analítica del *Dasein* es interpretada por Ricoeur, precisamente, como una hermenéutica del *yo soy* en aras de acentuar el modo como reitera la pregunta *ontológica* por el *ego* olvidada por Descartes. Aunque el *Dasein* emerge de la crítica al *cogito* cartesiano como mero artificio epistemológico, no obstante, para Ricoeur en ella se conserva la posibilidad de una nueva filosofía del *ego* que retome la pregunta por el *ego sum*, que nombra como: *Hermenéutica del yo soy*; la pregunta por el *quién* del *Dasein* justifica la posibilidad de esta hermenéutica. Con esto se sugiere que si bien con Heidegger asistimos a una variación fundamental en torno a la subjetividad respecto de su consideración como *cogito*, no obstante, con el *Dasein* se retoma su determinación ontológica como *ego sum*, giro en el que se abandona la asunción epistemológica que lo enfrentaba al mundo y, en cambio, nos acercamos a una *fenomenología hermenéutica* que inicia su exégesis a partir de su situación como *ser en el mundo*. Concluyamos esta segunda variación con las palabras de Heidegger que posibilitan el planteamiento ricoeuriano: «Si el “yo” es una determinación esencial del “ser ahí” tiene que hacerse de él una exégesis existencial»<sup>12</sup>.

Una variación aparece con el *Dasein*, mas su resonancia con la metafísica del *cogito* abre una nueva sonoridad: la fenomenología hermenéutica que nos deja entrever Ricoeur a partir de la hermenéutica del *yo soy*.

<sup>10</sup> HEIDEGGER, Martin. *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 1998, p. 132.

<sup>11</sup> RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*. Op. cit., p. 212.

<sup>12</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Op. cit., 1995, p. 133.

### **Tercera variación**

La fenomenología hermenéutica se abre a partir de la crítica a la interpretación *idealista* de la fenomenología que posibilita la reinterpretación hermenéutica de la intencionalidad y del método fenomenológico<sup>13</sup>.

El carácter autofundamentador de la reflexión fenomenológica que despliega la reducción trascendental en la afirmación del carácter apodíctico de la subjetividad, en oposición a la dubitabilidad de toda forma de trascendencia, advierte sobre el ideal cientificista de fundamentación última que resuena en Husserl. Sin embargo, las limitaciones que traza la conservación de este ideal aparecen con la *indeterminación* de los alcances de la intencionalidad de la conciencia, por cuanto esta noción permanece dentro del marco de la concepción epistemológica de una subjetividad trascendental a la que están referidos todo sentido y ser posibles. De este modo, la fenomenología como una forma de epistemología preserva el carácter autoposicional de la reflexión, mientras corre el riesgo de quedar reducida a un mero subjetivismo trascendental.

Contra esta interpretación idealista de la intencionalidad y del método fenomenológico, Ricoeur afirmará con Heidegger la *anterioridad* de la condición ontológica de la comprensión a todo proyecto epistemológico de fundamentación, que advierte sobre la copertenencia entre aquel que pregunta por el sentido del ser y el ser mismo, y que ya se sugería en la noción de intencionalidad: al modo de la exégesis existencial del *Dasein*, que socava la evidencia e inmediatez del sujeto por su reflexión autofundamentadora, la intencionalidad reinterpretada *hermenéuticamente* también antepone a toda conciencia de sí, inmediata y fundacional, una conciencia vuelta *hacia* el sentido; al respecto nos dirá Ricoeur:

La tesis de la intencionalidad pone explícitamente que, si todo sentido es para una conciencia, ninguna conciencia es conciencia de sí antes de ser conciencia de cualquier cosa hacia la cual ella se supera (...). Que la conciencia esté fuera de ella misma, que sea *hacia* el *sentido*, antes que el sentido sea *para* ella, y sobre todo antes que la conciencia sea *para ella misma*, ¿no es esto lo que implica el descubrimiento central de la fenomenología?<sup>14</sup>.

Precisamente, esta preeminencia del sentido sobre la conciencia inmediata de sí reitera la imposibilidad de sostener la concepción epistemológica de un sujeto de conocimiento y, en cambio, abre a la necesidad fenomenológica de una exégesis del *ego* en su correlación siempre horizontal con el mundo y con los otros.

---

<sup>13</sup> Adrede véase: RICOEUR, Paul. "Para una fenomenología hermenéutica". En: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica* II. México: F.C.E., 2002.

<sup>14</sup> RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique* II. Paris: Du Seuil, 1986, p. 57. Se remite a la versión original por la precisión de este importante pasaje.



En suma, la posibilidad de la fenomenología hermenéutica se abre sobre esta interpretación de la intencionalidad como excentramiento de la conciencia hacia el sentido y, así, del método fenomenológico como exégesis de esta relación siempre en acontecimiento. De este modo, la fenomenología deja de prolongar el ideal epistemológico de la fundamentación última y se aproxima a una *egología* que, ante la imposibilidad de afirmar la conciencia inmediata del ego, explicita su pertenencia al mundo y su correlación con los otros. Con esto, la reflexión fenomenológica pierde su carácter fundacional y deviene entonces en explicitación de un movimiento siempre abierto: el de la vida intencional del *ego*, que no es más la visión plena de un sujeto autoasegurador. Precisamente, esta variación *hermenéutica* de la interpretación idealista de la fenomenología constituye la posibilidad de la fenomenología hermenéutica por la que indaga Ricoeur: digresión que socava la reflexión como acto fundacional de la subjetividad trascendental y se restituye, en cambio, la necesidad de la *exégesis* del movimiento abierto de la vida del *ego* tras la explicitación de su exposición al mundo y a los otros como su situación primordial.

Esta variación hermenéutica de la fenomenología se fortalece, a su vez, con la teoría del texto como otra vertiente de la *destitución* de la subjetividad como origen: las posibilidades de sentido de los textos no se reducirán entonces a la intención del autor, del mismo modo que no se agotarán en la apropiación de su lector. Así, la subjetividad se pierde como origen, no obstante, reaparece como *respuesta* a las variaciones imaginativas en torno a la realidad o proyectos de ser en el mundo que despliegan los textos de ficción a partir de la creación de nuevos significados y referencias, en las que el *ego* se ve abocado a su misma re-figuración una y otra vez, adrede estas palabras de Ricoeur: "El *ego* debe asumir para sí las *variaciones imaginativas* que le permitirían *responder* a las *variaciones imaginativas* sobre lo real que generan la literatura de ficción y la poesía, más que ninguna otra forma de discurso"<sup>15</sup>. Según esto, el *ego* que permitiría considerar la fenomenología hermenéutica está despojado de toda *subjectividad* que le aseguraba la *reflexión autofundamentadora*, de *visión plena e inmediata* ha devenido en *exégesis siempre abierta* que se despliega *hermenéuticamente* en los rodeos a que lo aboca la interpretación de los textos; del mismo modo, su carácter *trascendental*, que remitía toda posibilidad de sentido y de ser a sus posibilidades epistemológicas, queda socavado por las *variaciones* infinitas en que se fragmenta su presunta continuidad como *subjectum*, mientras entre sus fisuras sólo queda un *ego* siempre re-figurable.

Esta es la variación hermenéutica que sirve de contrapunto a las variaciones epistemológica, fenomenológica y ontológica en torno a la subjetividad, cuya conjunción permite percibir resonancias y disonancias en un movimiento abierto que fascina la escucha siempre reiterada en virtud de su abundancia.

<sup>15</sup> RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. Op. cit., p. 53.



## **Consideración final**

El sujeto como fundamento y representación transparente se fisura, primero en virtud de su correlación intencional con el mundo y los otros que lo trastoca como subjetividad situada y fluyente, que imposibilita toda reflexión inmediata sobre sí; luego, destituido a partir de su pertenencia al ser, será abocado a una exégesis existencial que socava su carácter originario e intuitivo. Estos complejos movimientos desplegados por las variaciones en torno a la subjetividad convergen en un motivo: el desfondamiento de la primordialidad del sujeto acorde con la destitución del carácter *autoasegurador* de la reflexión que lo postula; no obstante, este es el revés negativo sobre el que se abre la posibilidad *fenomenológica* de una *exégesis siempre abierta del ego* en virtud de su posibilidad de *refigurarse* una y otra vez a partir de los *rodeos interpretativos de los modos posibles de ser en el mundo que abren los textos* y que corresponde a la fenomenología hermenéutica, explorada por Ricoeur, en aras de renovar la filosofía reflexiva tras el pensamiento hermenéutico postheideggeriano. Las sonoridades desplegadas por el entrecruzamiento de estas variaciones siguen resonando.

## **Bibliografía**

- DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alfaguara, 1977.
- HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México: F.C.E., 1986.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. México: F.C.E., 1995.
- RICOEUR, Paul. *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986.
- RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Du Seuil, 1969.
- RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. México: F.C.E., 2003.
- RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris: Du Seuil, 1986.
- RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: F.C.E.,



**La vía psicológica**  
**La fenomenología y las ciencias de lo artificial**  
*The psychological way*  
*The phenomenology and the Sciences of the Artificial*

GERMÁN VARGAS GUILLÉN  
Universidad Pedagógica Nacional  
Colombia

**Resumen**

Este artículo caracteriza el puesto de la *psicología fenomenológica* en el pensamiento de E. Husserl. En él se enfatiza la posibilidad de modelar la mente, según la perspectiva fenomenológica. A partir de este enfoque se abre la posibilidad del diálogo con las ciencias de lo artificial, tal como la caracterizó H. Simon. El estudio centra la atención en las Conferencias de Ámsterdam.

**Palabras clave**

Fenomenología, Psicología, Mente, Subjetividad, Intersubjetividad, Computación, Ciencias de lo artificial.

**Abstract**

This article characterizes the position of *Phenomenological Psychology* in E. Husserl's thought. In it, the possibility is emphasized of modeling the mind, according to the phenomenological perspective. From this approach the possibility of the dialogue with *sciences of the artificial* is opened, as it has been characterized by H. Simon. The study focuses attention on the *Amsterdam Lectures*.

**Key words**

Phenomenology, Psychology, Mind, Subjectivity, Intersubjectivity, Computation, Sciences of the Artificial.

Aquí pretendemos hacer una conexión —que ha sido objeto de sucesivas investigaciones nuestras— entre *fenomenología* e *inteligencia artificial*. Herbert Simon en su libro *The Sciences of the Artificial* se planteó un problema que llama la atención, a saber, ¿cómo enfrentar la complejidad? En resumen, se puede decir que el *mundo* es complejo, pero la manera como los seres humanos lo podemos enfrentar tiene que partir del reconocimiento de que contamos con una “racionalidad limitada”<sup>1</sup>. Entonces, de lo que se trata es de que, en diversos pasos, se pueda —progresiva y sistemáticamente— *reducir la complejidad a la simplicidad*<sup>2</sup>.

Obviamente, bajo este supuesto es que —vía las *ciencias de lo artificial* en la versión de Simon— se puede *modelar* la mente; y, por eso mismo, construir *modelos* que no sólo representen tales operaciones, sino que puedan ser implementados computacionalmente. Esta es una versión de la *inteligencia artificial* —si se quiere, *débil*— que, no obstante sus limitaciones, se ha mostrado potente para llevar a cabo una de las alternativas de *naturalización de la fenomenología*.

Aquí vamos a examinar los supuestos esenciales del proceso de *naturalización* que se ofrecen en las *ciencias de lo artificial* para llevar a cabo procesos de la que se ha dado en llamar *epistemología experimental*. Bajo este título se comprende el proceso de investigación según el cual: (1) se describe fenomenológicamente una operación *subjetiva*; (2) sobre la base de 1, se crea un modelo lógico-matemático; (3) sobre la base de 2, se crea un modelo computacional; (4) sobre la base de 3, se crea un dispositivo computacional; (5) sobre la base de 4, se realiza una validación —*mutatis mutandis*— según la Prueba de Turing. La validez de 5 depende de que realice “solución de problemas” de conformidad con lo descrito en 1<sup>3</sup>.

Como se verá, los pasos que describimos de la *vía psicológica*, de hecho, son un *camino* en dirección de *reducir la complejidad* a elementos o aspectos cada vez más simples. Estos son los que se pueden llevar a progresiva *simulación* en contexto de IA.

\* \* \*

<sup>1</sup> SIMON, Herbert. *Las ciencias de lo artificial*. Granada: Comares, 2006, pp. 46-47.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, pp. 33-34.

<sup>3</sup> Para la presente discusión nos basamos en un *Programa de Investigación* que tiende a la *simulación* de procesos de *decisión racional*. Cf., VARGAS GUILLÉN, Germán. *La representación computacional de dilemas morales. Investigación fenomenológica de epistemología experimental*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2004. RODRÍGUEZ DOMÍNGUEZ, Manuel. *Teoría de plausibilidad: generalización de la lógica de plausibilidad*. Tegucigalpa: Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán, 2009. GAMBOA SARMIENTO, Sonia. *Formación y argumentación: automatización de procesos argumentativos*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2011.

Es conocido el hecho de que Husserl propuso diversas *vías* para el desarrollo de la investigación fenomenológica. Entre estas *vías* o *camino*s se encuentran:

a) La *vía de la lógica* —que algunos han llamado “fenomenología realista”—, caracterizada principalmente en su obra *Investigaciones lógicas* de 1900-1901. En ella hay un especial interés por reconocer las estructuras en sí existentes de lo formal, pero simultáneamente la necesidad de hacer de esas —por así llamarlas— estructuras objetivas una experiencia o un recorrido que, *intuitio personae*, cada sujeto tiene que realizar para llegar no sólo a comprenderlas, sino a operar mediante sus reglas o leyes de estructura.

Habida cuenta, pues, de que en sí lo lógico se da con independencia o autónomamente con respecto a la experiencia subjetiva, entonces en este primer caso el *fenomenologizar* radica o consiste en que la subjetividad pueda entrar efectivamente en relación con esas estructuras —en sí y de suyos existentes— para construirlas en y por despliegue de la experiencia de cada quien. La siguiente *vía* es la de volver la mirada hacia las estructuras subjetivas mismas pasando así del llamado polo objetivo o lógico al polo subjetivo.

b) La *vía subjetiva* —que algunos, incluido el mismo Husserl, han llamado: *idealismo fenomenológico o trascendental*— trata de ver cómo en sí opera la estructura de la subjetividad en todo proceso de *fenomenologizar* o de experimentar los fenómenos, *qua* fenómenos o en cuanto tales. Dentro de esta dirección la obra más significativa es *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. En ella Husserl procura captar el *residuo de la subjetividad*, esto es, lo que queda de la actividad constituyente del sentido de mundo, cuando el mismo mundo ha sido puesto en *epojé* o ha sido *suspendido* sobre él todo juicio acerca de su verdad, de su validez e incluso de su existencia.

Esta *vía*, desde luego, ha sido criticada como el *idealismo fenomenológico*. Husserl, sin embargo, reconoce en este *idealismo*, que él mismo califica de *fenomenológico*, como una de las estructuras esenciales para la *operación constitutiva* de la *subjetividad*, sin el cual el mundo mismo —por existente que sea— carece para el sujeto de sentido.

c) La *vía mundano-vital*. La tercera *vía* se despliega hacia los años de 1920, cuando Husserl pone en evidencia la descripción de la experiencia en el *mundo de la vida*. Aquí la categoría fundante es *mundo de la vida* o *Lebenswelt*. Las obras en las que aparece de manera más explícita esta caracterización son tanto *Experiencia y juicio* como *Lógica formal* y *Lógica trascendental*. Al parecer, Husserl perseveró en esta *vía* hasta el final de su vida y dentro de esta línea de pensamiento escribió la obra que, a su manera, es considerada como un auto tes-

tamentario del autor, a saber: *La crisis de la humanidad europea y la fenomenología trascendental*.

d) La *vía psicológica*<sup>4</sup>. Entre la segunda y la tercera vía, en un periodo que va al menos de 1924 al 1928<sup>5</sup> —periodo en el cual hay una estrecha colaboración y debate entre Husserl y Heidegger— aparece la que se puede llamar *vía psicológica*. Esta vía también pudiera llamarse *De la estructura de la experiencia de la conciencia en el mundo de la vida*, con lo cual se estaría indicando que la *vía psicológica* tiene el carácter de *vía media* entre la *descripción* de las *estructuras de la subjetividad* y la *descripción* de las *estructuras del mundo de la vida*.

## 1

En 1928 Husserl pronunció sus *Conferencias de Ámsterdam*. Por ese entonces Heidegger —que había ya sido colaborador de Husserl— no sólo había publicado *Ser y tiempo*, sino que tuvo ante la vista títulos que llenaron de renovación el espíritu de la fenomenología, tal y como Husserl lo había concebido. Se da en la versión desarrollada por Heidegger, por ejemplo, la emergencia del título general *Dasein* y también indicaciones temáticas como *hermenéutica de la facticidad*, *hermenéutica fenomenológica*, y especialmente, *existencia*.

Se puede conjeturar que Husserl fue motivado por estas reflexiones de Heidegger para aclarar cómo el *mundanear del sujeto en el mundo*, es decir, el *fenomenologizar del sujeto*, implica el *polo* correlativo *mundo* y cómo, a su vez, el *mundo* mismo se abre como horizonte de experiencias y de expectativas, precisamente porque hay *sujeto* que lo experimenta y que lo experimenta en comunidad, en donde todos y cada uno de los miembros de las comunidades a su vez

<sup>4</sup> Es bien conocido el artículo de Iso Kern titulado *Los tres caminos a la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl*, originalmente publicado en 1962 y luego reimpresso en 1964 (Incluido en: SERRANO DE HARO, A. *La posibilidad de la fenomenología*. Madrid: Complutense, 1997, pp. 273-277). Interesa señalar que la posición del autor, al parecer, no hace un estudio atento ni de las *Lecciones de psicología fenomenológica* (1925), ni de las *Conferencias de Ámsterdam* (1928), como tampoco de los sucesivos borradores del artículo *Fenomenología* de Husserl para la *Enciclopedia Británica*. En consecuencia, la propuesta de Kern parece instructiva en la dirección de privilegiar el *mundo de la vida* como presupuesto esencial de la comprensión de la fenomenología y, concretamente, de la *reducción*, pero, en sí, desorientadora del asunto que tratamos aquí.

<sup>5</sup> Tenemos suficiente evidencia (Husserl, 2009) como para aseverar que, según el propio Husserl —ya desde 1911 (*Logos* I, p. 315/6; *Hua*. XXV, p. 32/3)—, es tarea de la fenomenología "convertir lo psíquico (...) en objeto de investigación intuitiva (...) condición básica de la *psicología plenamente científica* y (...) campo de la *auténtica crítica de la razón*" (Husserl, 2009; p. 46/7). Que no se califiquen ciertos análisis de *psicología fenomenológica* en obras como *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, *Cosa y espacio*, y *Fantasia, conciencia imaginativa y memoria* no cambia el hecho de que también en estas obras se desarrolla esta línea de la investigación que tiene su plena expresión, como se ha dicho, entre los años de 1924 y 1928.

aparecen como perspectivas ante un horizonte común. Las perspectivas son en este caso las miradas particulares que los sujetos tienen del mundo, mientras el mundo mismo aparece como horizonte compartido con la propiedad que tiene de suyo el carácter de horizonte, a saber, el que en cuanto los sujetos se acercan al mismo, el horizonte nuevamente se aleja, porque precisamente en esto consiste la *apertura del mundo*.

Ahora vamos a estudiar la manera como Husserl caracteriza esa *vía psicológica* en las *Conferencias de Ámsterdam sobre Psicología fenomenológica*<sup>6</sup> datadas de 1928, año en el cual redacta, tras una serie de intercambios con Heidegger, el artículo para la *Enciclopedia Británica*. Según la propia expresión de Husserl, la *psicología pura* tiene un método y este es de *intuición* y *reflexión*, mediante las cuales la *intencionalidad* aparece como la característica fundamental de lo mental. Husserl indica:

una fundamentación real es requerida para guiarnos en la idea de un *a priori* y de una psicología, que vuelve hacia atrás en una experiencia intuitiva, hacia una intuición metódicamente captada y que en ella así aparece una intuición en la cual lo mental es presentado a nosotros en su darse concreto original en el cual tiene el aparecer como también se puede decir en su propiedad esencial de mismidad, en este proceso la cosa tiene un lugar individualizado como ejemplo funcionando previamente ante nuestros ojos (Hua. IX, p. 306).

El pensar, el comprender, el conocer, la razón, siempre como lo explica Husserl "se preserva en sí misma con libertad de variación de ejemplos", es decir, la subjetividad se relaciona con el mundo y este mundo aparece en sí mismo como fenómeno porque ora se manifiesta así, ora se manifiesta asá. En este sentido, el manifestarse es "es una experiencia puramente mental que requiere un método (para ser puramente estudiado)" (Hua. IX, p. 306). Así, entonces, se capta que la subjetividad tiene una característica o una propiedad constituyente.

Ahora bien, "toda experiencia o toda otra clase de dirección hacia lo mental toma lugar en el modo de reflexión" (Hua. IX, p. 306), es decir, en la experiencia cotidiana el sujeto actúa dando sentido; este, en cuanto dado, no siempre es referido o relacionado como *constitución* o como *despliegue de la subjetividad* por quien lo experimenta, pues, "no estamos nosotros focalizados hacia ello" (Hua. IX, p. 306). De ahí que se requiera que la experiencia, una vez dada, sea puesta en un proceso de clarificación, es decir, la experiencia comienza dándose *anónimamente*, sin ser nombrada por quien la vive.

---

<sup>6</sup> Todas las citas —salvo que se indique lo contrario— provienen de Hua. IX (Husserl, Edmund. *Phänomenologische Psychologie*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962).

La vía psicológica busca mantener presente, permanentemente a la vista, el hecho de que el sujeto es dador de sentido, es constituyente de los horizontes de ser dentro de los cuales se realiza el sentido, tanto de sí como del mundo.

## 2

Desde el punto de vista metódico, Husserl muestra que "el ser conscientes *de* algo, de tener algo como objeto de conciencia o ser consciente de lo correlativo —es a esto aquí lo que llamamos intencionalidad" (Hua. IX, p. 307). Intencionalidad, entonces, designa "el esencial carácter de la vida mental en el sentido pleno de la palabra" (Hua. IX, p. 307) y lo que es "inseparable de ello" (Hua. IX, p. 307), a saber, las experiencias subjetivas de mundo; es decir, hacer una descripción de la experiencia subjetiva de las estructuras psíquicas implica —en todos los casos— mantener a la vista la *correlación sujeto-mundo*: "inseparable del percibir que la reflexión nos la revela, que esto es *de* o *que*; exactamente como el proceso de rememoración es en sí mismo recordando o rememorando esto es *de*, el *que*, exactamente, como lo pensado es pensado *de* o *que* pensado" (Hua. IX, p. 307).

La investigación fenomenológica busca, pues, hacer visible cómo "nosotros somos reconducidos a la subjetividad a quien algo aparece" (Hua. IX, p. 307), como mundo, en su fenomenidad. Este es el carácter estructural metódico de la aquí llamada *psicología fenomenológica*. "(...) la psicología pura es la que nos posibilita para sobrellevar propiamente lo que hemos designado como 'fenomenología' y, por tanto, como fenomenología *a priori*" (Hua. IX, pp. 307-308). ¿Qué es, pues, lo que se designa aquí bajo el título *a priori*? Puede indicarse de una sola vez: la subjetividad trascendental, esto es, dadora de sentido; aquella, que somos nosotros mismos, dando sentido al mundo, a las esferas de mundo, que se manifiestan en cuanto son materia de nuestra experiencia mundanal. Ahora bien, es por ello que es necesario poner de presente —como lo dice el § 5— "Lo puramente mental en la experiencia de sí mismo y de comunidad. La descripción Todo-Abarcante de los procesos intencionales" (Hua. IX, p. 311).

Husserl señala: "nosotros necesitamos interrogar exclusivamente la experiencia fenomenológica, claramente y de manera concretamente total pensando dentro de una experiencia de la conciencia reflexiva, fuera de los intereses que determinan concretamente los hechos que ocurren" (Hua. IX, p. 311).

La investigación fenomenológica no establece la descripción psicológica en lo referente al darse del mundo o la validez del mismo en cuanto dado o del



sentido otorgado por el sujeto; antes bien, de lo que se trata es de *reflexionar* sobre la experiencia de conciencia, es decir, ver cómo son los procesos mediante los cuales el mundo llega a sentido para el sujeto:

Por la única *experiencia-de-sí*, y en ella el *ego* consciente dado en completa original mismidad, como cuando yo percibo reflexivamente mi percepción. Entonces yo como fenomenólogo descubro mi propia vida (en la actitud de fantasía, dirigida hacia posibilidades concretas), mi posible vivir concretamente actual o en esto o en aquello concretamente actual y sus formas concretamente posibles (Hua. IX, p. 311).

Y aquí, entonces, en esta experiencia de la conciencia se da "el extraño y el otro [*Fremderfahrung*] tanto como la comunidad" (Hua. IX, p. 311), como aquel o aquello con lo que necesariamente mi yo está puesto en relación y con respecto a lo cual aparece una dimensión comunitaria.

"¿(...) cada cosa perteneciente a la vida mental de cualquiera otro [*Fremdp-sychische*] permanece *eo ipso* excluida?" (Hua. IX, p. 312), es decir, sólo puedo vivir mi experiencia de conciencia a condición de reconocer la comunidad, con el otro como otro. Así, pues, "ya (...) pertenece y es inseparable de la percepción como experiencia mental intencional que es percepción de lo que es percibido, y esto va para cada clase de conciencia con la que cuidadosamente somos de la que somos conscientes" (Hua. IX, p. 312). Aquí, de lo que se trata es de poner en evidencia que toda experiencia abre su dimensión de sentido, porque el otro y lo otro son reducidos a mi esfera de propiedad de tal forma en que no digo lo que en sí mismo *es*, sino lo que, en efecto, *se da* a mi experiencia con respecto a ellos.

### 3

La descripción fenomenológica busca caracterizar en la *vía psicológica* la constitución de la llamada *esfera de propiedad*. Lo *propio* es aquello de lo que nos hacemos conscientes y nos hacemos conscientes al creerlo o creyéndolo. Advierte Husserl: "debemos en adición abstenernos de creer en el ser (*seins Glaubens*), por virtud de lo cual aceptamos el mundo en la vida natural de conciencia y reflexionamos sobre él; como fenomenólogos, no permitimos ir, diríamos precipitadamente" (Hua. IX, p. 313). Es decir, nosotros no tomamos la *actitud natural* como algo de suyo válido.

La *actitud natural*, en este caso, consiste en la primera toma de conciencia, la primera forma de captar el mundo, esto es, el sentido del mundo; en efecto, esta es desplegada por el sujeto, pero todavía falta una *descripción crítica* acerca de qué es lo que hemos llegado a dar por sentido a la experiencia y aún

más específica y particularmente. Aquí, pues, la primera *toma de posición* que llamamos *actitud natural* todavía no ha sido analizada, ni en la manera desde el punto de vista como el sujeto da sentido al mundo, ni en la validez que este sentido tiene con respecto del mundo mismo. La investigación fenomenológica obliga sistemática y permanentemente al sujeto para que se abstenga de tomar una posición respecto a las cosas hacia las cuales hay una aceptación en la experiencia ingenua (Hua. IX, p. 313).

Así, la subjetividad es una esfera a la que "*pertenece en sí misma la invención mental de uno*" (Hua. IX, p. 313). En la experiencia fenomenológica hay correlativo a cada sujeto alguna esfera o alguna manifestación o algún darse del mundo: en eso consiste su *fenomenalidad*.

No obstante, una tal *fenomenalidad* es tomada por el sujeto para constituir desde sí y ante las posibilidades de validez —por invención— dimensiones de sentido para el mundo. Es a esto a lo que se le llama "el específico *contenido* intuitivo o no intuitivo, que es significado como existente, supuesto o no existente. Este es el sentido de los (...) paréntesis de los cuales se sirve mentalmente como de índice la *epojé*. Pero puesto fuera del paréntesis está lo que ha sido suspendido" (Hua. IX, p. 313).

Lo relevante es mostrar que en el darse cotidiano el sujeto tiende sistemática y continuamente a ofrecer sentido de lo dado, pero el sentido dado tiene que mantener su relación o su dimensión de comunidad tanto con lo otro como con el otro, es decir, que a todo proceso de conocimiento le es inherente el tener que buscar la validez (*Geltung*) que, en último término, invoca —en todos los casos— el *principio de corregibilidad*. Las *creencias*, en *actitud natural*,

son como tales únicamente aparecientes y "no participadas en" por mí como fenomenólogo; como un momento de la experiencia mental, llegan a ser temáticas por mí a través de los hechos de los que yo tomo fenomenológicamente una focalización, lo cual significa que yo salgo de la actitud ingenua y natural práctica de tomar esta o aquella posición, a un sostener el ir hacia atrás sobre lo dado y me hago, como mero espectador, un observador de mi ego (Hua. IX, p. 314).

Esto, en esencia, es lo que hay que llamar el peculiar cambio de foco o de dirección que se designa como *reducción fenomenológica* (Hua. IX, p. 314). La *reducción fenomenológica* es el poderse atener puramente a la conciencia como fenómeno, la cual es en sí tema que se estudia como si fuera no sólo el *polo del conocer*, sino el *polo* sobre el cual estamos conociendo, esto es el *polo noemático*, y aquí aparece el proceso de conciencia que se despliega como componente noemático (Hua. IX, p. 314); es decir, la *vía psicológica* en fenomenología pone la experiencia de conocer como *tema* en la experiencia de *constitución de sentido*;

esto es, convierte el *polo noético* de la *experiencia de constitución* —del darse del sentido de mundo que es vivida por el sujeto— en *tema* del conocimiento, es decir, en *polo noemático*. También aquí se puede hablar de la *conversión subjetiva de la mirada*.

#### 4

Así, entonces, se ve cómo se trata de toda una naturaleza transformada en mero fenómeno del conocimiento, en su concreta realidad, que es suspendida; y, entonces, el *ego* que “ha sido reducido a su puro ser mental y a sus procesos-vivos” (Hua. IX, p. 314), es aquello de lo que hablamos como un tema sobre el que recae la atención, es decir, sobre lo cual se focaliza la investigación fenomenológica. Por esta es que se puede hallar al *polo-ego* como centro de los actos del *ego*. Esta es la característica o el carácter sintético de la conciencia: el ser *polo-ego* (§ 7; Hua. IX, p. 315), centro de todas las operaciones dadoras de sentido.

(...) permanece así lo que puede ser llamado propio: que es el centro-ego, el *ego* (“yo”) en el *cogito* (“yo pienso”); yo tengo en mi mente el ego que permanece fenomenológicamente idéntico en toda la multiplicidad de actos del ego —como ego aprendido como el centro de irradiación del cual, como el polo-yo idéntico, los actos específicos [del ego] que irradia hacia lo demás (Hua. IX, p. 315).

Captar este *polo-ego*, este *centro-ego*, mantenerlo retenido, es “lo que está entrelazado como tema último como todas las demás cosas” (Hua. IX, p. 315). Aquí se da la evidencia de la conciencia al ser consciente de la pertenencia del *ego* a todas las dimensiones de comprensión de mundo, es decir, como si el ego fuera indisociable de toda posibilidad de sentido y, a su vez, como si toda posibilidad de sentido implicara que el ego —en cuanto operante— desarrollara despliegues sobre lo que llamemos mundo, precisamente para darle sentido y para darle validez.

Todo esto implica que para el yo siempre hay modos de *aparecencia* o de aparecer a través de los cuales es posible diferenciar esencialmente —a través de percepción, de atención y recuerdo— las expectativas propias y, así sucesivamente, las diversas determinaciones de las cosas (Hua. IX, p. 319); es que “es en esto en lo que consiste la construcción sintética de las multiplicidades” (Hua. IX, p. 319); es decir, el *polo-ego* se relaciona con las diversas dimensiones fenoménicas, pero a cada una de estas dimensiones con las cuales tiene relación el ego puede, una y otra vez, volver a variarles el sentido. Quizás el fenómeno permanezca en su puro darse como idéntico, pero la subjetividad al relacionarse con el fenómeno lo va desplegando en múltiples direcciones

de sentido y, en último término, el fenómeno dado al *ego* en su centralidad de constituidor de sentido le ofrece la multiplicidad de orientaciones a la comprensión.

La explicación intencional tiene la peculiaridad única perteneciente a su esencia natural que es como una exégesis interpretativa (*Auslegung*) de noesis y noema. Interpretación [se toma aquí, por supuesto] en un sentido amplio y no en el sentido de mero análisis de una cosa concreta intuita en sus componentes tratados (Hua. IX, p. 319)<sup>7</sup>.

Aquí hay una referencia a cómo la esfera de la intuitividad en sí es *interpretativa*, como si se estuviera dando razón al aserto según el cual el *Dasein* es interpretante, pero se está diciendo que esa actividad característica de la esfera de propiedad no solamente es interpretativa, sino que en la base tiene una exégesis; tal exégesis mantiene la correlación noesis-noema. *Auslegung* significa aquí que si bien es cierto que toda la experiencia se nos da en cuanto interpretada, el sujeto siempre tiene a la base un mundo subjetivo al cual sujetarse, un mundo objetivo que comparte con los otros, un mundo objetivo que en último término siempre es fuente de validez para todo sentido que intenta desplegar.

## 5

Entonces y únicamente la captación en la que aparece en sí misma un *todo-abarcante* fenomenológico lleva a través de su puridad consistente, y únicamente en esta vía de la psicología intencionalmente como un todo posible —que esta es una unidad de síntesis— comprende los sujetos individuales como una fenomenología de la intersubjetividad.

E. Husserl (Hua. IX, p. 321).

La *vía psicológica* muestra que hay un *ego*, pero siempre todo *ego* está enlazado con otros egos en sus reales posibilidades de comunicación como tales (Hua. IX, p. 321); es decir, la *vía psicológica* advierte la necesidad de desarrollar, de caracterizar, el sentido de la experiencia constitutiva del *ego*. Esta experiencia siempre se refiere tanto al mundo en cuanto dado como al mundo en cuanto experimentado con los otros; no se valida un sentido porque se pueda

<sup>7</sup> Aquí hay una observación especialmente importante para diferenciar *Dasein* de *subjetividad trascendental*. Es evidente que Husserl también le otorga a esta el carácter de *interpretante*, carácter que Heidegger también le atribuye al *Dasein*. Como queda visto, sin embargo, es imposible la reducción de la una al otro, incluso la “traducción” de una por el otro. Considero que este es el principal punto de desacuerdo de Husserl y Heidegger en el año 28.

encontrar un referente para lo que se afirma, en cada caso, sino porque la comunidad puede comprenderse, comunicarse, desplegar la acción; en último término, porque los sujetos —en comunidad— se pueden entender a partir de lo que se dice. La validez, entonces, no sólo se relaciona con la facticidad, sino —y muy especialmente— con la comunidad, y, concretamente, con la comunidad de entendimiento mediante la comunicación (Hua. IX, p. 321).

(...) en virtud del dársenos abierto el reino de la intersubjetividad pura, se revela la consistencia fenomenológica y puramente practicada la experiencia como una unidad, y, por tanto, como realidad y posibilidad, una ciencia a priori puede ser establecida: un auto-contenido a priori fenomenológico puro de la psicología (Hua. IX, p. 322).

Bajo estas condiciones, el *a priori* de la subjetividad —como fuente dadora de sentido en su pureza— rescata la intersubjetividad trascendental. Se llama aquí *intersubjetividad trascendental* al hecho de que ninguna intersubjetividad puede ser comprendida sin relación al mismo tiempo con lo dado y con lo otro; y, en especial, con el otro humano con el cual puede comunicarse cada yo, con el que —en fin— puede intercambiar sentidos.

Que la *intersubjetividad* puede desplegar múltiplemente sentidos es presupuesto para transformar metódicamente la comprensión. A raíz de este presupuesto aparecen unos elementos específicos y particulares de la manera de desarrollar la investigación fenomenológica desde el campo de la *psicología fenomenológica*: "Nosotros practicamos la libre-variación-en-la-fantasía con nuestro ejemplo específico, produciendo una conciencia de opcionalidad libre [*Beliebigkeit*] y un horizonte opcionalmente producible de variaciones. Este es (...) únicamente un inicio tosco" (Hua. IX, p. 322).

Cuando, como sujetos, captamos algún sentido del mundo o donamos algún sentido a una dimensión de nuestra experiencia de mundo, viene como consecuencia para nosotros la circunstancia de que podemos desplegar un desplazamiento de nuestra posición de comprensión como si pudiéramos pensar en el lugar del otro, como si pudiéramos estar teniendo su experiencia, como si pudiéramos realizar en nosotros la vivencia que otro tiene de ese mundo que nos es común: "el constante traslapamiento o coincidencia con las variantes en un esencial en la forma todo-circundante corre a través de ello un invariante que puede preservar en sí mismo la necesidad a través de las variaciones" (Hua. IX, p. 323); así, pues, si nos desplazamos a las experiencias posibles de los otros —*como si* estuviéramos en su lugar— siempre hallaremos coincidencias en las variantes; estas progresivamente van revelando la forma esencial de realización del todo a través del cual en lo variante aparece lo invariante.

Propio de la investigación fenomenológica es no sólo pensar en el modo como se me da a mí —en mi *esfera de propiedad*— el sentido de mundo, sino la manera como se van constituyendo las dimensiones de sentido para mí y para todos:

La fenomenología, entonces, llega a ser una ciencia del todo-circundante (...) rigurosamente enfocada en la investigación con sus variantes de estilo formal, su infinitamente rica estructura-*a priori*, el *a priori* de una subjetividad pura, ambas como subjetividad singular dentro de una intersubjetividad, como también dentro de una subjetividad en sí mismo (Hua. IX, p. 323).

Sólo de esta manera de ver, desde la pluralidad de perspectivas, aparece la validez del sentido y, en esa dirección, progresivamente se da fenomenológicamente la captación de esencia. La comprensión de esencia es captada por el *ego* en cuanto conoce en análogo; en cuanto "el otro es en análogo en su esencia con mi *ego*" (Hua. IX, p. 324); así, pues, el sujeto vive y sólo puede vivir como si estuviera también en la posición del otro, como si su fenomenología egológica se validara no solamente en sí, sino con todo otro, con cualquiera otro ego, para desde esa variante de la fantasía captar las dimensiones de lo dado con sentido en la experiencia intersubjetiva.

Así, pues, esta investigación se encamina eidéticamente desde el punto de vista psicológico (Hua. IX, p. 325), pero se advierte que también en todo proceso cognitivo hay dimensiones psicofísicas; y, sin embargo, la "fenomenología eidética-psicológica descubre este *a priori* en concordancia con todos los lados y dimensiones a los cuales pertenece tanto la noesis como el noema" (Hua. IX, p. 325).

## 6

No se pretende, pues, desconocer que exista todo lo que pueda ser llamado la dimensión psicofísica del conocimiento; sin embargo, lo que se propone como *vía psicológica* es que la fenomenología investigue el conocer en su pureza, en su puridad (Hua. IX, p. 326); esto implica dar un "*giro copernicano de 180°* [esto es, la reducción trascendental] en la dirección de ver cómo se desarrolla una fenomenología completa y una teoría de la razón trascendental del significado" (Hua. IX, p. 328), a saber, cómo se construye "la autoevidencia en el mundo existente" (Hua. IX, p. 328).

En este proceso de investigación, los niveles de formación en la ciencia deben tener confirmación individual o subjetiva e igualmente intersubjetiva (Hua. IX, p. 327). Así, pues, la cientificidad, la validez científica de una teoría, es un sistema intersubjetivo de los resultados que son llevados autoconstitutiva-

mente por sujetos particulares; son resultados que enriquecen el sentido de objetividad dentro de la subjetividad misma. En esta validez y valor de la ciencia hay una función de la psicología empírica en cuanto observa los procesos concretos de pensamiento; no obstante, de este nivel debe darse el paso hacia la investigación fenomenológica para investigar, desde la *psicología fenomenológica* o la *psicología trascendental*, los procesos de constitución de sentido que *valen para uno y valen para todos*; en esto consiste el *problema trascendental*, que como tal radica en la investigación esencial de la psicología fenomenológica.

El experimentar y el conocer subjetivamente es un recurso propio que se lanza a través de la subjetividad. El conocimiento toma lugar dentro de la propia esfera inmanente. Lo evidenciado del *ego cogito*, en su pura experiencia interna subjetiva, necesariamente precede toda otra evidencia, y cada cosa es ya presupuesta (Hua. IX, p. 329).

La radicalidad del problema trascendental consiste en el descubrimiento de la experiencia y el conocimiento subjetivo como recurso a través del cual todo lo que tiene que ver con el conocimiento de mundo, con el sentido de mundo, toma un lugar para que la evidencia del *ego cogito* lo haga visible en cuanto acto de conocer en el cual el sujeto está presupuesto como actuante, es decir, a pesar de que se tome un sentido en cuanto dado, ya —en efecto— ha sido constituido por el sujeto, por algún sujeto.

Cualquier *sentido* dado, entonces, una vez realizado por un sujeto, podrá o no ser reproducido; tal *sentido* puede ser reproducido como si se trata de una *objetividad* —más exacto es llamarlo: *objetivación*— que en cuanto tal comporta —en cuanto dado— *validez*, en cuanto sujeto a los controles críticos que dan con su sujeción al *principio de corregibilidad*.

Para Husserl esta dirección de la investigación filosófico-fenomenológica cuenta con unos pre-descubrimientos que fueron propuestos, al menos, desde Descartes; tales pre-descubrimientos no sólo son evidenciados, sino desarrollados en su paso por la reflexión de Berkeley y de Hume, hasta llegar a constituir la psicología de Locke (Hua. IX, pp. 328-329).

El problema trascendental emerge de un giro general sobre el enfocamiento de la conciencia, enfocamiento a través del cual fluye todo en el diario vivir; la ciencia positiva continúa operando en su foco natural. En ese foco el mundo "real" es pre-dado a nosotros, en sus bases de la experiencia fluyente, como el ser de lo evidente por sí existente, siempre presente al ser aprendido algo sobre el mundo por la exploración teórica, sobre las bases de un movimiento siempre continuo de la conciencia de experiencia (Hua. IX, p. 331).

El problema trascendental general radica en que nosotros siempre tenemos el foco atencional en el mundo y, por eso mismo, no podemos saber

simultáneamente cómo enfocarlo a la par que lo constituimos; el mundo es constituido por nuestra actividad constituyente, pero esta actividad, al mismo tiempo que constituimos sentido, no podemos enfocarla. Lo pre-dado es, en este sentido, la correlación: yo sólo puedo captar cómo, por ejemplo, he evitado un obstáculo en mi camino al caminar, pero sólo puedo comprender la actividad constitutiva misma cuando regreso, retrospectivamente, para tratar de captar la manera como he experimentado el obstáculo y mi dación de sentido al mismo.

El *problema trascendental* es que en el puro experimentar la vivencia concreta de la experiencia de mundo se me oculta mi propia subjetividad en cuanto dadora de sentido, en cuanto *polo subjetivo*: "Lo constantemente presente y aceptado del mundo antes de nosotros con todo y sus reales e irreales determinaciones, sirve como tema universal de todos nuestros intereses prácticos y teóricos, y, en el análisis final, también es el tema de la ciencia positiva" (Hua. IX, p. 332). Todo lo que nosotros estamos experimentando, todo lo que hemos experimentado sea real o sea ficticio, sirve para que construyamos desde esa experiencia de mundo el *tema universal de la práctica fenomenológica*; y cuando somos capaces de hacer retrospectivamente una captación de cómo sobre todo lo que llamamos mundo hay una estructura subjetiva operante constituyendo el sentido, entonces, es a esto a lo que nosotros llamamos *lo trascendental*. Esto, desde luego, implica estudiar la *vida de la conciencia* [Bewusstseinsleben], esto es, nuestra experiencia de mundo, en el mundo de lo dado a la mano [vorhanden], de lo existente para nosotros (Hua. IX, p. 332); así, pues:

Tan pronto como nosotros tenemos conciencia de esto, estamos, de hecho, en una nueva situación cognitiva (*Erkenntnislage*). Todo sentido que tiene el mundo para nosotros, debemos ahora decir —ambos como sentido general indeterminado tanto como significado determinado en lo concreto particular— en un sentido "intencional" es encerrado en la interioridad de nuestro propio experimentar, pensar, proceso-vivo valorativo, y es un sentido que toma forma con nuestra consciencia (Hua. IX, p. 332).

El *problema trascendental* consiste en que nosotros, como sujetos, tenemos que desarrollar un conocimiento nuevo, un conocimiento situacional que nos pueda ir dando captación de la determinación del sentido que se realiza en lo concreto particular de cada vivencia; y, puesto que la *intencionalidad* del sentido se encapsula en cada situación concreta en la cual nos hallamos, el *problema trascendental* debe llevarnos a que nosotros, como sujetos de la constitución del sentido, retrotraigamos nuestra actividad dadora de sentido para *desencapsularla*, para ponerla de presente; en ese sentido, para racionalizarla.

Aquí aparece como proyecto de la *psicología fenomenológica*: la racionalización de nuestra *mismidad* (Hua. IX, p. 334):



Nos transformamos a nosotros mismos a cada momento dentro de una posible subjetividad que quiere tener el mundo particular en cuestión fabricado como su mundo entorno, el mundo de sus posibles experiencias, el mundo de sus posibles evidencias teóricas, de su posible vida consciente en cada tipo de transacción con el mundo (Hua. IX, p. 334).

En fin, de lo que se trata es de poner como tarea de la *psicología fenomenológica* el reconocimiento de que el sujeto no es quien da sentido al mundo —ya hemos dicho— en la experiencia intersubjetiva, sino que él —en su vida comunitaria— junto con las demás subjetividades con las que ha experimentado ese mundo han ido creando un entorno común mundanal; se trata, en fin, de reconocer que ese entorno mundanal es posible porque ha sido expresión de la subjetividad, porque en ese mundo se evidencia como teoréticamente posible todo lo que ha sido, todo lo que es vida de conciencia.

Aquí es donde aparece como conocimiento subjetivo sobre el cual nosotros, como sujetos, hacemos variaciones —de nosotros mismos, sobre nosotros mismos— en las cuales podemos poner una diversidad concebible de dimensiones teóricas de conciencia en cuanto sujetos; en cuanto somos quienes en todos los casos podemos elegir (Hua. IX, p. 334); es decir, en esencia, aquí se muestra cómo el conocimiento de la subjetividad —en su radicalidad— es también todo proceso de conocimiento de la voluntad.

## **Bibliografía**

GAMBOA SARMIENTO, Sonia. *Formación y argumentación: automatización de procesos argumentativos*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2010.

HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.

HUSSERL, Edmund. *Psychological and Transcendental Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Herausgegeben: Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publisher, 1987 (citado. Hua. XXV).

HUSSERL, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Trad. Miguel García-Baró. Madrid: Encuentro, 2009.

KERN, ISO. *Los tres caminos a la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl*. En: SERRANO DE HARO, Agustín. *La posibilidad de la fenomenología*. Madrid: Complutense, 1997, pp. 258-293.

RODRÍGUEZ DOMÍNGUEZ, Manuel. *Teoría de plausibilidad: generalización de la lógica de plausibilidad*. Tegucigalpa: Universidad Pedagógica Nacional Francisco Morazán, 2009.

SIMON, Herbert. *Las ciencias de lo artificial*. Granada: Comares, 2006.

SIMON, Herbert. *The Sciences of the Artificial*. Massachusetts: The MIT Press, 1996.

VARGAS GUILLÉN, Germán. *La representación computacional de dilemas morales. Investigación fenomenológica de epistemología experimental*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2004.

# FENOMENOLOGÍA-HERMENÉUTICA



# **La fenomenología hermenéutica de Husserl\***

## *Husserl's hermeneutical phenomenology*

HARRY P. REEDER

University of Texas at Arlington

EE.UU.

### **Resumen**

Es conocido que la fenomenología cuenta con la experiencia en primera persona; por eso algunos la rechazan, por ser o demasiado subjetiva o por hacer caso omiso del papel del lenguaje en la experiencia y en la descripción fenomenológica misma. Sin embargo, la fenomenología de Husserl es "ciencia estricta", es decir, un sistema coherente de validaciones fundadas intersubjetivamente. El presente ensayo discute algunos de los planteamientos de Husserl con respecto a los elementos hermenéuticos del método fenomenológico.

### **Palabras clave**

Husserl, Método fenomenológico, Lenguaje, Transcendental, Hermenéutica.

### **Abstract**

It is well known that phenomenology relies a great deal upon first-person experience. For this reason some reject phenomenology either for being too subjective, or for ignoring the part that language plays in experience and in phenomenology. Nonetheless, Husserl's phenomenology is a "strict science", that is, a coherent system of intersubjectively founded validations. The present essay discusses Husserl's many comments related to hermeneutic elements of the phenomenological method.

### **Key words**

Husserl, Phenomenological method, Language, Transcendental, Hermeneutics.

\* Agradezco a Ken Williford por sus perspicaces comentarios y su ayuda en la lectura de un borrador previo.

## §1. *Introducción*

Quizás el título de este artículo es triplemente desafortunado. Primero, porque la fenomenología de Husserl es absolutamente trascendental; segundo, porque la "fenomenología trascendental" de Husserl frecuentemente está contrastada con la "fenomenología hermenéutica" de Heidegger y sus seguidores; y, tercero, porque los importantes elementos lingüísticos e interpretativos del método fenomenológico de Husserl<sup>1</sup> parecen estar en desacuerdo con su uso del término "apodíctico", propio de la fenomenología. Los elementos hermenéuticos son evidentes en sus descripciones de la fenomenología como una ciencia, con todos los problemas resultantes lingüísticos e intersubjetivos, problemas a los que se dirige con sus comentarios sobre el papel de la interpretación en la creación y la comunicación de las descripciones fenomenológicas. El presente ensayo intenta bosquejar algunos de estos elementos hermenéuticos del método fenomenológico como es descrito y practicado por Husserl, y, sugerir cómo estos elementos afectan sus afirmaciones sobre evidencia y conocimiento apodíctico.

Una vez explicados los elementos hermenéuticos del método fenomenológico de Husserl volveremos a dos críticas comunes de Husserl: la acusación de idealismo y la presunción de que en su teoría falta una explicación del rol clave del lenguaje en el método fenomenológico. A raíz de su claridad, la crítica a Husserl realizada por Paul Ricoeur (2000), un representante destacado de la fenomenología hermenéutica, será usada para enmarcar la discusión de las críticas por fenomenólogos hermeneutas —críticas que continúan hoy—. En el centro de esta crítica hay lo que Ricoeur (2000, 40-42) llama el idealismo de Husserl (otra crítica común contra Husserl). Para responder a estas críticas introduciré una interpretación de Husserl que comparto, entre otros, con José Huertas-Jourda, Algis Mickunas, Germán Vargas Guillén y Daniel Herrera Restrepo, según la cual el pensamiento de Husserl exhibe una unidad notable de enfoque desde los finales del siglo XIX hasta su muerte en 1938<sup>2</sup>. En vez de ver su pensamiento como dividido marcadamente en "períodos" (realista, idealista, etc.), lo vemos como una investigación unificada, pero progresiva y en desarrollo, de las implicaciones de la intencionalidad de la conciencia para la solución de problemas de contenido y de metodología en la filosofía y en la ciencia, problemas provenientes de la filosofía moderna<sup>3</sup>. Dentro de este progreso y desarrollo, las obras publicadas por Husserl se enfocan en varios

<sup>1</sup> Estos elementos de vez en cuando no están presentes en sus descripciones del método, pero nunca de su praxis.

<sup>2</sup> Véase Huertas-Jourda (1969), Mickunas (1997), Vargas Guillén (2003), Herrera Restrepo (1964), Vargas Guillén, Reeder (2009) y Reeder (2010). Véase también Rizzo Patrón (2002, 221 ss.).

<sup>3</sup> Véase Reeder (2009) para una discusión breve de esto en términos del análisis husserliano de la relación entre la lógica formal y la lógica trascendental.

elementos de la experiencia intencional y en el papel de la fenomenología como ciencia estricta; por ejemplo, los objetos esenciales del pensamiento en *Investigaciones lógicas*, el ego trascendental constituyente en *Ideas I*, y la crítica intersubjetiva apropiada al método científico en *Meditaciones cartesianas* y en *Crisis*. No sugiero que el pensamiento de Husserl no cambió, sino que sus perspectivas sobre el campo y el método de la indagación fenomenológica fueron estables y no rechazó sus opiniones anteriores; rechazos que son famosos en filósofos tales como Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein. Por ejemplo, cuando Husserl se desplaza de la fenomenología estática a la fenomenología genética, el enfoque fenomenológico cambia desde los objetos y los actos intencionales (1982b, I, 85 ss., 308 ss., *Hua*. XVIII, 86 ss., *Hua*. XIX/1, 9 ss.) hacia los elementos temporales y constitutivos de estos actos en el nivel del tiempo psicológico y trascendental (2002, 2008; *Hua*. VI, X); también observa una profundización paulatina de su entendimiento y práctica de la reducción fenomenológica (1982b, I, 25-27; *Hua* XVIII, 8-11; 2008, 271 ss., 280 ss.; *Hua* VI, 237, 246). Sin embargo Husserl nunca rechazó sus descripciones estáticas iniciales, y aún continuó valorando descripciones prefenomenológicas de su *Philosophie der Arithmetik*<sup>4</sup>. En particular el uso de una combinación de intuición y de elementos intersubjetivos del método fenomenológico —incluidos: el lenguaje, la precomprensión, la interpretación y la crítica— se muestran presentes desde *Investigaciones lógicas* hasta *Crisis*. El papel de la intuición y de la crítica dentro del método fenomenológico son quizá, progresivamente, más evidentes en su uso del concepto de "evidencia apodíctica", cuyo sentido Husserl modifica tanto que apenas se asemeja al sentido tradicional. Sin embargo muchos de sus críticos fallan al no darse cuenta de esta alteración de sentido, con el resultado de que ellos le acusan como idealista y/o de hacer caso omiso de notar el papel del lenguaje en el método fenomenológico. Consideremos entonces este tema antes de nuestra repuesta a una "crítica hermenéutica" común de la fenomenología de Husserl.

## §2. La evidencia apodíctica y el método fenomenológico

Husserl usa este concepto en varios contextos en *Investigaciones lógicas*: en los Prolegómenos para responder a varias formas del relativismo y del escepticismo (1982b, I, 125; *Hua*. XVIII, 140-142, 227); en la Investigación Tercera al discutir la naturaleza de la ley pura y del género puro (1982b, 2, 396; *Hua*. XIX/1, 243); en la Investigación Cuarta al discutir las leyes *a priori* que gobiernan los sentidos ideales (1982b, 2, 459 ss.; *Hua*. XIX/1, 334) y las combinaciones de sentidos (1982b, 2, 453; *Hua*. XIX/1, 326); y en la Investigación Quinta

---

<sup>4</sup> Husserl (2003; *Hua*. XII). Sobre la continuidad entre esta obra y sus obras fenomenológicas véase Huerta-Jourda (1969). Una excepción bien conocida de esta unidad es el rechazo husserliano del yo puro en la segunda edición de *Las investigaciones lógicas* (1982b, I, 30; *Hua*. XVIII, 15).

al contrastar la evidencia psicológica y la evidencia fenomenológica (1982b, 2, 540; *Hua.* XIX/1, 456). Quizás es posible comprender a los críticos de Husserl cuando indican tales pasajes, porque en ellos Husserl se enfoca a la *stasis* ideal de la evidencia apodíctica, y puede parecer como si afirmara que cuando experimentamos tal evidencia está absolutamente seguro en el sentido tradicional de "evidencia apodíctica", según la cual, como para Descartes o Kant, la certeza radica en un encuentro inmediato con una presencia particular mental o psicológica. Francamente habría sido oportuno que Husserl hubiera abandonado este término, porque su uso modifica la acepción tradicional y lo distingue radicalmente de su sentido tradicional, y porque determinar este nuevo sentido requiere una lectura paciente y receptiva de varias de sus obras. Sin embargo Husserl tiende a ser conservador en su uso de términos tradicionales (por ejemplo, ego, trascendental, apodíctico), aunque han causado, en el pasado y en el presente, graves malentendidos de su pensamiento.

El conservadurismo husserliano con la terminología proviene de su perspectiva de la fenomenología como un desarrollo histórico de la tarea ética y hermenéutica de "la humanidad que lucha por su autocomprensión" (2008, 57; *Hua.* VI, 12); por consiguiente, tiende a usar términos tradicionales (para situar sus descubrimientos fenomenológicos dentro de los desarrollos históricos de la filosofía), pero también a modificar sus sentidos. Husserl comenta frecuentemente en este uso de términos, el lenguaje cotidiano y su uso en la filosofía, y las modificaciones de sus sentidos, que requieren perspicaces logros de las investigaciones fenomenológicas<sup>5</sup>. Por supuesto, debido a sus descubrimientos de nuevas facetas de la vivencia, Husserl también está obligado a crear nuevos términos como protención y retención, y a renovar el sentido de algunos otros como noesis y noema.

Una parte de la motivación husserliana para retener el término *apodíctico* es su deseo de responder al escepticismo y al relativismo. En *Investigaciones lógicas* Husserl describe el método fenomenológico como un movimiento que va y viene "en zigzag", entre "intuiciones singulares ejemplares de vivencias" y el proceso intersubjetivo de utilizar intelecciones basadas en estas intuiciones subjetivas como datos en "la fijación [intersubjetiva] en conceptos puros de la esencia intuida" por "la aclaración sistemática" en la que "oscuridades de conceptos... sean remediadas", un proceso de aclaración "con la dificultad de tener que emplear en la exposición casi todos los conceptos, cuya aclaración se propone"<sup>6</sup>. Por consiguiente el llamado a la intuición no exige al

<sup>5</sup> Véase, por ejemplo, 1982b, 1, 226 ss.; *Hua.* XIX/1, 222 ss.; 1962a/*Hua.* III/1, §§34, 64, 66; 1986, 54 ss.; *Hua.* I, 54 ss.; 2008/*Hua.* VI, §59.

<sup>6</sup> 1982b, 1, 226 s; *Hua.* XIX/1, 222 s. Sobre la relación entre palabras y conceptos, véase Reeder (2006), y Vargas Guillén & Reeder (2009, 119-134). Gendlin (1982) provee un referencia persuasiva de la variedad de elementos hermenéuticos que convergen para producir una des-



fenomenólogo de la interpretación (1982a, 76; Hua. II, 62), de las dificultades hermenéuticas de establecer, con sus pares científicos, nuevos sentidos para conceptos que tienen otros sentidos en su uso común, ni —como anota en la Introducción de la edición de 1913 de *Investigaciones lógicas*— de los peligros de proyecciones al mirar estas intuiciones: "Para más de tres décadas todo mi trabajo ha sido en el área de la experiencia inmanente intuitiva. He aprendido, trabajando debajo de dificultades sin precedentes, a mirar y a evadir proyecciones en lo que veo"<sup>7</sup>. Este zigzag metodológico indica el movimiento, durante la descripción fenomenológica, entre un enfoque, de un lado, en su fundamento epistemológico *de facto* en la experiencia reducida trascendentalmente (la presencia consciente subjetiva de intuiciones individuales y eidéticas) y, de otro lado, el fundamento epistemológico *de jure* de la adecuación hermenéutica de conceptos y palabras con respecto a elementos trascendentales, para producir y comunicar una descripción precisa: "[a] la dificultad de obtener resultados fijos y evidentes en identificación repetida, añádase la dificultad de *exponerlos* y de comunicarlos a otros"<sup>8</sup>. Una descripción fenomenológica, como cualquier presentación de la evidencia científica, está compartida con los colegas científicos (en ponencias y publicaciones), y luego está sometida a los procesos de validación crítica intersubjetiva (es decir, de interpretación y argumentación). Husserl refiere a este proceso de validación en varios contextos como "crítica recíproca" (1986, 41; Hua. I, 47), y "corrección recíproca" (2008, 204; Hua. VI, 166), destacando que en las disciplinas científicas "es menester examinar reflexivamente, analizar, transformar, depurar y mejorar [la] evidencia... y... sólo entonces puede y debe tomarse por modelo, por norma"<sup>9</sup>. Así como otros nos corrigen en la vida cotidiana, y nosotros a ellos, recíprocamente; así también en la fenomenología: "Aún como ego trascendental (en la actitud absoluta) me encuentro determinado desde fuera; ahora ya no determinado como realidad espacio-temporal, por una exterioridad real" (1962c, 285; Hua. XVII, 282). Husserl explica esta determinación externa del yo por otros en la intersubjetividad trascendental en los siguientes términos:

En sentido trascendental, es patente que sólo puedo estar condicionado por algo "exterior", por algo que rebase mi pertenencia limitada, en la medida

---

cripción fenomenológica, tal como le elección de palabras y su efecto en la descripción como una *interpretación* del encuentro *de facto* con los fenómenos.

<sup>7</sup> 1975, 57, cf. 58; 1939, 335, cf. 336. La traducción en español de esta cita y de todas las citas de obras en inglés son del autor. En *La idea de la fenomenología* Husserl refiere de manera similar al problema de "evitar todos los prejuicios naturales [*natürliche Vorurteile*]" (1982a, 63; Hua. II, 51, corchetes míos).

<sup>8</sup> 1982b, I, 221; Hua. XVIII, 184. Sobre las nociones de los fundamentos *de facto* y *de jure* de las afirmaciones fenomenológicas véase Huertas-Jourda (1983). Huertas-Jourda destaca la naturaleza epistemológica de estos fundamentos, pero también funda metodológicamente su ontología regional.

<sup>9</sup> 1962c, 185; Hua. XVII., 184, corchetes míos.

en que esa trascendencia tenga el sentido de "otro sujeto" que, de modo enteramente comprensible, adquiera y compruebe en mí su validez de otro ego trascendental. Así se esclarece la posibilidad y el sentido, no sólo de una pluralidad de sujetos absolutos *coexistentes* ("mónadas"), sino también de sujetos que *actúan* trascendentalmente *unos sobre otros* y que constituyen en actos comunitarios formaciones comunes [*Gemeinschaftsgebilde*], sus obras<sup>10</sup>.

Como fenomenólogos, tanto como en la vida cotidiana, somos corregidos por otros. A pesar de las diferencias entre las "formaciones comunes" de verdades cotidianas (como el número de árboles en un bosque o de casas en una cuadra), o de verdades científicas (como el peso atómico de hidrógeno o la estructura noético-noemática de los actos intencionales), en ambos casos las "formaciones comunales" cuentan con la crítica pública de afirmaciones fundadas en la experiencia, que típicamente llegan a ser públicas por el lenguaje y el discurso. Es en este sentido que cada individuo, como ego trascendental, está rodeado por "los otros sujetos que se ponen de manifiesto trascendentalmente en mi vida trascendental dentro de la comunidad trascendental del nosotros que también se pone de manifiesto"<sup>11</sup>. Para decirlo de otra manera, tanto en la actitud natural o ingenua como en la actitud reducida trascendental, cada uno de nosotros como yo está corregido recíprocamente por otros (en gran parte por el lenguaje), probando nuestras experiencias como individuos *de facto* o por el discurso (y comportamiento) crítico *de jure* con otros que tienen sus propias experiencias, por un proceso de establecer la evidencia tanto precientífica como científica, en un proceso de discurso argumentativo. Por lo tanto podemos considerar la evidencia científica como una versión más rigurosa, pero paralela con el proceso crítico de validación objetivo que ya es rasgo importante en el mundo de la vida precientífica, y también podemos considerar la evidencia fenomenológica como una forma de evidencia científica que requiere ser adiciona al proceso de la reducción fenomenológica.

<sup>10</sup> 1962c, 285 ss.; Hua. XV, 282, corchetes míos. Cf. 1962a/Hua III/a, §145.

<sup>11</sup> 1997, 387; Hua. V, 153. Una exposición completa de la constitución de la intersubjetividad trascendental nos llevaría lejos de nuestro asunto. En la base implicaría demostrar que en la explicación de las varias estructuras del ego trascendental se descubre los otros egos trascendentales: "en el marco de mi vida pura de conciencia reducida trascendentalmente, tengo experiencia del mundo y, a una, de los otros" (1986, 151; Hua. I, 123); "en mí, el *ego* trascendental, como ocurre de hecho, están constituidos trascendentalmente otros *ego*, y si por obra de la intersubjetividad trascendental, que de aquí brota constitutivamente para mí, está constituido un mundo objetivo común a todos" (1986, 141 s.; Hua. I, 117). Y esta "intersubjetividad trascendental... tiene una esfera intersubjetiva propia suya, en la que constituye intersubjetivamente el mundo objetivo" (1986, 169; Hua. I, 137) conectado en "una comunidad correlativa abierta de mónadas, a la que damos el nombre intersubjetividad trascendental" (1986, 197; Hua. I, 158). Por lo tanto "autorreflexión... sin alterar esencialmente su estilo, al progresar toma la forma de autorreflexión intersubjetiva trascendental" (1962c, 286; Hua XVII, 282). En parte esto se explica por la intencionalidad de la conciencia, según la cual la distinción tradicional entre *lo subjetivo* y *lo objetivo* (incluso la objetividad de los otros) se ve basada en una interpretación cartesiana defectuosa del yo: hablando por la experiencia: no hay yo sin otros egos.

Con la descripción fenomenológica llega "un cambio significativo" del sentido de los términos tomados del lenguaje ordinario y de la tradición filosófica, cambio que es necesario debido a "la ruptura con la ingenuidad mediante el cambio de actitud fenomenológica trascendental", es decir, por la reducción fenomenológica<sup>12</sup>, y la confrontación metodológica resultante, primero con los datos de la intuición reducida fenomenológicamente, y luego con la interpretación y la crítica intersubjetiva. Husserl describe esta confrontación en varios lugares, por ejemplo:

... las [vivencias, *Erlebnisse*] vemos, y, viéndolas, podemos destacar intuitivamente su esencia, su constitución, su carácter inmanente, y podemos ajustar nuestro discurso a la plenitud de claridad intuitiva, en puro conformarse con ella<sup>13</sup>.

Aquí la *inspección* y la elección de términos para el discurso no son pasivas, sino críticas e impulsadas *profesionalmente* por el papel de esta inspección de la vivencia (*Erlebnisse*) que planifica el fenomenólogo al actuar dentro de la ciencia fenomenológica (2008, 177 ss.; *Hua*. VI, 139 ss.). Los datos de la consciencia reducida no son evidencia innegable encontrada en un instante de la experiencia subjetiva, sino de la experiencia dada innegablemente, que se usa como datos para la descripción fenomenológica. Toda descripción tiende a resolver, modificar, clarificar o auxiliar otra manera de tratar los problemas filosóficos; así todo lo dicho fenomenológica o científicamente: entra en confrontación con pares científicos, por el proceso de discurso, interpretación y argumentación. Estos elementos lingüísticos y hermenéuticos del método fenomenológico husserliano parecen ser ignorados por muchos de los críticos de Husserl<sup>14</sup>.

En § 5 de *Meditaciones cartesianas* Husserl caracteriza de nuevo la relación, en la ciencia en general, entre lo que llamamos aquí la experiencia *de facto* y la crítica *de jure*:

---

<sup>12</sup> 2008/*Hua*. VI, §59; cf. 1982b, I, 202; *Hua* XVIII, 246.

<sup>13</sup> 1982a, 41; *Hua* II, 31; cf. 1962a/*Hua* III/1, §§ 84, 85, 124; y 1977, 66 ss.; *Hua* IX, 90. Dauenhauer (1976, 76) anota que "la búsqueda por la apodicticidad o la indubitabilidad en el nivel predicativo se presta significativa por lo que se da en la experiencia pasiva". Aquí "se presta significativa" refiere a la evidencia intuitiva en la que se base la descripción fenomenológica. Según la presente discusión, esta afirmación de Dauenhauer necesita clarificación: (a) aquí la locución "la experiencia pasiva" refiere a la dación *de facto* de experiencia, no obstante esta "dación pasiva" se logra por una búsqueda científica activa que impele horizontalmente la confrontación con esta evidencia como parte de la "profesión" de la fenomenología —o para decirlo en términos heideggerianos, el fenomenólogo busca "el Ser de X" (donde X es el tema de la investigación fenomenológica), pero debe "permitir que aparece el Ser de X", es decir, no proyectar o interferir de otra manera en la evidencia vivida; y (b) otro estrato del prestar significativa de una descripción fenomenológica ocurre en la discusión y crítica intersubjetiva de la descripción fenomenológica misma.

<sup>14</sup> Véase, p.e., Murray (1988, 503, 511), Magnus (1988, 3), y Derrida (1973, 9 s., 86).

...las ciencias quieren llegar a predicaciones que expresen en su integridad y con adecuación evidente lo visto antepredicativamente... Dada la fluidez y multivocidad del lenguaje corriente, y su facilidad, ciertamente demasiado grande, para darse por satisfecho en lo que respecta a la integridad de la expresión, es menester, allí [en la ciencia] donde se utilizan sus medios de expresión, dar de nuevo un fundamento a las significaciones de las expresiones, orientándose de un modo original en las evidencias científicamente logradas, y soldar las expresiones a estas significaciones<sup>15</sup>.

Husserl describe el zigzag específicamente fenomenológico entre estos dos fundamentos en *Meditaciones cartesianas* §13: "En dos estratos tienen que desarrollarse... los trabajos científicos para los que se ha presentado el título *fenomenología trascendental*"<sup>16</sup>. El primero de estos estratos tiene que ver con el papel de la intuición, al llamar a la evidencia *de facto* revelado por la reducción trascendental-fenomenológica: "En el *primero* tendrá que recorrerse *el reino de la experiencia trascendental* del yo...". Aún en este estrato el "recorrerse" de la experiencia del ego trascendental está lejos de un mero encuentro pasivo con datos "absolutamente ciertos" de conciencia; es activo y crítico, guiado por lo que la filosofía hermenéutica llama la *precomprensión*<sup>17</sup>. En la fenomenología la precomprensión del horizonte que guía metodológicamente el enfoque en la intuición incluye problemas provenientes de la historia de filosofía (p.e., el problema del psicologismo que resultó en *Investigaciones lógicas*, o el problema de "principios primordiales" que inspiró *Meditaciones cartesianas*), los intereses personales de un fenomenólogo particular (p.e., el enfoque husserliano en la fenomenología como una ciencia estricta —enfoque típicamente rechazado por los fenomenólogos hermenéuticos—), y el "interés profesional" de la vida profesoral<sup>18</sup>.

En el segundo estrato metodológico la evidencia trascendental derivada del primer estrato está sometida a la crítica intersubjetiva *de jure*: "El *segundo estrato* de la investigación fenomenológica tocaría precisamente a la *crítica de la experiencia trascendental* y sobre esta a la *del conocimiento trascendental* en general". Tal crítica requiere el lenguaje, la comunicación, la argumentación y la interpretación individual y colectiva —y todos estos son elementos centrales de la

<sup>15</sup> 1986, 54 s.; *Hua*. I, 54, corchetes míos. Aquí se debe destacar que las ciencias naturales y sociales también requieren "dar de nuevo un fundamento a las significaciones de las expresiones, orientándose de un modo original en las evidencias científicamente logradas... [etc.]", pero que la fenomenología tiene su forma única de legitimación (soldación) fundado en la reducción fenomenológica.

<sup>16</sup> Husserl (1986/*Hua*. I, §13). Salvo que están notado de otro modo, las citas en este y los siguientes dos párrafos son de las páginas 75 s. (*Hua* I, 68 s.).

<sup>17</sup> Véase Ricoeur (2000, 336).

<sup>18</sup> 2008, 177 s.; *Hua*. VI, 139 s. Otros fenomenólogos tienen sus propios intereses, p.e., el enfoque heideggeriano en el Ser, el de Sartre en la imaginación y el de Merleau-Ponty en el cuerpo.

filosofía hermenéutica—. No obstante, en la fenomenología estos elementos se usan en la crítica de la experiencia trascendental, aparecen en problemas únicos de la interpretación y del sentido de los términos<sup>19</sup>. Esta crítica *de jure* también se extiende (por “la crítica de la experiencia trascendental”) a lo que Husserl llama la fenomenología de la fenomenología.

Según Husserl la crítica de la experiencia trascendental constituye: “Una ciencia inauditamente original”. Esta ciencia nueva es una *crítica trascendental* precisamente porque sus dos estratos conectan el llamado a la experiencia subjetiva trascendental con su progresiva crítica intersubjetiva en el discurso científico, el que tiene elementos lógicos y hermenéuticos (argumentación e interpretación) y que sigue una trayectoria entre la experiencia subjetiva y la crítica intersubjetiva. En el Epílogo de *Ideas I* se advierte que ni la crítica intersubjetiva de la fenomenología como ciencia estricta ni su sentido como una “ciencia que parte de fundamentos últimos” pueden ser comprendidos sin la completa (con sus dos estratos) “elaboración sistemática del método que pregunta retroactivamente por los últimos supuestos concebibles del conocimiento”, a los que Husserl caracteriza como “la ‘subjetividad trascendental’ (así llamada con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido)” (1962a, 272 ss.; Hua. V, 139). La *idea de la fenomenología* describe la relación entre los datos apodícticos autopresentados en la conciencia y el componente hermenéutico que busca adecuar el lenguaje a los datos para producir una descripción fenomenológica:

...la posibilidad de la crítica del conocimiento depende de que se ofrezcan, a más de las *cogitaciones* reducidas, aún otros datos absolutos. Vistas las cosas con más precisión, ya sobrepasamos las *cogitaciones* reducidas con los juicios predicativos que fallamos sobre ellas. Ya cuando decimos que a la base de este fenómeno de juicio hay este y el otro fenómeno de representación, o que este fenómeno de percepción contiene tales y tales partes no-independientes —por ejemplo, contenidos cromáticos, etc.—; e incluso en el supuesto de que hagamos estos enunciados en la más pura adecuación a los datos de la *cogitatio*: vamos ciertamente más allá de las meras *cogitaciones* con las formas lógicas, que se reflejan también en la expresión lingüística. Hay ahí un *plus* que no consiste en una mera acumulación de nuevas *cogitaciones*. Y aunque con el pensar predicativo se añadan nuevas *cogitaciones* a aquellas sobre las que hacemos enunciados, no son estas nuevas, sin embargo, las que constituyen la situación objetiva predicativa, el objeto del enunciado.

Más fácilmente captable, al menos para quien consigue ponerse en la actitud del puro ver y evitar todos los prejuicios naturales, es el conocimiento de que *pueden llegar a darse absolutamente ellos mismos* no sólo objetos singulares, sino también *universalidades, objetos universales y situaciones objetivas universales*. Este conocimiento es de importancia decisiva para la posibilidad de la fenomenología.

---

<sup>19</sup> Para una elaboración amplia de este proceso metodológico, véase Reeder (2010, Appendix).

Pues el carácter peculiar de ésta es ser análisis de esencias e investigación de esencias en el marco de la consideración puramente visiva, en el marco del absoluto darse las cosas mismas<sup>20</sup>.

Sin embargo, el "plus" que está añadido en adecuar la forma proposicional a la experiencia para producir una descripción fenomenológica *no* resulta ni en ninguna "primacía" ni "producción" del lenguaje, porque la experiencia pre-predicativa o antepredicativa suministra los datos que guían la descripción (la que involucra elección de términos basados en juicios reflexivos sobre la experiencia):

Tenemos que distinguir entre el juicio (en el sentido más lato...) y la evidencia, por un lado, y, por otro, el juicio antepredicativo y la evidencia antepredicativa. La evidencia predicativa implica la antepredicativa. (...) Pero la expresión en cuanto tal es por su parte más o menos adecuada a lo asumido y dado ello mismo, o sea, tiene su propia evidencia o no evidencia, que también contribuye a definir la idea de la verdad científica como una predicación últimamente fundamentada y que fundamentar (1986, 51 ss.; *Hua*. I, 52).

Esta manera más o menos adecuada de representar "las cosas mismas" en una descripción fenomenológica es el resultado de análisis e investigación, como está anotado al fin de la cita anterior de *La idea de la fenomenología*. Por lo tanto, el procedimiento interpretativo-hermenéutico de adecuar las palabras a lo que está descrito es activo, guiado por la precomprensión del investigador fenomenológico y por el trabajo de escribir, con su elección de palabras y frases, su creación de neologismos, de metáforas, etc.<sup>21</sup>

Los dos estratos de este zigzag están incluidos en el método fenomenológico completo, a pesar del hecho de que muchas discusiones del método — sean de Husserl o de otros — tienden a enfocar solamente el papel de la experiencia subjetiva y falta mencionar muchos de los elementos hermenéuticos y argumentativos del discurso científico fenomenológico. Sin embargo, Husserl insiste también en la necesidad de "un estudio recíproco" y "una crítica recíproca" en esta ciencia (1986, 41; *Hua*. I, 47), una ciencia que caracteriza como "una ciencia de la subjetividad trascendental concreta, como subjetividad dada en una experiencia real y posible" y como "una ciencia de la subjetividad, pero de la subjetividad objetiva" (1986, 76; *Hua*. I, 68). El aspecto subjetivo de esta ciencia es el estrato del llamado a la experiencia inmanente, y el aspecto objetivo es tanto estructuras objetivas y esenciales de la experiencia misma como del lenguaje y del discurso crítico intersubjetivo.

<sup>20</sup> 1982a, 63; *Hua*. II, 50 s. Cf. 1962a/*Hua*. III/1, §6.

<sup>21</sup> Gendlin (1982) describe la *influencia* de la elección de palabras —que no es tanto *producción* de sentido— en la descripción fenomenológica.

Porque para Husserl la fenomenología es ciencia, podemos ver que aún su llamado a la evidencia apodíctica involucra elementos trascendentales (la presencia consciente *de facto* de la experiencia, con sus horizontes temporales y profesionales) y también elementos hermenéuticos (el discurso crítico lingüístico e intersubjetivo); esto está lejos del concepto tradicional de "conocimiento absoluto", que proviene de Descartes y de Kant<sup>22</sup>. En parte como respuesta a esta comprensión errónea tradicional de la apodicticidad, Husserl explica la interacción entre el fundamento *de jure* de la evidencia fenomenológica y su fundamento *de facto* en *La idea de la fenomenología*, donde primero establece que "El método de la crítica del conocimiento es el fenomenológico" (1982a, 92; Hua. II, 3); y luego nota que este método comienza con evidencia fundado *de facto*: "las *cogitationes* son los primeros datos absolutos"<sup>23</sup>.

En *Lógica formal y lógica trascendental* Husserl observa que la insostenibilidad del concepto tradicional de la evidencia apodíctica es debida, precisamente, a que se falla al considerar los rasgos horizontales de su origen temporal y de su precomprensión:

La dificultad constante que podría resentirse en esta exposición radica únicamente en la interpretación usual, fundamentalmente errónea, de la evidencia; ésta se debe a la falta de un análisis fenomenológico serio de la operación que recorre todas las formas de la evidencia. Ocurre así que se entienda el concepto de *evidencia en el sentido de una apodicticidad absoluta*, de una absoluta seguridad frente a los engaños: apodicticidad que, de modo inconcebible, se atribuye a una evidencia singular arrancada del contexto concreto, unitario por esencia, del vivir subjetivo (1962c, 165; Hua. XVII, 165).

Aquí la frase clave es "una evidencia singular arrancada del contexto concreto, unitario por esencia, del vivir subjetivo." ¿Qué puede significar esto en el marco del método fenomenológico? Aquí implica esencialmente dos cosas distintas: primero, cada vivencia ocurre en una "ahora" que debe ser concebido que "no es más que un límite ideal, algo abstracto que nada puede ser por sí" (2002, 62; Hua. X, 40), con el resultado de que cualquier evidencia vivida puede servir como fundamento epistemológico para una descripción o un argumento fenomenológico, aparece incrustada en sus horizontes, incluso el flujo vivido temporal de un yo particular con su precomprensión metodológica. Para aislar, recordar y comunicar la naturaleza de esta evidencia vivida en

---

<sup>22</sup> Es interesante notar que aún los empiristas Locke (*An Essay Concerning Human Understanding*, Book I, Chapter II, §19) y Berkeley (*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Introduction, §§22-25) parecen considerar la evidencia intuitiva incorregible, una opinión que Husserl rechaza (1975, 56s.; 1939, 335 s.).

<sup>23</sup> 1982a, 93; Hua. II, 3 s. Cf. 1962a, 127; Hua. III/1, 118, donde Husserl refiere el "dato fenomenológico absoluto [*de facto*]" producido de la reducción fenomenológica.



el "tiempo profesional" del fenomenólogo (2008, 177; *Hua*. VI, 139 ss.), se comienza con una instancia de evidencia vivida que ocurre, como evento, en un cierto tiempo y en una cierta persona. Segundo, la fenomenología profesional también incluye la relación entre el momento de reflexión reducido fenomenológicamente (p.e., "a mí, ahora") y su papel en el método fenomenológico: es esencialmente intersubjetivo porque, *como evidencia* lograda por análisis e investigación guiada por precomprensión y crítica, es esencialmente un rasgo compartido, lingüístico, público y objetivo de la ciencia. Se puede decir lo mismo sobre cualquier evidencia científica, pero solamente la fenomenología hace de la intuición trascendental un elemento clave.

Este método científico de crítica intersubjetiva sustrae la fenomenología husserliana de cualquier interpretación idealista de la evidencia y requiere una reinterpretación radical (si no un rechazo) del concepto tradicional de evidencia apodíctica. Por lo tanto Husserl afirma que: "Hasta una evidencia que se presenta de modo apodíctico puede revelarse un engaño y presupone por lo tanto, otra evidencia semejante contra la cual 'se estrella'" (1962c, 164; *Hua* XVII, 164). Si una nueva evidencia puede reemplazar una evidencia apodíctica ostensible anterior, ¿puede esta nueva evidencia misma ser apodíctica? ¿Puede cualquier evidencia ser exenta de decepción y crítica? Si alguien quiere —yo no— retener el término tradicional "evidencia apodíctica", entonces una clarificación adicional es necesaria. Husserl provee tal clarificación en *Ideas* I:

La evidencia no es, en efecto, un índice de conciencia cualquiera que, vinculándose a un juicio (y habitualmente sólo tratándose de un juicio se habla de evidencia), nos grita como voz mística que viene de un mundo mejor: ¡aquí está la verdad!, cual si semejante voz hubiera de decirnos algo a nosotros, espíritus libres, y no hubiera de exhibir sus títulos de legitimidad. No necesitamos polemizar más con escepticismos, ni sopesar reparos del viejo tipo, que no puede superar ninguna teoría de la evidencia que haga de ésta un índice o un sentimiento, como el de si no podría un espíritu engañador (el fingido por Descartes) o una fatal alteración del curso fáctico del mundo ser causa de que resultase justo todo juicio falso provisto de este índice, de este sentimiento de la necesidad lógica, del deber-ser trascendente, etcétera<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Husserl (1962a, 345; *Hua*. III/1, §145). El contexto y contenido de esta cita justifican interpretar sus comentarios sobre la "evidencia" como observaciones sobre la tradición de "evidencia apodíctica". Carr (1985) imputa esta noción a Kant, señalando cómo una análisis de los conceptos mismos rodean la cuestión de "la estructura de la cognición y la experiencia" (21) naturalmente "lleva a una dirección relativista" (20), porque tal análisis "[hace] plausible el relativismo" (21, corchetes míos). Al enfocar aquí el modo como el fundamento *de jure* es indicado en la fenomenología trascendental lleva a ver cómo se pueden realizar tales análisis, sin forzar un relativismo; hay un fundamento necesario en la evidencia vivida, a pesar de que necesita ser sometido a la crítica intersubjetiva. Sin embargo, una afirmación científica no es libre de lo que Felix Kaufmann llama el *Principio de Control Permanente*, según el cual afirmaciones científicas siempre están sometida a su anulación a la luz de una nueva evidencia (1936, 125;



Aquí la referencia a la "ficción cartesiana" hace claridad: la evidencia fenomenológica, que no es evidencia de un yo aislado y sin mundo (en el sentido de *Lebenswelt*), tiene que ser sometida a la crítica intersubjetiva y, por lo tanto, formulada lingüísticamente para hacer posible esta crítica —dos elementos ignorados por Descartes—. Pero quizá no es tan claro que aquí Husserl tiene en la mente a Kant (y a otros), en la referencia a "una fatal alteración del curso fáctico del mundo" que pudiera alterar p.e., los conceptos puros del entendimiento, si fueran ubicados en una consciencia empírica humana que no se hubiera sometido a la reducción fenomenológica y la crítica continua. Husserl denuncia a Kant como relativista de especie, responsable de "antropologismo", por no obtener el nivel radical del ego trascendental fenomenológico (1982b, I, 112; *Hua.* XVIII, 122).

Landgrebe hace eco de esta crítica del concepto tradicional de conocimiento apodíctico en la introducción a *Experiencia y juicio*, donde señala que entre los filósofos de esta tradición "se creía poder medir todo conocimiento con un ideal del conocimiento absoluto, apodícticamente cierto" mientras quedan sin claridad sobre "la *manifestación de la evidencia*" (1980, 18). No obstante, Husserl rechaza tanto el escepticismo como el relativismo porque hay conocimiento absoluto; en fin, porque hay casos de conocimiento indubitable:

En el caso singular una duda es posible muy bien, dada la fluencia de las vivencias sensibles (como también de las específicamente psíquicas). Pero no en todos los casos es posible. Cuando las diferencias son groseras, cabe llegar a una evidencia que deje sin justificación toda duda (1982b, I, 370; *Hua.* XIX/1, 210).

Por consiguiente algunas veces estamos justificados para afirmar que, al menos por ahora, una afirmación está exenta de la crítica, aunque ninguna afirmación puede ser completa y para siempre libre de decepción y corrección fundada en más información, evidencia o análisis. En este contexto Husserl (1975, 60; 1939, 338) compara la producción de una descripción fenomenológica con la exploración de territorio nuevo, en el que se basa "un ver y un describir activos", lo que necesita corrección intersubjetiva: "Después se encuentra con algunos errores grandes o pequeños para corregir, tanto como un segundo explorador, el que sigue las pistas de su antecesor y habiendo avizorado los mismos, considera necesario algunas mejoras". Esta es la manera como Husserl acepta la falibilidad finita del ser humano, mientras rechaza las interpretaciones escépticas o relativistas de la condición humana: los efectos a largo plazo de la crítica no deben resultar ni en la parálisis ni en la muerte de la ciencia (1962a/*Hua* III/1, §79). Como anota Husserl (1975, 56 ss.; 1939, 335), el ver inmanente está al mismo nivel que el ver externo: ninguno de los dos es

ni transparente ni sin riesgo de proyecciones o de interpretación defectuosa; sin embargo podemos y debemos confiar en esta evidencia (aquí se piensa en los ídolos de Bacon): "Concedido que hay decepciones en el ver fenomenológico a raíz de las proyecciones interpretativas, ¿pero hay menos en el caso del ver externo? ¿Carece la descripción de cualquier valor porque hay decepciones en la descripción?". Si tal concepto de la evidencia merece el adjetivo "apodíctica" es otra cuestión. Con esta discusión del método fenomenológico en mente, giremos hacia a una crítica común de la fenomenología husserliana realizada por —entre otros— los filósofos hermenéuticos.

### **§3. La crítica de Ricoeur al idealismo husserliano: el rodeo largo por los signos**

En su "Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl" Ricoeur caracteriza la fenomenología de Husserl en términos de cinco tesis: (a) la justificación última de la fenomenología es de otro orden que la de las ciencias; (b) el fundamento de la fenomenología es en la intuición: "fundar es ver"; (c) sólo la inmanencia es indubitable: "Es la tesis misma del idealismo husserliano"; (d) a raíz de (c) la subjetividad es *"promovida de este modo al rango de la trascendental no [de] la consciencia empírica"*; y (e) *"La toma de conciencia que sustenta la tarea de reflexión tiene implicaciones éticas propias; por ella la reflexión es el acto inmediatamente responsable de sí"* (2000, 41-43).

Debido a estas críticas de la fenomenología Ricoeur considera que "la fenomenología no puede constituirse a sí misma sin un *presupuesto hermenéutico*" (2000, 40), porque "sólo nos comprendemos mediante el rodeo largo por los signos de la humanidad depositados en las obras culturales" (2000, 109). Por consiguiente Ricoeur (2000, 44-53) cree que el enfocarse fenomenológico en la intuición ignora, o no trata justamente con, el papel del lenguaje en formar tal intuición, y él prefiere atribuir una capacidad reflexiva al lenguaje mismo<sup>25</sup>, insistiendo que "El idealismo husserliano es el que, a mi juicio, no resiste a la crítica de la filosofía hermenéutica" (2000, 40). Aquí vamos a responder a (a) -

---

<sup>25</sup> Ricoeur (2001, 401). A mí me parece que esta afirmación no es clara; no comprendo cómo el lenguaje puede "reflexionar". Asimismo, cuando Heidegger escribe cosas como "En su esencia el lenguaje no es ni expresión ni una actividad del ser humano. El lenguaje habla" (1971b, 197), "el lenguaje habla a sí mismo como lenguaje" u "Oímos el lenguaje hablando" 1971a, 59, 124), estas afirmaciones no esperan una interpretación literal. En tales pasajes Heidegger y Ricoeur se expresaron en parte para resistir la llamada misma a la reflexión subjetiva que es tan central a la filosofía husserliana; sin embargo donde se trata con metodología: la claridad es preferible a la poesía. Esto no significa que no se permita la licencia poética cuando no hay cuestión metodológica. No obstante, a menudo tales observaciones aparecen en críticas metodológicas del "idealismo" o "cartesianismo" husserliano; según los argumentos del presente ensayo, en tales casos esta crítica no acierta.

(d), y a dejar de lado (e), porque ésta es una materia distinta, pero relacionada. Al responder a Ricoeur me doy cuenta de la necesidad de decir lo que a menudo digo al contestar a las preguntas de mis estudiantes: seguramente sí y no! Esto es porque muchas veces me encuentro en las críticas de Ricoeur un elemento de verdad, pero también un elemento de falsedad o malentendido. Por lo tanto, antes de responder negativamente, intentaré ser justo con Ricoeur y mencionar instancias en las que hay un elemento de verdad en sus críticas.

Ad (a): Para Husserl, en la fenomenología la justificación es de veras de un orden distinto al de las ciencias. Este es el centro de su rechazo al naturalismo, basado en su identificación de la necesidad de la reducción trascendental-fenomenológica. En la Parte I de *Crisis* Husserl describe esta necesidad como resultado de la crisis en las ciencias, una crisis que proviene de la filosofía moderna. Sin embargo, en ese texto y en su discusión de la teoría de la ciencia en los Prolegómenos a *Investigaciones lógicas* Husserl también argumenta que la fenomenología es la realización de una idea más tradicional de la ciencia, nacida en la Grecia antigua. En los Prolegómenos describe la ciencia, esencialmente, como un *sistema coherente de validaciones fundadas* (1982b/Hua XVIII, Prolegómenos, §§6, 7, 63). Este es el sentido en que Husserl considera la fenomenología como una "ciencia estricta" (1962b; Hua. XXV). Según esta opinión, toda ciencia requiere "justificación" que en parte incluye una exposición fenomenológica de la naturaleza de la evidencia vivida *de facto* (*Erlebnis*); por lo tanto aún las ciencias naturales requieren un paso o estrato fenomenológico en su autocomprensión —el camino corto es la decapitación de la filosofía por el positivismo<sup>26</sup>—. No obstante la fenomenología comparte con cualquier ciencia verdadera el papel fundamental *de jure* de la crítica intersubjetiva, con todos sus rasgos hermenéuticos.

Ad (b): Es justo decir que, para Husserl, el fundamento de la fenomenología está en la intuición, o "fundar es ver", porque es la confrontación *de facto* con la evidencia vivida de la conciencia reducida lo que provee los datos básicos para la descripción fenomenológica: "Todo auténtico conocimiento y en especial todo conocimiento científico descansa, pues, en último término, en la evidencia; y hasta donde llega la evidencia, llega el concepto del saber" (1982b, I, 42; Hua. XVIII, 29). Pero, como hemos visto, no es justo sugerir que este es el único fundamento de la fenomenología como ciencia. Desde el comienzo Husserl fue consciente de que una ciencia o una filosofía científica como la fenomenología requiere atender con cuidado el lenguaje; en la Introducción al Volumen 2 de *Investigaciones lógicas* insiste en que "consideraciones de orden idiomático" se requieren como preparación para la lógica pura y para la fenomenología pura de la experiencia, porque "los juicios que pertenecen a la

---

<sup>26</sup> 2009, 53; Hua. VI, 7. Probablemente Husserl tiene en mente aquí el positivismo de Comte y Mach. Por supuesto no todos los positivistas son iguales, y algunos parecen exentos de esta crítica.

esfera intelectual superior, sobre todo a la científica, casi no pueden llevarse a cabo sin expresión verbal" (1982b, I, 215, 217; *Hua*. XIX/1, 8). También Husserl observa que tales discusiones no deben ser simplemente empíricas y gramaticales, sino epistemológicas, para ser capaz de traer los objetos de la intuición a la expresión en descripciones de conceptos esenciales (1982b, I, 216; *Hua*. XI/1, 6). Habiendo expresado este requerimiento fundamental, Husserl dedica las primeras cuatro de las seis *Investigaciones Lógicas* a los rasgos centrales del lenguaje y su papel en la investigación científica y filosófica, tales como los actos significativos y el problema de los universales (Investigaciones Primera y Segunda), las relaciones conceptuales entre el todo y las partes (Investigación Tercera), y la "estructura profunda" (no en el sentido de Chomsky) *a priori* de la gramática (Investigación Cuarta). Con toda esta atención al lenguaje en la obra estableciendo el movimiento fenomenológico, ciertamente es extraño que muchos críticos (y algunos amigos) de la fenomenología husserliana todavía consideren cómo prestar escasa atención (o no sería) al lenguaje y su papel metodológico central en la fenomenología.

Otro rasgo de esta etapa de la crítica hermenéutica de Ricoeur es su rechazo del empirismo mismo de Husserl: "¿no es sorprendente, en efecto, que, a pesar de (y gracias a) la crítica del empirismo, la experiencia, en sentido empírico precisamente, sólo se supere mediante una *experiencia*?" (2000, 42). Se debe decir dos cosas para responder: Primero, Ricoeur parece hacer caso omiso del sentido *amplio* u *hondo* de "los datos empíricos" que son la fuente de la crítica husserliana al empirismo tradicional, con sus conceptos ingenuos, es decir, sin reducción trascendental y sin reconocimiento de la constitución del ego, del hecho y del mundo (véase *Ad (d)*, *Infra*). Segundo, ¿a qué más, aparte de la experiencia, pueden apelar los filósofos? Aquí Husserl provee argumentos del estilo de Berkeley o de Kant para indicar que los filósofos no pueden apelar a nada más que a "los fenómenos", o al menos no si hablan *con evidencia* (1986, §5, 52-55; *Hua*. I, 52-54). Este es el punto en que filósofos como Heidegger y Ricoeur, para sus propósitos, intentan hacer del lenguaje mismo el sujeto de verbos activos, p.e., "el lenguaje reflexiona", "el lenguaje habla". Esto difícilmente parece útil si hablamos verdaderamente sobre *evidencia* o *argumento* filosófico, en vez de *especulación* o *cavilación*<sup>27</sup>. Sin reducción y constitución estas frases equivalen a afirmaciones noumenales sin fundamento.

*Ad (c)*: Decir que sólo la inmanencia es indudable parece adecuarse con algunas de las discusiones de la apodicticidad en los pasajes de *Investigaciones lógicas* mencionados en §2, *supra*. Pero en esta obra, y en otras, Husserl destaca el papel histórico continuo del discurso científico y, como hemos visto, rechaza la noción de que la inmanencia alguna vez es exenta de decepción y crítica. En la ciencia la inmanencia es condición necesaria, pero nunca sufi-

<sup>27</sup> Véase nota 25, *supra*.

ciente de la evidencia y, por consiguiente, no es indudable, sino que es una etapa o un polo de la evidencia. Algunas cosas aparecen, después de la investigación larga y crítica, verdaderamente indudable y fuera de más crítica. No obstante, hay que darse cuenta de que es imprudente decir dogmáticamente que no podría ocurrir descubrimiento o evidencia futura aún contra afirmaciones aparentemente indubitables<sup>28</sup>.

*Ad (d):* Cuando Ricoeur afirma que, debido a (c), para Husserl, la subjetividad está "promovida... al rango de lo trascendental [y no] la conciencia empírica" (2000, 42, corchetes míos), otra vez en algún sentido tiene razón. Ciertamente, para Husserl el núcleo metodológico de la fenomenología es la transferencia de la conciencia ordinaria o ingenua —la conciencia que funda el empirismo tradicional, según la cual la existencia del mundo y de estados mentales humanos como hechos de este mundo no son problemáticos— a la conciencia trascendental reducida. No obstante, para Husserl la fenomenología trascendental es una forma nueva y más rigurosa del empirismo (2008, 249; *Hua*. VI, 252 ss.), y, por lo tanto, "somos *nosotros* [los fenomenólogos] los auténticos positivistas" (1962a, 52; *Hua*. III/1, 45) porque, distinto de las formas tradicionales del empirismo, Husserl (siguiendo a Brentano) incluye la evidencia vivida de la conciencia, con toda su riqueza, incluso la explicación fenomenológica de la constitución de otros egos en una intersubjetividad trascendental que incluye corrección mutua. El empirismo (después de Hume) había tratado esta evidencia vivida como cada vez más sospechosa, hasta que fue completamente rechazada por el positivismo (Comte), por la psicología (conductismo, teoría estímulo-respuesta) y por la filosofía analítica (tan extensivamente como en Carnap, Quine, Popper y Wittgenstein, quienes quieren transferir el enfoque filosófico de la experiencia al lenguaje y a la lógica, en nombre de evadir "lo subjetivo"). Además, algunas etapas o estratos del discurso científico abren problemas hermenéuticos aún en el nivel empírico tradicional, incluso la comunicación, la interpretación, los juegos del lenguaje, etc. —problemas que muchos filósofos analíticos (y la mayoría de los científicos) todavía ignoran a raíz del rechazo de la subjetividad—.

#### **§4. Conclusión**

Nuestra investigación ha demostrado que el método fenomenológico de Husserl involucra el llamado a la experiencia inmediata *de facto* de la conciencia reducida trascendental, pero también el llamado a la crítica intersubjetiva continua del discurso científico, con sus problemas hermenéuticos relativos al

---

<sup>28</sup> Aún en los sistemas *a priori* de las matemáticas hay descubrimientos que, como en el caso de pruebas de Gödel, demandan nuevas comprensiones de presunciones venían de atrás.

proceso de adecuar las palabras a la experiencia trascendental, de comunicar sus descripciones fenomenológicas a otros, y de la argumentación concerniente a la suficiencia (y, de veras, algunas veces a la apodicticidad, en sentido nuevo) de una descripción fenomenológica como elemento de evidencia científica. Por lo tanto la fenomenología no necesita ningún "rodeo largo por los signos" porque su método ya incluye una atención cuidadosa a los roles del lenguaje, de la interpretación y del discurso crítico. Dado por demostrado que, de comienzo a fin, el método fenomenológico de Husserl incluye dos etapas, estratos o niveles —uno trascendental y uno hermenéutico— podemos decir que según Husserl mismo la fenomenología es disciplina trascendental-hermenéutica.

## **Bibliografía**

Carr, David. 1985. "Phenomenology and Relativism". In W.S. Hamrick ed., *Phenomenology in Practice and Theory*. Phaenomenologica, no. 92. The Hague: Martinus Nijhoff, 19-34.

Dauenhauer, Bernard. 1976. "Husserl's Phenomenological Justification of Universal Rigorous Science". *International Philosophical Quarterly* 16: 63-80.

Derrida, Jacques. 1973. *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. David B. Allison, trad. Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Evanston: Northwestern University Press.

Gendlin, Eugene. 1982. "Two Phenomenologists Do Not Disagree". In Ronald Bruzina and Bruce Wilshire, eds. *Phenomenology: dialogues and bridges*, 321-335. Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 8. Albany: State University of New York Press.

Heidegger, Martin. 1971a. *On the Way to Language*. Peter D. Hertz, trad. N.Y.: Harper & Row Publishers.

Heidegger, Martin. 1971b. *Poetry, Language, Thought*. Albert Hofstadter, trad. N.Y.: Harper & Row Publishers.

Hererra Restrepo, Daniel. 1964. "El pensamiento husserliano anterior a las Ideas". *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura. VI, No. 18, 207-35.

Huertas-Jourda, José. 1969. *On the Threshold of Phenomenology: a Study of Edmund Husserl's Philosophie der Arithmetik*. Doctoral dissertation, New York University.

Huertas-Jourda, José. 1983. "On the Two Foundations of Knowledge According to Husserl". In Lester Embree, ed., *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, 195-211. Current Continental Research, 007. Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America.

Husserl, Edmund. 1962a. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. 2a. Ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica. José Gaos, trad. Hua III/2, III/2.

Husserl, Edmund. 1962b. *La filosofía como ciencia estricta*. 4a ed. Elsa Tabernig, trad. Colección La Vida del Espíritu. Buenos Aires: Editorial Nova. Hua XXV, 3-62.

Husserl, Edmund. 1962c. *Lógica Formal y Lógica Trascendental*. Luis Villoro, trad. Filosofía Contemporánea. México, D. F.: UNAM. Hua XVII.

Husserl, Edmund. 1975. *Introduction to the Logical Investigations*. Eugen Fink, ed. P.J. Bossert y C.H. Peters, trad. The Hague: Martinus Nijhoff, Publicado originalmente como: Entwurf einer 'Vorrede' zu den Logischen Untersuchungen (1913). *Tijdschrift voor Philosophie* I (1939), 106-133; continuado con el mismo título en: *Tijdschrift voor Philosophie* I (1939), 319-339.

Husserl, Edmund. 1977. *Phenomenological Psychology*. John Scanlon, trad. The Hague: Martinus Nijhoff; Hua IX.

Husserl, Edmund. 1980. *Experiencia y juicio: Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Jas Reuter, trad. México: Universidad Nacional Autónoma de México. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Claassen & Goverts, 1948.

Husserl, Edmund. 1982a. *La idea de la fenomenología*. Miguel García-Baró, trad. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica. Hua II.

Husserl, Edmund. 1982b. *Investigaciones Lógicas*. Manuel G. Morente y José Gaos, trad. Madrid: Alianza Editorial, 2 Tomos. Hua XVIII, XIX/1, XIX/2.

Husserl, Edmund. 1986. *Meditaciones Cartesianas*. 2ª edición, aumentada y revisada. José Gaos y Miguel García-Baró, trad. Sección de Obras de Filosofía. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica. Hua I.

Husserl, Edmund. 1997. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Antonio Ziri6n Q. trad. México, D. F.: UNAM. Hua IV.

Husserl, Edmund. 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*. Richard Rojcewicz y André Schuwer, trad. Edmund Husserl: Collected Works, Volume III. Boston: Kluwer Academic Publishers. Hua IV.

Husserl, Edmund. 2002. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Agustín Serrano de Haro, trad. Madrid: Editorial Trotta. Hua X.

Husserl, Edmund. 2003. *Philosophy of Arithmetic: Psychological and Logical Investigations with Supplementary Texts from 1887-1901*. Dallas Willard, trad. Edmund Husserl: Collected Works, Volume X Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. Hua XII.

Husserl, Edmund. 2008. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Julia V. Iribarne, trad. Buenos Aires: Prometeo Libros. Hua VI.

Kaufmann, Felix. 1936. *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*. Vienna: Verlag Julius Springer.

Kaufmann, Felix. 1938. "The Significance of Methodology for the Social Sciences". *Social Research* 5, 442-463.

Kaufmann, Felix. 1941. "The Structure of Science". *Journal of Philosophy* 38, 281-292.



Magnus, Bernd. 1985. "The End of 'The End of Philosophy'". In *Hermeneutics and Deconstruction*. Hugh Silverman y Don Ihde eds. Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 10. Albany: State University of New York Press, 2-10.

Mickunas, Algis. 1997. "Life-world and History". In Burt C. Hopkins, ed., *Husserl in Contemporary Context: Prospects and Projects for Phenomenology*, 189-208. Contributions to Phenomenology, Volume 26. Boston: Kluwer Academic Publishers.

Murray, Michael. 1988. "Husserl and Heidegger: Constructing and Deconstructing Greek Philosophy". *Review of Metaphysics* 41(March), 501-518.

Reeder, Harry P. 2006. "Intención Signitiva y Textura Semántica". Esteban Marín Ávila, trad. *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*. Año VII, No. 14, (julio), 19-50.

Reeder, Harry P. 2007. "Hermenéutica y apodicticidad en el método fenomenológico". In Harry P. Reeder et al. *Lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido*. Colección Filosofía y enseñanza de la filosofía 7, 19-48. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

Reeder, Harry P. 2009. "El flujo heraclíteo y sentidos parmenídeos". In *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Volume III, (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología), Círculo Latinoamericano de Fenomenología, 67-77. Lima, Peru: Pontificia Universidad Católica del Perú y Morelia, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Reeder, Harry P. 2010. *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology*. 2<sup>nd</sup> Enlarged Ed. Pathways in Phenomenology, Vol. II. Bucharest: Zeta Books.

Ricoeur, Paul. 2000. *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*. Pablo Corona, trad. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, Paul. 2001. *La Metáfora Viva*. 2<sup>a</sup> ed. Agustín Neira, trad. Madrid: Ediciones Cristianidad, S. A. y Editorial Trotta, S. A.

Rizzo Patrón de Lerner, Rosemary. 2002. "Génesis de las Investigaciones lógicas de Husserl: Una obra de irrupción". *Signos Filosóficos* 007(enero-junio). México, D. F., 221-244.

Vargas Guillén, Germán. 2003. *Fenomenología del ser y del lenguaje*. Bogotá: Alejandría Libros.

Vargas Guillén, Germán y Reeder, Harry P. 2009. *Ser y Sentido: Hacia una fenomenología trascendental-hermenéutica*. Colección Textos de Filosofía. Bogotá: Editorial San Pablo.



# **La cosa en sí y el mundo de la vida: Paul Ricoeur y Jürgen Habermas lectores de Kant y Husserl**

*The thing-in-itself and the world of life:*

*Paul Ricoeur and Jürgen Habermas readers of Kant and Husserl*

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ

Pontificia Universidad Javeriana

Colombia

## **Resumen**

En este texto comienzo por apropiarme de la que estimo es la tesis novedosa de Ricoeur, al comparar la filosofía crítica de Kant con la fenomenología de Husserl (I). Analizo luego la propuesta que hace Ricoeur a la fenomenología: que se inspire en la filosofía práctica de Kant para resolver el tema de la intersubjetividad (II), para terminar con la interpretación audaz de Jürgen Habermas en el sentido de que el mundo de la vida puede ser pensado como el noúmeno y la cosa en sí kantiana, en el sentido del epígrafe de esta exposición, lo que permitiría tomarlo como lugar incondicionado del actuar comunicacional (III).

## **Palabras clave**

Cosa en sí, Cosa misma, Fenómeno, Intersubjetividad, Fenomenología, Acción comunicativa.

## **Abstract**

In this essay I begin explaining what I think is the novelty these of Ricoeur when he compares the critical philosophy of Kant and the phenomenology of Husserl (I). Then, I analyze the proposal that Ricoeur makes to the phenomenology: she needs to inspire herself in the practical philosophy of Kant to resolve the issue of intersubjectivity (II). Finally, I conclude with the daring interpretation of Jürgen Habermas: he thinks that the world-of-life can be thought as Kant's noumenon and thing-in-itself, as it is indicated in the epigraph, which allows to take it as the unconditional place of communicative action (III).

## **Key words**

Thing-in-itself, Things-themselves, Phenomenon, Intersubjectivity, Phenomenology, Communicative action.

Cuando se elige el mundo de la vida (*Lebenswelt*)  
como clave de interpretación para el estatuto de  
libertad de la voluntad razonable, pierde la esfera de lo  
nouménico la apariencia de un mundo fantasmal  
(*Hinterwelt*, Nietzsche) construido metafísicamente.

Jürgen Habermas.  
*De las imágenes del mundo al mundo de la vida.*

Debo ante todo explicar el sentido del título de esta exposición. Cuando inicié mis estudios sobre Husserl en Colonia, bajo la dirección del asistente de Husserl, Ludwig Landgrebe, y con la ayuda del Archivo de Husserl en la misma Universidad, leí con mucho provecho algunos de los ensayos de Paul Ricoeur sobre fenomenología en general y especialmente sobre la filosofía de la historia en Husserl, tema al que dedicaría mi tesis doctoral sobre intencionalidad como responsabilidad en el marco de la filosofía de la historia del último Husserl. Entre los escritos de Ricoeur dedicados a este tema estaba naturalmente *Husserl y el sentido de la historia* en la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1949), texto incluido en la recopilación de 1967 en inglés: *Husserl. Un análisis de su fenomenología*, por Paul Ricoeur, ensayos recopilados de nuevo en 2004 en su versión original francesa con el título: *Husserl: en la escuela de la fenomenología*<sup>1</sup>.

El ensayo sobre *Husserl y el sentido de la historia*<sup>2</sup>, junto con otro complementario, *Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la Crisis de Husserl*<sup>3</sup> fueron traducidos recientemente por Héctor Hernando Salinas Leal, quien se apoya en ambos textos para su estudio: *Paul Ricoeur lector del último Husserl o las paradojas hermenéuticas de La Crisis*<sup>4</sup>.

También Rosemary Rizo-Patrón de Lerner en su ensayo de 2007, *Paul Ricoeur, lector de Husserl: En las fronteras de la fenomenología*<sup>5</sup>, se apoya fundamen-

<sup>1</sup> Ver RICOEUR, Paul. *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1967. Y RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004.

<sup>2</sup> RICOEUR, Paul. "Husserl y el sentido de la historia". En: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Vol. 2. Trad. Héctor Hernando Salinas Leal. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005 (RICOEUR, Paul. "Husserl et le sens de l'histoire". En *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54 (1949), pp. 280-316).

<sup>3</sup> RICOEUR, Paul. "Lo originario y la pregunta retrospectiva en la Crisis de Husserl". En *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Vol. 2. Trad. Héctor Hernando Salinas Leal. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005 (RICOEUR, Paul. "L'originnaire et la question-en-retour dans le Krisis de Husserl". En LARUELLE, F. (Ed.). *Textes pour Emmanuel Lévinas*. Paris: Jean-Michel Place Éditeur, 1980, pp. 167-177).

<sup>4</sup> SALINAS LEAL, Héctor Hernando. "Paul Ricoeur lector del último Husserl o las paradojas hermenéuticas de la Crisis". En: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Vol. 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005, pp. 293-308.

<sup>5</sup> En <http://www.pucp.edu.pe/cipher/docs/rosemary.pdf>, consultado 12.05.2011.

talmente en estos dos textos del filósofo francés sobre la obra de Husserl, especialmente en torno a *Krisis*. Lo mismo podría decirse de un tercer trabajo en esta misma línea del brasileño Marcos Nalli, *Paul Ricoeur leitor de Husserl*<sup>6</sup>.

Justifico la falta de originalidad del título de esta exposición por mi interés en un texto de 1954-55, no considerado en los tres estudios mencionados, y que para mí es punto de partida para la comprensión de la fenomenología por parte de Ricoeur y por tanto para su interpretación de la filosofía de la historia de Husserl, desde la teleología, clave para entender su crítica al positivismo científico y su última versión de fenomenología a partir de su descubrimiento del mundo de la vida y de su acercamiento a la psicología y la antropología. Me refiero al estudio titulado *Kant y Husserl* publicado en la Revista *Kantstudien* (Estudios kantianos)<sup>7</sup>. Llegaré al tema de la teleología de la historia y del mundo de la vida, pero partiendo de la relación establecida por Ricoeur entre Kant y Husserl: en ella descubre lo definitivo para una consideración trascendental de estos temas a partir de la filosofía práctica de Kant.

Comienzo, por tanto, por apropiarme de la que estimo es la tesis novedosa de Ricoeur al comparar la filosofía crítica de Kant con la fenomenología de Husserl (I). Analizo luego la propuesta que hace Ricoeur a la fenomenología de inspirarse en la filosofía práctica de Kant para resolver el tema de la intersubjetividad (II), para terminar con la interpretación audaz de Jürgen Habermas en el sentido de que el mundo de la vida puede ser pensado como el noúmeno y la cosa en sí kantiana, en el sentido del epígrafe de esta exposición, lo que permitiría tomarlo como lugar incondicionado del actuar comunicacional (III).

## **I. Kant y Husserl: la cosa en sí y los fenómenos**

En septiembre de 1969 nos reunimos en Schwäbisch Hall, cerca de Stuttgart, en Alemania, para el IV Coloquio Internacional de Fenomenología con el tema "Verdad y verificación". Allí fundamos la Sociedad Alemana para la Fenomenología. Al Coloquio concurrieron los más destacados del movimiento fenomenológico, entre otros: Leo van Breda, Eugen Fink, Suzanne Bachelard, Gerhard Funke, Enzo Paci, Ante Pazanin, Stephan Strasser, Heinrich Rombach, Ludwig Landgrebe, Karl Heinz Volkmann-Schluck, Lothar Eley, Hans Georg Gadamer, Erwin Straus, Aron Gurwitsch, Werner Marx y Paul Ricoeur. Como dijera uno de los jóvenes participantes: "Coloquios fenomenológicos son para que

---

<sup>6</sup> En [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010131732006000200012&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010131732006000200012&lng=en&nrm=iso&tlng=pt), consultado 12.05.2011.

<sup>7</sup> RICOEUR, Paul. "Kant et Husserl". En: RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004, pp. 273-314 (primera publicación en *Kantstudien*, 46, Berlín, 1954-1955, pp. 44-67).

acudan ‘los que vieron al señor’”. Paul Ricoeur, rodeado de prestigio político por su comportamiento en la revuelta parisina en mayo del 68, asumió lo que él mismo llamó “Conclusiones”<sup>8</sup> de todo el encuentro, lo cual nos permitió conocer mejor su interpretación de la obra de Husserl. Habría que destacar en especial la importancia concedida por Ricoeur a la relación fundamental del comprender con el mundo de la vida, a la base de la problemática fenomenológica de la verdad, cuya resolución se encuentra menos en la verificación, término propio del positivismo, o en últimas evidencias emparentadas sospechosamente con un renovado intuicionismo, y sí más bien en procesos de comprensión, justificación y legitimación en el mundo de la vida y en la historia.

Veamos ahora a partir de estas consideraciones introductorias, en parte autobiográficas, el sentido de la oposición, analizada por Ricoeur, entre la fenomenología husserliana y la crítica kantiana, lo que nos permitirá comprender mejor la relación entre el mundo de la vida, idea germinal de la filosofía de la historia y de la crítica del último Husserl al positivismo científico, y la cosa en sí de las *Críticas* de Kant. Ricoeur propone un diálogo entre Kant y Husserl que supere ciertas interpretaciones que hacen de la fenomenología una mera continuación de los debates epistemológicos y metodológicos del neokantismo. Para el filósofo francés el problema consiste más bien en descubrir en esta oposición de los planteamientos de Kant y Husserl un debate en torno al “estatuto ontológico de los fenómenos mismos”<sup>9</sup>. Al enfatizar la relación de los fenómenos con la cosa en sí en Kant, señala el riesgo que corre la fenomenología de desontologizar el mundo de la vida al privilegiar cierto sentido de la reducción a la experiencia interna que termina de hecho en solipsismo trascendental.

En la primera parte, Ricoeur muestra cómo Husserl en su recepción de motivos trascendentales de Kant logra develar “detrás de la epistemología kantiana una *fenomenología implícita*”<sup>10</sup>. Como lo anuncia Kant en el prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, en lugar de “comprometerse a extender el conocimiento humano más allá de todos los límites de la experiencia posible, cosa que desborda por completo mi capacidad, lo confieso humildemente... me ocupo de la razón misma y de su pensar puro. Para lograr su conocimiento detallado no necesito buscar lejos de mí, ya que encuentro en mí

<sup>8</sup> Ver VAN BREDÁ, H. L. (Ed.). *Vérité et vérification / Wahrheit und Verifikation: Actes du quatrième colloque international de phénoménologie / Akten des vierten Internationalen Kolloquiums für Phänomenologie, Baden-Württemberg*, 8-11 sept. 1969. *Phaenomenologica* 61, M. Nijhoff, 1972. Ver mi reseña del evento: “Verdad y Verificación. IV Coloquio Internacional de Fenomenología”. En: *Ecclesistica Xaveriana*, Vol. XIX, 2, Bogotá, 1969, pp. 1-20.

<sup>9</sup> RICOEUR, Paul. *Kant et Husserl. Op., cit.*, p. 273.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

mismo ambas cosas”<sup>11</sup>, es decir, la razón y el pensar. El sentido de *trascendental* del autor de la *Crítica* es radicalmente fenomenológico, por cuanto en ella no nos ocupamos de un conocimiento del mundo y los objetos en él, sino que tratamos de volver sobre el proceso mediante el cual conocemos, es decir, reflexionamos acerca de cómo se me dan los objetos gracias a la sensibilidad y cómo los conozco por medio de las categorías del entendimiento. Es este mismo motivo el que lleva a Husserl a reducir toda realidad a la conciencia en la que se me da el mundo en mis vivencias intencionales; este será el sentido de su crítica de la razón lógica gracias a un análisis de la lógica formal desde una lógica trascendental de la experiencia.

En la segunda parte de su trabajo, guiado por Kant y por su propósito ontológico, se pregunta Ricoeur si la fenomenología de Husserl no representa de hecho a la vez el debilitamiento del sentido de fenomenología implícito en Kant y “la destrucción de una problemática del ser que tenía su expresión en el papel de límite y de fundamento de la cosa en sí”<sup>12</sup>. La diferencia entre el conocer gracias a los fenómenos y el pensar lo noumenal es de la esencia misma del kantismo: es la posibilidad de pensar la relación entre la razón práctica y la razón teórica, es decir, entre la praxis y la teoría. Ricoeur insiste en que la pérdida de la dimensión ontológica del objeto en cuanto fenómeno, cuya apropiación intencional garantizaría objetividad, es algo que Husserl tiene en común, así no lo reconozca, con los neokantianos de principios del siglo XX, que exponen de nuevo la fenomenología a críticas inmanentes como la misma de Heidegger, cuando llama la atención sobre la diferencia ontológica. Esto lleva al filósofo francés a señalar y criticar cierto idealismo en el solipsismo husserliano, superable sólo si se reconoce la función de límite que descubre Kant en el fenómeno y que termina por “ser quizá el alma de la filosofía kantiana”<sup>13</sup>.

Ricoeur termina su estudio mostrando cómo el proceso de desontologización del objeto conduce a Husserl a una crisis de su propia filosofía, a un punto crítico, al callejón sin salida, que él mismo ha denominado el solipsismo trascendental, como se manifiesta en la *V Meditación Cartesiana*. Esto lleva al filósofo francés a concluir que no “es posible vencer esta dificultad y acceder a la intersubjetividad sin la ayuda de una filosofía práctica de estilo kantiano”<sup>14</sup>. Teniendo en cuenta, por tanto, el fracaso de Husserl en la constitución del *alter ego*, propone volver al kantismo para encontrar allí la determinación ética y práctica de la persona, con lo que es posible reconstruir un sentido inter-

---

<sup>11</sup> KANT, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*. Prólogo a la primera edición, A XIV.

<sup>12</sup> RICOEUR, Paul. *Kant et Husserl*. Op., cit., p. 274.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

subjetivo del mundo de la vida y de la historia. En este punto preferiremos la propuesta de Habermas en el sentido de buscar detranscendentalizar el sujeto de la fenomenología de suerte que en el mundo de la vida como cosa en sí, las personas no figuren como meros espectadores sino como participantes en un horizonte de comprensión que incluya naturalmente el punto de vista moral. Es decir, en lugar de buscar la intersubjetividad a través de la moral, intentamos llegar a la ética y la política gracias a la intersubjetividad en la comunicación, la comprensión y el discurso. Esto, naturalmente, solo se obtiene si ha sido posible *lenguajizar* el imperativo categórico de Kant.

El argumento de Ricoeur es que la fenomenología al descubrir en la *Crítica* de Kant motivos y figuras implícitas de inconfundibles rasgos fenomenológicos, en el sentido de que allí se analizan las condiciones de posibilidad del darse el mundo y sus objetos en la experiencia para poder ser conocidos, es necesario que la fenomenología no oculte en su radicalismo descriptivo y epistemológico el sentido que tiene para Kant pensar y no sólo conocer el mundo. La fenomenología no puede, a la vez que descubre lo implícito, ocultar la intención ontológica de Kant. Este sería un costo demasiado alto de la procura de certeza y evidencia. Por el contrario, la *Crítica*, como lo indica su autor, especialmente desde el prólogo de la segunda edición, no es sólo un análisis de la estructura interna del conocer, sino que con la determinación y caracterización de dicha estructura, se abre en el límite la posibilidad de pensar el sentido mismo del existir en el mundo. "El enraizamiento del saber de los fenómenos en el pensar el ser, inconvertible en conocimiento, es lo que da a la *Crítica* kantiana su dimensión propiamente ontológica. Destruir esta tensión entre el conocer y el pensar, entre el fenómeno y el ser, es destruir el kantismo mismo"<sup>15</sup>. Para Kant, más acá o más allá de lo que el hombre puede conocer con base en la experiencia de los fenómenos, tiene sentido pensar lo incondicionado de lo condicionado, lo indeterminado de lo determinado y por ello mismo ulteriormente determinable. Sería muy grave si la radicalización de la fenomenología significara una especie de nivelación, de idealismo fenomenico, en el que se redujera, se terminara por destruir la ontología kantiana: en una palabra, "la *pérdida* del *Denken* en el *Erkennen*" (Ricoeur deja en alemán el pensar y el conocer). Al desaparecer el pensar en el conocer, terminamos por quedarnos con una fenomenología sin ontología, o, si se quiere, como el neokantismo en un problema metodológico de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, superada la metafísica y perdida la ontología. Con ello caería el fenomenólogo Husserl en lo mismo que critica al positivismo de las ciencias europeas al reducir toda realidad a conocimiento científico, ya no por olvidarse de la subjetividad, pero sí por disolver toda objetividad en su darse como fenómeno.

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 290.

Se hace necesario, por tanto, y en esto consiste el significativo aporte de Ricoeur en esta discusión entre Husserl y Kant, considerar la función que ejerce en Kant la posición del en sí, de lo nouménico, en relación con la inspección y análisis de los fenómenos.

La imposibilidad de saber del ser, de conocerlo, como se conocen los entes, no es algo prioritariamente negativo, más aún es algo que permite caracterizar mejor el fenómeno, en el límite. Kant afirma que en la *Crítica*: "Se trata de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios"<sup>16</sup>.

Es por tanto el pensar mismo y no el propio conocer el que pone los límites a la posibilidad de conocer más allá de la experiencia, es decir, a la posibilidad de trascender la experiencia para conocer el noumeno, la cosa en sí. Estas son las pretensiones de la metafísica tradicional, dar por conocido lo puramente pensado, como lo incondicionado de lo condicionado, el Sumo Bien, la identidad del yo, la libertad humana. La crítica como clarificación de la inclinación natural de la razón a la metafísica no puede concluir, sin embargo, en negar la capacidad de pensar trascendiendo el conocer, al reducir todo a fenómeno, como si el yo y el otro se confundieran con su aparecer y como si la libertad consistiera en constatar que se obra por inclinaciones. Pero precisamente al aceptar que el pensar puede poner límites al conocer, es decir, al poner la razón límites al conocimiento científico, se abre para el ser humano la posibilidad de lo indeterminado.

Nos queda aún por intentar, después de haber sido negado a la razón especulativa todo avance en el terreno suprasensible, si no se encuentran datos en su conocimiento práctico para determinar aquel concepto racional y trascendente de lo incondicionado y sobrepasar, de ese modo, según el deseo de la metafísica, los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, aunque sólo desde un punto de vista práctico. Con este procedimiento la razón especulativa siempre nos ha dejado, al menos, sitio para tal ampliación, aunque tuviera que ser vacío. Tenemos, pues, libertad para llenarlo. Estamos incluso invitados por la razón a hacerlo, si podemos, con sus datos prácticos<sup>17</sup>.

Ricoeur termina esta segunda parte de su estudio enfatizando su crítica a la interpretación que hace Husserl de la estructura del kantismo, es decir, de la relación entre fenómeno y cosa en sí. Es una fenomenología tan absoluta que sólo sabe de la diferencia del yo y los fenómenos en el diálogo del alma consigo misma. En una palabra, "Husserl, como los neokantianos, ha perdido

---

<sup>16</sup> KANT, Emanuel. *Crítica de la razón pura*. Op. cit., A XII.

<sup>17</sup> *Ibid.*, B XXI.

la dimensión ontológica del fenómeno y al mismo tiempo ha perdido la posibilidad de una meditación sobre los límites y el fundamento de lo fenoménico. Por ello, la fenomenología no es una "Crítica", es decir una inspección de los límites de su propio campo de experiencia"<sup>18</sup>.

La consecuencia, según Ricoeur, de este reduccionismo fenomenológico es que Husserl no puede aceptar la distinción de Kant entre "una objetividad *constituida* "en" nosotros y una objetividad *fundadora* "del" fenómeno. Es por ello que el mundo que es "para" mí en cuanto a su sentido (y "en" mí en el sentido intencional del "en") también es "de" mí en cuanto a su *Seinsgeltung*, su 'validez ontológica'"<sup>19</sup>. Algo semejante reclamará Habermas a Husserl, al destacar cómo la *Sinnkonstitution* (la constitución de sentido) se da como vivencia intencional y a su vez también la *Seinsgeltung* (validez de ser o realidad verificada) es igualmente una vivencia con un grado de evidencia cualitativamente mayor, como la evidencia de la cosa misma. Lo que no se entiende es cuál es la diferencia epistemológica entre una y otra, que ciertamente es postulada por la fenomenología, pero que no puede ser verificada en un proceso ego-lógico, del diálogo del alma consigo misma. Por ello, propondrá Habermas la mediación hermenéutica del comprender intersubjetivo para la constitución de sentido y del discurso con base en razones y motivos en plural, para alcanzar la objetividad del saber.

## II. Kant y Husserl: razón práctica y razón teórica

La tercera parte del estudio de Ricoeur es propositiva con base en las deficiencias del método fenomenológico descubiertas en esta confrontación con Kant. Nosotros queremos retomar estas críticas y propuestas como punto de partida para la concepción habermasiana de detranscendentalizar la subjetividad husserliana.

a) La función de la razón. Ricoeur anota acertadamente cómo para Kant la razón es "el *Denken* (el pensar mismo)", reflexionando sobre "el sentido" de las categorías fuera de su "uso" empírico; se sabe que esta reflexión es a la vez una crítica de la ilusión trascendental y la justificación de las "ideas" de la razón. En cambio, Husserl utiliza la palabra razón, generalmente asociada a palabras como realidad y verdad, en otro sentido muy diferente<sup>20</sup>. Fenomenológicamente se considera como razonable la pretensión de la vivencia de significar algo real, dado que es posible medir cada vivencia con respecto a

<sup>18</sup> RICOEUR, Paul. *Kant et Husserl. Op., cit.*, p. 296.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 297-298.



la *evidencia originaria* como se nos da. Este es el sentido de una fenomenología de la razón tanto en *Ideas I*, como en *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, especialmente el parágrafo 94 consagrado al sentido trascendental de la experiencia<sup>21</sup>.

Esta concepción diferente del sentido de razón determina en buena forma la diferencia de los dos proyectos filosóficos:

La fenomenología se convierte en crítica pero en un sentido inverso al de Kant. En él la intuición remite al *Denken* que la limita; en Husserl el "pensar simplemente" remite a la evidencia que lo *plenifica*. El problema de la plenitud (*Fülle*) reemplaza el del límite (*Grenze*). Al definir la verdad por la evidencia y la realidad por lo originario, Husserl no encuentra ninguna problemática del en sí. Kant estaba preocupado de no dejarse encerrar en el fenómeno; Husserl se cuida de no dejar que abusen los pensamientos no efectuados. Su problema no es la fundación ontológica, sino la autenticidad de lo vivenciado<sup>22</sup>.

b) Pero esta crítica de autenticidad de las vivencias y por tanto de la evidencia de las mismas conduce a Husserl de reducción en reducción, y, por tanto, a una reducción de la evidencia misma. El volver a las cosas mismas termina por convertirse en un volver a la evidencia de las cosas mismas, de la cual no parece que haya testigo más fidedigno que la propia subjetividad. "Toda filosofía del ver, de la inmediatez, está amenazada de recaer en el realismo ingenuo"<sup>23</sup>. La filosofía de Husserl está todavía más expuesta en la medida en que insiste en la presencia "en carne y hueso" de la cosa *misma*; este es el peligro que nunca logró conjurar.

c) Y todavía más: esta reducción amenaza por convertirse en solipsismo en la temporalidad de la conciencia, en el presente viviente.

d) Esto nos lleva a concluir que "por esta identificación de la razón con una crítica de la *evidencia*, por esta reducción de la evidencia a presente viviente y por esta remisión a la *impresión*, Husserl identifica totalmente la fenomenología con una egología sin ontología"<sup>24</sup>.

e) Es el fracaso de la constitución del otro como otro, es decir, él también como constituyente, inclusive de mí mismo como su otro, lo que ciertamente en Kant se soluciona en la razón práctica.

Para Ricoeur la clave se encuentra en la segunda formulación del imperativo

---

<sup>21</sup> HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: UNAM, 2009, pp. 295-299.

<sup>22</sup> RICOEUR, Paul. *Kant et Husserl. Op., cit.*, p. 299.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 302.

categorico de Kant: "Obra sólo de tal forma que no te sirvas de la humanidad ni en tu persona, ni en la de ningún otro, nunca sólo como medio, sino siempre también como fin"<sup>25</sup>; es decir, no instrumentalices al otro, sino respétalo. La categoría para Ricoeur es *respeto*: "es en el respeto mismo, como disposición práctica, que reside la pura determinación de la existencia del otro"<sup>26</sup>. Levinas, de quien afirma Ricoeur haber sido el que introdujo la fenomenología en Francia, lo propone más concretamente: el rostro del otro llama en mí la responsabilidad antes de toda intencionalidad de la conciencia perceptiva.

Tiene razón Ricoeur al acudir al respeto, término introducido por Kant ya desde el inicio de la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, cuando caracteriza el deber como "la necesidad de una acción por respeto a la ley"<sup>27</sup>. Donde la ley no es otra que el imperativo categorico, al que ha acudido Ricoeur en esta búsqueda de la intersubjetividad en la filosofía de Kant: "Por el respeto la persona se encuentra desde un comienzo situada en un campo de personas cuya alteridad mutua está fundada estrictamente en su irreductibilidad a meros medios"<sup>28</sup>. Quiere decir que si el otro pierde esta dimensión ética que Kant llama su *dignidad* (*Würde*) o su valor absoluto, al convertirse él mismo en medio o instrumentalizar al otro, metamorfosis propia de la racionalidad estratégica, si la simpatía pierde su carácter de *estima*, entonces la persona no es más que un *puro ser natural* (*blosses Naturwesen*) y la simpatía un afecto animal.

Para la persona moral la existencia absoluta del otro pertenece originalmente a la intención de su buena voluntad; "sólo un movimiento reflexivo de la *Fundamentación* descubre que esta intención envuelve el acto de situarse como miembro legislador de una comunidad ética"<sup>29</sup>. Así lo retoma la tercera formulación del imperativo categorico: obra de tal forma "que todas las máximas por propia legislación deban poderse constituir en un reino universal de los fines, como un reino de la naturaleza"<sup>30</sup>.

Pero entonces, al determinar la persona como fin en sí y como existente al mismo tiempo que yo, se descubre de nuevo la profundidad ontológica de la cosa en sí. En el reino de lo nouménico se manifiesta la finitud de la persona en lo absoluto del imperativo. Esta filosofía de los límites, totalmente ausente de la fenomenología, encuentra en el plano práctico su desenvolvimiento, dado que el otro es aquel contra quien yo no debo actuar. Así la moral se convierte en razón hermenéutica (*ratio cognoscendi*) de la libertad, y la

<sup>25</sup> KANT, Emanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, A 429.

<sup>26</sup> RICOEUR, Paul. *Kant et Husserl. Op., cit.*, p. 308.

<sup>27</sup> KANT, Emanuel. *Fundamentación... Op. cit.*, A 400.

<sup>28</sup> RICOEUR, Paul. *Kant et Husserl. Op., cit.*, p. 310.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>30</sup> KANT, Emanuel. *Fundamentación... Op. cit.*, A 436.

libertad en razón ontológica (*ratio essendi*) de la moral. "Pero al mismo tiempo la idea de un reino de los fines hace surgir el carácter positivo de *fundamento* del en sí kantiano. Sólo que la determinación del en sí no termina por ser nunca teórica o especulativa, sino que se conserva siempre práctica y ética"<sup>31</sup> y será el punto de partida de la filosofía política y del derecho de Kant.

En la distinción de Kant entre conocer y pensar se articula su interés por quitar a la razón especulativa su pretensión de hacerse a conocimientos exagerados, que superan los límites de la experiencia. "Pues esta última tiene que servirse, para llegar a tales conocimientos, de unos principios que no abarcan realmente más que los objetos de experiencia posible. Por ello, cuando a pesar de todo, se los aplica a algo que no puede ser objeto de experiencia, de hecho convierten ese algo en fenómeno y hacen así imposible toda *extensión práctica* de la razón pura"<sup>32</sup>. Este es el dogmatismo ingenuo de la razón teórica cuando busca conocer como objetos lo que sólo le es dado pensar más allá de toda experiencia. Para solucionar este peligro de la metafísica, reconoce Kant que tuvo "que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*", con lo cual suspendió "el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura", prejuicio que "constituye la verdadera fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad"<sup>33</sup>. Este paso crítico de Kant significa un beneficio recíproco tanto para la razón práctica como para la teórica: se cuida a esta última de la metafísica, a la que se inclina desde la esfera de lo pensado con algún sentido para el hombre, y por otro lado se ofrece a la razón práctica en cuanto voluntad libre la posibilidad de actuar en el "reino de los fines"<sup>34</sup>.

Resumamos todo lo dicho hasta ahora con la conclusión de Ricoeur en su análisis de las relaciones entre Kant y Husserl:

La gloria de la fenomenología es haber elevado a nivel de saber, gracias a la reducción, la investigación sobre el aparecer. Pero la gloria del kantismo consiste en haber coordinado la investigación del aparecer con la función límite del en sí y con la determinación práctica del en sí como libertad y como totalidad de personas. Husserl *hace* la fenomenología. Pero Kant la *limita* y la *funda*<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> RICOEUR, Paul. *Kant et Husserl*. Op., cit., p. 312.

<sup>32</sup> KANT, Emanuel. *Crítica de la razón pura*. Op. cit., B XXX.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> HABERMAS, Jürgen. "Von den Weltbildern zur Lebenswelt". En: *Philosophische Texte*, Bd. 5, *Kritik der Vernunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009, p. 232.

<sup>35</sup> RICOEUR, Paul. *Kant et Husserl*. Op., cit., p. 313.

### III. La *ontología del mundo de la vida*

Comenzamos por referirnos a otras lecturas de la lectura que hace Ricoeur de Husserl, indicando cómo se orientaban principalmente en el estudio acerca del sentido de la historia en Husserl. Se trata de los escritos, en su mayoría no publicados en vida, en torno a la problemática de la crisis de Occidente provocada por la crisis de las ciencias. Así lo formula el mismo Paul Ricoeur en dicho estudio:

(...) crisis de Europa no puede ser otra que una indigencia metodológica, que afecta al conocer, no en sus realizaciones parciales, sino en su intención central: no hay una crisis de la física, de las matemáticas, etc., sino una crisis del proyecto mismo del saber, de la idea directriz que constituye la "cientificidad" (*Wissenschaftlichkeit*) de la ciencia. Esta crisis es el *objetivismo*, la reducción de la tarea infinita del saber al saber físico-matemático, que ha sido su realización más brillante<sup>36</sup>.

De hecho, tal como lo enfatiza Ricoeur en su lectura de la *Crisis* y de la Conferencia de Viena, traducida al francés tempranamente por él mismo, la crisis de Occidente para Husserl no es otra que la crisis de cientificidad, que consiste en reducir el sentido de todo conocimiento y ocupación del hombre con el mundo a conocimiento científico, sin tener en cuenta el fundamento de dicho conocimiento en el mundo de la vida, el cual no es pensable sin la subjetividad. Se trata, por tanto, de un olvido del hombre, de una colonización del mundo de la vida por la ciencia, la técnica y la tecnología. Husserl lo expresa en su estilo patético de la Conferencia de Viena en 1935:

La ciencia de la naturaleza matemática es una técnica maravillosa que permite efectuar inducciones de una capacidad productora, de una probabilidad, precisión, calculabilidad, que antes ni siquiera podían ser sospechadas. Como creación, ella es un triunfo del espíritu humano. Pero por lo que hace a la racionalidad de sus métodos y teorías, es de todo punto relativa. Presupone ya una disposición fundamental previa que en sí misma carece por completo de una racionalidad efectiva. Al haberse olvidado, en la temática científica, del mundo circundante intuitivo, del factor meramente subjetivo, se ha dejado también olvidado el sujeto mismo actuante, y el hombre de ciencia no se convierte en tema de reflexión. (Con ello la racionalidad de las ciencias exactas permanece, desde este punto de vista, en la misma línea que la racionalidad de las pirámides egipcias)<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> RICOEUR, Paul. "Husserl et le sens de l'histoire". En: *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004, p. 33.

<sup>37</sup> HUSSERL, Edmund. "La filosofía en la crisis de la humanidad europea". En: *Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1981, p. 167.

Para Heidegger, a su vez, el problema de la positivización (para él causa también de la pérdida de sentido del humanismo), se remonta, como lo critica al comienzo de su *Carta sobre el humanismo*, hasta los orígenes de la filosofía y la ciencia en Grecia, desde que la filosofía busca justificar su existencia frente a las ciencias.

Y cree que la mejor manera de lograrlo es elevarse a sí misma al rango de ciencia. Pero este esfuerzo equivale al abandono de la esencia del pensar. La filosofía se siente atenazada por el temor a perder su prestigio y valor si no es una ciencia. En efecto, esto se considera una deficiencia y supone el carácter no científico del asunto. En la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar. Desde la Sofística y Platón es la "lógica" la que empieza a sancionar dicha interpretación. Se juzga al pensar según una medida que le es inadecuada. Este juzgamiento se asemeja al procedimiento que intenta aquilatar la esencia y virtud del pez en vista del tiempo y modo en que es capaz de vivir en lo seco de la tierra. Hace tiempo, hace demasiado tiempo, que el pensar está en lo seco. ¿Se puede pues llamar "irracionalismo" al empeño por reconducir el pensar a su elemento?<sup>38</sup>

En el fondo, este es el mismo diagnóstico de Ricoeur al señalar cómo Husserl, al ignorar la cosa en sí de Kant, nivela el pensar y el conocer a vivencias de la conciencia intencional. Heidegger reconduce el pensar a su elemento, al insistir en la diferencia ontológica entre el *Dasein*, el *ser*, y los *entes* conservada en el lenguaje de los poetas y la ética. Ricoeur lo reconduce, como hemos visto, en un salto mortal al imperativo categórico kantiano, en el que descubre la intersubjetividad. Su mérito consiste en señalar los peligros de la reducción fenomenológica al yo solipsista en búsqueda de evidencias y verificación, desvinculando la indagación filosófica de todo compromiso ontológico. Veamos, para terminar, cómo intenta Habermas volver el pensar a su elemento, desarrollando el sentido del mundo de la vida, como lo introduce Husserl en la *Krisis*. Lo atrevido de la tesis de Habermas es pensar el *en sí* y el *noúmeno* kantiano como pensamos el mundo de la vida, a partir de la comprensión intersubjetiva de personas participantes en la conversación cotidiana.

Ante todo, es necesario recordar que Husserl mismo reclama a Kant no haber comprendido el problema de Hume, es decir, la concepción de experiencia interna como constitución de sentido del mundo de la vida. Esto le permite señalar que el autor de la *Crítica* confunde en cierta forma el mundo de la vida como mundo de la experiencia diaria, con el mundo objetivo de las ciencias. Por ello, Habermas busca solucionar el problema de Hume y del

---

<sup>38</sup> HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el humanismo". En: SARTRE, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Ed. Sur, 1957. Y HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80, 1981, pp. 66-67.

empirismo, manifiesto en última instancia en la disputa de los neokantianos, proponiendo tres sentidos fenomenológicos de mundo: el *mundo de la vida* como horizonte de horizontes, distinto a la vez del *mundo objetivo*, el que se nos da en las ciencias y en la vida diaria en situaciones objetivas, y del *mundo cotidiano*, el del sentido común en el que se nos da tanto el mundo de la vida como fundamento prepredicativo, como el mismo mundo objetivo. Con esto pretende Habermas, por un lado, rescatar el sentido ontológico de la fenomenología, sin tener que acudir a la cosa en sí de Kant, sino precisamente dándole la intuitividad fenomenológica y hermenéutica requerida, y, por otro lado, detranscendentalizar el sujeto de la fenomenología al abrir el espacio que puedan comprender y en el que se puedan instalar los participantes de un actuar comunicacional constituyendo sociedad, identidad personal, culturas e historia. A diferencia de Ricoeur, que busca la intersubjetividad pasando en un salto mortal del *en sí* de la primera *Crítica* al imperativo categórico, Habermas la encuentra ya en la constitución comunicativa del mundo de la vida:

En el centro del horizonte mundovital ya no se encuentra, como en Husserl, la vida de conciencia de un ego trascendental, sino la relación comunicativa entre por lo menos dos participantes, alter y ego. A ambos participantes en la comunicación se les abre el mundo de la vida como horizonte de horizontes concomitante, presente sólo implícitamente, ampliable indefinidamente, en el cual se localizan los encuentros actuales en las dimensiones sólo performativamente presentes de un espacio experienciable socialmente y de un tiempo históricamente vivenciado<sup>39</sup>.

De esta forma, la realidad del mundo de la vida a la base de todos los fenómenos, no sólo como saber implícito (el reclamo de Ricoeur desde el kantismo), sino performativamente, es compromiso ontológico operante y no un mundo detrás del fenómeno, del que se mofara Nietzsche, en el que se funda la moral precisamente en el reconocimiento del otro como diferente en su diferencia en procesos hermenéuticos de comprensión de sentido y en discursos con pretensión de validez. Es la doble función del lenguaje en el mundo de la vida: comprensión de sentido y validación de pretensiones de objetividad.

El mundo de la vida no lo tenemos delante de nosotros como objeto de una teoría, más bien ya nos encontramos *en él*, antes de toda teoría. Nos *abarca* y nos *soporta* a quienes como seres finitos nos *ocupamos* de todo lo que nos rodea en él. Husserl habla de "horizonte de horizontes" del mundo de la vida y de su *función de fundamento y de base*. Se lo puede describir anticipadamente como el horizonte de la experiencia, que nunca puede ser traspasado, que nos acompaña siempre intuitivamente, que es inevitable y es la base que no puede tomarse como objeto y que siempre está presente en nuestras viven-

---

<sup>39</sup> HABERMAS, Jürgen. *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*. Op. cit., p. 208.

cias personales, situadas históricamente, conformando nuestra corporeidad y determinando nuestro existir social diario comunicativamente articulado.

En este mundo de la vida nos experimentamos performativamente de diversas maneras: en cuanto lo *vivenciamos*, involucrados en procesos vitales orgánicos, en cuanto *socializados* en él, interconectados en relaciones y prácticas sociales y en cuanto *actores*, como sujetos que intervienen en el mundo<sup>40</sup>.

De acuerdo con esta concepción de mundo de la vida replantea Husserl el programa de la fenomenología en sus últimas obras, como aparece en los primeros párrafos de *Experiencia y juicio*, el libro redactado por su asistente, Ludwig Landgrebe, bajo la dirección del maestro: Husserl analiza allí "el horizonte estructural de la experiencia" y la "tipicidad del conocimiento previo" de cada objeto de la experiencia; al hacerlo rigurosamente se encuentra con el "mundo como fundamento universal de creencias", es decir, de la actitud de confianza en los contextos para cada experiencia y como "horizonte de todos los posibles substratos de los juicios", y desarrolla así consecuentemente una "teoría de la experiencia prepredicativa"<sup>41</sup>. Podríamos por tanto decir que el mundo de la vida se convierte en el compromiso ontológico de la fenomenología. Para ello fue necesaria la *epoché* que nos liberara del realismo ingenuo y la reducción a las vivencias intencionales, en las que se constituyen las ciencias, tanto las de la naturaleza como las sociales, y en las que se nos da como fundamento de toda experiencia y como horizonte de sentido el mundo de la vida, que a la vez es recurso ontológico inagotable para validar y verificar todas las pretensiones de objetividad. Quedaría así resuelta la deficiencia ontológica anotada correctamente por Ricoeur.

De esta forma, puede afirmarse que:

el mundo de la vida como parte del mundo objetivo goza en cierta forma del "primado ontológico" con respecto a la conciencia actual del contexto que posee cada uno de los participantes, dado que los procesos vitales presentes performativamente —es decir vivencias, relaciones interpersonales, convicciones— presuponen un cuerpo orgánico, prácticas compartidas intersubjetivamente y tradiciones, en las cuales ya desde siempre se encuentran los sujetos que vivencian, actúan y hablan<sup>42</sup>.

Este primado ontológico del mundo de la vida, articulado en procesos de conocimiento en las ciencias de la naturaleza y en las sociales y humanas, se convierte en mediación necesaria de nuestro actuar en el mundo y en la

---

<sup>40</sup> *Ibíd.*, pp. 204-205.

<sup>41</sup> Ver HUSSERL, Edmund. *Experiencia y juicio*. México: UNAM, 1990, §§ 1-14.

<sup>42</sup> HABERMAS, Jürgen. *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*. Op. cit., p. 213.

sociedad civil. En este actuar la intencionalidad de la conciencia es responsabilidad de los participantes en el reino universal de los fines. En otro lugar he mostrado<sup>43</sup> en detalle cómo se proponen en un mundo de la vida articulado comunicativamente y pensado como reino universal de los fines tanto la ética dialogal como la política deliberativa, la democracia participativa y el derecho constituido democráticamente. Para ello es importante poder mostrar, desde la teoría de la acción comunicativa, la actualidad de la moral kantiana en un mundo de la vida cada vez más colonizado por el sentido de estrategia del actuar instrumental orientado por el mercado en la así llamada sociedad del conocimiento.

## Bibliografía

HABERMAS, Jürgen. "Von den Weltbildern zur Lebenswelt". En: *Philosophische Texte*, Bd. 5, *Kritik der Vernunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009.

HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el humanismo". En: SARTRE, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Ed. Sur, 1957.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80, 1981.

HUSSERL, Edmund. "La filosofía en la crisis de la humanidad europea". En: *Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1981.

HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: UNAM, 2009.

HUSSERL, Edmund. *Experiencia y juicio*. México: UNAM, 1990.

KANT, Emanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara/Santillana, 1997.

KANT, Emanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel, 1996.

RICOEUR, Paul. "Husserl et le sens de l'histoire". En: *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004.

RICOEUR, Paul. "Husserl y el sentido de la historia". En *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Vol. 2. Trad. Héctor Hernando Salinas Leal. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005 (RICOEUR, Paul. "Husserl et le sens de l'histoire". En: *Revue de Metaphysique et de Morale*, 54, 1949).

RICOEUR, Paul. "Kant et Husserl". En Ricoeur, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004 (primera publicación en *Kantstudien*, 46, Berlín, 1954-1955).

RICOEUR, Paul. "Lo originario y la pregunta retrospectiva en la Krisis de Husserl". En: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*. Trad. Héctor Hernando Salinas Leal. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Vol. 2, 2005 (RICOEUR, Paul. "L'originare et la question-en-retour dans le Krisis de Husserl". En: LARUELLE, F. (Ed.). *Textes pour Emmanuel Lévinas*. Paris: Jean-Michel Place Éditeur, 1980.

---

<sup>43</sup> HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. "Comunicación y mundo de la vida". En: *Ideas y Valores*. No. 71-72. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1986, pp. 73-106.



RICOEUR, Paul. *A l'école de la phenomenology*. Paris: Vrin, 2004.

RICOEUR, Paul. *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

SALINAS LEAL, Héctor Hernando. "Paul Ricoeur lector del último Husserl o las paradojas hermenéuticas de la Crisis". En: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Vol. 2. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2005.

VAN BREDÁ, H. L. (Éd). *Vérité et vérification / Wahrheit und Verifikation: Actes du quatrième colloque international de phénoménologie / Akten des vierten Internationalen Kolloquiums für Phänomenologie, Baden-Württemberg, 8-11 sept. 1969*. *Phaenomenologica* 61, M. Nijhoff, 1972. Ver mi reseña del evento: "Verdad y Verificación. IV Coloquio Internacional de Fenomenología". En: *Ecclesistica Xaveriana*, Vol. XIX, 2, Bogotá, 1969.



# **La hermenéutica de Ricoeur**

## ***Aportes prácticos y especulativos a las paradojas del tiempo***

*Ricoeur's hermeneutic*

*Practices and speculative contributions to the time paradoxes*

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS  
Universidad Tecnológica de Pereira  
Colombia

### **Resumen**

El presente trabajo indaga la hermenéutica de Ricoeur y presenta algunas de sus investigaciones en el ámbito del "tiempo histórico". Gira alrededor de tres aspectos: primero hace una reconstrucción de la evolución de la hermenéutica tal y como la presenta Ricoeur indicando algunos desencuentros y paradojas en la hermenéutica contemporánea. Seguidamente, partiendo de los conceptos *explicar* (*Erklären*) y *comprender* (*Verstehen*), examina el papel que asigna Ricoeur a la *Filosofía de la acción* como solución práctica al juego de las paradojas temporales. Finalmente, tematiza el intento de mediación entre el tiempo vivido y el tiempo objetivo desde *La iniciativa* y desde el Tomo III de *Tiempo y narración*.

### **Palabras clave**

Hermenéutica, Tiempo histórico, Explicar, Paradojas temporales, Filosofía de la acción.

### **Abstract**

The up-to-date work inquires Ricoeur's hermeneutics and shows some of his investigations in the realm of "history-time". It develops on three issues (topic-aspect): The first makes a reconstruction of the evolution of the contemporary hermeneutics such as it is presented by the author indicating some disagreements and paradoxes in the contemporary hermeneutics. Following, from the concepts *explaining* (*das Erklären*) and *understanding* (*das Verstehen*), it establishes the role of the philosophy and the philosophy of action as a practical solution into the temporary paradoxes. Finally, the intent of agreement between experienced time and objective time from *L'initiative* and from the book III of *Temps et récit*, that shows the practical and speculative solution to the topic of the temporary paradoxes.

### **Key words**

Hermeneutics, Historical time, Explaining, Understanding, Temporal paradoxes, Philosophy of action.

## 1. Ricoeur y la reconstrucción de la hermenéutica. A modo de síntesis (mediaciones y paradojas)

Uno de los planteamientos destacados en la reconstrucción que hace Ricoeur sobre la evolución de la hermenéutica, se presenta al resaltar sus dos tendencias: una más cercana a lo epistemológico y la otra a lo ontológico; una relación que se muestra problemática desde el trabajo filosófico de Gadamer en *Verdad y método*. El viejo problema entre *conocer* y *ser*, como lo llama Nietzsche, es convocado de nuevo por Gadamer con esa presunción tan cara a la hermenéutica, de que el ser humano, en cuanto es un ser en el mundo, *es más ser que conocer*. En estos temas ya se perciben, en su variedad de formas, influencias de la filosofía romántica, de Dilthey, de la fenomenología y, por supuesto, de Heidegger, discordantes todas ellas en mayor o en menor medida (como lo fue Husserl) de la filosofía de la Ilustración, pues todas parecían orientarse desde sus comienzos hacia el mundo de lo ontológico. Obviamente que el tema es explicitado por Heidegger quien, en toda su radicalidad, construye la morada de la hermenéutica actual. Gadamer define así dos aspectos fundamentales:

De un lado, detecta que la investigación en las ciencias comprensivas se abre al mundo del arte, intentado mostrar con ello que las disciplinas históricas (en las que incluye el arte) hacen evidente aquellas formas inmediatas de comprensión que los seres humanos tienen de su propia existencia. Pero, por otro lado, y con influencia de Heidegger, pone "ante los ojos" que para el desarrollo de las ciencias "la hermenéutica filosófica descubre al interior de la ciencia concreciones de verdad que no están en la lógica de la investigación científica sino que la preceden"<sup>1</sup>.

Sin embargo, desde la perspectiva de Ricoeur, si bien Gadamer vuelve a la tradicional controversia entre el espíritu del romanticismo y la filosofía de la Ilustración<sup>2</sup>, lo cierto es que parece quedar envuelto en uno de los polos.

Este cuestionamiento reconstruyendo a *Verdad y método* lo presenta Ricoeur de la siguiente manera: el prejuicio, en este caso específico, es una categoría de la Ilustración (y desde allí adquiere el tono negativo dominante que ha tenido). *Prejuicio* significa "un juicio que se forma antes de lo objetivamente determinante", pero no significa, en modo alguno, "juicio falso" (sino que puede ser valorado positiva o negativamente)<sup>3</sup>. Ahora bien, la oposición entre razón

<sup>1</sup> GADAMER, Hans Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1988, p. 642.

<sup>2</sup> RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica* II. México: F.C.E., 2002, p. 311.

<sup>3</sup> GADAMER, Hans Georg. *Op. cit.*, 1988, p. 337. Para una reflexión sobre la hermenéutica de Gadamer, cf. RUBIO A., Jaime. "La filosofía hermenéutica de Gadamer". En: *Cuadernos de filosofía y letras*, Vol. VI, No. 1 y 2, 1983, p. 47 ss.

y prejuicio son los fundamentos de la filosofía crítica ilustrada; para una filosofía del juicio como la de Kant, el prejuicio resulta negativo, en cuanto que su paradigma es la filosofía de la objetividad, cuyo modelo es ofrecido por la preeminencia de las ciencias naturales desde la Ilustración<sup>4</sup>. Para la hermenéutica contemporánea hay que penetrar hasta el fondo de la tradicional correlación metódica sujeto-objeto con el fin de instaurar una significación más certera del concepto de prejuicio.

El romanticismo, señala Ricoeur, aparece como el primer intento de restauración del prejuicio en la filosofía moderna, pero inevitablemente este proyecto fracasó en cuanto que, en su radicalidad, se limitó específicamente a hacer incompatible cualquier argumentación que posibilitara superar la contradicción entre ambos; entre *lo ilustrado* (su pugna contra los prejuicios) y *lo romántico* (su añoranza por el pasado)<sup>5</sup>, en vez de hacer incompatibles los cuestionamientos mismos. En este sentido exclama Ricoeur:

Se magnifica el *Mythos* en lugar de celebrar el *Logos*, se aboga en favor de lo antiguo en detrimento de lo nuevo (...) en favor del pasado mítico contra el futuro de las utopías racionales, en favor de la imaginación poética contra el frío raciocinio. La hermenéutica romántica liga así su destino a todo lo que tiene figura de restauración<sup>6</sup>.

Obviamente que Gadamer quiere abandonar esas incompatibilidades, ese *juego de inversiones*. Aquí pregunta Ricoeur si Gadamer logra verdaderamente superar esa perspectiva romántica de la hermenéutica.

Uno de los aspectos que Ricoeur pone en tela de juicio dice así: "Al tomar preferentemente como eje de reflexión la conciencia histórica y la cuestión de las condiciones de posibilidad de las ciencias del espíritu, Gadamer orientaba inevitablemente la filosofía hermenéutica hacia la rehabilitación del prejuicio y la apología de la tradición y de la autoridad, y ubicaba esta filosofía (...) en una posición conflictiva con toda crítica de las ideologías"<sup>7</sup>.

Esto significa que Gadamer, inconscientemente ya que no era su propósito, entraría en pugna contra la fundamentación filosófica de la *Teoría crítica*. Esta última, como se sabe, es heredera del marxismo de la *segunda internacional socialista*, con su desaliento social, frente a las tres experiencias históricas fascistas, comunistas y capitalistas de la postguerra, y en el ámbito cultural, como lo hace explícito en *El conflicto de las interpretaciones*, es heredera de las

---

<sup>4</sup> RICOEUR, Paul. *Op. cit.*, p. 312.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 311.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 313.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 311.

críticas provenientes de la *Escuela de la sospecha*, esto es, de Nietzsche, Marx y Freud como los *tres exegetas del humano moderno* que por vías diferentes, pretendieron: "Hacer coincidir sus métodos conscientes de *desciframiento* con el trabajo inconsciente del cifrado que atribuían /en su orden/ a la voluntad de poder, al ser social, /y/ al psiquismo inconsciente"<sup>8</sup>, proponiéndose entonces como los críticos de la "falsa" *conciencia*; es decir, de lo que llama la "ilusión de la conciencia de sí" que se ha conquistado por encima de la conciencia de la ilusión de la "cosa"<sup>9</sup>, que paradójicamente, quién lo creyera, es heredera de la duda cartesiana que tan innecesariamente nos ha conducido hasta la pesada carga de la sustancia pensante.

Escribe Ricoeur: "Entre la acción de la tradición y la investigación histórica se establece un pacto que ninguna conciencia crítica podría deshacer so pena de privar a la investigación misma de sentido"<sup>10</sup>. De este modo, la hermenéutica gadameriana se convierte en una especie de metacrítica que cuestiona la crítica esencial de la filosofía crítica; su tarea —concluye abruptamente Ricoeur— sería, entonces, no solamente "restaurar el suelo ontológico que la metodología ha erosionado"<sup>11</sup>, sino también, traer constantemente la radicalidad de las ciencias sociales críticas, reivindicando en términos del *pensamiento tradicional crítico* que desemboca en Habermas una necesaria e ineludible *hermenéutica crítica* ligada a los intereses emancipatorios del mundo actual<sup>12</sup>.

Ahora bien, de la tendencia y preocupación esencialmente epistemológica de la hermenéutica que tiende a la generalización como la hallada en las obras de Schleiermacher y Dilthey, Ricoeur señala la tendencia ontológica de la misma expresada en las obras de Heidegger y Gadamer que tienden a una etapa de radicalización.

En esta última etapa, como es sabido, el *comprender* deja de ser un modo de conocer para convertirse en una manera de ser y de comportarse respecto de los entes y el ser. Representa pues el paso de lo epistemológico a lo ontológico. Con ello se intenta penetrar hasta el fondo de la indagación epistemológica, con el objetivo de hacer claridad sobre los aspectos propiamente ontológicos que la fundamentan, esto es, "poner las cuestiones de método bajo el control de una ontología previa"<sup>13</sup>. Entonces hay "un nuevo interrogante", un

<sup>8</sup> RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica*. México: F.C.E., 2003, p. 140.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción. Op. cit.*, p. 322.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 323.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 333 ss.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 83.

desplazamiento de la pregunta, del "¿cómo sabemos?" a esta otra: "¿cuál es el modo de ser de este ser que sólo existe cuando comprende?"<sup>14</sup>.

Refiriéndose a Heidegger, resalta allí cómo

la teoría del conocimiento desde el principio queda invertida por un interrogante que la precede y que se refiere a la manera en que un ser se encuentra con el ser, antes mismo de que se le oponga como un objeto que enfrenta a un sujeto (...) /pues/ este *Dasein* no es sujeto para el que hay objeto, sino /que/ es un ser en el ser. *Dasein* designa el *lugar* donde surge la pregunta por el ser, el lugar de la manifestación; la centralidad del *Dasein* es sólo la de un ser que comprende el ser<sup>15</sup>.

Estos planteamientos heideggerianos producen dos cambios esenciales, uno de ellos no compatible con la investigación intersubjetiva:

a) Por un lado, permite plantear que la hermenéutica no se queda atrapada en una indagación sobre las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*), sino que *pone ante los ojos* el fundamento ontológico sobre el que dichas ciencias pueden edificarse.

b) De otro lado, posibilita mostrar cómo "la cuestión de la comprensión, está enteramente desligada del problema de la comunicación con el otro"<sup>16</sup>. Entonces Heidegger realiza este cambio, en cuanto estudia la comprensión, no en el contexto del Ser-con (*Mit-sein*), sino en el del Ser-en.

Entonces lo que se estudia "no es el ser con otro que reduplicaría mi subjetividad, sino el ser en el mundo. La pregunta por el *mundo* toma el lugar de la pregunta por el *otro* /y, por tanto/, al *mundanizar* el comprender, Heidegger lo *despsicologiza*"<sup>17</sup>.

Para Ricoeur "este desplazamiento del lugar filosófico, /en que habría caído Dilthey/ y que por supuesto, podría extenderse a la teoría de la intersubjetividad en general/, es tan importante como la transferencia del problema del método al problema del ser"<sup>18</sup>, poniendo en pugna —obviamente en términos

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 84.

<sup>16</sup> En el capítulo de *Ser y tiempo* dedicado al Ser-con (*Mit-sein*), Ricoeur indica que los cimientos de toda indagación ontológica se buscan desde la perspectiva de la relación del ser con el mundo y no en la perspectiva de la relación con otro (cf. *Ibíd.*, p. 85).

<sup>17</sup> *Ibíd.*

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 85. Cf., también BENGUA RUIZ DE AZÚA, Javier. *De Heidegger a Habermas*. Barcelona: Herder, 1997, p. 93 ss.

de Heidegger— la hermenéutica y la fenomenología, con sus terribles consecuencias históricas.

Heidegger muestra su investigación del ser en el mundo, que es la "cuestión del ser-ahí", en los siguientes cánones: "El ser ahí es su premanifestidad"; y "la expresión "ahí" expresa esta esencial premanifestidad"<sup>19</sup>. En esta perspectiva, este autor *pone ante los ojos* dos modos originarios del ser-ahí suscitados por el "habla": El *sentimiento de la situación* y el *comprender*.

Para el *sentimiento de la situación*, "el ser-ahí es premanifestado a sí mismo como ese ente al que en su ser se le ha entregado el ser-ahí como aquel ser que existiendo tiene que ser (*zu sein hat*)"<sup>20</sup>. En este sentido, el sentimiento de la situación es una pre-manifestación que trasciende el ámbito puramente epistemológico y metodológico.

Para el *comprender*, que es otra dimensión del *ahí del ser-ahí*, dicho comprender, concomitante con el sentimiento de la situación, es enunciado con las fórmulas siguientes: "el sentimiento-de-la-situación tiene su propia forma de comprensión", y "el comprender está siempre en un estado-de-ánimo"<sup>21</sup>.

Refiriéndose a este último punto, Klaus Held nos recuerda cómo los estados anímicos no dependen de la manera como nos afectan los objetos, sino que ellos están ligados a alguna previa disposición humana que nos muestra afectados en el mundo de una u otra forma. "Esta disposición la conocemos nosotros en la vida de la actitud natural como disposición de ánimo (*Stimmung*)"<sup>22</sup>. Este hecho es para el autor uno de los más importantes descubrimientos que hace Heidegger en *Ser y tiempo*.

Entonces, luego de la radicalización ontológica de la hermenéutica establecida por Heidegger, Gadamer al abrir el debate sobre las ciencias del espíritu marca un nuevo retorno hacia los problemas epistemológicos desdeñados en su radicalidad por la filosofía heideggeriana.

Con esta perspectiva que hemos reseñado sintéticamente, Ricoeur se propone establecer un nuevo planteamiento hermenéutico con el cual induce una *teoría del texto* que va de la mano de una *teoría de la acción* y de la *historia* a la cual nos referiremos explícitamente en el siguiente apartado.

<sup>19</sup> BENGUA RUIZ DE AZÚA, Javier. *Op. cit.*, p. 93.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>22</sup> HELD, Klaus. "La finitud del mundo. Fenomenología en transición de Husserl a Heidegger". En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. 1. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, 2007, pp. 27-37.



## **2. La filosofía de la acción como solución práctica al juego de las mediaciones temporales**

Desde la introducción al texto *Explicar y comprender*, Ricoeur señala que el debate entre la explicación y la comprensión concierne a la epistemología y a la ontología; preguntándose si las ciencias, sean estas de la naturaleza o de la cultura, representan un todo incesante, uniforme y en últimas indisoluble, o si finalmente entre ellas es preciso establecer una ruptura epistemológica. Allí pone en evidencia las tesis de *la explicación* y de *la comprensión*. Una implica una continuidad efectiva entre ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu y la tesis de la comprensión que reivindica lo irreductible que puede ser una a la otra, indicando en este aspecto la autonomía de las ciencias naturales. Se pregunta entonces, ¿qué significa este dualismo epistemológico? ¿Que acaso —como se había señalado ya desde Husserl— el orden de los signos e instituciones puede reducirse a los hechos (o a sus leyes)?<sup>23</sup>.

Aquí, entonces, Ricoeur señala como tarea de la filosofía asentar la multiplicidad de métodos y su discontinuidad epistemológica entre los tipos de ciencias en el “modo de ser tanto de la naturaleza” como del “modo de ser del espíritu”; por eso se plantea como objetivo cuestionar esa dicotomía y reemplazarla por una dialéctica final. Su tarea sería entonces más universal, ya que iría más allá del debate entre la pugnacidad de los tipos de ciencias, en cuanto que se trataría de “subordinar la idea de método a una concepción más fundamental de nuestra relación de verdad con las cosas y con los seres”<sup>24</sup>.

Ricoeur señala que efectivamente no hay dos métodos, explicativo o comprensivo, sino que sólo la explicación es metodológica, pues “la comprensión es más bien el momento no metodológico que, en las ciencias de la interpretación, se combinan con el modelo metodológico de la explicación”<sup>25</sup>. Pero este juego de mediaciones logra también mostrarse en la analogía esencial entre la *relación primordial de pertenencia*, en la que los seres humanos pertenecemos a un mundo pre-dado, y allí la interpretación se muestra como estructura fundamental (ontológica) que hace posible el mundo de la comprensión, y el *movimiento de la distanciación*, que por no ser ontológicamente primero se ha vuelto alienante puesto que el ser humano se conduce en el mundo en un inmediato pre-comprender<sup>26</sup>.

Por esa tarea importante que Ricoeur le asigna a la filosofía, no dejará de lado este objetivo y esta tarea filosófica, y mantendrá este juego de

---

<sup>23</sup> RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. Op. cit., p. 149 ss.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 168.

mediaciones también en el ámbito de la comprensión histórica a la que nos referimos específicamente en este trabajo.

En el Tomo III de *Tiempo y narración* Ricoeur ya se refiere a lo que llama los "dos grados modos narrativos": el relato de ficción y el relato histórico. Este último tiene una especial pretensión de verdad en cuanto su objetivo remite a un "pasado real", "ella /la comprensión histórica/ no puede dejar de interrogarse acerca de su relación con un pasado realmente sucedido, así como no puede prescindir de preguntarse (...) acerca de la relación entre la explicación en la historia con la forma de la narración"<sup>27</sup>.

En todo el desarrollo el autor señala el término *historia* en su sentido no sólo de ser una historia narrada, sino además en el sentido de ser "la historia hecha y sufrida por los hombres". El concepto de *conciencia histórica* apunta a una doble comprensión de dicha conciencia: "conciencia de *hacer* la historia y conciencia de *pertenecer* a la historia"<sup>28</sup>.

### **3. La intención mediadora entre el tiempo vivido y el tiempo objetivo (estudio desde "La iniciativa")**

Desde sus inicios, Ricoeur va a establecer una confrontación entre el tiempo del alma y el de la física, poniendo en referencia el debate que se genera entre la concepción agustiniana y la aristotélica que refleja esa dicotomía temporal del mundo y del alma.

En el primer sentido, señala la prioridad existente del movimiento sobre el tiempo<sup>29</sup> haciendo referencia a tres momentos que desarrolla Aristóteles en la construcción sobre el concepto de tiempo. El *primero* señala que uno de los aspectos esenciales en la construcción de cualquier conceptualización temporal se explicita con *la relación entre un antes y un después*; el *segundo* presenta el tema de *la sucesión*, que no es otra cosa que el antes y el después en el transcurrir temporal, dependiendo este último, como parece razonable, de cierta concepción ligada a la verificación del espíritu humano, aclarando que esta *verificación* "no es una sucesión absolutamente primera; /puesto que/ procede, por analogía, de una relación de orden que está en el mundo antes de estar en el alma"<sup>30</sup>, es decir, que desde su concepción realista Aristóteles no puede hacer depender del espíritu humano la sucesión temporal; el *tercer momento*

<sup>27</sup> RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración* III. *El tiempo narrado*. México: Siglo XXI Editores, 2006, p. 638.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 640.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 648 ss.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

y dependiendo también de la relación antes-después, señala otro aspecto esencial que denomina de *relación numérica*, citando al filósofo griego: "pues esto es el tiempo: el número del movimiento según el antes y el después"<sup>31</sup>.

Aquí plantea Ricoeur cómo estos argumentos dependen de algún modo de un *acto perceptivo* del tiempo ligado por ejemplo a intervalos y a la actividad de contar. Ahora bien, si es cierto que "se necesita un alma para determinar el instante —más exactamente, para distinguir y contar dos instantes— y para comparar entre sí los intervalos sobre la base de una unidad fija"<sup>32</sup>, esto no implica que Aristóteles incluya en la definición del tiempo lo que en términos de Husserl respondería a "una determinación noética", es decir, una vinculación al sentido que concierne por ejemplo a pensamientos (o *cogitaciones*), pues estos argumentos aristotélicos tienen de trasfondo el hecho de no poder olvidar la "dependencia general /del tiempo/ respecto al movimiento"<sup>33</sup>, en tanto que el cambio y el movimiento están enraizados en la naturaleza, en su *principio y su causa*. Exclama: "Ella, la *Physis*, al sostener el dinamismo del movimiento, preserva la dimensión más que humana del tiempo"<sup>34</sup>.

En el segundo caso, referido a Agustín, señala la importancia de su pensamiento, el hecho de haber señalado que "la división del tiempo en días y en años, y la capacidad, familiar a cualquier retórico de la Antigüedad, de comparar entre sí sílabas largas y breves, designan propiedades del propio tiempo (...) siendo la *distentio animi* (...) la posibilidad misma de la medida del tiempo"<sup>35</sup>.

Pero fue Husserl, en sus estudios sobre el *tiempo inmanente*, el antecesor que vio en Agustín aquel gran pensador "que ha ido en estos temas asombrosamente lejos"<sup>36</sup>, advirtiendo la importancia de sus planteamientos para las actuales investigaciones sobre la temporalidad inmanente. Muestra la respuesta agustiniana a la pregunta sobre ¿qué es el tiempo?, con una paradoja que responde así: "Si nadie me lo pide, lo sé; si quiero explicarlo a quien me lo pide, no lo sé"<sup>37</sup>. En su descripción, Agustín al darse cuenta que el ahora-presente carece de extensión, hace del presente vivo la experiencia fundante del tiempo,

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 649.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 650.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 651.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 644.

<sup>36</sup> HUSSERL, E. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002, p. 25. Para un estudio sobre el significado del tiempo inmanente, cf. ARISTIZÁBAL HOYOS, Pedro Juan. *Intimidad y temporalidad. Fenomenología e intuición poética*. Bogotá: Alejandría Libros, 2003, p. 153 ss.

<sup>37</sup> SAN AGUSTÍN. *Las confesiones*. Madrid: Aguilar, 1964, Libro XI, Cap. XIV, p. 626.

mostrando la discordia interna del presente que lleva a la "distensión o prolongación del alma" en el triple presente: de las cosas pasadas, de las cosas presentes y de las cosas futuras; pues el alma atiende, espera y recuerda.

En síntesis, Agustín para solucionar la inexistencia temporal de un pasado que ya no es, de un futuro que todavía no llega y de un presente que pasa sin cesar, parece despojar de ser toda temporalidad, dejando la sensación de *caminar* hacia el no-ser<sup>38</sup>. Por eso hace notar que el tiempo tiene extensión en la prolongación o distensión del alma; en una especie de introspección, Agustín, viaja de las cosas exteriores a las interiores. En esa medida, para Ricoeur, Agustín fracasa al "derivar el principio de la medida del tiempo sólo de la distensión del espíritu"<sup>39</sup>, y se hace necesario entonces tomar la cadena por otro extremo, es decir, indagar el problema del tiempo desde la perspectiva del mundo.

En este sentido hace caer en cuenta Ricoeur la necesidad de mantener a un tiempo los dos extremos de la cadena: el tiempo del mundo y el tiempo del alma<sup>40</sup>. En efecto, en su indagación sobre las aporías temporales, se propone como tarea ir más allá del ámbito meramente especulativo y teórico.

Se propone así dar el salto hacia la acción y la praxis teniendo como base algunos referentes históricos y sociológicos. Ello con el fin de escapar a esa permanente dicotomía teoría-praxis, en que se ha visto envuelta la filosofía occidental hasta el pensamiento dialéctico (reivindicado por Hegel, Goethe y Marx en el siglo XIX). Por eso, como subtitula Marie-France Begué en el texto que denomina *La iniciativa*, el filósofo establece un vínculo entre *temporalidad* y *acción creadora*<sup>41</sup>, presentando dos características: en primer lugar, se propone continuar la reflexión y especulación filosófica sobre el presente en su ámbito personal e histórico, y en segundo lugar, "subrayar y desarrollar el aspecto práctico, a saber, la relación con la acción"<sup>42</sup> que equipara con sus aspectos éticos y políticos. Aclara entonces Ricoeur cómo su título, "La iniciativa", enfatiza lo práctico sobre lo teórico, nominando esa dicotomía de la siguiente manera: "La iniciativa es el presente vivo, activo, operante, que replica al presente visto, considerado, contemplado y reflexionado"<sup>43</sup>.

En primera instancia, en su ámbito teórico, presenta las paradojas del tiempo en una indagación que viene de una larga reflexión histórica (desde

<sup>38</sup> *Ibid.*, Libro XI, Cap. XIV, p. 626.

<sup>39</sup> RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración* III. *Op. cit.*, p. 646.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> BEGUÉ, Marie-France. *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*. Buenos Aires: Biblos, 2002, p. 101.

<sup>42</sup> RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. *Op. cit.*, p. 241.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

Agustín, hasta su propio presente). Comienza manifestando que el presente sólo es posible pensarlo por una relación de oposición con el pasado y el futuro<sup>44</sup>, pero surge una serie de paradojas cuando se quiere pensar esta relación.

Estos planteamientos sobre el tiempo para Ricoeur pertenecen como es obvio "al pensamiento reflexivo y especulativo en su conjunto que busca una respuesta coherente a la pregunta: ¿qué es el tiempo?"<sup>45</sup>; lo que el autor pone de *manifiesto* al final de todas estas reflexiones es que "no se puede pensar el tiempo cosmológico (el instante) sin retomar subrepticamente el tiempo fenomenológico (el presente), y viceversa"<sup>46</sup>. La enunciación de esta paradoja supera la fenomenología al ubicarse, según cree Ricoeur, al interior de las corrientes reflexivas; por eso refiere ahora más bien a las paradojas de la temporalidad y no a las paradojas de la fenomenología del tiempo.

Estas paradojas indagadas son ilustradas por Ricoeur en una multiplicidad de formas cuyo objetivo nos posibilitaría el paso desde lo teórico hacia lo práctico, al final, por oposición entre el presente y el instante<sup>47</sup>.

La dicotomía entonces entre el tiempo fenomenológico que no es representado, y el tiempo representado como una serie de instantes, irreconciliables, es una polaridad insuperable en el ámbito de la reflexión, "no sólo por la irreductibilidad de cada enfoque respecto del otro sino porque ambos se ocultan mutuamente sin dejar de implicarse y depender en cierta manera el uno del otro. Esta imposibilidad de superación inherente al desdoblamiento del tiempo, se da porque la experiencia del presente como tránsito o paso es una experiencia de pasividad entregada a la fuerza de las cosas, como la experimentamos en el tedio, el aburrimiento, el envejecimiento, etc."<sup>48</sup>. El primero, dice Ricoeur, se alcanza reflexivamente en un flujo constante de retenciones y protenciones tal y como, por ejemplo, lo ha explicitado Husserl; el segundo se alcanza objetivamente y es el tiempo cósmico que se da en los relojes. Así "el

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 242.

<sup>45</sup> RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración* III. *Op. cit.*, p. 775.

<sup>46</sup> *Ibíd.*

<sup>47</sup> RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. *Op. cit.*, p. 242. Algunas de estas ilustraciones que muestra Ricoeur estarían referidas, por ejemplo, a la forma como se nos presenta el tiempo: como un origen que se proyecta adelante y atrás de un presente, un ahora que no cesa de tener la manera persistente de la actualidad; o un tránsito (o paso), en la medida en que las cosas que anhelamos atraviesan el presente para alejarse de nosotros y sumergirse luego en el olvido; o lo que llama una relación o externa o interna al presente, "como si el tiempo se fugara a través de su tres momentos" (cf. BEGUÉ, Marie-France. *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*. *Op. cit.*, p. 102), o "la experiencia de una nueva espesura dentro del presente mismo" (*Ibíd.*, p. 103). O, finalmente, entre la contraposición entre el presente y el instante que nos posibilitaría, en efecto, dar el paso de lo teórico a lo práctico.

<sup>48</sup> BEGUÉ, Marie-France. *Op. cit.*, p. 105.

tiempo físico del mundo, representado por la línea con sus puntos e intervalos, pone su marcha sobre el tiempo del presente vivo con toda la experiencia de pasividad que éste arrastra"<sup>49</sup>.

Entonces, en términos del *significado* que atribuye Ricoeur al texto que denomina *La iniciativa*, es que revela su propuesta fundamental: el de ser un *hacer* que produce de manera no representativa la síntesis del presente vivo y del instante cualquiera. "La noción de iniciativa responde a esta demanda de síntesis práctica entre el presente y el instante"<sup>50</sup>. Es esta segunda instancia, y su perspectiva práctica, la que tiene que ver con el tiempo histórico como intento de mediación entre el tiempo vivido y el tiempo objetivo, a lo cual nos referiremos a continuación.

Si bien, el tiempo fenomenológico en cuanto tiempo de las vivencias íntimas de los seres humanos, no logra dar cuenta del tiempo universal, también el tiempo universal se aleja cada vez más del tiempo vivido por los hombres ya que se nos aparece como un tiempo infinito. Esto señala al respecto la siguiente paradoja que reivindica Ricoeur: el tiempo vivido de un hombre es insignificante en comparación con el tiempo estelar inmensamente grande; pero es este tiempo inmensamente pequeño el que da sentido a la historia y a la vida<sup>51</sup>.

El *tiempo histórico*, en términos de "la iniciativa", da razón entonces de ambos tiempos. El modo de ser primigenio del tiempo histórico conlleva una unión entre la temporalidad del alma y la temporalidad del mundo. El tiempo histórico se presenta como un puente desplegado entre esos dos ámbitos supuestamente no conciliables del tiempo. Por ejemplo, el tiempo que muestra el calendario pone de presente un nuevo tiempo entre la temporalidad de los astros y la temporalidad de la experiencia humana.

A todo suceso es factible dársele una fecha en concordancia con el calendario. En una cronología, en consecuencia, se despliega una concordancia entre el presente viviente y el tiempo inactual de la astronomía. De esta manera, al suceso histórico le es inherente el tiempo del recuerdo humano, la memoria de los hombres, y el tiempo de los astros. Una fecha compendia esos dos ámbitos del suceder de la historia.

Allí señala Ricoeur los rasgos frecuentes a todo calendario: un *momento iniciador* que implica "la elección de un acontecimiento fundador considerado como

---

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> RICOEUR, P. *Del texto a la acción*. Op. cit., pp. 245-246.

<sup>51</sup> RICOEUR, P. *Tiempo y narración* III. Op. cit., p. 818 ss.

el iniciador de una nueva era (...) (nacimiento de Cristo o de Buda...) (...) punto cero que determina el momento axial a partir del cual pueden fecharse todos los acontecimientos"<sup>52</sup>; a partir de ese momento eje se reconoce *otro rasgo*: "es posible recorrer el tiempo en las dos direcciones, del presente hacia el pasado y del pasado hacia el presente", y a dicha estructura está ligada nuestra vida y la comunitaria. Un *tercer rasgo* que permite reconocer un tercer tiempo entre lo astronómico y lo fenomenológico es "un repertorio de unidades de medida que sirven para denominar intervalos constantes entre recurrencias de fenómenos cósmicos"; entonces hace referencia el autor al concepto de iniciativa: "*initium* es comienzo: el momento axial del calendario es el primer modelo de un comienzo, en la medida en que este momento axial está determinado por un acontecimiento tan importante que se entiende que da a las cosas un curso nuevo"<sup>53</sup>.

De este modo, el tiempo histórico como una transición entre el tiempo del mundo y el tiempo interior, se refiere, por ejemplo, a la *continuidad de generaciones*. En efecto, entre las generaciones subsiste un fenómeno biológico del nacimiento, el crecimiento y la muerte; esta implica un intercambio permanente de vivos y muertos que da como resultado que una jerarquía de edades otorgue cierto perfil a la comunidad en la cual unas generaciones son contemporáneas de otras; en otro sentido tiene una significación cultural en cuanto se habla de varias generaciones que han compartido las mismas experiencias y mantienen semejantes perspectivas con respecto al futuro. Este fenómeno de la *continuidad de generaciones* implica un apoyo a la memoria colectiva por la coexistencia de las generaciones. Así, relaciona el tiempo de la vida natural representada en el desenvolvimiento genético proporcionando un apoyo a la memoria colectiva que implica el aspecto cultural.

En otro sentido, para terminar esta reflexión sobre las paradojas temporales, establece Ricoeur el fenómeno de la Huella. Aunque este aspecto no tiene que ver específicamente con la noción de iniciativa, dicho fenómeno, en el aspecto netamente especulativo, permite igualmente mostrar esa transición entre el tiempo del mundo y el tiempo inmanente. La huella en cuanto documento presente, testimonia algo que fue borrado por el tiempo; en este sentido se hace coincidir el pasado que ya no es con el presente que es lo existente; tiene un aspecto material que aparece como un efecto de lo sucedido y un aspecto inmaterial que aparece como un signo para interpretar. Así, el efecto remite a una causa y el signo remite a un sentido. Por eso la huella que permite refigurar el tiempo posibilita conservar el pasado en presente.

---

<sup>52</sup> RICOEUR, P. *Del texto a la acción*. Op. cit., p. 246.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 248. La iniciativa la considera posteriormente Ricoeur en el ámbito individual en tres aspectos: el significado del *yo puedo* en el ámbito fenomenológico, el *yo hago* en el ámbito de la teoría de la acción, y el *yo intervengo* en el ámbito de la teoría de sistemas (cf. *Ibíd.*, pp. 248-251). Y, posteriormente, siguiendo a Husserl, en el ámbito colectivo y social con el tema fenomenológico de la *continuidad de generaciones* (*Ibíd.*, p. 251 ss).

## **Bibliografía**

ARISTIZÁBAL HOYOS, Pedro Juan. *Intimidad y temporalidad. Fenomenología e intuición poética*. Bogotá: Alejandría Libros, 2003.

BEGUÉ, Marie-France. *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*. Buenos Aires: Biblos, 2002.

BENGOA RUIZ DE AZÚA, Javier. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder, 1997.

GADAMER, Hans Georg. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. México: F.C.E., 1983.

HELD, Klaus. "La finitud del mundo. Fenomenología en transición de Husserl a Heidegger". En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. 1. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, 2007.

HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002.

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: F.C.E., 2002.

RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. México: F.C.E., 2003.

RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*. México: Siglo XXI Editores, 2006.

RUBIO A., Jaime: "La filosofía hermenéutica de Gadamer". En: *Cuadernos de filosofía y letras*, Vol. VI. Bogotá, 1983.

SAN AGUSTÍN. *Las confesiones*. Madrid: Aguilar, 1964.



**La memoria archivada: la retórica,  
la historia, el lugar y el espacio\***  
*The report filed: Rhetoric, history, place, space*

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA  
Universidad de Antioquia  
Colombia

**Resumen**

El propósito es establecer un acercamiento a la *Retórica* de Aristóteles, desde su concepción sobre los lugares y su papel en la formación del juicio ciudadano en la *polis*, para desde allí volver al estudio de Ricoeur sobre la memoria archivada y el espacio habitado en *La memoria, la historia y el olvido*, con el fin de mostrar el vínculo que se teje entre la operación de archivar, la memoria colectiva y los lugares, y su importancia para la formación de la vida en común.

**Palabras clave**

Retórica, Lugar, Memoria, Archivo.

**Abstract**

The purpose is to develop an approach to Aristotle's *Rhetoric*, from his conception about places and their role in the formation of the citizen's judgment in the polis, and thence revisit Ricoeur's study on File Memory and Inhabited Space found in *Memory, History, Forgetting*, so that we can show the link that is made between the act of filing, collective memory and places; and their significance in the formation of life in common.

**Key words**

Rhetoric, Place, Memory, File.

\* Este artículo hace parte de la investigación: *La constitución de la experiencia humana del lugar: Retórica y emociones*, inscrita en la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad de Antioquia y vinculada a la Estrategia de Sostenibilidad del Grupo Interinstitucional *Filosofía y Enseñanza de la Filosofía*.

A Catherine Goldenstein  
por cuidar el Fonds Ricoeur<sup>1</sup>.

El propósito es mostrar que Aristóteles, en su estudio sobre la retórica, consideró la operación de archivar de la que más adelante Ricoeur, en el siglo XX, hizo precisiones al incluirla entre las disciplinas sin las que no es posible la ciencia histórica. Para mostrarlo, en la primera parte se precisa la función de la retórica y el papel que tienen la operación de archivar en la elaboración de una *tópica*, sin la cual es imposible la persuasión del oyente, el ciudadano de la *polis*, y por tanto la formación de sus juicios. En la segunda parte se centra la atención sobre dos elementos que, entre otros, considera Ricoeur condiciones de posibilidad para la constitución de la historia: el espacio y la operación de archivar. Esto con el propósito de mostrar que ambos, Aristóteles y Ricoeur, establecen un vínculo entre la operación de archivar y la memoria; en el primero, en conexión con la retórica, y en el segundo, con la historia. Al establecer tal conexión, Aristóteles se refiere al lugar, mientras que Ricoeur lo hace al espacio; establecer la distinción entre estas dos requiere un trabajo adicional. Por el momento, se pretende avanzar en la conexión antes enunciada y sobre algunos aspectos de tal distinción.

### **La Retórica de Aristóteles**

La *Retórica*<sup>2</sup> de Aristóteles es un estudio de carácter teórico sobre los discursos retóricos que los griegos antiguos utilizaban para persuadir a un oyente, respecto al juicio que debían emitir sobre una acción concreta y determinada. A diferencia de los anteriores tratadistas, Aristóteles dice concentrarse en los medios que se usan en cada caso para persuadir a un oyente. Para ello, considera necesario centrarse en la descripción y análisis de lo que él denomina cuerpo de la persuasión retórica: el entimema y el ejemplo. Éstos son tipos de razonamientos semejantes a los que utiliza la ciencia y la dialéctica. El tipo de estructura común a los anteriores es el silogismo, que en el caso del entimema procede mediante deducción y en el ejemplo de manera inductiva. Ambos parten de proposiciones que cumplen el papel de premisas a partir de las cuales se prueba la validez de una proposición que se convierte en su conclusión. En el campo de la ciencia, las premisas son verdaderas y primarias. En la dialéctica, son opiniones verosímiles desde las cuales se construyen argumentos con los que se procede a examinar distintos tipos de problemas; su verosimilitud radica en que son admitidas por todos, por la mayoría o por

---

<sup>1</sup> <http://www.fondsriceur.fr/intro.php>

<sup>2</sup> Las referencias a la *Retórica* corresponden a la traducción al español de Quintín Racionero (ARISTOTELES. *Retórica*. Madrid: Gredos, 1994).

los más sabios y entre estos por todos, por la mayoría o por lo más reputados. En la ciencia, las conclusiones son verdaderas, en la dialéctica, sólo verosímiles y, por tanto, siempre pueden ser de nuevo discutidas (véase *Tóp.*, 100 a. 17-100 b. 23)<sup>3</sup>. En la retórica, las premisas son: verosimilitudes o signos; de estos últimos, algunos son necesarios, los otros tan sólo verosímiles (véase *Rh.*, 1357 a.30- 1357 b.36). La retórica se diferencia de la ciencia y la dialéctica en su consideración de una acción concreta y determinada (véase *Rh.*, 1354 b. 7) sobre la que delibera, toma decisiones y valora respecto a lo que es conveniente o inconveniente, justo o injusto, o digno de alabarse o censurarse. Es un oyente, también determinado, quien al escuchar los distintos argumentos, a favor o en contra, emite su juicio. Por esta razón es preciso que el orador establezca contacto con sus oyentes. Esto se logra, dice Aristóteles, si se utilizan los siguientes tipos de pruebas: unas, con las que el orador muestra su bondad, virtud y benevolencia para hacerse digno de la escucha de su oyente, otras, con las que se trata el asunto en cuestión y finalmente, con las que se dispone las pasiones del oyente (véase *Rh.*, 1356 a 1-4). Estas últimas, dice Aristóteles, son necesarias para evitar que se distorsione el juicio del oyente y más bien ayuden a su formación, pues sólo cuando se considera una acción concreta estas se hacen presentes, lo que no sucede en el caso de la ciencia, ni con el examen de los problemas en la dialéctica<sup>4</sup>.

### **Los lugares y la memoria**

En la Antigua Grecia se dispusieron ciertos lugares para que los oradores se encontraran con sus oyentes: la asamblea, los estrados judiciales y las ceremonias públicas, lugares necesarios para que se produzcan los juicios y se pueda tomar decisiones<sup>5</sup>. Los oradores parten de lo que una comunidad admite como justo, conveniente y digno, y lo ponen, una y otra vez, con sus argumentos, en relación con la acción concreta y determinada. Por este medio se propicia, cada vez, la revisión o consolidación de las nociones que una comunidad comparte, y con las que se mantienen y se hace posible una vida en comunidad. Estas consideraciones que hacen oradores y oyentes se guar-

---

<sup>3</sup> Para citar las obras de Aristóteles se usará la nomenclatura ya clásica, dentro del texto, indicando en abreviatura el nombre de la obra (*Tóp.* por 'Tópicos'; *Rh.* por 'Retórica'; *Ph.* por 'Física', y *Po.* por 'Poética') y la ubicación del texto citado.

<sup>4</sup> Puede consultarse una exposición más completa sobre este tema en: CÁRDENAS, Luz Gloria. *Aristóteles: retórica, pasiones y persuasión*. Bogotá: San Pablo & Universidad de Antioquia, 2011.

<sup>5</sup> A propósito de estos lugares, Ana Iriarte comenta: "El poder de la asamblea, que reunía a todos los ciudadanos en la colina Pnix, era, en principio, ilimitado tanto en cuestiones de asuntos exteriores como de política interna (...). En cuanto a los tribunales del siglo V, es de destacar el de Heliea, compuesto por 6.000 jueces, elegidos rotativamente entre los ciudadanos mayores de 30 años" (IRIARTE, A. *Democracia y tragedia: la era de Pericles*. Madrid: Akal, 1996, p. 37).

dan, con otras, en la memoria colectiva de las comunidades y por este medio, están disponibles para la elaboración de nuevos discursos<sup>6</sup>.

La memoria colectiva se construye con el sedimento de la experiencia compartida y de su valoración; es una extensión de la memoria individual en la que queda la impronta o huella de sensaciones, pasiones, imágenes, acciones, pensamientos y juicios<sup>7</sup>. Estas, cuando son compartidas por la comunidad, influyen de manera colectiva sobre sus maneras de sentir, actuar y conocer. De esta memoria se obtienen los signos y las opiniones que, al adquirir el estatus de lo generalmente admitido, pueden utilizarse como materiales para los argumentos de los discursos retóricos. Los antiguos retóricos recogieron y guardaron gran parte de estos signos y opiniones con el propósito de facilitar la elaboración de sus discursos y principalmente la persuasión. Es evidente que desde lo admitido se garantiza, en el punto de partida, cierta verosimilitud con la que los oradores valoran una determinada acción y así se promueve el juicio de los oyentes. Aristóteles recoge, ordena y clasifica todo tipo de materiales en los que se guardan la memoria de la comunidad: proverbios, máximas, fábulas; pero también, los signos, observaciones y creencias que se obtienen de las obras literarias y de la experiencia sobre las maneras de comportarse en relación con: caracteres, disposiciones, hábitos, pasiones, también las formas de expresarse, elaborar argumentos, discursos que las comunidades han ido forjando, que generan una determinada tradición. Todo lo anterior, constituye para Aristóteles lo común, lo propio y lo universal de la memoria, desde lo cual elabora una *tópica*.

La anterior denominación de *tópica* se deriva del término *topos*, traducido por 'lugar'. Aristóteles, en su filosofía de la naturaleza, elabora una teoría sobre el lugar que, según sus palabras, no existía hasta el momento (Pñ., III-IV, 200 b 12-224 a 17). El lugar es definido así: "el límite primero inmóvil del <cuerpo> continente" (Pñ., IV, 212 a 20). Sin el lugar no puede explicarse el movimiento y el cambio que se da en los seres naturales y de la naturaleza. Este término, como muchos otros, puede adquirir, si se traslada a otros campos, un sentido metafórico. Esta palabra, de hecho, también lo es, adquiere su significación a partir de la idea de un cambio de lugar en el campo del lenguaje, de la *lexis*. Aristóteles la define en los siguientes términos: "la traslación de un nombre ajeno" (Po., 1457 b 6). Su vinculación al movimiento la precisa Ricoeur: "la *epi-fora* de una palabra se describe como una especie de desplazamiento desde...

---

<sup>6</sup> En la aplicación del derecho se tiene en cuenta lo que se denomina los precedentes, que corresponde, en cierta medida, a lo que aquí se anota (Ver PERELMAN, Chaïm. *Logique juridique. Nouvelle rhétorique*. Paris: Dalloz, 1979, p. 18).

<sup>7</sup> Aristóteles elaboró una teoría sobre la memoria en un pequeño tratado: ARISTÓTELES. "Acerca de la memoria y la reminiscencia". En: *Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 1987.

hacia...<sup>8</sup>. En el campo de la *Retórica*, en la *tópica*<sup>9</sup>, el lugar, también es usado en sentido metafórico, significa un sitio: la memoria colectiva. Sólo si se tiene en cuenta lo que conlleva esta significación puede comprenderse cómo pueden depositarse y extraer materiales los oradores para sus discursos. Es con esta suerte de almacenamiento que Aristóteles puede someterlos, a la vez, a distintas operaciones: selección, agrupación y clasificación: "así, pues, un medio, y el primero, para la selección <de enunciados> es este: la *tópica* (*τοπικός*)" (*Rh.*, II, 22, 1396 b 19). Aristóteles los clasifica en: comunes, propios y universales. Los primeros, pueden utilizarse en toda clase de discurso; los segundos corresponden a los discursos deliberativo, judicial y epidíctico; y los últimos a todo tipo de argumentos. Entre los primeros tenemos: la amplificación y disminución, lo posible e imposible, los hechos, los caracteres, las pasiones y los modos de ser. En los segundos, las nociones del bien o del mal, lo justo o injusto y lo bello o vergonzoso. Finalmente, en tercer lugar, los tipos de pruebas: ejemplos, entimemas, entimemas aparentes, refutativos y demostrativos. Así lo refiere Aristóteles:

Con lo cual, pues, podemos ya obtener, sobre poco más o menos, los lugares (*τόποι*) comunes correspondientes a cada una de las especies que son útiles y necesarias, puesto que antes hemos recopilado los enunciados (*πρωτάσεις*) que se refieren a cada una de ellas, de suerte que, sobre esta base, nos cabe inferir los entimemas propios de los lugares comunes sobre el bien o el mal, lo bello o lo vergonzoso y lo justo o lo injusto. Y, de igual modo, son también pertinentes los lugares comunes que así mismo hemos recopilado sobre los caracteres, las pasiones (*παθήματα*) y las maneras de ser. Pero ahora seguiremos otro método, este universal, sobre todos <los entimemas> sin excepción. En capítulo aparte hablaremos luego de los refutativos y los demostrativos y, también,

---

<sup>8</sup> Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad, 1980, p. 28.

<sup>9</sup> Aristóteles también utiliza el término *topos* para referirse a los lugares de la dialéctica. A esta consagra un estudio cuyo título es *Tópicos*. Estos lugares son clasificados en: propio, definición, género o accidente (*Tóp.*, 101 b 24-25) y mediante ellos puede identificarse la clase de cosas a las que se refieren las proposiciones. En el siglo XX, Chaïm Perelman recoge este estudio y el que hace Aristóteles sobre la retórica, para elaborar su propia teoría de la argumentación en la que propone una nueva clasificación de los lugares, que son, para él, acuerdos que se convierten en punto de partida de los argumentos y con los que se garantizan la adhesión a las premisas. Estos son agrupados en dos categorías: "una relativa a lo *real*, que comprendería los hechos, las verdades, las presunciones; otra relativa a lo preferible, que englobaría, los valores, las jerarquías y los lugares de lo preferible" (PERELMAN, Chaïm y OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos, 1989, p. 120). Berti, en una intervención ante el parlamento italiano, aseguró que las *endoxas*, las verosimilitudes de las que hablaba Aristóteles, corresponden a los derechos humanos que, si se sigue a Perelman, son los acuerdos a los que ha llegado el mundo occidental y que rigen la posibilidad de su vida en común (BERTI, Enrico. *Il contributo della dialettica antica alla cultura europea. Conferenza tenuta nella Sala Zucardi Palazzo Giustiani nell'ambito del ciclo su "La filosofia dell'Europa"*. [25 de febbraio de 2003]. Recuperado el 15 de marzo de 2006, de Senato de la Republica XVI Legislatura: <http://web2003.senato.it/att/eventi/berti.htm>).

de los que pareciendo entimemas no lo son, porque tampoco son silogismos (R $\acute{h}$ ., II, 1396 b 28-1397 a 6).

Esta operación de selección, separación, reunión y clasificación es equivalente, en líneas generales, a la operación de archivar y, tiene, en Aristóteles, una función esencial de sistematización, organización y formalización sin la que no le es posible responder a la pregunta sobre los medios que, en cada caso, se usan para persuadir.

En la Antigua Grecia la edificación<sup>10</sup> que se utilizaba para la reunión de la *boulé*, se destinó, también, para almacenar y conservar distintos tipos de documentos<sup>11</sup>, que eran necesarios para la toma de decisiones. Esto demuestra la importancia que fue adquiriendo, en el mundo griego, la conservación de la memoria que, con la invención de la escritura<sup>12</sup>, no sólo queda a merced de lo que cada uno puede recordar o de su transmisión mediante la oralidad, sino que al inscribirse en materiales puede conservarse y de esta manera hacerlos disponibles para cualquiera. En el caso de la retórica de Aristóteles, corresponde a su esfuerzo por recoger, seleccionar y clasificar materiales con los que los oradores pudieran elaborar sus discursos. Aristóteles contribuye a cualificar el arte retórico y asegurar su función: formar el juicio de los oyentes con los que se consolida la vida en común.

### **Archivo y memoria**

En el siglo XX, Ricoeur se refiere a la operación de archivar en *Tiempo y narración* III. *El tiempo narrado*<sup>13</sup> en conexión con la historia. Ricoeur utiliza, prácticamente, los mismos términos de Aristóteles en su descripción, sólo que ésta operación tiene el estatus de una disciplina: "Este gesto de separar, de reunir, de coleccionar constituye el objeto de una disciplina distinta, la archivística"<sup>14</sup>. Para Aristóteles era un procedimiento que le permitió construir la *tópica*, para Ricoeur es una disciplina que requiere el conocimiento histórico.

<sup>10</sup> En el siglo V este lugar se convierte también en archivo y adquiere el nombre *Metroón*.

<sup>11</sup> A los documentos se refiere Aristóteles en su *Retórica* y los clasifica dentro de las pruebas ajenas al arte: "Llamo ajenas al arte a cuantas no se obtienen por nosotros, sino que existían de antemano, como los testigos, las confesiones bajo suplicio, los documentos y otras semejantes" (R $\acute{h}$ ., I, 1355b 35-37).

<sup>12</sup> Sobre este tema, ver el libro HAVELLOCK, Eric A. *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura de la antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós, 1996.

<sup>13</sup> Véase RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración* III. *El tiempo narrado*. México: Siglo XXI, 1996, pp. 802-816. Y RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003, pp. 218-233.

<sup>14</sup> RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Op. cit., p. 220.

Ricoeur elabora una fenomenología de la memoria y precisa las distinciones entre memoria individual y colectiva, a las que hicimos también referencia con Aristóteles. Luego, de esta fenomenología, procede a indagar sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico, lo que le permitirá avanzar —y este es su propósito— hacia una hermenéutica de la condición histórica.

Ricoeur se detiene en la operación de archivar para concentrarse en precisar el recorrido que va de la memoria al documento y así poder comprender cómo este se constituye y la hace posible. En esto sigue las instrucciones de la estética kantiana y pregunta: "¿qué sucede con el tiempo histórico y el espacio geográfico, teniendo en cuenta su articulación indisociable?"<sup>15</sup>. Éstos, en palabras de Ricoeur, al tener que ver con la memoria, son "las mutaciones que afectan la espacialidad y la temporalidad propias de la memoria viva, tanto colectiva como privada"<sup>16</sup>. Las del tiempo son: tiempo vivido, cósmico e histórico<sup>17</sup>. Las del espacio, que aquí se recogen más ampliamente, debido al interés por aproximar la elaboración de Aristóteles en la *Retórica* a la de Ricoeur, proceden de dos distinciones iniciales: a la primera corresponde la espacialidad corporal y de entorno inherente a la evocación del recuerdo: memoria íntima y compartida; y a la segunda la de los lugares consagrados por la tradición: memoria colectiva.

1. *Espacio vivido*: primero, hay una nostalgia deseosa por "colocar las cosas en su sitio", a la que corresponde la errancia y la residencia, y que en el lenguaje ordinario son significadas por el emplazamiento y desplazamiento. Segundo, una experiencia del cuerpo propio: punto de referencia del ahí, próximo o lejano, incluido o excluido, alto o bajo, derecha o izquierda, anterior, posterior, que es acompañado por valoraciones éticas: altura o camino recto y posturas privilegiadas, ponderaciones, orientaciones, determinaciones. En estas alternancias de reposo y movimiento se inserta el acto de 'vivir en': residir y desplazarse, reguardarse bajo el techo, franquear el umbral y salir fuera.

2. *Espacio geométrico*: para pensar y aún para experimentar los desplazamientos y permanencias del cuerpo se requiere tener como referencia el espacio geométrico, que apunta a la idea de una localidad cualquiera.

3. *Espacio construido*: que corresponde al acto de habitar: 'Vivir en' sólo se da con el construir. La arquitectura hace posible la composición que

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 201-217.

forman el espacio geométrico y el desplegado por la condición temporal. En la cuadrícula geométrica se inserta el espacio vivido, se superponen los lugares sobre la grilla<sup>18</sup> de los lugares cualesquiera. El acto de construir es, para Ricoeur, una operación de configuración similar a la de la puesta en intriga. Por esto se pueden establecer analogías entre el espacio construido y el tiempo narrado, gracias a lo cual se tejen el espacio geométrico y el espacio vivido con el tiempo cósmico y el fenomenológico. Uno y otra operación se inscriben en un material: la obra narrada con la escritura y el diseño arquitectónico cuando se construye y se edifica gracias a la dureza de los materiales.

4. *Espacio urbano*: el tejido se amplía y se mantiene la analogía. La intertextualidad en el espacio literario se logra cuando unos textos se tejen con otros textos; en lo urbano cada edificación se construye al lado de otras edificaciones. La intertextualidad y lo urbano se constituyen en y por una tradición. A escala urbana el trabajo del tiempo sobre el espacio se percibe de una mejor manera, pues en una ciudad se enfrentan, en el mismo espacio, las edificaciones de épocas diversas, que ofrecen a la mirada una historia sedimentada de gustos y de formas culturales. La ciudad puede ser leída y vista al mismo tiempo. Suscita pasiones más complejas que las de la casa, pues es además un espacio para el desplazamiento, el encuentro y el alejamiento. Uno se puede sentir en la ciudad extraño, errante, perdido y, al mismo tiempo, en sus espacios públicos, en sus plazas bien nombradas, invitado a la conmemoración y a los encuentros ritualizados; pero la oposición que se experimenta entre naturaleza y cultura, entre lo salvaje y lo civilizado, marcan, también, experiencias de desarraigo, marginalidad, desolación que no son las de la dulzura de la casa, del paisaje amigable, y que se expresan en el deseo de 'encontrar el lugar'<sup>19</sup>.

5. *Espacio geográfico*: corresponde a la tierra habitada. En el campo de las ciencias humanas, al lado de la historia está la geografía. En el campo de la historia se dan cambios que son anticipados por los estudios en geografía. Es el caso, por ejemplo, de Vidal de La Blanche quien valora nociones como: *medio, género de vida, cotidiano*. Para Ricoeur hay en esta forma de conocimiento de la historia un vínculo con la geografía, su objeto son los 'lugares', 'los paisajes', 'los efectos visibles' sobre la superficie terrestre de diversos fenómenos naturales y humanos, su lado geométrico es la cartografía y el humano está marcado por los conceptos de origen biológico,

<sup>18</sup> Grilla: en arquitectura es una cuadrícula, malla o rejilla que se utiliza para diseñar.

<sup>19</sup> Ricoeur dedicó un artículo, específicamente, al tema de la constitución de la experiencia humana del espacio articulada con la del tiempo a la que había dedicado su libro de *Tiempo y narración* (RICOEUR, Paul. "Architecture et narrativité". En: *Urbanisme*, núm. 303, noviembre-diciembre, 1998, pp. 41-51).



célula, tejido. Otro caso, es el de la escuela de los Anales, que pone su acento sobre las permanencias y tiene preferencia por descripciones regionales, con lo que promueve una verdadera geopolítica.

Con estas mutaciones se indica de qué manera "el discurso del espacio ha trazado un recorrido merced al cual el espacio vivido es sucesivamente abolido por el espacio geométrico y reconstruido en el plano hiper-geométrico de los *oikoumenê*"<sup>20</sup>. Esta última palabra significaba para los griegos las tierras que ellos sabían habitadas y por extensión todo el mundo conocido en general. La inclusión, por parte de Ricoeur, de la geografía, ausente en sus obras previas, implica su reconocimiento del lugar, el paisaje, la región, que son hoy objeto de interesantes reflexiones y que necesariamente tienen que incorporarse a una reflexión sobre la constitución de la experiencia humana del espacio; pero también y, este es nuestro propósito, se requiere incorporar el tema del lugar y por extensión, el de los lugares de la retórica.

Ricoeur continúa: a las mutaciones que afectan las condiciones formales del tiempo y el espacio es preciso añadir la operación de archivar. Esto, al tener en cuenta que la historia es una ciencia de los hombres en el tiempo, un conocimiento por huellas que se sustentan en vestigios y testimonios escritos y no escritos, voluntarios e involuntarios, sin los que no es posible la investigación y para la que se requieren técnicas eruditas y disciplinas auxiliares de gran precisión y de la consulta a guías diversos. El testimonio comparte con la oralidad sus rasgos, sólo cuando se registran y/o se transcriben son susceptibles de archivar y se convierten en documentos. Testimonio y archivo comparte para Ricoeur una misma estructura: la del dar y el recibir. El archivo rompe con el testimonio oral cuando es depositado en un lugar. Las edificaciones para alojar los archivos son configuradas mediante el diseño arquitectónico y la distribución urbanística en el momento en que el espacio cuadriculado es redistribuido y son dispuestos los lugares para depositar los documentos. Con dicha configuración se da la institucionalización que permite o prohíbe, con el gesto de separar, reunir y coleccionar. La actividad de archivar, dice Ricoeur, comienza cuando:

1. Se da la iniciativa de una persona física o moral que intenta preservar las huellas de su propia actividad.
2. Hay una organización más o menos sistemática del fondo así separado y se toman medidas físicas de preservación.
3. Se pone al servicio para que pueda consultarse y se establecen reglas para su acceso.

---

<sup>20</sup> RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Op. cit., p. 200.

La memoria de los hombres en el tiempo es así archivada y preservada gracias a que se destinan lugares para ello y se crean las instituciones correspondientes: "dedicadas a la recopilación, a la conservación, a la clasificación de un conjunto de documentos para la consulta"<sup>21</sup>. Estas instituciones son ligadas, así, a la estructura del intercambio y exigen un lugar, que, para Ricoeur no es sólo físico, sino también social, pues alojan el destino de la huella documental. Con la historia se conserva la memoria individual y colectiva, y aún más, este es su propósito, se despliega el conocimiento histórico y se constituye así una memoria histórica a partir de las huellas, los testimonios, los documentos con los que se constituye y se comprende su sentido que abren nuevas posibilidades con lo que aún no se ha realizado. Esta es, en palabras de Ricoeur, su real aspiración:

Sólo la memoria viva avala la hondura corporal de la historia. Los documentos están muertos, y más tarde sólo las preguntas de quienes nazcan después de nuestra época podrán infundirles nueva vida. Por eso insisto en que la tarea del historiador consiste en descubrir el elemento de indecisión que hay en los actores de la historia. Es lo que puede transmitir el testigo de los hechos<sup>22</sup>.

*Tópica* y archivística proceden de la misma operación: guardar, reunir, separar, clasificar la memoria. En el primer caso, hace disponible los materiales y formas para que los oradores puedan elaborar sus discursos retóricos mediante los cuales una comunidad accede a la deliberación, toma decisiones y valora sus acciones. Por este medio, una comunidad comparte y renueva su memoria colectiva, sin la que no le será posible pensar, actuar, sentir, hablar y vivir juntos<sup>23</sup>. En el segundo, la historia requiere de los archivos para constituir su conocimiento. Es preciso reconocer, como lo hace Ricoeur, el importante papel de la historia para la vida de las comunidades, pero también, desde las modificaciones que afectan el tiempo y el espacio, volver a la retórica de Aristóteles con sus lugares con el fin de reactivar su sentido y abrir así nuevas posibilidades para la vida en común; con esto, se sigue la dirección que orienta la hermenéutica de Ricoeur.

Hasta aquí sólo se han indicado los antecedentes que, sobre la operación de archivar, se encuentran en Aristóteles, las precisiones logradas por Ricoeur

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 219.

<sup>22</sup> "Hay que volver a encontrar lo incierto en la historia". Entrevista a Paul Ricoeur por Jörg Lau. En: *Humboldt*, año 41/1999/ núm. 127, pp. 6-9.

<sup>23</sup> Para Hannah Arendt "todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de la pluralidad humana, por el hecho de que no es un hombre, sino los hombres en plural quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos. Pero sólo la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir significa vivir entre los hombres, vivir entre los que son mis iguales" (ARENDT, Hannah. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995, p. 103). Aquí hemos añadido otras dimensiones, que con los lugares de la retórica, son incorporadas a la vida con otros, a la vida en común.

y los vínculos que se tejen entre la retórica, la historia, el lugar, el espacio, con la operación de archivar. La reunión, conservación, preservación, selección y clasificación de materiales, testimonios y documentos, permiten una y otra vez regresar a lo guardado, para que desde allí la memoria histórica y retórica puedan convertirse en fuentes de nuevos desarrollos y de nuevos juicios, necesarios para la preservación y constitución de la vida en común.

## **Bibliografía**

- ARENDT, Hannah. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995.
- ARISTÓTELES. *Acerca de la memoria y la reminiscencia*. En: *Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, 1987.
- ARISTÓTELES. *Física*. Libros III-IV. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Madrid: Gredos, 1992.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Madrid: Gredos, 1994.
- ARISTÓTELES. *Tópicos*. En: *Tratados de lógica (Órganon)* Madrid: Gredos, 1994, pp. 89-306.
- BERTI, Enrico. *Il contributo della dialettica antica alla cultura europea. Conferenza tenuta nella Sala Zucardi Pallazzo Giustani nell'ambito del ciclo su "La filosofia dell'Europa"*. (25 de febbraio de 2003). Recuperado el 15 de marzo de 2006, de Senado de la Republica XVI Legislatura: <http://web2003.senato.it/att/eventi/berti.htm>
- CÁRDENAS, Luz Gloria. *Aristóteles: retórica, pasiones y persuasión*. Bogotá: San Pablo & Universidad de Antioquia, 2011.
- HAVELOCK, Eric A. *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura de la antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós, 1996.
- IRIARTE, Ana. *Democracia y tragedia: la era de Pericles*. Madrid: Akal, 1996.
- LADRIÈRE, Jean. *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*. Salamanca: Sigume-Unesco, 1979.
- LAU, Jörg. "Hay que volver a encontrar lo incierto en la historia". Entrevista a Paul Ricoeur. En: *Humbolt*, año 41/1999/ núm. 127, pp. 6-9.
- PERELMAN, Chaïm. *La lógica jurídica y la nueva retórica*. Madrid: Civitas, 1976.
- PERELMAN, Chaïm. *Logique juridique. Nouvelle rhétorique*. Paris: Dalloz, 1979.
- PERELMAN, Chaïm y OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos, 1989.
- RICOEUR, Paul. "Architecture et narrativité". En: *Urbanisme*, No. 303, noviembre-diciembre, 1998, pp. 41-51.
- RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003.
- RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI, 1996.



# **EL Anfitrión de la traducción**

*The host of the translation*

FRANCISCO DÍEZ FISCHER  
Universidad Católica Argentina  
Argentina

## **Resumen**

En *El paradigma de la traducción*, Ricoeur analiza diversas definiciones de traducción que le permiten comprender la particularidad de un problema que es en sí mismo paradójico. Ante la diversidad de lenguas, el hecho de la traducción se convierte en una tarea obligatoria y útil que está contenida en la sugerente idea de hospitalidad lingüística. La prueba del extranjero genera una pregunta: ¿qué es en verdad hospedar en el lenguaje?

## **Palabras clave**

Diversidad, Traducción, Hospitalidad, Lenguaje.

## **Abstract**

In the essay titled *The Paradigm of Translation*, Ricoeur examines different definitions of translation. They allow him to analyze the perplexity of the problem. The diversity of languages makes the translation an obligatory and useful duty. Its morality is contained in the suggestive idea of linguistic hospitality. The evidence of the foreigner raises a question: what is actually being 'hosted' in the language?

## **Key words**

Diversity, Translation, Hospitality, Language.

Cuando alguien ha pasado muchos años junto a un filósofo, escuchando sus ideas y leyendo sus libros, la proximidad y la cercanía le conceden el atrevimiento de resumir aquellos temas medulares que le han interesado. En el caso de quienes se han acercado a Ricoeur cuentan con la ventaja de saber, casi enseguida, que la traducción constituye uno de los ejes de fuerza de su filosofía. El tema fraguó en su tiempo de madurez y fue puesto en escena durante de tres años consecutivos (1997-1999) en tres pequeñas obras: *Défi et bonheur de la traduction*, *Le paradigme de la traduction*, y *Un "passage": traduire l'intraduisible*. Los tres textos son hijos ejemplares del llamado siglo de la traducción<sup>1</sup>, y fueron gestados bajo la dirección de la misma pregunta: ¿en verdad, es posible traducir?

### ***La paradoja se oculta en la definición***

Para dar respuesta a la cuestión, Ricoeur tomó como punto de partida la definición de *traducción* que ofrece *Le Robert*. Traducir es el acto de "*faire que ce qui était énoncé dans une langue le soit dans une autre, en tendant à l'équivalence de sens et de valeur des deux énoncés*". La descripción ya supone de por sí una situación curiosa: la existencia de una muy numerosa diversidad de lenguas. Si nos guiamos por criterios darwinianos, el hecho de que existan tantos idiomas diferentes es poco ventajoso para la supervivencia de una especie en comunidad. Siempre será más difícil mantener unido a un grupo en el que, para que sus miembros puedan comprenderse, haya que traducir constantemente los mensajes entre cada uno de ellos. Sin embargo, el dato es innegable y la paradoja puede formularse como una contradicción entre la universalidad del lenguaje ("todos los hombres hablan") y la particularidad de sus múltiples y diseminadas realizaciones ("todos los hombres hablan, pero hablan idiomas diferentes")<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Tal vez sea cierto, como decía Antoine Berman, que el siglo XX es el siglo de la traducción, pues es, a la vez, el siglo del consumo; y el lenguaje es un bien que jamás se agota, que se recrea constantemente, solidario y gratuito, porque lo comparte toda una comunidad a través de un espontáneo sistema de trueque. Y nada que sea gratuito, solidario e inagotable puede compararse en competencia de mercado con otros bienes que son, sin excepción, agotables, costosos y privados. Por otra parte, en el presente globalizado tenemos una mayor necesidad de comunicación a través de las fronteras lingüísticas. Eso hace que la traducción se vuelva indispensable. Sin ella muchas cosas dejarían hoy de funcionar, por ejemplo, el comercio o el cine (que estaría perdido sin subtítulos). En general, la civilización occidental, desde la Antigüedad en adelante, resulta inconcebible sin la traducción.

<sup>2</sup> La multiplicidad de lenguas es imposible de erradicar, por más que sigan fluctuando las fronteras. Y la importancia de los intentos de entenderse radica en que la diversidad idiomática parece acentuar el coeficiente de conflicto (lo sabe bien España con el país Vasco, o la antigua Yugoslavia). De allí deriva una geografía de la traducción con intencionalidad política. Los países grandes, en los que muchas veces se dispone de un conocimiento apenas superficial de otras lenguas extranjeras, la necesidad de traducción es menor que en los países pequeños y periféri-

Pensar este hecho paradójico abre un juego teórico de posibilidades de fundamentación que Ricoeur examinó con detenimiento: 1) o bien la diversidad de lenguas implica una heterogeneidad tan radical que la traducción es, en verdad, imposible; 2) o bien la diversidad es sólo aparente y hay un fondo común entre las lenguas que permite pasar de una a otra. En este segundo escenario suponemos que: 2.1) o hay una lengua originaria (*lingua Adámica*) que hace posible traducir porque de ella han surgido todas las otras y desde ellas podemos rastrear sus huellas y reconstruirla, 2.2) o hay una lengua universal que permite la traducción porque es condición *a priori* de todas las lenguas y podemos descubrirla a partir de los análisis estructurales de las gramáticas existentes<sup>3</sup>.

Es aún más desconcertante que, analizando otro sentido más amplio de traducción, Ricoeur encuentre la misma paradoja repetida en el interior de cada lengua. Siguiendo la formulación de George Steiner —todo "comprender es traducir"<sup>4</sup>—, puede entenderse por traducción cualquier fenómeno de interpretación. Los que hablamos un mismo idioma, cada vez que nos comprendemos, estamos, de alguna manera, traduciendo, es decir, intentado superar una diferencia. Incluso, desde el comienzo, aprender a hablar es aprender a traducir. "Cuando el niño pregunta a su madre por el significado de esta o aquella palabra, lo que realmente pide es que traduzca a su lenguaje el término desconocido. La traducción dentro de una lengua no es, en este sentido, esencialmente distinta a la traducción entre dos lenguas"<sup>5</sup>.

En síntesis, tomando cualquiera de sus sentidos, la traducción nos enfrenta a la constante diferencia, que se establece como una catástrofe lingüística inevitable, en la que nos sumergimos a diario por el simple hecho de que todos, sin excepción, estamos condenados desde un comienzo a ser recibidos en un lenguaje.

### ***El drama de lo intraducible***

Desde la perspectiva de un análisis teórico, Ricoeur deduce que el problema de la traducción, expresado como un binomio de posibilidades ex-

---

cos, donde sufrimos que las grandes obras lleguen a ser traducidas siempre más tarde. ¡En qué aislamiento se hallan a veces las mejores inteligencias de una lengua por no contar con traducciones!

<sup>3</sup> En tal sentido, Leibniz pensaba que era practicable la construcción de una lengua absolutamente unívoca, la lengua perfecta que prefiguraba el lenguaje informático, que fue recogida inicialmente por Wittgenstein, para luego ser desechada bajo la conclusión de que jamás seremos capaces de abolir la confusión y la ambigüedad. Por extraño que parezca, la eficacia del lenguaje no está en su literalidad.

<sup>4</sup> STEINER, George. *Después de Babel*. México: F.C.E., 1995, p. 11.

<sup>5</sup> PAZ, Octavio. "Traducción: Literatura y Literalidad". En: *Traducción: literatura y literalidad*. Barcelona: Tusquets, 1981, p. 10.

cluyentes entre intraducibilidad o traducibilidad (punto 1 y 2) conduce a un callejón sin salida. Consideremos el primer caso. Las posturas a favor de la heterogeneidad radical de los idiomas y, por lo tanto, de la imposibilidad de traducir se apoyan sobre el hecho innegable de que hay infinidad de expresiones, palabras, matices verbales, connotaciones e incluso silencios, que no pueden transferirse de una lengua a otra<sup>6</sup>. Si buscamos con detenimiento una equivalencia entre palabras, cuando los hispanohablantes decimos "mesita de luz", encontraremos que los franceses y los ingleses dicen "mesa de noche" (*night-table* o *table de nuit*)<sup>7</sup>. Mientras un inglés toma fotos, el español las saca y el guaraní las quita. Nosotros presentamos a nuestros amigos y los ingleses los introducen. Las cosas suceden (*happen*) en inglés, llegan (*arrivent*) en francés y *pasan* en español. Mientras andamos en la "cuerda floja", los ingleses andan en la "cuerda tensa" (*tight-rope*). De igual modo, constatamos que sólo en español los árboles tienen "copas", y que no hay equivalente en otros idiomas para nuestra distinción entre "parpadeo" y "pestañeo". A nivel de frases la intraducibilidad es aun más evidente. Cuando nos cruzamos con alguien le decimos "¿cómo te va?", mientras que el francés le pregunta "*comment vas-tu?*" ('¿cómo vas?') y el inglés "*how are you?*" ('¿cómo estás?') o "*how do you do?*" ('¿cómo haces?' o '¿cómo lo haces?'). "Tomamos un paseo" (*to take*) en inglés y lo "hacemos" en francés (*faire un promenade*). En cambio, "tomamos paciencia" (*prendre patience*) en francés y la "tenemos" (*be patient*) en inglés. Curiosamente, es intraducible a otros idiomas nuestra expresión castellana *vaya a saber*. Para nosotros, cuando las cosas no se relacionan entre sí, no tienen "nada que ver", mientras que para los angloparlantes no tienen "nada que hacer" (*nothing to do*)<sup>8</sup>. Nos hacemos ya una idea de la carga insoportable que recae sobre los traductores. La asimetría de todos estos intraducibles esparcidos por la obra hace de la traducción un drama en el que traspasar las fronteras idiomáticas llega a tener un precio tan alto de retensiones que casi impide el intercambio. O, peor aún, como sugiere Ricoeur con cierto humor, la transferencia exige el valor de convertirse en esquizofrénico para ser bilingüe<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Tal intraducibilidad de lenguas nace ya de nuestros cuerpos, pues escribimos y nos expresamos con ellos, con sus impulsos motrices particulares y sus ritmos respiratorios propios. La coincidencia no tiene lugar porque, como sostenía Marcel Jousse, el movimiento es la base del discurso (cf. JOUSSE, Marcel. *L'Anthropologie du geste*. Paris: Gallimard, 1974).

<sup>7</sup> Agradezco aquí los valiosos aportes de Ivonne Bordelois que describe cada uno de estos intraducibles en su libro *Del silencio como porvenir*. Buenos Aires: Ed. Libros del Zorzal, 2010, p. 21 y ss.

<sup>8</sup> Borges reflexionó agudamente sobre estos insalvables de la traducción y destacaba, por ejemplo, la imposibilidad de expresar en inglés, la idea de *está sentadita*, que indica no sólo la imagen de una chica sentada, sino, al mismo tiempo, abandonada y 'solita'. En un texto suyo poco conocido, *The Spanish Language in South America, a Literary Problem*, publicado en Londres en 1964, plantea estas dificultades en el marco de un posible futuro bilingüismo planetario entre el español y el inglés.

<sup>9</sup> El mismo alto precio parece imponerse en el mercado interior de una lengua; por ejemplo,



## **La separación traducible**

Las posturas opuestas argumentan a favor de la posibilidad de traducir en virtud del hecho, por demás indiscutible, de que la traducción existe más allá de las altas retensiones estipuladas. Efectivamente, a pesar de las diferencias, traducimos, y este *factum* lingüístico reconduce el planteo del terreno teórico al práctico. Traducir puede ser incomprensible teóricamente, pero practicable de hecho en tanto podemos aprender y comprender otro idioma y, en sentido amplio, en tanto podemos entendernos entre los que hablamos una misma lengua<sup>10</sup>. Ante esta situación innegable, Ricoeur examina las dos opciones de fundamentación teórica vigentes: o bien la traducción es practicable porque existen códigos *a priori* que son reconstruibles, o bien porque en todas las formas idiomáticas existen huellas de una lengua originaria. Desestima la primera por una apelación a la ignorancia. Como luego de tantos años de estudios no se ha encontrado un léxico o una fonología universal entre las distintas gramáticas, es probable que esa estructura *a priori* en verdad no exista. La segunda posibilidad lo orienta hacia la relectura de la historia de Babel. ¿Hay razones para comprender la diversidad de lenguas como una catástrofe lingüística infligida por un dios celoso? Es llamativo que, a lo largo de toda la narración bíblica, no se encuentre una recriminación, queja o acusación divina a diferencia de lo que sucede en la expulsión del paraíso<sup>11</sup>, en el fratricidio de Abel u otros infortunios similares. La rareza de esta omisión apunta para Ricoeur a que la historia de Babel establece un extraño principio práctico. La diversificación lingüística pertenece a esa clase de situaciones irreversibles en las que un mero fruto de la naturaleza, la fraternidad, adquiere el sentido de un trabajo.

El hecho de la diversidad de lenguas provoca una incomprensión que conduce inevitablemente a la separación, dispersión y diseminación geográfica.

---

en los giros propios de cada lugar. El español que se habla en Colombia, utiliza la expresión "¿me regalas...?", en general para pedir algo, lo cual provoca situaciones cómicas en otros contextos donde *regalar* significa 'pedir sin dar dinero a cambio'. Del mismo modo, un hablante rioplatense dice *saco y pollera*, en vez de *chaqueta y falda*. A diferencia de otros idiomas con versiones más geográficamente concentradas, el español tiene múltiples centros de irradiación, tanto en España como en América; de allí que haya un acuerdo sobre un "español neutro" que debe ser usado en ciertos productos interhispanoamericanos como las telenovelas.

<sup>10</sup> El problema se plantea, entonces, para Ricoeur en un binomio diferente al de traducible-intraducible: el de fidelidad-traición. ¿Cuándo podemos decir que una traducción es fiel? ¿Y en qué casos traiciona lo dicho en otro idioma?

<sup>11</sup> Es curiosa la duda lingüística que Robert Payne tiene respecto de Adán. Cuando dijo por primera vez "manzana", ¿sabía lo que estaba diciendo? Pudo haber querido expresar algo enteramente distinto, algo así como: "Ten cuidado, porque es peligroso". En lugar de ello, dijo: "Manzana" y ya sabemos lo que sucedió (cf. PAYNE, Robert. "Sobre la imposibilidad de traducir". En: *Revista Sur*, No. 338-339, enero-diciembre 1976, pp. 78-82).

Nos separamos porque *ya* no nos entendemos<sup>12</sup>. Pero ¿qué sucedería si la situación de separación que existe de hecho no implicara una unión o comprensión anterior y originaria, en este caso, una lengua común? Significaría que tampoco habría habido un acto de separación, es decir, de pérdida. Desde el comienzo, existiría más bien una situación que reclama "algo que hay que hacer" ante el hecho irreversible de las diferentes lenguas. Ricoeur parafrasea a Benjamin: "Mira, mira, así son las cosas. A partir de esta realidad de la vida, itraduzcamos!"<sup>13</sup>. El matiz práctico de la interpretación coincide con el hecho de que, en la historia bíblica, no hay recriminación alguna por parte de Dios. No obstante, el punto de crítica salta a la vista. La lectura entra en conflicto con la idea de separación que conlleva necesariamente la representación de una distancia provocada por una causa. Según *Le Robert*, separar es "*Faire cesser (une chose) d'être avec une autre*". También "*faire cesser (plusieurs choses) d'être ensemble*". En ambos casos se hace referencia a un originario haber estado unido que se ha perdido. En cambio, hay otras acepciones que podrían fortalecer la interpretación práctica propuesta por Ricoeur. Separar es también "*faire en sorte que (des personnes) ne soient plus ensemble, ne soient plus en contact*". La situación de separación podría referir de hecho a este trabajo. Mi lengua debe dejar de reñir con otra de la cual se encuentra originariamente y siempre a distancia. La dirección de esta interpretación parece ser atestiguada por la circunstancia de que siempre suelen pelear los que no se comprenden. Si primeramente hay que hacer un esfuerzo por comprendernos, ya que hablamos distintos idiomas —lo cual no presupone un originario habernos entendido—, el trabajo de traducir no sería la búsqueda de recuperar un entendimiento anterior, sino la posibilidad de sobrellevar el conflicto que viene de la mano con la diferencia intraducible. Dejar de enemistarse con el texto del que siempre estaremos a una distancia insalvable. El trabajo que queda por hacer es unir sin asimilar, ligar al separado sin borrar la separación; una forma de lo que Ricoeur llama *justicia* como "justa distancia"<sup>14</sup>.

### **Un trabajo de duelo sobre el Absoluto Literario**

Volvamos sobre los hechos constatados. Existimos separados, confundidos y en conflicto. Vivimos desde siempre en lo que podríamos llamar la *Babel*

<sup>12</sup> La comunicación no siempre es posible, y tal vez deberíamos alegrarnos de ello. Es aterrador pensar en un mundo de comunicación plena, sin margen para la interpretación; por lo pronto, sería un mundo con menos humor.

<sup>13</sup> RICOEUR, Paul. "Le paradigme de la traduction". En: *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004, p. 37.

<sup>14</sup> En *Le Juste II* Ricoeur vincula la búsqueda de la justa distancia con la virtud de la hospitalidad: "Antes de toda formalización, toda universalización, todo tratamiento sumarial, la búsqueda de justicia es aquella de una justa distancia entre todos los humanos (...) yo vería fácilmente en la virtud de la hospitalidad la expresión emblemática más cercana a esta cultura de la justa distancia (...)" (RICOEUR, Paul. *Le Juste II*. Paris: Ed. Esprit, 2001, pp. 72-73).

*abandonada*. Nos queda el acto de traducir no ya como una obligación moral de restablecer lo perdido, sino como tarea que hay que hacer ante el hecho irreversible de la diferencia lingüística. Ricoeur descubre aquí el deseo de traducir que motiva la tarea más allá de la obligación y de la utilidad con el propósito de ampliar el horizonte de la propia lengua<sup>15</sup>. La tarea compromete el trabajo de duelo que hereda de Freud<sup>16</sup>, pues la traducción requiere un trabajo sobre dos muertes, dos resistencias íntimas, que exigen ser superadas para ampliar la propia lengua sin conquistar la diferencia. Una pertenece al idioma materno de acogida y otra al idioma extraño en el que ha sido escrito el texto original. La primera es la superación del odio al extranjero percibido como amenaza<sup>17</sup>. Siempre hay que lograr sacarle la cuota de peligro y de posible enemigo que tiene quien permanece a distancia. La segunda implica más estrictamente un duelo en el sentido de un trabajo de liberarse y soltar un objeto de amor, lo cual, como muestra Freud, requiere un gasto de tiempo y energía. La economía del duelo está contemplada en el presupuesto de la tarea de traducir porque exige la renuncia al ideal mismo de la traducción perfecta (y con ella, la renuncia a la dinastía enemiga de traductores venideros). Ricoeur imagina esta resistencia bajo la figura literaria de un Libro o de una Biblioteca Total donde los intraducibles habrían sido borrados definitivamente; una suerte de Absoluto Literario con el que otros han soñado. Jorge Luis Borges lo conjuraba en el título de uno de sus cuentos más famosos, *La Biblioteca de Babel*<sup>18</sup>, en el que describía una Biblioteca Total, homologable al Universo, cuyos anaqueles registraban todas las posibles combinaciones de símbolos ortográficos, o sea, que abarcaban todo lo que es dable expresar en todos los idiomas:

[Contiene] todo: la historia minuciosa del porvenir, las autobiografías de los arcángeles, el catálogo fiel de la Biblioteca, miles y miles de catálogos falsos, la demostración de la falacia de esos catálogos, la demostración de la falacia del catálogo verdadero, el evangelio gnóstico de Basílides, el comentario de ese evangelio, el comentario del comentario de ese evangelio, la relación verídica

---

<sup>15</sup> Así como la traducción puede estimular la expansión de la propia lengua, también puede restringirla incrementando los cementerios de palabras con sus censuras, necesidad de desinfecciones y propósitos policiales. Ver a modo de ejemplo el cuento de Borges "Los traductores de *Las 1001 Noches*". En: *Obras Completas*, Tomo I. Barcelona: Emecé, 1997.

<sup>16</sup> FREUD, Sigmund. "Duelo y melancolía" (1917 [1915]). En: *Obras Completas*, Vol. XV. Buenos Aires: Losada, 1997, pp. 241-255.

<sup>17</sup> La palabra latina *hostis* refiere a esta resistencia, pues se puede traducir al español tanto por huésped como por hostil y enemigo. La lengua griega también da cuenta de esta ambigüedad; *xenos* significa extranjero, forastero, huésped, amigo o soldado mercenario.

<sup>18</sup> Es llamativo que el epígrafe con el que comienza la narración de Borges pertenece a un libro llamado coincidentemente "el libro de todos libros": *The Anatomy of Melancholy*. Los principales escritores se han dedicado, por lo general, largo tiempo a la tarea teóricamente imposible de traducir. Incluso André Gide aconsejaba a cada escritor hacer en el curso de su vida por lo menos una traducción y pasar por el drama de lo intraducible.

de tu muerte, la versión de cada libro a todas las lenguas, las interpolaciones de cada libro en todos los libros, el tratado que Beda pudo escribir (y no escribió) sobre la mitología de los sajones, los libros perdidos de Tácito.

Cuando se proclamó que la Biblioteca abarcaba todos los libros, la primera impresión fue de extravagante felicidad. Todos los hombres se sintieron señores de un tesoro intacto y secreto. No había problema personal o mundial cuya elocuente solución no existiera en algún hexágono. El universo estaba justificado, el universo bruscamente usurpó las dimensiones ilimitadas de la esperanza<sup>19</sup>.

El duelo libera del amor a una *Biblioteca Total* —posible de situar imaginariamente en Babel antes de la catástrofe—, donde cualquier diferencia intraducible quedara borrada por la onmi-expresión de todas las posibilidades. Anheló que se corresponde con la superstición de la existencia de un *Hombre del Libro*, un bibliotecario poseedor del libro que era la cifra y compendio perfecto de todos los demás, un Libro Total que hacía de quien lo leyera un análogo de Dios; semejante a un Traductor que jamás traicionara<sup>20</sup>.

Ambos duelos conducen al círculo en espiral del trabajo incesante de traducir y retraducir<sup>21</sup>. Ricoeur recurre al espiral de la retraducción porque comprende que la paradoja de la diferencia no sólo consiste en que la misma cosa puede decirse de formas distintas en idiomas diferentes, sino porque buscamos seguir diciéndola incansablemente de otras maneras, incluso entre los que hablamos una misma lengua. Al traductor no le queda otra que traicionar, porque la transitoriedad es la misma esencia de la traducción. Así queda en escena el hecho de que traducir es una empresa de aproximación constante que siempre tiene por intención desprovincializar la lengua materna. Pensarla como una lengua entre otras, tan extranjera como aquellas que la visitan. Aquí está la ganancia que viene con la pérdida de los absolutos lingüísticos en la dramática del traductor. Aceptar una fórmula de equivalencia sin adecuación, de justa distancia en el trabajo de construir comparables que toma la forma

<sup>19</sup> BORGES, Jorge Luis. "La Biblioteca de Babel". En: *Obras Completas*, Tomo I. Barcelona: Emecé, 1997, pp. 467-468.

<sup>20</sup> La paradoja que asombró a Ricoeur de poder traducir a pesar de la diferencia tampoco pasó desapercibida para Borges: "un número *n* de lenguajes posibles usa el mismo vocabulario; en algunos, el símbolo *biblioteca* admite la correcta definición *ubicuo y perdurable sistema de galerías hexagonales*, pero *biblioteca* es *pan* o *pirámide* o cualquier otra cosa, y las siete palabras que la definen tiene otro valor". El lector queda interrogado por otra paradoja que, me arriesgo a decir, sería del agrado a Ricoeur: "Tú, que me lees, ¿estás seguro de entender mi lenguaje?" (BORGES, Jorge Luis. "La Biblioteca de Babel". *Op. cit.*, p. 470).

<sup>21</sup> Es interesante que el espiral sea la forma más común bajo la que se representa la Torre de Babel. La famosa pintura de Pieter Bruegel, el grabado de M. Escher de 1928 y una variedad de dibujos confirman la figura.

de una *hospitalidad lingüística*; una idea de llegada a la que vale la pena prestar más atención.

### **La hospitalidad del traductor**

Entre el acto de hospedar y traducir hay un elemento común que es el recibimiento. No sólo es el componente esencial del ejercicio de la hospitalidad, sino que está presente en la traducción en cuanto es una forma de recibir un texto en otra lengua y en otra cultura que no son las de origen<sup>22</sup>. En ambos casos, el recibimiento supone la existencia garantizada de una morada o de una lengua materna que le pertenece a quien acoge. En efecto, la posibilidad de dar hospedaje a un extranjero comienza con un pedido de lugar formulado por el visitante: ¿dónde puedo alojarme? La interrogación da por supuesto que en la respuesta hay un vínculo esencial con el espacio que habita aquí y ahora el anfitrión, al que está ligada su identidad. Cada uno pertenece a una tierra y a una lengua a las que llama *aquí*, constitutivamente identitarias, en las que puede hospedar extranjeros sobre el presupuesto de que son de su propiedad y pertenencia<sup>23</sup>. A partir del aparente derecho de posesión con el que los miembros de una misma comunidad se adueñan de la tierra y del idioma, el huésped queda definido por contraste como el sin-lugar, un ser de pasaje con carácter nómade, sinónimo de efímero y transitorio<sup>24</sup>. Su identidad negativa está determinada por su no-pertenencia, es decir, su ser no-nacional y no-ciudadano, ("el que no es uno de los nuestros", "*qui n'est pas de 'chez nous'*") y por todo lo que no le pertenece, es decir, un sin-ley y sin papeles<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Hay varias formas de hospitalidad lingüística, más allá de la traducción, a las que no podemos dedicar mayor tiempo aquí, pero que son de sumo interés, por ejemplo, la hospitalidad literaria. Las obras de la literatura ocupan una plaza central en cada idioma y encarnan formas de hospitalidad en las que un texto es recibido como huésped invitado de otro. Hay prácticas textuales hospitalarias como el epígrafe, la citación, la referencia, la mención y la alusión. Así, por ejemplo, el comienzo de *La Biblioteca de Babel* está encabezado por el epígrafe que dice: "By this art you may contemplate the variation of the 23 letters...". Borges lo deja sin traducir como gentileza de confiarle al lector esa tarea de hospitalidad. Del mismo modo, hay formas de inhospitalidad literaria como la parodia, donde un texto noble es recibido con una acción vulgar de travestismo burlesco por parte de un anfitrión malicioso.

<sup>23</sup> La palabra *pertenencia* contiene esta ambigüedad que se manifiesta con las preposiciones que la acompañan: *a* y *de*. La cercanía entre la pertenencia *a* y la pertenencia *de* parece justificar el hecho de exigir la propiedad y la violencia primera sobre la que se sostiene el Estado, cuando, en verdad, una nacionalidad indica más bien *a donde* se pertenece, que aquello que nos pertenece.

<sup>24</sup> Respecto de la temporalidad característica del huésped, existe la *regla de los tres días*, presente en muchas culturas, desde la árabe hasta la alemana, que dictamina que "el huésped es como el pescado, al cabo de tres días, comienza a oler mal".

<sup>25</sup> Ricoeur recorre tres modos de entender al huésped extranjero en los que puede leerse la historia de los pobres en Occidente: 1) El *extranjero como visitante*, el turista, que tiene el derecho

Todas las definiciones sociales, jurídicas y políticas de *huésped* refieren a esta asimetría intraducible que excluye la diferencia de lo que él es por sí mismo. Su negatividad queda reforzada por el hecho innegable de que la hospitalidad implica siempre una dependencia. El huésped depende de la bondad de su anfitrión, por eso el acto de hospedar parece tener como vocación primera la integración. "Integrar es someter al otro a mi ley, exigir su metamorfosis, su transformación, es decir, ejercer de cierta manera una violencia"<sup>26</sup>.

A pesar de ciertos lazos etimológicos<sup>27</sup>, la historia de la hospitalidad no parece haber estado originariamente vinculada a la voluntad de control e integración ni a la exigencia de papeles, sino a preservar la identidad del extranjero como deseo de guardar para sí eso que él es<sup>28</sup>. De modo que la dependencia implica más bien hacer un don gratuito de sí. El anfitrión comparte con su huésped los bienes que le pertenecen: su casa, su comida, su abrigo. Hace un gesto de acogimiento gratuito por el cual tiende un frágil puente entre dos mundos: el interior y el exterior, donde habitan el que pertenece y el que no; el que posee bienes y el que no tiene. Tal pasaje requiere una invitación porque "autoriza la transgresión de los límites sin recurrir a la violencia"<sup>29</sup>.

---

de visita y de hospitalidad universal al que refiere Kant en *Sobre la paz perpetua*: "Hospitalidad significa aquí el derecho que tiene el extranjero, a su arribo al territorio del otro, de no ser tratado allí como un enemigo". Él es el modelo del acto de hospedar con quien podemos vivir juntos por un tiempo. 2) El *extranjero como inmigrante*, el trabajador en los países industrializados cuya vida está trazada más por los actores económicos y políticos que por él mismo. Es claro ejemplo de una identidad negativa, ya que en el imaginario público pasamos del extranjero al inmigrante, del inmigrante al inmigrante ilegal y del inmigrante ilegal al marginado. Así colmamos de verdad el axioma: Yo quiero a los extranjeros, pero *chez eux*. 3) Por último, el *extranjero como refugiado*, es decir, el admitido bajo el beneficio del derecho de asilo, el derecho a la protección de los pueblos perseguidos (cf. RICOEUR, Paul. "La condition d'étranger". En: *Revue Esprit*, No. 3-4, mars-avril, 2006, pp. 264-275).

<sup>26</sup> AA.VV. *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*. Paris: Ed. Bayard, 2004, p. 10. Sin duda, puede destacarse otros sentidos de integración menos violentos como, por ejemplo, la integración —por cierto en nada sencilla de alcanzar— que se logra en el matrimonio.

<sup>27</sup> Es cierto que en la palabra latina *hospitem*, de donde deriva luego *huésped*, se encuentra la raíz indoeuropea *pet* o *pot*, correspondiente a la idea de 'señor' y de 'sí mismo'. *Déspota* es el señor de la casa, por eso es signo de poder. El término nace de *dem-potês*, formado por el elemento *dem* 'casa' (en latín: *domus*) y *poti* 'jefe de grupo', el que asegura la autoridad (en latín: *potis*, poderoso). De aquí el sentido violento que tiene la palabra *rehén*, que es el huésped retenido en *otage* por el déspota (señor de la casa). La palabra española *anfitrión* tiene un origen diferente, pues deriva de la mitología griega: Anfitrión era el Rey de Tirinto, famoso por organizar grandes y fastuosos banquetes.

<sup>28</sup> El pedido de cartas de identidad, de nombres y apellidos, de lugar de nacimiento, profesión y finalidad del viaje niegan la hospitalidad a los "sin papeles", para invitar sólo a aquellos que sean iguales (poseedores de pertenencias).

<sup>29</sup> RAFFESTIN, Claude. "Réinventer l'hospitalité". En: *Communications*, No. 65, 1997, p. 166.

Si la hospitalidad no es una integración ni una intrusión violenta, ¿qué es lo que ocurre al ser admitido al interior con la promesa de una donación gratuita? En el origen de la palabra está el verbo *hostire*, que significa "tratar de igual a igual, compensar"<sup>30</sup>. La gratuidad de la donación refiere al gesto de compensación que realiza el anfitrión para poner en pie de igualdad al huésped. Intenta compensar la asimetría. Lo protege y comparte sus pertenencias con él, que no tiene originariamente ni lugar ni posesión (por eso, la caridad y la solidaridad son formas vecinas y derivadas de la hospitalidad).

Si, en este punto, volvemos sobre el acto de traducir, la función del traductor parece ser claramente la del anfitrión. Está entre el texto extranjero que acoge y lee, y el texto de arriba que escribe para el lector; lo cual determina su carácter de profesión invisible<sup>31</sup>. La compensación es el elemento intangible que ofrece, pero no refiere a dar albergue y alimentar, sino al acto de conversar, pues en el reconocimiento y la práctica del insuperable espiral dialógico del acto de traducir y retraducir él encuentra su recompensa<sup>32</sup>. La traducción adquiere el sentido de un paradigma de hospitalidad como modelo de compensación fiel a la diferencia del idioma. Su tarea es no quitar a la obra su sabor extranjero. La recepción hospitalaria permite al otro otras capacidades de las que él también es capaz<sup>33</sup>. Sin embargo, el traductor logra algo más como anfitrión. En cuanto hablante de una lengua de llegada se pone al nivel de la lengua de origen del texto que "él va, de alguna manera, a habitar para traducir, a fin de recibir en su lengua el mensaje traducido"<sup>34</sup>. El traductor es una clase de extraño anfitrión que, para recibir al huésped, sale a habitar en el extranjero<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> El verbo dio lugar no sólo a *hostis* (enemigo), sino a *hostimentum* compensación y a *hostia*, que era la "víctima destinada a compensar la cólera de los dioses" (cf. REY, Alain. *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Ed. Le Robert, 1992, p. 1744.

<sup>31</sup> Los traductores pasan tan inadvertidos como indispensables que son. Construyen la puerta áurea por la que cualquier lector puede transitar sin que muchos de ellos adviertan la existencia de este acceso, tal vez visible cuando nos impide pasar. He aquí una profesión invisible sin la cual no podemos vivir.

<sup>32</sup> RICOEUR, Paul. "Defi et bonheur de la traduction". En: *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004, p. 19.

<sup>33</sup> En contraposición con la *potestas* del déspota, la *auctoritas* del anfitrión-traductor tiene el sentido del aumento o incremento de las capacidades del huésped.

<sup>34</sup> RICOEUR, Paul. "La condition d'étranger". *Op. cit.*, p. 270.

<sup>35</sup> El éxodo y la dispersión como movimientos opuestos y a la vez fundadores de la hospitalidad están en el origen mismo de la historia de Babel. Los hombres edifican la torre con la intención de "hacerse un nombre" (ser famosos) para no dispersarse sobre la faz de la tierra. De que aquí se trata de un problema de fundamento parece confirmarlo el nombre del zigurat de Etemenanki, que se habría construido sobre la torre ya abandonada, como "la casa de fundamento de la tierra y del cielo".



## Conclusión

La traducción es una forma paradigmática de hospitalidad porque en su condición dialógica logra, como acto de igualación, hacer memoria de haber sido extranjero. No es memoria de hechos reales, sino el recuerdo del exilio como experiencia fundadora. Haber devenido nacionales, eso que creemos ser la mayoría de las veces, es haber devenido sedentarios por creer que el lenguaje y la tierra, que nos dan la identidad, nos pertenecen. Pero la diversidad de Babel descubre la violencia de la apropiación primera. Como describía Rousseau: "Hay un primero que dijo aquí es mío, y hubo un segundo imbécil para creerlo". La propiedad y la pertenencia del lugar —aparente exigencia para poder ofrecer hospitalidad— se manifiestan por la traducción y en el acto mismo de "*aquí* te recibo" como una mentira. El huésped extranjero nos cuestiona la certeza de ser dueños y de erigir fronteras. Nos convierte en los primeros traductores de nosotros mismos. Nadie tiene siquiera derecho de encontrarse en un sitio de la tierra más que en otro. Enfrentamos lo que Ricoeur llama el fantasma del azar del propio nacimiento<sup>36</sup>: Podría haber sido otra cosa cualquiera; no es necesario ser de aquí.

La hospitalidad de la traducción confronta la fragilidad de la identidad; la desestabiliza. ¿Qué nos pertenece y a qué pertenecemos? La interrogación anida como la respuesta del huésped y pone en evidencia la pertenencia al extranjero, porque no tenemos propiedad ni sobre la tierra ni sobre el idioma. En definitiva, descubre la propia *extranjeridad* y la ausencia final de dominio sobre las raíces últimas de nuestra existencia. Traducir es salir a habitar otra lengua y recordar (recorrer) un exilio. Devenir otro entre otros al aprender que eso que se dice en nuestro idioma puede decirse de otras formas en otros idiomas y en la misma lengua. Avanzamos por el camino de la inquietante extranjeridad para descubrir que el huésped diferente que recibimos, sin ser un igual, es un semejante<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> RICOEUR, Paul. "Étranger soi-même". En: *Revue Réseaux des Parvis*, No. 46, 1999, pp. 1-7.

<sup>37</sup> ¿Qué posibilidad existe de comprender que el semejante no es un igual? "Hoy día existe una sola necesidad indispensable, que consiste en poner de manifiesto la humanidad de todos los hombres, al margen de los accidentes del habla, del color de la piel, de las costumbres o de la ubicación geográfica" (LASK, Theodore. "El mundo de la traducción". En *Revista Sur*, No. 338-339, enero-diciembre 1976, p. 61). Surge, entonces, la pregunta final que completa la duda: ¿a quién puede hospedar el hombre? ¿Sólo al hombre? A diferencia de otras especies, su propiedad podría ser hospedar a otros, animales, plantas y dioses; incluso hospitalidad a la muerte que lo visita en forma de espectros y fantasmas.



## Bibliografía

- AA.VV. *Identidad y cultura. Simposio Internacional de Filosofía*. Coruña/Santiago: Universidade da Coruña, 1998.
- AA.VV. *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans le histoire y les cultures*. Paris: Bayard, 2004.
- AA.VV. *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*. (Comp. Patricio Mena Malet). Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006.
- BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2 Vol., 1969.
- BERMAN, Antoine. *L'épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Paris: Gallimard, 1984.
- BORDELOIS, Ivonne. *Del silencio como porvenir*. Buenos Aires: Ed. Libros del Zorzal, 2010.
- BORGES, Jorge Luis. "La biblioteca de Babel". En: *Obras Completas*, Tomo I. Barcelona: Emecé, 1997.
- BORGES, Jorge Luis. "Los traductores de *Las 1001 Noches*". En: *Obras Completas*, Tomo I. Barcelona: Emecé, 1997.
- BORGES, Jorge Luis. *The Spanish Language in South America, a Literary Problem*. Londres: The Hispanic and Luso-Brazilian Council, 1964.
- DERRIDA, Jacques y DUFOURMANTELLE, Anne. *La hospitalidad*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Editorial De la Flor, 2006.
- FREUD, Sigmund. "Duelo y Melancolía" (1917 [1915]). Trad. José Luis Etcheverry. En: *Obras Completas*, Vol. XV. Buenos Aires: Ed. Losada, 1997, pp. 241-255.
- JERVOLINO, Domenico. *Ricoeur. Hermeneutique et traduction*. Paris: Ellipses Édition, 2007.
- JOUSSE, Marcel. *L'Anthropologie du geste*. Paris: Gallimard, 1974.
- LASK, Theodore. "El mundo de la traducción". En *Revista Sur*, No. 338-339, enero-diciembre 1976, pp. 60-69.
- PAYNE, Robert. "Sobre la imposibilidad de traducir". En: *Revista Sur*, No. 338-339, enero-diciembre 1976, pp. 78-82.
- PAZ, Octavio. "Traducción: literatura y literalidad". En, *Traducción: literatura y literalidad*. Barcelona: Ed. Tusquets, 1981, pp. 7-19.
- RAFFESTIN, Claude. "Réinventer l'hospitalité". En: *Communications*, No. 65, 1997, pp. 165-177.
- REY, Alain. *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert, 1992.
- RICOEUR, Paul. *Le Juste II*. Paris: Esprit, 2001.
- RICOEUR, Paul. *L'unique et le singulier*. Bruxelles: Alice Éditions, 1999.
- RICOEUR, Paul. "Étranger soi-même". En: *Revue Réseaux des Parvis*, No. 46, 1999, pp. 1-7.
- RICOEUR, Paul. *Sur la traduction*. Paris: Ed. Bayard, 2004.
- RICOEUR, Paul. "La condition d'étranger". En: *Revue Esprit*, No. 3-4, mars-avril 2006, pp. 264-275.
- STEINER, George. *Después de Babel*. México: F.C.E., 1995.



# **ACERCA DEL CUERPO**



# **De los "despreciadores del cuerpo"**

*About "those who looks down the body"*

JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO

Universidad EAFIT

Colombia

## **Resumen**

El presente ensayo explora la redefinición del cuerpo a partir del tipo de preguntas que indagan por la identidad, la autonomía, la alteridad, el auto-reconocimiento. El problema del cuerpo toca a la relación entre el sujeto y el mundo, en esa suerte de "traducción" que constituye la lectura de la realidad y la interpretación de sí mismo, volviendo de revés la disposición meramente existencial que promueven los "despreciadores del cuerpo". De otro lado, en función de lo simbólico, el cuerpo se dispone no ya como simple objeto, sino como objeto interpuesto, depuesto, abierto, roto, repuesto, fragmentado, derivado, etc.

## **Palabras clave**

Despreciadores del cuerpo, Nietzsche, Merleau-Ponty, Percepción, Constitución, Autorrepresentación.

## **Abstract**

This essay explains the redefinition of body from the questions of identity, autonomy, otherness, the self-recognition. The problem of the body issues the relationship between subject and the world, in that sort of "translation" that makes up the reading of reality and the interpretation of self, by taking down the existential attitude stimulated by "those who looks down the body". In the other hand, from the symbolic topic, the body looks no more as a simple object, but as the interjected, overthrown, opened, broken, replaced, fragmented, derived, etc., object.

## **Key Words**

Those who looks down the body, Nietzsche, Merleau-Ponty, Perception, Constitution, Self-recognition.

*No se puede separar mi cuerpo con un corte nítido como los filósofos han supuesto con frecuencia. Mi cuerpo tiene tanto de mí, de mis valores, talentos, recuerdos y actitudes que me hacen ser como soy, como mi sistema nervioso.*  
Daniel Dennett. *Tipos de mentes*.

Empecemos nuestra reflexión alentando la resonancia de las palabras que dirige Friedrich Nietzsche a los “despreciadores del cuerpo”:

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles mi palabra [...].

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas “espíritu”: un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.

Dices “yo”, y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer —tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice “yo”, pero es la que hace “yo” [...].

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.

Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?<sup>1</sup>.

Unas cuantas razones para comenzar:

a. Desprecia el cuerpo quien lo tiene en poco, como si la sola mención suya fuera poca cosa. Habla así la razón que no aprecia cuánto sentido agrega el cuerpo a las cosas. Pero aún considerado sólo desde la razón, ¿cómo puede algo como el cuerpo ser cualquier cosa?

b. Podemos despreciar los juicios de los hombres, despreciar la hacienda, los gobiernos, los méritos, los triunfos, sin incurrir por ello en el aborrecimiento de los cuerpos. En componendas con el cuerpo, “despreciadores” son quienes quieren más su enfermedad que su salud, o quienes, apreciando la muerte, le ofrecen su cuerpo.

c. El rebajamiento definitivo del cuerpo estará en el uso reflexivo, cuando se desprecia, como lo hacían los místicos que se vigilaban, negaban, mortificaban, porque allí donde su razón emitía un juicio, era el cuerpo el

<sup>1</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Alianza, 1981, pp. 60-62.

que recibía los castigos, sin entender que el mismo cuerpo había sido el tránsito de todo lo vivido. En el temor como experiencia mística, como contenido y también como valor, se reflexiona con cortedad la fragilidad del cuerpo que desea, que busca, que interroga; asimismo, bajo la supuesta comprensión de los móviles del temor, se le desprecia.

d. No nos es desconocido que hay cosas despreciables, aborrecibles por su crueldad y fealdad, que no quisiéramos ingresar a la escala del sentido, y a las que no nos acercaríamos porque tememos su contacto, ¿pero está o pertenece el cuerpo a esa esfera?

e. Aunque nuestra actitud sea desdeñar el cuerpo, en múltiples oportunidades, al menospreciarlo, declararlo imposibilitado e impedido, nos da, sin embargo, la ocasión para considerarlo como un medio de cara a ciertos fines. Es apenas evidente que el cuerpo va reduciendo sus posibilidades y que, al no ser inmortal, no puede alcanzar más que unas pocas metas.

f. Tener el cuerpo por indecoroso declara la suprema incompreensión que tenemos de él; si somos sólo cuerpo y ante los demás eso somos, somos en propiedad sus actos y sus funciones; comiendo depositamos en el cuerpo el elemento nutricio y abriéndolo a los combates del sexo presentamos en él todos sus afanes, siendo a su vez escenario de secreciones, olores y desnudeces. Si todo esto fuera realmente indecoroso y, por tanto, despreciable, no habremos entendido apenas nada de este templo de la sensibilidad y la inteligencia, desde donde se prefigura la realidad y en donde se debaten todos los misterios.

Concentrémonos ahora en la declaración del cuerpo como "una gran razón"; ¿cómo no habría de ser lo constituyente "una gran razón"? El cuerpo reclama su posición en el mundo permitiéndonos derivar hacia las cosas y los horizontes del mundo. Al despreciar el cuerpo, al denigrarlo, la "gran razón" pareciera igualmente perder valor, reducirse sin historia, sin desplegar todos sus motivos. Nietzsche precisa: "El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido". Se anuncia, de esta manera y en relación con el cuerpo, una consideración no necesariamente ontológica, o de cosa singular, como un objeto apenas vivo depositado en el tiempo. En otro sentido, el cuerpo es instancia del sentido ofrecida a la presencia del otro, que a su vez ofrece el suyo. La valoración del cuerpo como "pluralidad dotada con *un único* sentido" a la que alude Nietzsche reside en la calidad de 'abierto', en cuanto que el cuerpo se halla dispuesto como acceso y constituye el verdadero asunto de lo vivo. El cuerpo está singularizando a la persona que de múltiples maneras se expone como imagen corpórea, como volumen y expresión, como recreación de la memoria por efecto de la imagen desplegada desde el cuerpo.

Si preguntáramos, por ejemplo, ¿por qué la justicia se aplica a los cuerpos, lastimándolos, eliminándolos o recluyéndolos?, la alusión nietzscheana al “*único sentido*” ofrecerá todas las respuestas: el cuerpo es la referencia directa que invita a practicar en él todos los castigos y todos los premios.

No serán acaso la solidez y el autodomínio los atributos característicos del cuerpo, sino la exhibición de aquello que, afectado por el mundo es, a su vez, definición para el mundo. “El cuerpo es una guerra y una paz” —agrega Nietzsche—; como una paz, se reconoce en el cuerpo su fuente natural, que lo hace ver como aquello desde lo cual se desenvuelve la actitud natural que no formula preguntas, que se deja vivir sin mayores regencias sobre los demás objetos del mundo. Pero, como una guerra, el cuerpo enfrenta la realidad bajo la cruda experiencia de la enfermedad y las contingencias; espacios de una guerra son aquellos en los que el cuerpo se resuelve como forma discontinua que se rompe y que se afecta. No pudiendo ser solamente la experiencia del dolor, el cuerpo se debate consigo mismo y se abre al sentido que le ofrece lo vivo.

En la *Fenomenología de la percepción* (1945), Maurice Merleau-Ponty valora el cuerpo como “lo que da un sentido”, lo que hace posible la promoción y derivación de un sentido en cada objeto del mundo; y al “dar un sentido”, el cuerpo proyecta tanto sus estados naturales como culturales. El cuerpo se halla, efectivamente, en la situación de captar acontecimientos que lo involucran como elemento relacionante en términos de significación. “Total que mi cuerpo —afirma Merleau-Ponty— no es solamente un objeto entre los demás objetos, un complejo de cualidades sensibles entre otras, es un objeto *sensible* a todos los demás”<sup>2</sup>. Lo que el cuerpo resuelve, entonces, no es simplemente la percepción de la realidad, facilitando su ingreso en un orden del conocimiento susceptible de evaluación y análisis; el cuerpo dispone sus partes como elementos vinculantes a través de los cuales ingresa en los campos de significación susceptibles de realización. Los objetos del mundo ofrecen al cuerpo como elección su efectiva apropiación o incorporación.

### **Lo constitutivo**

En la disposición de las cosas del mundo, la *constitución* anuncia lo fundante, lo erigido, lo que se eleva desde sí mismo ilustrando un orden. En arreglo con la constitución lógica del mundo, la valoración estrictamente objetiva del cuerpo significa el principio o comienzo de dicha constitución; testimonio de lo establecido como primera presencia. Destituir el cuerpo implicaría, en este

---

<sup>2</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985, p. 251.



sentido, negar su participación en la resolución constitutiva del mundo, hacerlo menos que cosa, rebajar su calidad de fundante. La constitución reclama así, que el cuerpo sea mirado como fundamento de todo aquello que no puede menos que serlo; en virtud de esta función el cuerpo ilustra no la cosa disuelta e insondable que niega la ocasión de su conocimiento, sino la contundencia de su presencia, de su gesto, de su habla, de su razón sustentada como evidencia. La noción de *constitución* dispone el ejercicio de la necesaria distinción y reconocimiento del cuerpo, a la par que entabla la diferenciación con los demás cuerpos y objetos del mundo. La constitución cobra relevancia en cuanto quiere decir que lo corpóreo es lo consolidado, aquello que ilustra clara y resueltamente lo que se ha dispuesto para ser abordado, entendido y tenido en cuenta.

En el tratamiento que Descartes realiza de la unión entre cuerpo y mente, queda ilustrado el voto de confiabilidad que recibe el cuerpo por la constitución y clara definición que manifiesta en relación con su lugar en el mundo; voto que consolida la unión, que afirma la elección del dualismo como efecto de la valoración que deposita la mente en el cuerpo, en ausencia de la cual presenciaríamos un extrañamiento absoluto de la realidad y una improbable constitución de lo humano. En la *Sexta meditación*, Descartes expone: "Por medio de estas sensaciones de dolor, de hambre, de sed, y así sucesivamente, la naturaleza también me enseña que no estoy presente en mi cuerpo como el marino está presente en su barco, sino que estoy estrechamente unido a él y, por así decir, entremezclado con él, tanto que resulto ser una sola cosa con mi cuerpo"<sup>3</sup>. Que estas palabras anticipen las consideraciones contemporáneas sobre el cuerpo como poseedor de mente propia, no debería extrañarnos, pues es precisamente a partir de allí que se hace posible ilustrar la constitución *con y a partir* del cuerpo.

Por su parte, en las investigaciones fenomenológicas sobre la constitución que Husserl adelanta en *Ideas II*, se parte de la descripción de la naturaleza material, animal y anímica a través del cuerpo; así, lo constitutivo es a su vez lo puesto o colocado, que privilegia en el objeto no la posibilidad de ser conocido, sino su formación en cuanto tal. Entender lo constitutivo como lo puesto nos permite reconocer en el cuerpo una dignidad exterior que reclama una reflexión sobre lo que es ante los demás cuerpos: un "yo" puesto para sí mismo y para los demás, conforme al cual el cuerpo no puede ser sólo cuerpo, pues la declaración como persona no le es ajena a su constitución.

Pero la constitución tendría que ser, además, una forma de gobierno que tienda un horizonte y dirija lo constituido hacia determinadas acciones. No

---

<sup>3</sup> DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Sexta meditación. Madrid: Alfaguara, 1977.

siendo del cuerpo la inmovilidad ni de su estado la desconsideración de la alteridad, el resultado es que éste se ofrece como una constitución gobernada y dirigida que al encontrarse en el mundo sintiendo, percibiendo y conociendo, no puede menos que dar cuenta de la condición insalvable de la alteridad. Movilidad y alteridad participan así de manera definitiva como elementos constitutivos de lo que Husserl denomina: "la constitución de la cosa material".

## **El encuentro**

"El contorno de mi cuerpo —expone Merleau-Ponty— es una frontera que las relaciones ordinarias de espacio no franquean"<sup>4</sup>. Y si no es la forma, el contorno, la arquitectura de los cuerpos, sino la tensión de la aproximación entre unos y otros conforme están dispuestos en el mundo social, ¿no resultaría aventurado señalar que cada cuerpo es para los demás lo que no ha sido ni puede llegar a ser en propiedad? La vinculación del cuerpo con las motivaciones del *yo*, brotan a la vista; la distancia definida y específica en relación con todo aquello que constituya el *no yo*, o el *no cuerpo*, definirá su estar-en-el-mundo. Esta dinámica marca la que podemos denominar "segunda constitución", la cual nos permite ver de qué manera el cuerpo sustenta lo social, en la medida en que se ofrece como objeto de conocimiento y practica aproximaciones en relación con los otros cuerpos. De esta manera, la utopía representada por los otros cuerpos permite verlos como lugares habitados que se reclaman mutuamente; lugares próximos, pero irrealizables como lugar propio, y en la tensión que instaura esta utopía cada cuerpo manifiesta su inclinación, su deseo de ingreso en los otros cuerpos con la resolución de conocerlos, de apropiarlos e incorporarlos, si es posible, como alimento que desaparece de la vista, que se dirige hacia adentro.

Probablemente, desde cada cuerpo se considera lo anterior determinando realizar ciertas aproximaciones que ilustran cómo y por qué en cada ocasión vuelve su mirada hacia el otro con el afán de perderse en la aventura de su conocimiento; aventura que tendrá sin duda un recorrido, pero también un desenlace. La imperiosa necesidad de afrontar este conocimiento se ofrece bajo la forma de un despliegue de símbolos y lenguajes, los cuales plantean, entre otros asuntos, las preguntas concernientes al erotismo, preguntas por la transparencia de los cuerpos, por la restitución de las partes de un segundo cuerpo en un ejercicio de piezas articuladas de las que se puede disponer libre, lúdica y creativamente. De igual manera, a través del lenguaje nos servimos de un depurado sistema de metáforas que recrea un cuerpo como ofrecimiento y búsqueda del otro cuerpo.

---

<sup>4</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Op. cit., p. 115.

Ningún otro conocimiento resolvería de manera más precisa y con tal multiplicidad de versiones el único conocimiento posible entre dos cuerpos, denominado aquí singular e imparcialmente: *encuentro*. Placer, hedonismo, sensualismo son sólo nombres que designan una mitad importante del sistema filosófico que todo hombre y toda mujer practican en su discurrir por el mundo entorno o mundo de la vida. Todos estos movimientos son, igualmente, profundo conocimiento de los signos que exploran los cuerpos, o, como lo denomina Merleau-Ponty: "del hábito perceptivo como adquisición de un mundo"<sup>5</sup>. Tensiones y distensiones: cada cuerpo reescrito desde los recorridos por su piel; a través de hábitos de percepción que lo afirman en su carrera hacia el conocimiento; el cuerpo deconstruido ahora en el menudeo de sus partes extra partes. Todas estas son, finalmente, las preguntas nunca formuladas, los argumentos que de la mejor manera resuelven las dudas sobre nuestra situación en el mundo. Queda por resolver, sin embargo, la diferencia que pueda existir entre un conocimiento como éste y uno filosófico, o, como lo plantea Merleau-Ponty: si "la descripción del propio cuerpo en la psicología clásica ofrecía ya todo lo que es necesario para distinguirlo de los objetos, ¿cómo es que los psicólogos no han hecho esta distinción o que, en todo caso, no han sacado de la misma ninguna consecuencia filosófica?"<sup>6</sup>.

Filosóficamente hablando, ¿qué puede esperarse ahora? Es evidente que el recurso filosófico habrá cambiado, que no se trata ya de sopesar teorías ni de recrear el mito de la caverna, sino de ingresar una vez más en la pregunta por la situación del hombre en el mundo; una instancia, si bien constitutiva, mal interpretada por algunos, despreciada y denigrada por otros. El tipo de problema que moviliza el ejercicio filosófico debe, al menos, estar orientado a alcanzar el saber conforme a lo que un cuerpo tiene para entender de sí mismo y de los otros cuerpos. En este sentido, experiencia y conocimiento deciden no lo que una mente tiene para entender de las demás mentes, lo que resulta apenas evidente si evaluamos en detalle nuestra lectura y comprensión de la intencionalidad de las otras mentes. El ámbito de la filosofía dispone así, próximo a lo que Epicuro infirió desde su quehacer filosófico, que la *transparencia* de los cuerpos plantea sin ambages todas las opciones del conocimiento. Así, intentando recrear por ejemplo la participación del cuerpo en la definición del *yo*, tanto como las consecuencias de la distinción entre el cuerpo y los objetos del mundo, entendemos éste como radicalmente diferente, como horizonte de la experiencia y no como mera presencia.

En el budismo zen se recomienda pensar con el cuerpo, suspender la razón, destituir el lenguaje, retardar los nombres e involucrar el cuerpo con lo

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 165.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 112.

natural; en otras palabras, practicar la inversión definitiva de la razón por el cuerpo. Esta elección no está lejos del tipo de descubrimientos que todo ser humano advierte en su propia naturaleza cuando cansado de su expansión racional y de sus preguntas, se vuelca hacia la comprensión del cuerpo y consigue advertir su condición de *ventana*, así:

- a. Si cerrada, concentrando en sí la presión, la carga que significa negar lo exterior.
- b. Si abierta, poniendo en términos de igualdad y movimiento recíproco lo interior y lo exterior.

Dos maestros budistas manifiestan al respecto: "De hecho —escribe Daisetz Teitaro Suzuki—, la verdad del Zen es la verdad de la vida, y la vida significa vivir, moverse, actuar, no meramente reflexionar"<sup>7</sup>. Taisen Deshimaru dice, por su parte: "Es preciso concentrarse en los seis sentidos a la vez (la conciencia se considera un sexto sentido), unirlos, armonizarlos. Si los sentidos están unificados, se puede encontrar la verdadera concentración sin servirse de la voluntad. Pensar sin pensar, inconscientemente..."<sup>8</sup>.

### **Entorno del problema**

Lo anterior tiene el propósito de adelantar un estudio que aborde el problema del cuerpo con ocasión de la descripción fenomenológica, que amplíe la exposición del problema del cuerpo hacia el tipo de descripciones que hacemos de las cosas del mundo, de su expresión y su significado. El cuerpo reclama una redefinición como presupuesto que dispone, de un lado, la participación de la percepción, y de otro, la formulación de preguntas que indagan por la identidad, la autonomía, la alteridad, el autorreconocimiento. En otras palabras, el cuerpo que se vincula con los actos del lenguaje, con la representación y con el pensamiento, es por supuesto más que mera percepción. El problema toca así a la relación entre el sujeto y el mundo, en esa suerte de *traducción* que constituye la lectura de la realidad y la interpretación de sí mismo, donde lo corporal juega un papel definitivo en los procesos de autorrepresentación, volviendo de revés las *disposiciones* de lo meramente existencial. De otro lado, en función de lo simbólico el cuerpo se dispone no ya como simple objeto de la representación figurativa o abstracta, sino como objeto interpuesto, depuesto, abierto, roto, repuesto, fragmentado, derivado, etc.

<sup>7</sup> SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Ensayos sobre Budismo Zen*. Buenos Aires: Kier, 1995, p. 327.

<sup>8</sup> DESHIMARU, Taisen. *La práctica del Zen*. Barcelona: Kairós, 1993, p. 64.

El cuerpo ingresa en la discusión sobre lo material y lo mental a través de la fundamentación fenomenológica de la percepción, la cual puede desglosarse en las siguientes consideraciones:

1. Desde la fenomenología se interpretan la percepción y los asuntos del cuerpo como vinculados a una consideración del *yo* que representa algo más que una forzosa acomodación de términos.

2. Entre las rutas posibles, la investigación acerca del cuerpo identifica el orden de lo autobiográfico, donde la historia de un individuo es la historia de su cuerpo, de la observación y valoración de su cuerpo.

Volviendo con los "despreciadores del cuerpo", la siguiente es una relación del tipo de problemas que refrendarían el cuerpo como una "gran razón":

a. Problemas del tratamiento del cuerpo en la historia de la filosofía.

b. Problemas de la vinculación del cuerpo y el *yo* con las nociones de representación e imagen.

c. Problema de los límites de la autorrepresentación del cuerpo como autobiografía.

d. Problema de la descripción fenomenológica del cuerpo.

Así visto, ¿qué podríamos decir ahora en favor de los "despreciadores del cuerpo"? ¿Recrear para ellos la metáfora del incendio del barco planteada por Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) y aceptar que hay algo que efectivamente debe ser expulsado del cuerpo? Cuando se presenta un fuego que amenaza con destruir, las acciones que se realizan ilustran el tipo de desprendimiento necesario para que el cuerpo continúe siendo cuerpo y sólo cuerpo, un reclamo de singularidad y calma. Pero los "despreciadores del cuerpo" no contemplan verdad alguna en consideraciones como estas ni en ejercicios de discusión filosófica acerca de la constitución, porque antes que todo interpretan el cuerpo como albergando lo que no le pertenece: intenciones, creencias, juicios, sensaciones, deseos, y si recurren a la metáfora del fuego no es con el afán de preservar el cuerpo, la "pluralidad dotada de un *único sentido*", su condición de verdad, sino de guardar con él las distancias que permitan comprender las tensiones que genera su desacomodación en relación con la valoración exigida por la razón y la verdad.

Michel Serres dramatiza el incendio del barco como una experiencia propia, mostrando cómo en el momento crucial, cuando la apnea conseguiría

reducir todo esfuerzo por preservar el cuerpo y la vida, lo que se revela con claridad es lo siguiente: "suficiente para que mi cuerpo hubiera aprendido a decir *yo* siempre en cualquier verdad"<sup>9</sup>. El momento de vinculación entre el cuerpo y el *yo*, según esto, no estaba siendo ilustrado, ni permitía establecer un principio para el conocimiento del *yo*. Esta discusión está presente, igualmente, en las palabras que dirige Nietzsche a los "despreciadores del cuerpo", cuando sanciona abiertamente cómo podemos ser todos quienes, en una improbable conciliación con el *yo*, revelamos nuestra extrañeza de hallarnos en parte constituidos por el cuerpo.

Volvemos nuestro interés hacia los asuntos del cuerpo planteados en función del *yo*, con el propósito de determinar cómo una fuerte tradición de la que hacemos parte, declara que lo que se ha ganado para el *yo* en términos de valores, de aperccepción y regulación puede ser visto como destituido si se privilegia el cuerpo, razón por la cual los "despreciadores del cuerpo" son increpados por Zarathustra desde el primer momento, pues está claro que no serán ellos quienes decidirán en favor de una voluntad de poderío que requerirá sin reticencias una alta valoración del cuerpo. Aceptar el fuerte reclamo que Zarathustra hace a los "despreciadores del cuerpo", implica volver la atención hacia el *yo* como el lugar donde se escenifica la decisión del conocimiento referido a sí mismo; un *sí mismo* dispuesto desde el cuerpo como expresión y significación, un *sí mismo* ejecutor del autoconocimiento bajo la forma de lo que Michel Serres denomina: "contacto de sí consigo". Y en la relevancia que cobre esta noción de *contacto*, estamos decidiendo prácticamente todo; el ser humano como ser de contactos, o, para ser más precisos, la resolución de la existencia como contacto del cuerpo con la exterioridad dotado de *un único* sentido que se nos revela ahora con asombrosa claridad: lo vivo. "Despreciadores del cuerpo": despreciadores de todo lo vivo exigido desde lo vivo mismo.

## Bibliografía

DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Sexta Meditación. Madrid: Alfaguara, 1977.

DESHIMARU, Taisen. *La práctica del Zen*. Barcelona: Kairós, 1993.

MATOS DIAS, Isabel. *Merleau-Ponty une poétique du sensible*. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

---

<sup>9</sup> SERRES, Michel. *Los cinco sentidos, ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*. Bogotá: Taurus, 2003, p. 19.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le Visible et l'Invisible*. Seguido de *Notes de travail*. Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et Non-sens*. Paris: Gallimard, 1966.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique – Le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire*. Tours: Notes de cours aux Collège de France (1954-1955), Éditions Belin, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zarathustra*. Madrid: Alianza, 1981.

RAINVILLE, Maurice. *L'Expérience et l'expression: essai sur la pensée de Maurice Merleau-Ponty*. Montréal: Bellarmin, 1988.

SERRES, Michel. *Los cinco sentidos, ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*. Bogotá: Taurus, 2003.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. *Ensayos sobre Budismo Zen*. Buenos Aires: Kier, 1995.





# Observaciones fenomenológicas sobre la imagen

*Phenomenological observations about the image*

GUILLERMO PÉREZ LA ROTTA

Universidad del Cauca

Colombia

## Resumen

La imagen es una expresión del cuerpo, sustentada en la visión, y exhibe a partir de ello modalidades de presentación, como el recuerdo y la pintura figurativa. La imagen responde a un poder de creación: Lo imaginario, que se vincula en nuestra experiencia como saber y afectividad, y se proyecta hasta producir el doble. Hay una dimensión personal de la imagen, la cual está atravesada por la intersubjetividad y la cultura, que devienen en el tiempo.

## Palabras clave

Cuerpo, Imagen, Imaginario, Enigma, Carne, Visible, Invisible, Reflexividad, Pintura, Doble, Cultura, Intersubjetividad, Saber, Afectividad.

## Abstract

The image is a body expression sustained on the vision, that shows over it, their different forms of display, and be like the remember and the reflexive painting. The image responds to a creation power: The imaginary; action that join with our experience in different ways like the knowledge and the affectivity, for then be will be projected until the production of the double. There is a personal dimension of the image that is crossed by the intersubjectivity and the culture that become on time.

## Key words

Body, Image, Imaginary, Riddle, Flesh, Visible, Invisible, Reflexivity, Paint, Double, Culture, Intersubjectivity, Knowledge, Affectivity.

## 1. La imagen como una modalidad de expresión del cuerpo

*El enigma reside en que mi cuerpo es a la vez vidente y visible. Él, que mira todas las cosas, también se puede mirar, y reconocer entonces en lo que ve el "otro lado" de su potencia vidente.*

Maurice Merleau-Ponty. *El ojo y el espíritu*.

Procuraremos mostrar cómo el problema de la imagen nos lleva a postular el valor de lo imaginario y del doble en el seno de la cultura. En el camino advertiremos dos modalidades de la imagen: la mental, como fundamento residente en el espíritu, y la pictórica, como una de sus proyecciones objetivas. Para Merleau-Ponty el cuerpo puede existir como enigma, porque participa estratégicamente de un sistema de intercambios tácitos y manifiestos con el mundo natural y social, trama que este fenomenólogo ha llamado *Carne* en diferentes textos, buscando hacer explícito el Ser Sensible del que estamos hechos los humanos en el mundo<sup>1</sup>, y porque las vinculaciones entre cuerpo y mundo tienen un carácter explícito, pero a la vez una densidad infinita como experiencia en el espacio y el tiempo<sup>2</sup>. La definición capital podría ser el hecho de que el cuerpo es una instancia ontológica y existencial que consiste en recibir y expresar<sup>3</sup>, pero lo hace siempre desde una profundidad de sentidos manifiestos y latentes, y no de una forma total, sino desde lo horizántico. Existe, para el caso que nos ocupa de lo visible y lo vidente, y de sus relaciones con lo invisible, una forma de elaboración expresiva del cuerpo, un *trazado interior*, que el cuerpo realiza *desde la experiencia perceptiva que tiene del mundo*, como afinidad estructural; entonces podemos reconocer en nosotros el tra-

<sup>1</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Paidós, 1985, p. 26. También MERLEAU-PONTY, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1970, p. 168 ss.

<sup>2</sup> Enigma es lo que, significativamente, tiene doble cara, un misterio que se proyecta tras unos signos explícitos. Podemos pensar la cuestión desde la idea de horizonte de Husserl, que pone en escena el propio Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*: "Cuando Husserl habla del horizonte de las cosas (...) hay que tomar la expresión al pie de la letra (...) el horizonte es un tipo de ser: ser poroso, preñado, el ser de la generalidad, y en él está sumido, englobado el otro ser, aquel ante el cual se abre el horizonte. Su ser y las lejanías participan de una misma corporeidad y visibilidad" (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Op. cit., p. 184).

<sup>3</sup> La expresión implica una doble cara del sentido, pues siempre se manifiesta con el signo, una dimensión de contenido ontológica, pero dicha doble cara puede ser una mezcla de elementos naturales y culturales. Configura una dimensión de ser a la vez que una dimensión de sentido. En el pensamiento de Merleau-Ponty la cuestión es central y lo afirma de muchas maneras, en distintos lugares. "La operación de expresión, cuando está bien lograda, no solamente deja un sumario al lector y al mismo escritor, hace existir la significación como una cosa en el mismo corazón del texto" (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta, 1984, p. 199). Y esto tiene conexión, nuevamente, con enigma y cuerpo: "el análisis de la palabra y de la expresión, nos hace reconocer la naturaleza enigmática de nuestro cuerpo" (*Ibid.*, p. 214)". "La novedad de las artes de la expresión es que hacen salir a la cultura tácita de su círculo mortal. El artista ya no se contenta con continuar el pasado por la veneración o la rebeldía. Vuelve a empezar su tentativa desde el principio, por completo" (MERLEAU-PONTY, Maurice. "El lenguaje indirecto y las voces del silencio". En: *Signos*. Barcelona: Seix Barral, 1964, p. 93).

zado de la luz, el color, las formas de cosas y el mundo. Al generarse ese eco interior, se le devuelve sentido al mundo desde la visión, y el discernimiento de aquello que se ha elaborado, incluso en una visión que no hace reflexiones explícitas y sólo ve, pues en actitud natural, cualquiera de nosotros hace a la vez proyecciones de sí y evaluaciones instantáneas que ostentan un saber y una afectividad en el ver.

Hay que admitir entonces que, en la visión, existe bajo latencia algo nuevo creado *como figura*, y trabajado en una mirada que no habita exclusivamente en la presencia de lo puramente corporal, en tanto densidad penetrable; es una expresión que surgiendo del cuerpo, está en otro lugar que lo ronda, que se desprende de él, pero que está en "otra parte"<sup>4</sup>. Un ejemplo es *el recuerdo del rostro de alguien*, que conecta fácilmente con vivencias del pasado<sup>5</sup>. O el *recuerdo de un campo de presencias*<sup>6</sup> donde algo ocurrió conmigo en relación con otro y en un espacio concreto, un recuerdo que quizás ostenta un trazado anecdótico y surge desde trozos de vivencia retomada que se compaginan azarosamente. Y sobre ese germen se exhibe, si queremos, una curiosidad que elabora, una interrogación que *mira internamente eso y piensa con eso*, o asume valorativamente una práctica desde aquella *visión imaginaria*<sup>7</sup>, porque probablemente se en-

---

<sup>4</sup> Encontramos ya el problema de lo imaginario, que para Merleau-Ponty implica una modalidad de expresión corporal. Al percibir algo concreto, intuitivamente, ya respira un poder de imaginar, *ligado* a aquella percepción, pero que igualmente *puede ir muy lejos*, autoproyectarse en la experiencia interior de quien actúa y piensa. El pensamiento despliega implicaciones entre las localizaciones perceptivas de mi cuerpo en el mundo, y el poder de *configurarlas, crearlas y recrearlas mentalmente*, para llegar con ello a cualquier formalización y a sus significaciones posibles, y nuevamente, perceptuales, en un ciclo que va de la percepción a la imaginación creadora, por ejemplo, la figuración pictórica, que interesa especialmente en estas reflexiones sobre la imagen (cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *El ojo y el espíritu*. Op. cit., pp. 20 y 21). Podemos también, pensar el problema desde el encabalgamiento constructivo, proyectivo, entre imaginación y percepción que despliega el lenguaje cinematográfico (cf. PÉREZ LA ROTA, Guillermo. *Génesis y sentido de la ilusión fílmica*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-Universidad del Cauca, 2003, cap. 5).

<sup>5</sup> A propósito de la afectividad posible en la rememoración, León Tolstoi dice en sus *Recuerdos*: cuando intenta no representarse las facciones de una persona amada, surgen tantos recuerdos a la vez que nos empañan la vista como si tuviésemos lágrimas en los ojos. Son las lágrimas del alma" (TOLSTOI, León. *Recuerdos*. Barcelona: Sopena, 1933, p. 10). Sobre la afectividad de la imagen, Sartre hace una reflexión fenomenológica en SARTRE, Jean Paul. *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada, 1976, p. 106 ss. Tomaremos en cuenta esa aproximación de Sartre para mostrarla en su posibilidad, en la última parte de este texto.

<sup>6</sup> La expresión es de Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, y refiere al recogimiento del tiempo, cuando surge un recuerdo, y puede hacerlo, precisamente desde la situación insoslayable del "campo de presencias" que el sujeto vivió en un momento dado (Op. cit., p. 423).

<sup>7</sup> Sartre estudia esta cuestión en el texto citado: "La conciencia imaginante representa cierto tipo de pensamiento: un pensamiento ligado que se constituye en y por su objeto. Todo nuevo pensamiento concerniente a este objeto se presentará, en la conciencia imaginante, como una nueva determinación aprehendida del objeto" (SARTRE, Jean Paul. *Lo imaginario*. Op. cit., p. 169 ss.).

treceza, si seguimos con el ejemplo de recuerdo, un acervo de experiencia antigua con una nueva posibilidad de expresar, que transforma el sentido de lo manifiesto, en *texto* inacabado y continuo que reflexivamente se sobrepone sobre él<sup>8</sup>.

### 1.1 Ver y pintar: un camino hacia la reflexividad

Al ver, desde la desnuda configuración de nuestro sentir, podemos retrotraer nuevamente la experiencia, y encauzarla *en el seguimiento y re-elaboración práctica y técnica de lo que vemos*, del mirar aunado con la habilidad de la mano, en la interpretación de las formas que definen el ver; para ofrecer singularmente, y no como un calco, *el cómo* se vuelve algo real para la mirada, tema predilecto de una larga tradición pictórica; entonces, entremezclamos en un nuevo nivel, a lo real nuestro ser, y a la profundidad de la experiencia horzónica en el mundo, tanto desde la vivencia, como en cuanto aprendo junto con la vivencia, como dibujante o pintor, a ver y a interpretar el ser, la luz, el color y la figura, a la visión misma de las cosas y de mis semejantes. Y junto con aquella figuración viene la comunicación con otros pintores de la tradición, "mi mundo", entonces puede ser el sufrimiento de un cuerpo que se trasciende en conciencia pictórica y reflexiva, como en Frida Kahlo, o el "ir más allá" cuando Van Gogh pinta sus últimos cuervos, con una oreja menos en su cara.

Es pues en esa relación elevada a la segunda potencia, en una visión que configura con la mano, donde encontramos por ahora la imagen, también como enigma, que según Merleau-Ponty, libera todos los problemas de la pintura<sup>9</sup>. Y no en cuanto réplica de la cosa a secas, fijada en lo inconcebible de lo puramente óptico sin intervención de nosotros, sino precisamente en la conjuntiva relación perceptiva y significativa entre nosotros y el ser. Dicha relación aparece como un proceso que nuestro autor llama *simultánea cercanía y lejanía con lo actual de la percepción, y es el crisol de lo imaginario, la textura imaginaria*

<sup>8</sup> Cuando decimos "texto", quizás exageramos en la valoración de la articulación de la corriente de conciencia. Pero en todo caso, mantenemos la expresión que nos parece ilustrativa de un fenómeno esencial, comentado por Thomas Nenon, a propósito de lo mental en Husserl: la "motivación", como "Ley Fundamental del Mundo Espiritual", es el nombre que el pensador de Moravia da a aquello que es revelado como forma superior de reflexión, a la conciencia: "no es una serie discreta de eventos mentales cuyo agregado constituye el flujo de vida mental. Lo que me es revelado es más que un conjunto de estados interrelacionados, cuyas descripciones y explicaciones completas implican una referencia esencial a otros eventos mentales y a la estructura de la vida mental como un todo" (NENON, Thomas. "La teoría de lo mental en Husserl". En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. IV. Popayán: Universidad del Cauca, 2010, pp. 365-366).

<sup>9</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *El ojo y el espíritu*. Op. cit., pp. 18 y 21.

de lo real<sup>10</sup>. Y según Sartre, esa imagen exhibe un saber y una afectividad<sup>11</sup>. Veremos, por nuestra parte, *cómo* puede ostentar un saber y *cómo* puede expresar una afectividad.

Podemos, entonces, considerar la imagen en cuanto que puede ser una forma fundamental de reflexión; pero es una reflexividad por confusión o narcisismo, donde lo que miramos tiene una expresión de conciencia en nosotros<sup>12</sup>, latente y originaria, que puede explicitarse precisamente desde una presencia original en la psicología humana<sup>13</sup>. Esta reflexividad no aparece como aquella que propicia el filosofar, que siempre opera bajo una conceptualización verbal que incluye en sí el sentido de lo pensado; en el caso de la mirada, la reflexión es por implicación, por entremezcla con lo visto, *suponiendo ello una implicación perceptiva y kinésica con lo real, y una elaboración interna posible del mundo figurado*, siempre como algo virtual que se actualiza en una emoción, en un sentir o pensar del sujeto en cuestión. Leonardo da Vinci lo entiende a su modo, y creemos que nos acercamos singularmente a la cuestión que nos ocupa, al entender aquel sentido en la visión en este artista, cuando enuncia dos significados de reflexión, uno sensible y otro espiritual, en todo caso entrelazados<sup>14</sup>. En el primer caso, bajo un supuesto que toma de Lucrecio<sup>15</sup> y sus simulacros, y sin entender aún el fenómeno físico de la luz, Da Vinci supone que todo objeto transmite su imagen a todos los lugares donde puede ser visible, en una suerte de refracción omnipresente, bella y arquetípica, y encauzada hacia una metafísica de lo divino y lo natural que cruzaría por nosotros<sup>16</sup>; y la imagen del objeto puede a la vez corresponder con todas las

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 20.

<sup>11</sup> SARTRE, Jean Paul. *Lo imaginario*. Op. cit., pp. 91 y 106. La otra determinación que Sartre distingue es el movimiento, pero no la tendremos en cuenta.

<sup>12</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *El ojo y espíritu*. Op. cit., p. 17.

<sup>13</sup> Jacques Lacan la encuentra tempranamente en la imagen especular del niño (cf. AUMONT, Jacques et ál. *Estética del cine*. Barcelona: Paidós-Comunicación, 1985). Se parte de un fenómeno básico que obra como imagen especular: la identificación del yo en sus estados primarios donde encuentra un otro para empezar a reflejarse y multiplicarse en su yo. Y la cuestión se aprecia en el texto citado, mostrando que tal fenómeno tiene que ver con las experiencias de identificación en el cine, y, diríamos nosotros, en la experiencia normal y en la experiencia estética en general (*Ibíd.*, p. 256 ss.; cf. capítulo sobre el cine y su espectador). Y resulta además significativo, para establecer relaciones con el psicoanálisis, que Merleau-Ponty identifique la visión con un narcisismo fundamental (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Op. cit., p. 173).

<sup>14</sup> "Cada objeto transmite su imagen a todos los lugares donde es visible y, a la inversa, cada objeto es capaz de recibir en sí mismo todas las imágenes de los objetos que miran hacia él" (DA VINCI, Leonardo. *Cuaderno de notas*. EDIMAT, Madrid, 2007, p. 53). Luego Leonardo plantea la inversa: "yo sostengo que los poderes invisibles de la fantasía en los ojos pueden proyectarse al objeto, como lo hacen las imágenes del objeto proyectándose en los ojos" (*Ibíd.*, p. 54).

<sup>15</sup> Así lo plantea el estudio introductorio al texto citado de Leonardo, escrito por Miguel Ángel Ramos (p. 31).

<sup>16</sup> cf. "La cultura florentina en la época de Leonardo". En: GARIN, Eugenio. *Medioevo y Renacimiento*. Madrid: Taurus, 1981, p. 237 ss.

demás imágenes de los objetos que *miran* hacia él. Aunque la consideración del pintor italiano surja bajo un supuesto erróneo, que supone que *el objeto es el que transmite su imagen* como simulacro, y no la luz, en todo caso, da Vinci, saca una consecuencia importante de esa impresión de las cosas en nosotros, como imágenes cósmicas: que el ojo transmite a su vez su imagen por el aire a todos los objetos que miran hacia él, con una implicación notable, que estriba en el poder del espíritu sobre las cosas: "Por esto es que yo sostengo que los poderes invisibles de la fantasía en los ojos pueden proyectarse al objeto, como hacen las imágenes del objeto proyectándose en los ojos"<sup>17</sup>.

Hasta aquí nos interesa resaltar que la visión como tal proyecta una subjetividad en el mundo, susceptible de volverse reflexiva desde el poder mismo de la mirada. El ejemplo es la pintura, como efectiva y rica realización de ese poder, cuando cierra el círculo entre el ver y el representar nuevamente al mundo, en la obra como tal. Ahora, podemos dar un nuevo paso y decir que dicha reflexividad puede convertirse en un proceso transfigurador de la mirada, porque esta toma los elementos de la visión y de las cosas para llevarlos muy lejos en las nuevas configuraciones que establece sobre lo visible, entendido felizmente, como *fantasía* en Da Vinci, y como *visión secreta* en Merleau-Ponty. Tendremos que entrar entonces en el terreno de *la inteligibilidad de lo que se crea como pensamiento por obra del trabajo con la imagen, y en la referencia esencial al mundo*. Y describir parcialmente esta cuestión.

## 1.2 Lenguaje pictórico, Intersubjetividad y Cultura

Sobre la base de que podemos compartir originalmente las imágenes como expresiones que aunque nos resulten familiares, aparecen ante nuestros ojos como enigma, entendemos entonces que *se abre un horizonte infinito de comunicación a través de las imágenes*, y de los soportes técnicos y expresivos que ellas puedan tener; y aproximativamente, podríamos resaltar que en todo caso encontramos en esa comunicabilidad un desarrollo parcial del *lenguaje pictórico*:

Cualidad, luz, color, profundidad, que están ahí ante nosotros, están ahí porque despiertan un eco en nuestro cuerpo, porque éste los recibe. Este equivalente interno, esta fórmula carnal de su presencia que las cosas suscitan en mí ¿por qué a su vez no podrían suscitar un trazado, también visible, en el que cualquiera otra mirada encontrará los motivos que sostienen su inspección del mundo?<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> DA VINCI, Leonardo. *Op.cit.*, p. 54.

<sup>18</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *El ojo y el espíritu*. *Op. cit.*, p. 19. También en: MERLEAU-PONTY, Maurice. "El lenguaje indirecto y las voces del silencio". *Op. cit.*, pp. 80-84.

El anterior texto nos remite a dos cuestiones centrales: de una parte a la relación carnal existente entre el mundo y nosotros; y de otra, a la sustentación de tal relación en un compartir fundamental y significativo que es la percepción humana. Nuestro campo perceptivo se ejerce siempre como una intencionalidad que descubre y apropia el mundo para el sujeto de experiencia. Pero al mismo tiempo, ese campo es un compartir, que, por muy lejanas que estén las coordenadas culturales de los sujetos, responde a la universalidad de la percepción y a su entronización en el grado cero de la realidad corporal<sup>19</sup>. Corporeidad como dimensión humana, tanto porque constituye la carne sensible de nuestra presencia en el mundo, como porque allí se talla efectivamente la posibilidad de la existencia de lo espiritual. Siempre como una aproximación que nos distancia o nos confirma frente a nuestros semejantes en la asunción y en la evaluación cognitiva de nuestro mundo. Es porque existe una visión compartida del mundo, que lleva dentro de sí la posibilidad real de pensar, que podemos ir más allá de la visión cotidiana, junto con ella, para encarnarla en una serie indefinida de significados que nosotros producimos, viendo, pensando, sintiendo con el cuerpo. De este modo, la ontología encuentra un nuevo centro de gravedad que es el cuerpo entregado a un mundo, y comprendidos el uno y el otro como esa textura compartida del pensar. Y la pintura es capaz, bajo diferentes modalidades históricas, de asumir esa relación perceptiva con las cosas, ese campo, donde cobra realidad para nosotros el espacio y nuestra condición de habitarlo. Por ello, la pintura es una contribución esencial a la ontología, a su despliegue:

... el pintor, cualquiera que sea, mientras pinta practica una teoría mágica de la visión (...), pinta en todo caso porque ha visto, porque el mundo ha grabado en él, al menos una vez, las cifras de lo visible. Le hace falta confesarse, como dice un filósofo, que la visión es espejo o concentración del cosmos<sup>20</sup>.

Bajo el compartir un mundo que habitamos sensiblemente se despliega la técnica y los lenguajes que abren indefinidamente el pensamiento del ser. Los motivos que sostienen nuestra inspección del mundo atañen a un *lenguaje* que se proyecta *en la tradición de la pintura* a través de rupturas y continuidades, que llegan a trascender la pintura figurativa. Y, si nos mantenemos en la visión y la pintura como expresiones entrelazadas y como una parcela del arte, encontramos que dicho lenguaje inscrito en la tradición, no es en ningún caso inmanente al propio devenir de la pintura exclusivamente, sino que responde, como cualquier otra expresión artística, *a la historicidad de la cultura* y a las determinaciones de espacio y tiempo que atraviesan la pintura como lenguaje y unidad en el tiempo, de modo que la universalidad misma de la pintura tiene una conexión virtual con unas particularidades que, quien pinta y quien entiende

---

<sup>19</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *El ojo y el espíritu*. Op. cit., pp. 18, 39 y 40.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 25.



la pintura, habrán de tener en cuenta, por lo menos con una mínima familiaridad. Surge aquí el problema del estilo y de sus relaciones entre subjetividad y cultura, que Merleau-Ponty abordó en su texto *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, y en su debate con André Malraux, y que suponen la implicación histórica entre lenguaje del pintor y cultura.

La pintura, como otras artes, puede ser un camino de expresión *donde habrán de residir verdad e ideología*, que un artista manifiesta en relación con su época, y de la comprensión parcial de ello, no sólo a través de su arte, sino a través de la crítica estética y la hermenéutica filosófica. Y todo esto marca, como intersubjetividad, un camino ejemplar para la política, en tanto es forma de construcción de un sentido práctico en el mundo<sup>21</sup>. En medio de esta concepción sobre la crítica, debemos plantear otra que la soporta: el mundo de la vida tiene un horizonte histórico y espacial. Y la cultura, que cierra el circuito de imagen personal y reflexiva que se comunica a otros sujetos, lo cierra en el tiempo y el espacio natural y social que nos alimenta con expresiones infinitas.

<sup>21</sup> En el plano de la teorización estética mencionamos algunos antecedentes que ilustran la importancia de la relación entre arte, ética y praxis política. Para Teodoro Adorno es necesario tener presente, para el análisis de la cultura, la relación dialéctica que esta tiene con la sociedad, en una tensión negativa, y en el eje histórico fundamental (cf. ADORNO, Teodoro. *Crítica cultural y sociedad*. Madrid: Sarpe, 1984, pp. 238-248). Por otra parte, uno de los motivos fundamentales de la obra *Verdad y Método* de Hans-Georg Gadamer, se dirige a reconfigurar la conexión interna entre arte y verdad, y para ello, vuelve a retomar criterios críticos, desde autores como Platón y Aristóteles, y confronta laboriosamente una tradición esteticista, interpretando los motivos por los cuales se disoció, en la práctica y en la teoría, la experiencia del arte de aquella que busca y configura verdades (cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 567). Y Jean Paul Sartre dedica su meditación sobre qué es la literatura a distinguir fenomenológicamente las actitudes fundamentales del escritor y del lector, y a entender dentro de esas distinciones el sentido urgente de la libertad humana, del emparejamiento de voluntades que es la lectura, para resaltar el valor básico del compromiso, ajeno a toda situación panfletaria o propagandística, compromiso como responsabilidad frente al mundo (SARTRE, Jean Paul. *¿Qué es la literatura?* Buenos aires: Losada, 1967. En particular apartados II y III). En una dirección semejante encontramos el aporte de Hannah Arendt a la luz de una de las intérpretes de *La condición humana*: la praxis se relaciona esencialmente con la expresión estética y narrativa, pues habría una "reinterpretación desde una mirada estética, de la acción humana, en la medida en que en ella la *praxis* política aparece compartiendo las mismas características bajo las que normalmente consideramos una obra de arte. Según María del Rosario Acosta, la acción política en Arendt, como la actividad artística, es siempre una acción absolutamente espontánea, que busca introducir algo nuevo en el curso de los asuntos humanos; de acuerdo con ello, su única pretensión es la de aparecer frente a otros, es decir, supone de alguna manera, siempre, algo —o más bien alguien— que en ella se revela, y finalmente, por esas mismas razones, no puede ser considerada más que como fin en sí misma" (ACOSTA, María del Rosario. "Acción política en Hannah Arendt. La estética como alternativa a la violencia". En: *Revista Al margen*, No. 21-22, marzo-junio, 2007, p. 285). Y luego se afirma lo siguiente: "El juicio estético le ofrece al espectador tanto la posibilidad de comprender la acción en su particularidad, sin necesidad de violentarla subsumiéndola a categorías universales, como la posibilidad de convertirse él mismo en un actor político, que restablece, mediante sus juicios, el espacio de lo común desechado por la filosofía política tradicional" (*Ibid.*, p. 291).



tas. Los fantasmas que libera la pintura a lo largo de toda su historia son, en algún sentido, originalmente de alguien, el delirio es de alguien, la búsqueda expresiva es de alguien, pero eso está en una comunicación secreta con la cultura y la intersubjetividad, con la tradición de las artes, con las conexiones entre ellas, y con los contextos sociales que atraviesan a aquel que sueña para pintar o esculpir. Por eso, en el ver, y en el pintar para hacer imagen, surge una visibilidad secreta, un sentido invisible y pleno en su enigma, *se abre a su vez el enigma de la cultura, como un siempre ir más allá*, como un terreno imaginario del sentido y el pensamiento, siempre en una distancia hermenéutica para recorrer. Problema que Merleau-Ponty comprendió en su análisis fenomenológico del lenguaje, que concluye que todo lenguaje nos sobrecoge desde adentro<sup>22</sup>, y nos permite pensar para abrir tortuosamente el sentido. El lenguaje *es a la vez signo y dimensión ontológica de nuestro mundo*, expresión y traducción de las cosas, afinidad significativa entre el mundo y nosotros, como proceso inscrito en la centralidad de nuestra corporeidad, y susceptible de encontrarse con un tratamiento creativo que avanza enigmáticamente hacia el desciframiento de la vida cultural<sup>23</sup>, no porque haya un simple puente entre lenguaje artístico y cultura, *sino porque son dos caras del mismo problema de ser y significar en el mundo*, como apertura del horizonte cultural siempre explícito e implícito para los hombres de una sociedad<sup>24</sup>. Este problema hermenéutico de la cultura y el lenguaje artístico aparece en un texto fundamental como *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, pero se detecta también en *Lo visible y lo invisible*, a propósito de la ideación que surge en medio de la carne del mundo, del ser sensible en general que nos penetra, y en esa medida podemos entonces discernir creativamente desde la expresión del sentido común, de la ciencia y del arte:

Con la primera visión, el primer contacto, el primer placer, hay iniciación, o sea no una posición de un contenido, sino apertura de una dimensión que ya no podrá cerrarse, establecimiento de un nivel que servirá de referencia a toda experiencia futura. La idea es en este nivel, esta dimensión, no una entidad invisible de hecho, como un objeto oculto detrás de otro, y tampoco una invisibilidad absoluta que no tuviera nada que ver con lo visible, sino lo invisible de este mundo, lo que lo habita, lo sostiene, y lo hace visible, su posibilidad interior y propia, el Ser que este mundo es<sup>25</sup>.

Consideremos ahora cómo es posible que el poder de significar, inherente a la visión y a la pintura, en el seno de relaciones intersubjetivas y culturales, puede entenderse como una posibilidad constituyente de lo imaginario.

---

<sup>22</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. "El lenguaje indirecto y las voces del silencio". *Op. cit.*, pp. 50 y 51.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 54 y 55.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 76, 79 y 82.

<sup>25</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. *Op. cit.*, p. 187.

## 2. El poder significativo de lo imaginario: desde la percepción hacia la imagen y el doble

*La sonrisa de un monarca muerto desde hace tantos años, de la que se hablaba en la Nausée, y que se sigue produciendo y reproduciendo en la superficie de la tela, es poco decir que sea una imagen o una esencia: es el mismo monarca en lo que tenía de más vivo.*

Maurice Merleau-Ponty. *El ojo y el espíritu*.

De acuerdo con la anterior concepción, lo imaginario podría comprenderse como una *capacidad de crear que motiva al pensamiento*, y ello puede ocurrir en el contexto de la constitución de experiencia surgida desde la conexión corporal y significativa con el mundo y los otros. Esto supone, entre otras cosas, que habría dos momentos de conocimiento hasta cierto punto separables: la sensibilidad y la imaginación, pero que en el fondo obran conjuntamente y se articulan con el pensamiento. Es desde ese despliegue siempre posible de pensamiento y sentido, que se relacionan percepciones y visiones imaginarias. La cuestión es en todo caso intrincada, y ha sido asumida filosóficamente dentro de una rica tradición<sup>26</sup>. La imagen sería una cristalización de lo imagina-

<sup>26</sup> Apreciemos algunas referencias del problema. Husserl en el parágrafo 70 de *Ideas I*, (México: F.C.E., 1995) sostiene la importancia de la fantasía que intuye, como posibilidad de crear para la conceptualización del geómetra, y valora más la fantasía que la percepción; pero en todo caso dicha posibilidad imaginaria ha de terminar con dibujos que expresan las relaciones lógicas expuestas o descubiertas (p. 157). También la fantasía puede ser un recurso valioso, decisivo, para las descripciones fenomenológicas y el ajuste exacto de su método. La valoración del arte y la poesía, por Husserl, resulta importante, para mostrar su incidencia en el devenir del método descriptivo fenomenológico (p. 158). Igualmente, en *Experiencia y Juicio* (México: UNAM, 1980) hace un análisis fenomenológico de la percepción, que en ciertos pasajes ilustra, en nuestro criterio, la manera como el ver fenomenologizante podría ser el inicio de la actividad del pintor, o a la inversa, del espectador de una obra plástica (cf. El numeral 24, titulado: "La contemplación explicadora y las síntesis explicativas". En particular el punto c, llamado: "El mantener-asido en la explicación frente al mantener asido en la aprehensión simple"). Podría suponerse una cercanía entre el aporte de Husserl y el planteamiento de Kant, en la *Crítica de la razón pura*, cuando este autor introduce la idea del esquematismo como mediación entre las categorías y las intuiciones. Pero habría que sopesar el alcance creativo que Kant le otorga a la imaginación, que, en la *Crítica de la razón pura*, parece sobre todo un recurso intermediario entre conceptos e intuiciones. Cornelius Castoriadis hace un balance crítico del aporte kantiano para comprender la imaginación como un sustento de nuestra mismidad, de la sucesión y unidad misma de la conciencia, y de la síntesis del reconocimiento en el concepto, midiendo alcances y límites del aporte kantiano. Ante todo, no tenemos nunca relación con puras impresiones, pues ya la percepción comporta una labor lógica. Y el dualismo es sustancial a la concepción kantiana del hombre, que de un lado existe como animal sensible y mecánico, y por otro como un ser de razón reflexiva y consciente. Para Castoriadis, "nuestra imaginación radical (como fuente de *quale* perceptivo y formas lógicas) es lo que hace posible para todo ser (comprendidos los humanos) *crear para sí* un mundo propio (*eigenwelt*), "en" el cual se sitúa también él mismo". Conceptualización que compartimos (CASTORIADIS, Cornelius. *Ontología de la imaginación*. Bogotá: Ed. Ensayo y error, 1997, p. 147 ss.). Por otra parte, Aristóteles, a quien Castoriadis otorga el

rio que surge en nosotros como potencia creadora, una configuración mental que vibra entre la percepción y su ausencia, a partir de una afinidad ontológica, y una diferencia de modalidad expresiva con esa percepción; un cruce naciente entre la vida perceptiva y el germen figurativo y de pensamiento que nace o se proyecta en ella. Y siempre estaría expresando a la vez una vivencia intencional, que, por privada que sea, estará en contacto con un mundo más amplio de experiencia de quien la vive o la explícita y configura como imagen, hacia la intersubjetividad que comparte un mundo. Esta aproximación es cercana a la reflexión de Jean Paul Sartre, quien comprende la imagen como una expresión que compromete un saber y una afectividad. La imagen como presencia de la ausencia<sup>27</sup>, y trasunto de una percepción o experiencia del mundo, es una *casi-observación*, que, si auscultamos en su realidad inmanente, encontramos siempre un saber que se realiza allí<sup>28</sup>. Sartre recurre a un ejemplo básico, directo: mi imagen de Pedro<sup>29</sup>, cuando lo recuerdo, ya está impregnada como casi-observación, de un saber sobre Pedro, que no puedo soslayar de la imagen, y surge como efecto de la misma intencionalidad. Aunque puede haber una diferencia entre saber puro y un saber ligado a la imagen. El ejemplo lo encuentra Sartre en la diferencia que hay entre leer una obra docta y una novela. En el primer caso, al leer enlazamos signos lógicamente y el sentido surge inmediatamente en la conciencia, como conciencia del significado. En el segundo, al leer imaginamos un mundo, y el sentido de las conexiones semánticas se enraíza en la conciencia imaginante del lector<sup>30</sup>.

A continuación haremos unas aproximaciones en torno a la imagen y a su génesis, buscando fijar en esta algunos aspectos de saber y afectividad, para ir con ello hacia el horizonte del doble y la cultura. ¿Cómo podemos apreciar, aunque sea parcialmente, la vinculación significativa entre la experiencia sensible y lo imaginario? ¿Cómo nace *allí* la imagen? ¿Por qué hay saber y

---

honor de haber descubierto la "imaginación radical", relaciona progresivamente, y desde su diferencia, sensación, imaginación y pensamiento, como modalidades de experiencia de los seres humanos, encadenadas en un proceso ascendente de conocimiento (cf. Numerales 4-11 del capítulo III de *De Ánima*). Con respecto a las narraciones, y su esencia imaginaria, el problema es vasto, pero bástenos referir que según Paul Ricoeur, la "disposición de los hechos", que se llama trama, o *mythos*, como forma de la identidad del relato, del personaje y de nuestra identidad como lectores, está mediada por una configuración imaginaria central, del texto y del lector, y que vincula naturalmente imaginación, percepción y lógica (cf. "Identidad narrativa". En: RICOEUR, Paul. *Historia y narratividad*. Paidós, Madrid, 1999). Y en Sartre, también encontramos el problema cuando aborda, en *Lo imaginario* (*Op. cit.*, pp. 104, 105 y 169) la cuestión del saber qué surge en la lectura de una obra literaria, por obra de la imaginación del lector: el mundo que él recrea, es decisivo para la creación del sentido.

<sup>27</sup> SARTRE, Jean Paul. *Lo imaginario*. *Op. cit.*, pp. 114 y 85.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 9 y 92.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 101.

afectividad en la imagen? Para avanzar, comentaremos un texto de Plinio, de su *Historia Natural*, donde este autor ilustra el nacimiento de la pintura y la escultura a través de una leyenda:

La primera obra de este tipo la hizo en arcilla el alfarero Butades de Sición, en Corinto, sobre una idea de su hija, enamorada de un joven que iba a dejar la ciudad: la muchacha fijó con líneas los contornos del perfil de su amante sobre la pared a la luz de una vela. Su padre aplicó después arcilla sobre el dibujo, al que dotó de relieve, e hizo endurecer al fuego esta arcilla con otras piezas de alfarería. Se dice que este primer relieve se conservó en Corinto, en el templo de las Ninfas<sup>31</sup>.

Resultan importantes varias cuestiones que se sobreponen como relación entre percepción, imagen e intersubjetividad, lo cual nos llevará hasta el significado del doble en la cultura. De acuerdo con Plinio, la pintura y la escultura nacen en el seno de una leyenda que recoge datos elementales de nuestra percepción en el mundo. Nacen de un contorno producido por el juego reflectivo de la luz y la sombra, como efecto de la proyección de un rostro sobre una pared. De este modo, se construye la configuración de un *perfil humano*, utilizando el poder mismo de la luz y su relación con la sombra; pero en el fondo tendríamos que decir que dicha imagen o silueta reflejada en la pared, nace *en* la visión de la mujer y su padre. El reflejo producido supone una eminente proyección perceptiva y afectiva<sup>32</sup> de la mujer sobre el amado, en primer lugar, y sobre su silueta en segundo lugar. De modo que en la operación de silueteado está comprometida la relación de sentido que tienen para la mujer la figura de su amado y su reflejo o representación. No es en la cosa material, donde estaría la *causa reflexiva*, pues allí sólo está el sustento físico de la luz, que, envolviendo todo, permite y motiva el ver, y a su vez fija una imagen; es en nuestra relación intencional con la cosa y su reflejo, por efecto de la conexión visual, entre otras vinculaciones, que tiene la mujer con el hombre. Al *ver* la silueta de su hombre, la mujer *imagina*, pues en el origen y desenvolvimiento mismo de la percepción ya obra lo imaginario para crear una imagen, que convive, tanto *en la mirada* sobre el rostro del amado, como *en la imagen* que la mujer querrá guardar para sí; siempre ocurre que al ver algo imaginamos junto con lo visto, o nos movemos mentalmente, inciertamente con lo que vemos, distraídos o concentrados, y en la posibilidad de retrotraer hacia adentro lo que vemos y llevarlo muy lejos, para pensar y sentir desde su configuración<sup>33</sup>. Toda visión

<sup>31</sup> PLINIO. *Historia Natural*. Citado por STOICHITA, Víctor. *Breve historia de las sombra*. Madrid: Siruela, 1997, p. 15.

<sup>32</sup> En *Lo imaginario* Sartre hace un aporte al respecto, al mostrar las vinculaciones siempre posibles entre imagen y afectividad (*Op. cit.*, p. 106 ss.).

<sup>33</sup> Todo ello ocurre dentro de la continuidad fluyente de nuestra conciencia, que está regida por la motivación. En su lectura de algunos capítulos de *Ideas II*, Nenon retoma la cuestión fundamental de la motivación de la conciencia como un *fluir* permanente (NENON, Thomas. "La teoría de lo mental en Husserl". *Op. cit.*, p. 369 ss.).

de algo es narcisista<sup>34</sup>. Todo *aquí* en el corazón de las cosas y el cuerpo está muy *allá*, en la visión imaginaria, todo lenguaje es un ir muy lejos con lo más cercano de la relación cuerpo-mundo<sup>35</sup>. Al contener espiritualmente el perfil representado del amado, la mujer lo mira, lo capta como algo para sí, como una forma de relación rica de su espíritu en consonancia con el espíritu de él. Y dentro de esa relación, hay múltiples variaciones intencionales, porque por algo ella lo quiere retener, porque hay vida tejida entre los dos, afecto, posesión. De modo que no es una relación de la cosa silueta hacia la mujer, sino *una relación intersubjetiva acrisolada en la integridad de la corporeidad, la que cuenta en la esencia de la imagen, y en su emanación afectiva*. Aventuramos entonces la idea de que toda imagen y todo arte de las imágenes, están mediados por *esa relación intersubjetiva original* que cuenta como sentido en la imagen, y en quien imagina con ella desde su percepción e imaginación<sup>36</sup>.

Ahora bien, la silueta queda fijada en la pared y la mujer la retiene como un producto que será destinado a ser *presencia de la ausencia*<sup>37</sup>, precisamente

---

<sup>34</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *El ojo y el espíritu*. Op. cit., p. 17. Y MERLEAU-PONTY, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Op. cit., p. 173.

<sup>35</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *El ojo y el espíritu*. Op. cit., pp. 19 y 20.

<sup>36</sup> Los pintores han realizado de diversas maneras una suerte de autoconciencia de *ello*, de su *relación intersubjetiva*, comprometida en y por la pintura. Cuando Van Eyck pinta *Los desposorios de los Arnolfini*, pinta tras ellos un espejo cóncavo, que refleja toda la escena, y al pintor, pequeño, como una conciencia que pinta, y además, se atreve a escribir encima del espejo: "Yo estuve aquí", como testimonio de un desdoblamiento de conciencia y participación del artista, junto con el reconocimiento del otro al que pinta. La autoconciencia puede ser *del arte pictórico*, y de su desarrollo hacia la belleza, como sugiere Stoichita, a propósito del cuadro de Murillo, *El origen de la pintura*, que recrea y glosa la leyenda de Plinio (cf. STOICHITA, Víctor. *Breve historia de la sombra*, Op. cit., pp. 47-48). Otra modalidad de desdoblamiento y reflejo consciente ocurre cuando el pintor se pinta en el cuadro. Como lo es el *Sueño de una tarde dominical en la Alameda*, donde Diego Rivera reconstruye críticamente la historia de México. Sobre los espejos en la pintura hay un aporte de Merleau-Ponty, que relaciona pintura con filosofía, pues es posible una "filosofía figurada de la visión", precisamente ejercida por los espejos. El espejo, al reflejar, esboza reflexivamente, es decir, hacia adentro del espíritu, hacia lo invisible e inteligible, el trabajo de la visión. Va del cuerpo a la interioridad de ese cuerpo. Dimensión soberana de la autoconciencia, que une en la teoría lo que cierta tradición filosófica separó: el pensar, el yo y la carne del mundo. Por eso, "un cartesiano no se ve en el espejo, ve un maniquí" (MERLEAU-PONTY, Maurice. *El ojo y el espíritu*. p. 25 y 30). Ejemplo maravilloso de autoconciencia del arte pictórico, y de la intersubjetividad, es el cuadro de Velásquez, *Las meninas*. Para Michel Foucault *Las meninas* de Velásquez entronizan sobre todo la *representación clásica*, y su invisibilidad a través de la visibilidad (FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1974, p. 24). Su profundo análisis, que lleva a reconstruir detalladamente la soberanía de la representación, en todo caso, considera junto con ella, algo especial, que venimos planteando: la *intersubjetividad* de esa representación. El cuadro superpone en un punto invisible, a través de lo visible, al pintor, al espectador y a los reyes. Y el espejo cumple en ese cruce su función reveladora. Para Foucault, esos tres ejes están en todo caso invisibles, "desaparecidos", "suprimidos" en tanto son fundamento de la representación (*Ibíd.*, p. 25) Pero en todo caso, para nosotros, esa representación los mantiene como propios, como juego de intersubjetividad. Es una cuestión de acentos.

<sup>37</sup> La característica esencial de la imagen mental es para Sartre, el ser "cierta forma que tiene

a través de una imagen plena de florecencias, y que aparece como un germen que el padre ha de terminar con arcilla. Ella la retiene para desarrollar los recuerdos, y podría ir hasta el límite de querer suplantar la imagen por el hombre real, o por lo menos hacer equivalencias de uno en otra. Con lo cual se nos abre la cuestión de la sobrevaloración imaginaria y de sentido que ofrecemos a la imagen, para convertirla en una proyección real en el mundo, para transformarla en el doble de nuestro ser<sup>38</sup>. Cuando el padre da forma, en todo caso, el modelo importa en su humanidad total<sup>39</sup>, y en lo que significa para el escultor y la hija, porque ellos son sus congéneres, él su amigo, hijo, o rival, y ella su hija. En esa relación triangular, que se *extiende hacia lo humano de unos seres con historia*, surge la posibilidad de expresar algo, por parte del padre, interpretando la relación que su hija tiene con el amado.

Pero, por otra parte, debemos valorar la leyenda como tal: en tanto mito. La pintura y la escultura nacen en la *noticia*<sup>40</sup> que trae *de atrás, en el origen*, Plinio: provienen de la *historia legendaria* de un joven que se marcha y una mujer que lo añora desde antes de partir, y de un padre que ayuda a la hija a retenerlo en lo imaginario, en el juego entre lo que ella sueña y lo que ve del rostro. La pintura y la escultura anidarían desde el principio, en leyendas ilustrativas de su posible esencia, y en este caso, una en particular, *señalada con intención secreta por el mito*, pues intenta decir: en algún lugar del edificio de aquellas artes, *una historia de amor y paternidad, de identidades y afectos en juego, por obra de reflejos videntes, visibles e invisibles*, a través de la perpetuación que quiere ser el amor frente a la finitud. Por eso, parece posible pensar que la imagen del amado queda en Corinto como *objeto de culto*, para entrar en el universo infinito de los dobles, de las proyecciones de la imagen mental, que cristalizan en dobles para representar la conciencia humana, de infinitas maneras. Medallón, talismán para tenerlo en un templo. El mito, como leyenda y figuración, ostenta pues una plenitud que *forma una realidad imaginaria* que llamamos con Edgar Morin *el doble*: forma de intersubjetividad y conciencia humana que se inscribe en la magia, el arte, y la religión. *Con lo cual se vuelve a manifestar la relación entre imagen, cultura y doble como horizonte de la historia*.

---

el objeto de estar ausente en el seno mismo de la presencia" (SARTRE, Jean Paul. *Lo imaginario*. Op. cit., p. 114).

<sup>38</sup> Esta cuestión fundamental sólo la abordaremos aquí de pasada. Encuentra una lúcida elaboración en el libro de MORIN, Édgar. *El cine o el hombre imaginario*. Barcelona: Seix Barral, 1972.

<sup>39</sup> Cuerpo y percepción como formas temporales de la integridad de lo humano en su experiencia, es una relación fundamental que valora Merleau-Ponty de diferentes maneras. En *El ojo y el espíritu* se aprecia la cuestión en la p. 18.

<sup>40</sup> El mito como un decir que ya conecta con el sentido ontológico de una revelación y a su vez con una imagen que tiene carácter ontológico (cf. GADAMER, Hans-Georg. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997, pp. 17 y 25).

La imagen hace parte de un circuito de modalidades que se reparten entre dos polos: imagen mental y doble. Cuando la imagen, solamente como fantasía del espíritu que la configura, se valoriza, ética, antropológicamente, al extremo, por obra de ese mismo espíritu, la carga de saber y experiencia que ella sostiene, probablemente —en el límite entre la ficción y la creencia— puede derivar hacia su emanación en el doble, los espectros, los dioses, las personificaciones, que adquieren autonomía desde nuestra mente, la cual no admite, en la fuerza de su visión, que ello pueda ser obra suya. La mente *necesita* esa proyección, y los motivos de tal posibilidad son muy variados, pero resaltemos uno: quizás el doble salva frente a la muerte. Luego, en otras fase del circuito, el doble toma otra forma cuando le damos encarnación y lo situamos, junto con sus caracteres internos, en el mundo, lo configuramos perceptualmente, lo plasmamos en los dibujos, los reflejos, las sombras, los objetos y las representaciones dramáticas y fabulosas que siempre esconden atributos humanos. Como lo invisible en lo visible, como carne del mundo, o idea, en términos pontyanos. Entre el juego de esos extremos del doble y la imagen mental, Morin ha supuesto una *zona de alma*<sup>41</sup>, que se mueve en nuestro psiquismo, pues, nuestra conciencia ya está en un lado soñando, fantaseando de muchas maneras, ya en el otro, en la pura creencia mítica en el dios o el espectro; ora en la mera representación estética, y más allá, en la religión, con sus ilusiones sobre la realidad autónoma de lo divino. Aquí, en la fantasía, y allá, en el delirio patológico. Juego que va desde la creencia hacia la ficción, y que a veces ostenta una retroalimentación de ambas, como cuando *representamos* de muchas maneras a un dios, y además por función mitopoyética, creemos que el libro de sus revelaciones está escrito *por él*; o cuando dejamos salir a los espíritus tremendos que habitan en nosotros a través del baile ritual, espíritus eternos, que nos poseen, para después dejarnos morir. En ese movimiento histórico y psicológico, intersubjetivo y cultural, la imagen y el doble encuentran desarrollos de acuerdo con las creencias e ideologías, pero también en función de los desarrollos técnicos, desde el reflejo en el agua, hasta la televisión. Pasando naturalmente por el teatro, la danza, la fotografía, y la literatura. En todo caso, aquello que Sartre apunta como un saber y una afectividad *en* la intencionalidad de la imagen, responde con creces a las experiencias cognitivas y autorreflejas de los humanos en el devenir e identidad de sus culturas.

Podríamos buscar múltiples génesis míticas, en diversas culturas y momentos históricos, y confrontar hermenéuticamente las relaciones interculturales, como expresiones ideológicas y políticas que encuentran su vértice de sentido en las relaciones conflictivas entre mitos, imágenes y dobles. Un texto histórico como *La guerra de las imágenes*, de Serge Gruzinski, nos ilustra tal pers-

---

<sup>41</sup> MORIN, Édgar. *Op. cit.*, p. 40.



pectiva de análisis, que se concreta en la lucha política y cultural que se libró durante la conquista y la colonia en América Latina, y cómo las imágenes jugaron un papel central en esa confrontación que llega hoy hasta nosotros por diferentes caminos. Un cardenal de la Iglesia Católica aparece en la televisión, en el canal del Vaticano, y nos dice que la virgen de Guadalupe nos mira con ojos sobrenaturales, y que aquel cuadro no es hecho por mano humana, que allí en esa expresión aparece de una forma sobrenatural, la virgen, madre de su dios. O la pintura colonial de una monja muerta puede motivar en quien la contempla, un salto en el tiempo con resonancias del más allá cristiano, realísimo para el creyente, que se vuelve perseverancia en el tiempo, pues la carne quiere seguir existiendo, no desde la vida que es integridad de humanidad y finitud, sino *también* en lo imaginario que inmortaliza con el deseo frente a la muerte. Algo de ello puede haber, secreto, en la fábula de Plinio. Pero a las imágenes occidentales Gruzinski les opone, desde una lectura cuidadosa de los textos historiográficos, la noción del *ixiptla*:

La noción nahua no dio por sentada una similitud de forma (como la imagen de Occidente. Nota nuestra): designó la envoltura que recibía, la piel que recubría una forma divina surgida de las influencias cruzadas que emanaban de los ciclos del tiempo. El *ixiptla* era el receptáculo de un poder, la presencia reconocible, epifánica, la actualización de una fuerza imbuida en un objeto, un "ser ahí" sin que el pensamiento indígena se apresurara a distinguir la esencia divina y el apoyo material. No era una apariencia o una ilusión visual que remitiera a otra parte, a un más allá. En este sentido el *ixiptla* se situaba en las antípodas de la imagen: subrayaba la inmanencia de las fuerzas que nos rodean, mientras que la imagen cristiana, por un desplazamiento inverso, de ascenso, debe suscitar la elevación hacia un dios personal<sup>42</sup>.

Ahora nosotros, con la fenomenología, podemos encontrar, bajo nuevas significaciones, quizás, al ser-del-mundo, como un *ixiptla* indígena, como presencia de todo en nosotros, pero no como un dios hecho hombre, sino como cuerpo que es carne y está tanto aquí, como allá, visible e invisible a la vez<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> GRUZINSKI, Serge. *La guerra de las imágenes*. México: F.C.E., 1995, p. 61.

<sup>43</sup> Y según Merleau-Ponty habría que reafirmar la actitud de muchos pintores que saben que el mundo es un eco en ellos cuando pintan, y abren entonces un universo de resonancias que aspiran lo cosmológico y total (MERLEAU-PONTY, Maurice. *El ojo y el espíritu*. Op. cit., p. 23).



## **Bibliografía**

- ACOSTA, María del Rosario. "Acción y juicio en Hannah Arendt. La estética como alternativa a la violencia". En: *Revista Al margen*, No. 21-22, marzo-junio de 2007.
- ADORNO, Teodoro. *Crítica cultural y sociedad*. Madrid: Sarpe, 1984.
- ARISTÓTELES. *De Ánima*. Buenos Aires: Losada, 2004.
- AUMONT, Jacques *et ál.* *Estética del cine*. Barcelona: Paidós-Comunicación, 1985.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Ontología de la imaginación*. Bogotá: Ensayo y Error, 1997.
- DA VINCI, Leonardo. *Cuaderno de notas*. Madrid: EDIMAT, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1974.
- GRUZINSKI, Serge. *La guerra de las imágenes*. México: F.C.E., 1995.
- GADAMER, Hans-Georg. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- GARIN, Eugenio. "La cultura florentina en la época de Leonardo". En: *Medio-evo y Renacimiento*. Madrid: Taurus, 1981.
- HUSSERL, Edmund. *Experiencia y juicio*. México: UNAM, 1980.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas I*. México: F.C.E., 1995.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. "El lenguaje indirecto y las voces del silencio". En: *Signos*. Barcelona: Seix Barral, 1964.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1970.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta, 1984.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Paidós, 1985.
- MORIN, Edgar. *El cine o el hombre imaginario*. Barcelona: Seix Barral, 1972.
- NENON, Thomas. "La teoría de lo mental de Husserl". En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. IV. Popayán: Universidad del Cauca, 2010.
- PÉREZ LA ROTTA, Guillermo. *Génesis y sentido de la ilusión fílmica*. Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad del Cauca, 2003.
- RICOEUR, Paul. *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999.
- SARTRE, Jean Paul. *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Losada, 1967.
- STOICHITA, Víctor. *Breve historia de las sombras*. Madrid: Ediciones Siruela, 1997.
- TOLSTOI, León. *Recuerdos*. Barcelona: Sopena, 1933.



# TRADUCCIÓN



# Ver desde el punto de vista de Dios

## Conversación con Jean-Luc Marion\*

*Seeing from the point of view of God.*

*Interview with Jean-Luc Marion.*

Traducción:

CARLOS ENRIQUE RESTREPO

Universidad de Antioquia

Colombia

### Resumen

Jean-Luc Marion es uno de los principales filósofos y teólogos del mundo. Hizo su doctorado en filosofía con Jacques Derrida y también estudió con teólogos como Henri de Lubac y Hans Urs Von Balthasar. Marion enseña en La Sorbona, en su Francia natal; es también catedrático de Estudios Católicos y profesor de Filosofía de las Religiones y de Teología en la Divinity School de la Universidad de Chicago. Entre sus principales libros se cuentan *El ídolo y la distancia* (1977), *Dios sin el ser* (1982), *Reducción y donación* (1989), *Siendo dado* (1997) y *El fenómeno erótico* (2003). En 2008 fue elegido como miembro de la Academia Francesa, en reemplazo de su amigo, el fallecido arzobispo de París, cardenal Jean-Marie Lustiger. Marion fue entrevistado por alumnos de la Duke Divinity School, junto con David Van Biema, periodista de religión para la revista *Time*. Él habló de la aplicación potencial de algunos de sus trabajos al liderazgo cristiano.

### Abstract

Jean-Luc Marion is one of the world's leading philosophers and theologians. He did doctoral work in philosophy with Jacques Derrida and also learned from such theologians as Henri de Lubac and Hans Urs von Balthasar. Marion teaches at the Sorbonne in his native France and is the Greeley Professor of Catholic Studies and Professor of the Philosophy of Religions and Theology at the University of Chicago Divinity School. He is the author of a number of books, including *The Idol and Distance* (1977), *God Without Being* (1982), *Reduction and Givenness* (1989), *Being Given* (1997) and *The Erotic Phenomenon* (2003). He was elected as an immortal by the French academy in 2008, an honor previously held by his friend, the late Archbishop of Paris, Cardinal Jean-Marie Lustiger. Marion was interviewed by members of the class "Writing as a Christian Practice" at Duke Divinity School along with fellow class guest David Van Biema, former religion writer for *Time* magazine. He spoke about the potential application of some of his work to Christian leadership. The audio clip is an excerpt from the following edited interview.

### Palabras clave

Liderazgo, Iglesia, Religión, Tres órdenes, Filosofía cristiana, Revelación.

### Keywords

Leadership, Church, Religion, Three orders, Christian philosophy, Revelation.

\* Publicado en: *Faith and Leadership*, Duke University (EE.UU.), 25 de mayo de 2010. Disponible en Internet: <http://www.faithandleadership.com/node/1449>

— *En la actualidad hay una gran desconfianza frente a las personas e instituciones de poder. ¿Cuál sería para un cristiano la noción de poder?*

— No siendo yo un ministro ni un sacerdote, no estoy en condiciones de responder su pregunta. Tuve la suerte de estar muy cerca de personas que demostraron lo que debe ser exactamente el liderazgo cristiano. Conocí al cardenal Jean-Marie Lustiger en 1968, en La Sorbona. Fuimos íntimos amigos hasta su muerte. De él aprendí mucho sobre el liderazgo cristiano.

El liderazgo cristiano implica ver la situación desde el punto de vista de Dios. La tentación es ver siempre la situación como la vería un líder no cristiano; basta sumarle algunas preocupaciones directamente relacionadas con las cuestiones por las que uno está interesado. En tal caso se ve el panorama general de la misma forma que lo haría un director ejecutivo o un asesor presidencial. Lo cristiano en este liderazgo sigue estando en la periferia. Si uno hiciera eso, estaría todo resuelto, porque diría lo que cualquiera diría y haría lo que cualquiera haría: cuidar los intereses particulares de su iglesia o de su empresa.

Lustiger hizo la diferencia porque veía la historia de la Francia moderna de una manera muy diferente que cualquier otro líder político (aunque se le pidió asesorar por lo menos a dos presidentes de Francia). Siempre se manifestó enérgicamente. Por ejemplo, acostumbraba decir que no hay una descristianización de Francia. ¿Por qué? Porque Francia nunca fue completamente cristiana. A la inversa de lo ocurrido en Alemania, Italia, España y Holanda, no hubo en la historia de Francia un momento en el que la autoconciencia de la nación se implicara exactamente con el catolicismo. La relación de la nación francesa con el catolicismo fue *siempre* en parte una relación de conflicto, en parte de malentendidos, intentando cada uno servirse del otro.

El liderazgo es la habilidad para ver los detalles de la vida sociopolítica de forma muy concreta. En un famoso texto de los *Pensamientos* de Pascal se encuentra la doctrina de los tres órdenes. Los tres órdenes son tres puntos de vista.

Desde el primer punto de vista, uno ve el mundo como visible, en atención a los cuerpos, la materia y el mundo visible. En este orden, los líderes son el rey, el presidente, el director ejecutivo de una empresa, el sistema bancario y así sucesivamente.

El segundo orden es el orden del espíritu. Este es el mundo invisible de la racionalidad. Incluye las ciencias, la filosofía, el arte y la literatura. Uno puede ser un completo desconocido en el primer orden y ser un líder en el segundo.

Por ejemplo, Arquímedes era un príncipe en la familia de un rey de Sicilia, pero era realmente un líder como matemático. Matemáticos como Einstein son los reyes de este segundo orden.

El tercer orden es la caridad, el amor, lo cual presupone el arte. En este orden, los santos, los amantes y Cristo son los reyes.

Los órdenes inferiores no pueden ver a los superiores. No se supone que el presidente de los Estados Unidos sea un científico o un santo. Él cumple una función como presidente de los Estados Unidos, y punto. El segundo orden no ve al tercero, pero se ve a sí mismo y ve al primero. Los dos primeros órdenes no pueden ver al tercero, pero el tercero puede ver lo que ocurre en los dos primeros.

El tema de la ecología y el calentamiento global es un caso típico. El segundo orden está llamado a juzgar lo que hace el primero. Lo preferible sería que el segundo orden fuese unánime, pero ese no es exactamente el caso. Pero supongamos que existe una posición unánime del segundo orden en relación con el calentamiento global. En ese caso, el segundo orden puede ser el juez del primer orden.

Lo mismo vale para el tercer orden. Éste puede ser el juez de los dos primeros órdenes, que aparecen bajo una luz especial para el tercer orden.

El liderazgo cristiano debe ser algo como eso. El asunto no es decirle a los dos primeros órdenes lo que deben hacer o pensar, sino hacerles ver lo que *están* haciendo o pensando, y de lo cual no son conscientes. El significado de lo que hacen es diferente de lo que imaginan.

— *El replanteamiento de Lustiger sobre la descristianización de Francia no parece ser una forma de ver la cuestión "desde el punto de vista de Dios". Eso podría haberlo propuesto un historiador o un sociólogo.*

— Sí, mi primer ejemplo no corresponde exactamente con lo que dije. Pero quisiera comentar que este ejemplo constituye una manera de ver muy diferente de la retórica habitual en Francia. La gente siempre repite que Francia es "la hija mayor de la iglesia". Pero esa retórica no tiene ningún fundamento histórico. Para decir que se adopta un punto de vista no-ideológico, uno tiene que apoyarse en otro orden.

Lustiger acostumbraba preguntar por qué los católicos pretenden ser la mayoría en Francia. ¿Por qué se quejan de no serlo más? ¿Cuál es el punto de

vista de Dios sobre ser la mayoría en una sociedad? Ese no es uno de los mandamientos. Nunca se nos dijo: "¡Sean la mayoría! ¡Tomen el poder!". Podemos pedir a Dios no ser arrastrados por esta tentación.

Lustiger acostumbraba indicar que, cuando se preguntó si Israel debía tener un rey como los otros pueblos, hubo dos historias: en una, el profeta dice: "Sí, que Saúl sea el rey". Otro texto dice: "Eso es un pecado contra Dios —¡No al rey!". ¡No tenemos una tercera historia que nos diga lo que se decidió! La cuestión del rey en la historia de Israel siguió siendo siempre muy controvertida.

Lo que tenemos que hacer es ser una verdadera iglesia cristiana.

— *Usted ha escrito mucho acerca del amor. En la tradición metodista, hablamos de "ser perfectos en el amor". ¿Cómo afecta su obra sobre el amor el modo en que los cristianos viven sus vidas?*

— Siempre me inquietó el hecho de que los cristianos digan repetidamente: "Dios nos ama, debemos amarnos los unos a los otros". Pero lo cierto es que tenemos un discurso muy pobre sobre lo que es el amor. Me impresionó mucho que, en realidad, no se planteaba esta cuestión, o si se la planteaba, no se le daba una respuesta consistente.

Intenté reconstruir la lógica del amor. El amor no es una sensación o un sentimiento: el amor es una lógica. Tenemos la lógica de la economía, del poder, de la guerra o del ajedrez. En todos estos casos, hay posibilidades y reglas. Así también en el caso del amor. Tales reglas están muy bien establecidas, y si no las siguiéramos, sería un verdadero desastre.

La única objeción real que se le hizo a mi libro *El fenómeno erótico* fue sobre las últimas cinco páginas, cuando digo que sólo hay una manera de amar y que la compartimos con Dios. La única diferencia entre Dios y nosotros es que Dios es mucho mejor amante que nosotros. Si se tratara del beisbol, diríamos que Dios es un lanzador mucho más brillante y talentoso que nosotros, pero el juego es el mismo. Todo es ambiguo entre Dios y nosotros respecto al ser, al tiempo, al poder, a la muerte y demás. Pero hay algo unívoco: el amor. Aún en el caso de que todo lo otro que he escrito estuviera errado, estoy convencido de que esto último es verdad.

— *Me parece curioso que usted admita poner el amor en una lógica. También me llama la atención que usted diga que el amor que tenemos por los otros es el mismo tipo de amor que Dios tiene por nosotros. ¿No es de suponer que Dios sea algo totalmente diferente?*



— En primer lugar, Dios no es *algo*, porque Dios no es una *cosa*.

El segundo punto es que lo que sabemos sobre Dios es, en gran medida, aquello que Dios mismo supuestamente nos dijo. Lo que Dios nos dijo fue sobre el amor: la forma de amar. Cuando digo que sólo hay una forma de amar, eso explica la diferencia entre los órdenes.

Los dos primeros órdenes se basan en unos principios muy claros. En el primer orden, lo que esperamos es justicia. La justicia es relativa a la igualdad: cada uno debe recibir lo que se merece.

El segundo orden, el entendimiento, se basa en la racionalidad: ya sea ésta el principio de no-contradicción, o, para la metafísica, el principio de razón suficiente. Cada cosa es o bien una causa, o bien un efecto, y todas ellas están conectadas entre sí. No podemos comprender un fenómeno aislado.

Los dos primeros órdenes, la justicia y la razón, se basan en un intercambio. El tercer orden se basa en el don. Cuando se da algo, no se da nada a cambio. No niego que, en el tercer orden, yo pueda dar un regalo y también recibir algo. Pero no es porque le doy algo a alguien que esta persona va a darme algo. La comunión son dones gratuitos que se cruzan. No hay intercambio.

Más aún, en el don no hay intercambio porque no se da ninguna *cosa*. Esa es la paradoja del don. Cuando damos, no damos nada. Damos nuestras vidas, nuestro tiempo, amor, cuidados. No damos una cosa. Cuando damos una cosa, cuando damos una joya a una mujer o cualquier cosa, esa cosa es apenas el símbolo del don. El don real no es real.

Para amar tenemos que obedecer algunas reglas. El amor no es una cuestión de justicia. No es a causa de la justicia que amamos a otro. No es injusto no ser amado. Es muy peligroso para cualquier tipo de discurso religioso sugerir una distinción de razón diciendo: "En algunos campos hay racionalidad, en otros hay fe". ¡No! La fe y el amor son formas de racionalidad. No es la habitual racionalidad económica o matemática, pero es una racionalidad. Podemos aprender esta racionalidad en la literatura, en el cine, en los relatos. ¿Por qué es importante la literatura? Porque en la literatura uno aprende —si no bien conocidas, al menos bien practicadas— las reglas para amar. La gente debería leer a Shakespeare, o a Proust, o a James con más frecuencia. Eso posibilitaría que no fracasen en su amor.

— ¿Cómo amamos a una persona sin convertirla en un objeto?

— Comencemos con algunas paradojas: la primera es que yo puedo conocer a alguien siempre y cuando no lo ame. En la vida cotidiana y en las

relaciones sociales, podemos conocer perfectamente al otro con el que nos relacionamos. Cuando se tiene una cita de negocios, uno intenta saber más sobre el otro para estar en una buena situación al hacer un acuerdo. Del mismo modo, todos somos bastante bien conocidos por los órganos federales, con todos nuestros archivos. Ellos tienen cantidad de informaciones sobre nosotros. Nos conocen *porque* no nos aman.

Cuando uno comienza a amar, *conocer* al otro significa algo completamente diferente. En la *Web* existen todos esos sitios para encontrar al instante la pareja ideal. ¡Yo diría incluso que, cuanta más información tenga uno sobre el otro, menos oportunidad tendrá de encontrar su otra mitad! ¿Por qué? Porque conocer a alguien sentimentalmente tiene un significado completamente diferente. En la experiencia real de estar enamorado, cuanto más amo al otro, menos lo conozco. Si llega un día en el que uno pueda decir: "Sé todo sobre ti", probablemente será el fin. Cuanto más amo, menos conozco.

Esa es la diferencia entre el ídolo y el icono. El objeto hace el papel del ídolo. El objeto no es más que lo que se ve. El objeto cumple los requisitos del deseo de ver del sujeto. Es, de hecho, el espejo del sujeto. Eso es el ídolo.

Con el icono, yo no pretendo ver. Lo que quiero es *ser* visto. Frente al icono, uno ora. Uno le habla y escucha. Y aun si el icono permanece en silencio, hay algo así como una respuesta. En una situación erótica, lo que yo espero es ser visto de una manera privilegiada por el otro. Es por eso que miramos fijamente al rostro del otro.

Si uno quiere saber más acerca del otro, no debe mirar fijamente su rostro. Vea su documento de identidad, obtenga información y datos sobre él, intente ver su actitud, lo que hace con las manos, incluso alguna parte de su rostro, pero no los ojos. Cuando uno mira a alguien directamente al rostro, ve dos agujeros negros. No hay nada que ver. Nuestra intención *no* es ver algo. Nuestra intención es ver si, a través de esos dos agujeros negros, él o ella me ve. ¡Me pregunto si el otro está enfocándose!

— *¿Cómo pueden los sacerdotes incorporar la filosofía en su ministerio pastoral?*

— No estoy muy convencido de que la filosofía tenga un papel especial en el ministerio. Cuando Pascal decidió renunciar a las matemáticas, le dijo a un amigo: "Las matemáticas son el juego más bello del mundo. Pero, a fin de cuentas, son sólo un juego. No tengo tiempo para jugar ahora". La filosofía es el juego más emocionante que yo haya experimentado. Pero, a fin de cuentas, es sólo eso.

La filosofía es necesaria porque es una de las formas más poderosas para interpretar la realidad. Hay más luz racional esparcida sobre el mundo por la filosofía que por cualquier punto de vista tecnológico o científico. El hecho de que actualmente enfrentemos tantas amenazas en el mundo está directamente relacionado con el hecho de que la tecnología no es lo suficientemente fuerte ni lo suficientemente sutil para entender lo que está pasando. La tecnología nos permite *imponer* un orden. ¡Bien! Pero ni la ciencia ni la tecnología pueden decir una sola palabra sobre si dicho orden debe imponerse. Y lo que se impone puede tener buenos resultados o no. El resultado de la aplicación de la tecnología en el mundo real no puede ser de ninguna manera evaluado por una racionalidad tecnológica, sino tan sólo por algo como las humanidades o la filosofía.

Por eso la filosofía es muy importante. Es muy complicado cuando los líderes religiosos asumen, sin darse cuenta, una posición filosófica floja o errada, creyendo ver en ella algo bíblico. ¡No lo es! ¡Eso es anticuado, caduco, es mala filosofía!

La filosofía es útil para evitar ser engañados por la ideología. Pero la filosofía como tal no es nunca la solución. Lo que los ministros o las iglesias deben hacer es transmitir la Revelación bíblica. No deben nunca aceptar como ciertas aquellas reivindicaciones e ideologías que parecen ser bíblicas, pero que en realidad no lo son.

Aquí, en Estados Unidos, es muy claro que el fundamentalismo consiste a menudo en la confusión entre lo que es bíblico y lo que no lo es. La filosofía puede ser útil para eso: para restablecer la agudeza crítica de la Revelación.



**ÉTICA**



# Descripción fenomenológica del emprendimiento

## *Phenomenological description of entrepreneurship*

CLARA INÉS ORREGO CORREA  
Universidad Pontificia Bolivariana  
Colombia

### Resumen

Con base en el método fenomenológico se realiza la descripción del emprendimiento, tematizado en los sujetos como una dimensión de la voluntad en el proceso de instaurar una nueva empresa o de construir alternativas de instauración de la misma; de esta forma, se fundamenta y comprende el emprendimiento desde la subjetividad humana. Entonces, se captan las diferentes modalidades de la experiencia de emprender y se narran algunas vivencias que ejemplifican las variantes encontradas para, luego, describir las "invariantes de darse del fenómeno", es decir, el *eidos* del emprendimiento, lo puro, la forma, la esencia, como *formación de la voluntad* entretejida con el ámbito afectivo-valorante y el de la función teórica o de conocimiento. Finalmente, se mostrará que en la medida en que se articule *la voluntad o autodeterminación del emprendedor* con la acción misma de emprender, derivará en la formulación de un modelo dinámico de formación, en el cual se organiza la acción emprendedora intersubjetivamente, en correspondencia con las redes sociales que apoyan el impulso y la voluntad para emprender.

### Palabras clave

Fenomenología, Emprendimiento, Voluntad, Autodeterminación, *Eidos*, Formación.

### Abstract

This article describes entrepreneurship under the phenomenological model, focusing on the subject as a dimension of resolve to create provide alternatives for a new company, allowing the origin and understanding of entrepreneurship from the human subjectivity. The article also portrays different entrepreneur practices and narrates different life experiences that show the different variables present, so that, the "phenomenon invariables" i.e., the entrepreneurship *eidos*, its origins and quintessence, as well as the determination intertwined with the affective-valuing aspect and the theoretical function - knowledge. Finally, it is presented how as the entrepreneur's resolve or self-determination is articulated to the action itself of, it will undertaking result in the formulation of a dynamic model in which the organizing action is inter-subjectively set in correspondence to social networks that support initiative and resolve to start a business.

### Key words

Phenomenology, Entrepreneurship, Resolve, Self-determination, *Eidos*, Formation.

\* Este artículo se presenta como resultado de la tesis doctoral *Fenomenología del emprendimiento: formación de la voluntad*, dirigida por el Dr. Germán Vargas Guillén.

Antes de dar comienzo a la descripción conviene justificar el *emprendimiento* como tema elegido. Por efectos del actual proceso de globalización, caracterizado por los cambios socioeconómicos y los avances tecnológicos, se ha vislumbrado el emprendimiento como una posibilidad de desarrollo económico, debido a su contribución a la generación de empleo y como una forma de atenuar la exclusión, la desigualdad y la pobreza.

En Colombia la Ley 1014 del 2006 dio respuesta a esta necesidad, vía el sistema educativo, con el fomento de la cultura emprendedora; en este contexto, se dispuso la creación de una unidad de emprendimiento en cada universidad orientada a promover y a apoyar a los estudiantes en el desarrollo de iniciativas empresariales. Sin embargo, la universidad, coherente con la visión tradicional de la economía y el modelo de desarrollo imperante, abordó el emprendimiento con una visión instrumental, centrada en la formación prescriptiva y mecanicista, en particular ajustada a planes de empresa y de negocio. Dichas unidades de emprendimiento adscritas a las universidades han señalado en sus estadísticas un alto porcentaje de iniciativas que no llegaran a concretarse o, en su defecto, de muy corta duración, asunto que exige una reflexión sobre las causas que propician este fenómeno. Aquí se sostiene la tesis según la cual es la ausencia de voluntad del emprendedor la principal razón de abandono de iniciativas emprendedoras. Ello supone de suyo, como se mostrará en la descripción fenomenológica, que emprender es, esencialmente, un acto intencionado y, por tanto, una *voluntad que emprende*.

Ahora bien, la investigación fenomenológica en el ámbito empresarial tiene antecedentes relevantes que indican que la fenomenología ha tenido una relación con las disciplinas que confluyen en el objeto de estudio de la administración, investigaciones que incluyen, particularmente, la *subjetividad*. Dan cuenta de ello el trabajo de Jones y Spicer<sup>1</sup>, en el que se describe el espíritu empresarial en términos de Lacan y el concepto de *objeto sublime*; Berglund<sup>2</sup> estudia el emprendimiento desde la perspectiva fenomenológica como experiencia de vida e incluye conceptos y eventos comunes del espíritu empresarial; Senges<sup>3</sup> desarrolla una tesis doctoral en la que se pregunta: ¿cuál es la idea de la universidad? Y, ¿qué papel debe jugar el espíritu empresarial en

<sup>1</sup> JONES, C. y SPICER, A. *The Sublime Object of Entrepreneurship*. En: <http://andre.spicer.googlepages.com/jonesandspicer04.pdf>, 2005.

<sup>2</sup> BERGLUND, H. "Researching entrepreneurship as lived experience". In ELGAR Edward. *Handbook of Qualitative Research Methods in Entrepreneurship*. J. Ulhoi and H. Neergaard (eds.), 2006, pp. 75-93. <http://www.henrikberglund.com/Phenomenology.pdf> Recuperado el 13 de julio de 2009.

<sup>3</sup> SENGES, M. *Knowledge Entrepreneurship in Universities*. En: [http://www.tdr.cesca.es/TESIS\\_UOC/AVAILABLE/TDX-0307108-140133/tesi\\_msenges.pdf](http://www.tdr.cesca.es/TESIS_UOC/AVAILABLE/TDX-0307108-140133/tesi_msenges.pdf), 2007.



el siglo XXI?; finalmente, Anderson y Smith<sup>4</sup> exploran la moral asociada a la actividad empresarial.

En todas estas investigaciones se comprueba el diálogo de la fenomenología con disciplinas como el psicoanálisis, la sociología, la antropología cultural, entre otras, lo que genera un ambiente propicio para aproximarse a la descripción fenomenológica del emprendimiento con la idea de realizar un aporte a la formación y enseñanza de esta disciplina.

## 1. Tematización

La noción *emprendedor* se remonta a 1755, fecha en la cual Richard Cantillon la utilizó para designar a aquellas personas capaces de asumir riesgos y poner en marcha un proyecto; un emprendedor es una "persona decidida a cumplir utopías factibles", asunto que refiere la posibilidad de realización de una fantasía proyectiva<sup>5</sup>.

El *emprendimiento* tiene cierto aire de familia con algunas definiciones ya popularizadas; en esta familia etimológica, utilizando los ejes *x* y *y* (Figura 1) se localizan los términos derivados de la raíz *prendere*, los cuales guardan una correlación. El primero de ellos, *emprenderismo*, indica la *capacidad creativa* del sujeto, ejercida una y otra vez, sin su efectiva realización práctica; el *empresarismo*, en cambio, apunta a la regulación procedimental y a la ejecución sistemática de procesos administrativos —de orden gerencial, entre otras variables— con un uso eventual de la creatividad e innovación. Entre tanto, el *emprendimiento* es una *típica* que se puede caracterizar como: la conversión de una idea (una oportunidad de negocio, una estrategia de persuasión) en un proyecto concreto, tanto de sí como de una audiencia —socios, proveedores, clientes, etc.— en función de la idea concebida, una *voluntad realizativa* —constante, permanente, persistente, perseverante— de llevar la idea a su ejecución.

Una idea de negocio requiere mantenerse en el tiempo y para ello precisa no sólo de una mentalidad empresarial, sino de una estrategia gerencial, la cual se logra con la combinación *emprendedor-empresario*, que ocupa el tercer lugar del cuadrante. Se trata de *volver la atención al emprendimiento* como una *estructura*

---

<sup>4</sup> ANDERSON A. R. & SMITH R. "The moral space in entrepreneurship: an exploration of ethical imperatives and the moral legitimacy of being enterprising". En: *Entrepreneurship & Regional Development*, Special Edition — Pioneering New Fields of Entrepreneurship Research, London, 2007, Vol. 19, No. 6, pp. 479-497. <http://hdl.handle.net/10059/384> [Impact factor = ABS 3 Star].

<sup>5</sup> TOLEDO, Ulises. "Ejercicio de construcción de un ideal-tipo de la vida social". En: *Revista electrónica de epistemología de las ciencias sociales*, No. 12, Facultad de ciencias sociales, Universidad de Chile, 2001, p. 53.

de la experiencia subjetiva de las personas en el mundo de la vida empresarial, pero también familiar; y, a su vez, se busca comprenderlo como ingrediente del mundo de la vida social y general.

Nos situamos, pues, frente a este fenómeno y progresivamente tratamos de establecer quiénes son los que emprenden para describir no cómo viven otros las acciones de emprendimiento, sino cómo el investigador comprende que las viven los otros. En ese sentido, se da el proceso de *reducción* a la esfera de propiedad, es decir, se trata de que en la descripción temática del emprendimiento: quien describe, al hacer la descripción, pone en juego las propias comprensiones del emprendimiento y, desde allí, realiza una ampliación e incorporación de las variantes o formas varias o variables de emprendimiento observadas en otros sujetos, para reducirlas, y así lograr su comprensión. Esta forma de describir en *análogon*<sup>6</sup> tiene un momento de corrección o validación, mediante el principio fenomenológico de la corregibilidad, que es metodológicamente aplicable en este caso.

En resumen, el emprendimiento es tematizado en los sujetos como una dimensión de la voluntad y, en ese sentido, el análisis trata de seguir sistemáticamente las actividades y formas de comprensión de la voluntad en sus procesos efectivos de instaurar empresa o de construir alternativas de instauración de la misma.

## 2. Variaciones o modos de darse el emprendimiento

Tratar de delimitar la esencia es fijar los elementos que constituyen el núcleo esencial del emprendimiento, por esto la atención se fija en las variaciones en las cuales se experimenta el fenómeno. De acuerdo con esta perspectiva cada emprendedor despliega una comprensión significativa de su entorno, es decir, de su relación con los otros y con las cosas del mundo de la vida.

En este sentido, se trata de narrar las experiencias que ejemplifican las variaciones encontradas: emprenderismo, emprendimiento, emprenderismo-empresarismo, empresarismo. La Figura 1 da cuenta de las variantes o modalidades a partir de los ejes *x* y *y*; el eje *x* representa el tramo de las competencias, desde las creativas, que requiere tanto el emprenderismo como el emprendimiento, hasta las administrativas, que se logran en el desempeño

<sup>6</sup> Con el término *análogon* se quiere denotar la reducción de la experiencia a la esfera de propiedad, lo que, en términos coloquiales, entendemos como *ponerse en los zapatos del otro*, esto es, pensar como si estuviéramos en las circunstancias del otro. Para ampliar el sentido y alcance de la expresión, ver HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*. Traducción de José Gaos y Miguel García Baró. México: F.C.E., 2004, p. 139 (*Husserliana* I, citado Hua. I).

como empresario; el eje *y* representa el periodo de tiempo que abarca un emprendimiento desde la concepción de la idea hasta la ejecución. A continuación se expone cada una de estas variaciones y se describe la experiencia que ilustra cada una de ellas<sup>7</sup>:

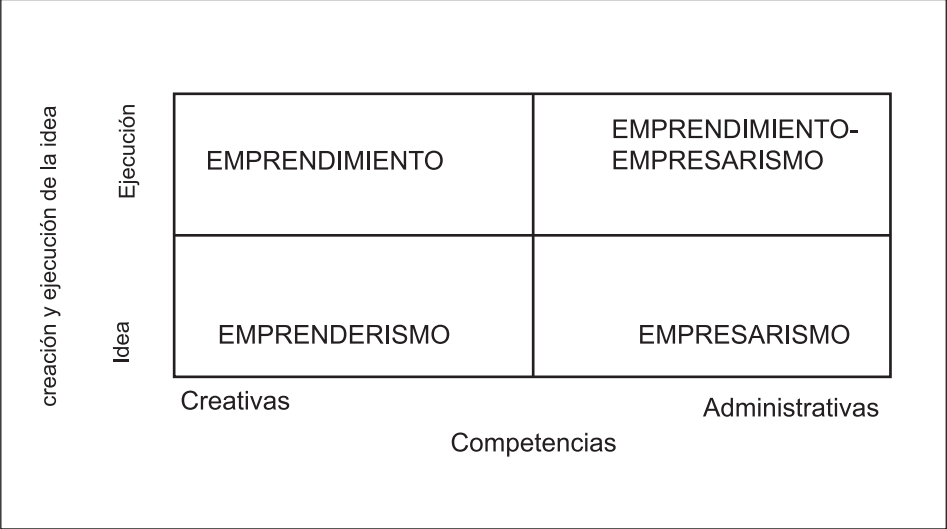


Figura 1: Variaciones del emprendimiento

2.1 El *emprenderismo*

Se comprende como la modalidad en la cual el sujeto concibe o imagina una idea o sueño. En este caso el sujeto continuamente genera ideas novedosas, que no necesariamente pone en ejecución, su rol fundamental es concebirlas mediante la creatividad, asunto que lo lleva a explorar oportunidades en el entorno. En otras palabras, el sujeto tiene la capacidad de generar ideas de negocio, pero esto no implica su desarrollo o puesta en práctica.

En este grupo se inscribe el entrevistado doce (12), cuya historia experiencial podría titularse: *Tarde descubrí que era emprendedorista*. Cuenta el entrevistado que desde muy joven se caracterizó por generar muchas ideas de negocio, asegura que su familia influyó en el enfoque y la educación fundamentada en valores y competencias para emprender ideas. Se identifica con condiciones de independencia y autonomía, como un ser muy creativo, proactivo y con capacidades para investigar, por lo que afirma que la formación de ese carácter o voluntad lo ha llevado a la generación de ideas. Sin embargo, reconoce que

<sup>7</sup> Esta descripción de las variaciones del emprendimiento se estableció con base en el trabajo de campo de la tesis doctoral *Fenomenología del emprendimiento: formación de la voluntad*. Se tomó una *muestra intencional* de emprendedores y emprendimientos cuyo común denominador fue el haber recibido el apoyo de las unidades de emprendimiento de instituciones de educación superior de la ciudad de Medellín (Universidad Eafit, Universidad Pontificia Bolivariana, Universidad de Medellín, Universidad Luis Amigó).

profesionalmente no es empresario así tenga estudios superiores en esta disciplina, pues confiesa que no persevera en la puesta en práctica de sus ideas, le falta voluntad para desarrollar al menos una de ellas y no reúne las características necesarias para sostenerlas en el tiempo, en especial en lo referente a competencias directivas que identifican al empresario, como organización y disciplina.

Este emprendedor considera que el fracaso es producto de la inexperiencia y lo ve como una posibilidad de mejoramiento, advierte que los antioqueños son individualistas y esta condición impide promover el trabajo en equipo, presupuesto esencial para la ejecución de la idea de negocio. En el marco de la investigación, es interesante la convicción que este entrevistado tiene del emprendimiento asociativo y el valor que otorga a la interacción con otras personas para la potenciación del emprendimiento.

## 2.2 El emprendimiento típico

Consiste en tener una idea creativa de negocio y la voluntad de convertirla en realidad, esto implica no sólo tomar la decisión de concebirla sino de apostarle a su ejecución, así como enfrentar los problemas y asumir los riesgos que presente su desarrollo. Para ello, el sujeto emprendedor hace ingentes esfuerzos en aras de *lograr persuadir* a los otros de su idea y conseguir su apoyo ante las demandas que supone llevarla a la práctica, interacciones que implican un compromiso ético traducible en un auténtico sentido de responsabilidad con él mismo, con los otros y con el mundo de la vida. En términos empresariales, el sujeto tiene la idea de negocio, la voluntad para ejecutarla o la capacidad de buscar quién la ejecute. Puede presentarse el caso de que la idea se desarrolle dentro de una empresa y no necesariamente se cree una nueva, esta situación se asume como una modalidad dentro de esta variante que actualmente es aceptada por la academia y denominada *intraemprendimiento*.

El entrevistado once (11) se ajusta a esta modalidad y su experiencia podría intitularse: *Mantengo a toda costa mi rol*. En su narración afirma que descubrió su rol de emprendedor a partir del ejemplo que vio en el empleador de su padre, que era un reconocido emprendedor, pues fue él quien despertó en su interior el deseo de hacer empresa, sumado a la capacidad de trabajo que heredó de su familia. Este emprendedor logró ser persuadido para iniciar su carrera a través de relatos e historias que escuchaba en eventos sociales con su padre; en las siguientes expresiones revela su motivación como emprendedor: "...es que vos *tenés* que ser empresario, *tenés* que ser emprendedor"; "vos *tenés* que tratar de ser tal y tal cosa".

Aunque las circunstancias de la vida lo llevaron a trabajar en diferentes empresas, la idea de crear una propia siempre estuvo presente; su espíritu de independencia lo llevó a incursionar en las ventas durante un tiempo hasta llegar a tener un capital significativo. En su deseo de superación se presentó a

la Escuela Militar, la cual contribuyó a reforzar las nociones de competencia y riesgo, luego se retiró y trabajó fuera de la ciudad en donde tuvo la posibilidad de afianzar su liderazgo con la formación de un grupo de *scouts*.

A los 30 años comprendió que era necesario prepararse y decidió ingresar a la universidad para estudiar Administración de Empresas, pues aún mantenía la motivación de crear la propia. Con ayuda de los profesores empezó a explorar oportunidades en el mercado, hasta que identificó una línea de especial interés. En el 2005 creó su empresa en compañía de un socio, con quien ganó un concurso de emprendimiento promovido por la Alcaldía de Medellín. La empresa se sostuvo con los dos socios hasta el 2009, año en el que decide quedarse como único dueño. A pesar de algunas dificultades de orden administrativo, persevera en el empeño de consolidar su negocio y para ello piensa cambiar la razón social.

### 2.3 El *emprenderismo-empresarismo*

En esta modalidad el sujeto emprendedor no sólo genera la idea de negocio, mediante la voluntad de llevarla a la práctica, sino que además busca mantenerla en el tiempo asegurando resultados socio-económicos. Aquí se requiere el desarrollo de competencias gerenciales y la estructuración de una visión empresarial para el logro de la sostenibilidad y sustentabilidad de la idea de negocio.

Bajo el título *Un perfil investigativo y el complemento administrativo* la entrevistada 5 tipifica esta modalidad: al final de sus estudios profesionales en ingeniería encontró su idea de negocio; su tesis se orientó a profundizar en la obtención de fragancias alternativas, pues su interés en el *marketing* olfativo la llevó inicialmente a realizar ensayos. Con el tiempo, lo que empezó siendo un pasatiempo se convirtió en una microempresa, pues cada vez fueron más los pedidos y pronto se vio en la necesidad de intensificar su trabajo. Su compañero, quien venía de familia de empresarios, identificó claramente una idea de negocio y apoyó esta iniciativa administrativamente.

Como emprendedora considera que en su adolescencia generó algunas ideas de negocio, no obstante, esta última iniciativa contó con el enfoque empresarial que su compañero le dio para ponerla en práctica; ambos decidieron acercarse a una unidad de emprendimiento para desarrollar una tesis conjunta en creación de empresa. Haberse retirado de las compañías donde laboraban y dedicarse a consolidar la oportunidad que encontraron en el mercado, lo consideran como un acierto. Hoy en día su concepto de negocio se ha ampliado a una gama de cosméticos en el mismo tema y la empresa continúa su proyección con una estrategia de mercado definida.

## 2.4 El Empresarismo

Se diferencia del emprendimiento por su orientación en la búsqueda de la riqueza incremental, y para ello adquiere o refuerza las competencias empresariales necesarias en el logro de la ventaja competitiva y la configuración de un proyecto empresarial. Ciertamente, sólo la obtención de riqueza pone a prueba esta intencionalidad cuyas acciones ocupan un lugar preponderante en el desarrollo económico.

*Asumí la dirección de la empresa, no podía quedarle mal a mi familia.* Este título resume la experiencia del gerente de un proyecto asociativo que personifica adecuadamente esta modalidad. Con la muerte de su hermano, el entrevistado asume la gerencia y para ello cuenta con el apoyo de su red familiar, se asesora de otras organizaciones con el fin de impulsar la idea, pues comprende que es necesario fortalecerla técnica, administrativa y financieramente. Así surge la idea de diseñar un producto —adicional a los servicios que ya se ofrecían— que ayude al sostenimiento de la fundación y genere identidad. El producto (una galleta) es elaborado y vendido por personas en proceso de re-socialización para ayudar a su sostenimiento; en términos administrativos esto podría asumirse como intraemprendimiento, el cual tiene un mérito especial por tratarse de un grupo con una finalidad social.

La *familia*, como cariñosamente ellos llaman a la fundación, cuenta hoy con aproximadamente 150 personas que gracias a esta innovación ven asegurada su alimentación diaria; aquellos que tienen otras necesidades, como la falta de un sitio para vivir, pueden vincularse a la fundación con una cuota de sostenimiento. Con el propósito de desarrollar estrategias en mercadeo, producción, logística y otras que requieren para soportar su iniciativa, continúan investigando y con ese fin se han acercado a la unidad de emprendimiento de una de las universidades locales.

## 3. Descripción eidética

Desde el punto de vista fenomenológico, la realidad empresarial está constituida por hechos y esencias (estructuras eidéticas); hechos concretos, como procesos, inversiones, operaciones, actividades; y esencias como la gestión (¿cuál es la estructura eidética de la gestión?), el mercadeo (¿cuál es la estructura eidética del mercadeo?), etc. Toda esencia es, pues, una síntesis de singularidades, atributos o características irreductibles que están en relación con el mundo de la vida empresarial. La tarea aquí es descubrir y describir la esencia o estructura eidética del emprendimiento, que remite a las singularidades de este fenómeno y a las relaciones básicas existentes con el mundo de la vida, lo cual se logra a partir de las experiencias y vivencias de los sujetos que deciden emprender ideas de negocio.

Con estas consideraciones y atendiendo la máxima regla de la fenomenología expuesta por Husserl de "ir a las cosas mismas", se intenta describir el *eidos del emprendimiento*, en el entendido de que es una tarea compleja, especialmente por la naturaleza multidimensional del concepto y por la confusión que han generado las distintas nociones acuñadas en los años recientes. Partimos, entonces, de la pregunta esencial: ¿Qué es aquello irreducible en la vivencia del emprendimiento? Es decir, ¿cuáles son los componentes que definen la esencia o estructura eidética del emprendimiento? Podría preguntarse, también:

1. ¿Cómo despliega el emprendedor toda su creatividad en la búsqueda de una oportunidad de negocio?
2. ¿Qué hace que, ante la posibilidad de realizar su idea de negocio, el emprendedor abandone la seguridad de un empleo y el estatus logrado en una organización?
3. ¿Qué hace que el emprendedor nunca desista de su idea de negocio y enfrente todas las vicisitudes por hacerla realidad?
4. ¿Por qué en el desarrollo de su iniciativa el emprendedor decide no poner límite ni horario a su rutina laboral?

Estas y otras preguntas se pueden esbozar, aunque en esencia la respuesta a estos planteamientos tiene que ver con la conducta humana, la cual descansa decididamente en la voluntad, en el querer, en la firme decisión de hacer realidad un proyecto; no obstante, es frecuente que muchos se queden en la generación de ideas novedosas y no avancen en el desarrollo de competencias administrativas necesarias para la consolidación de un negocio; puede asegurarse, entonces, que no todos los sujetos tienen la suficiente voluntad de poner en marcha un proyecto, y algunas veces prefieren abandonarlos, aunque ello suponga pérdidas financieras y económicas.

Todas estas son vivencias del emprendedor; pero al decir que son vivenciadas, se entiende la psique (actividad mental) del sujeto (percepciones, impulsos, emociones, deseos, sentimientos, recuerdos, miedos) en relación-interacción con el mundo concreto de la experiencia y con la cultura. De esta manera, el sentido y validez del emprendimiento se da desde diferentes perspectivas, en variedad de experiencias subjetivas, como constitución intersubjetiva y de sentido en el horizonte espacio-temporal del mundo de la vida empresarial. En palabras de Herrera: "(...) la fenomenología es filosofía de la experiencia humana que se establece entre el hombre, la realidad y el

mundo”<sup>8</sup>. Así, se comprende la experiencia del emprendedor en interacción con las estructuras del mundo de la vida, en el cual despliega tanto la concepción de la idea de negocio como su puesta en práctica.

El tema del emprendimiento se ha orientado consuetudinariamente desde una estrategia económica e instrumental, y una formación centrada esencialmente en la educación técnica y financiera para la creación de riqueza, no da cuenta del sentido profundo de la condición humana, toda vez que deja de lado la subjetividad y, por tanto, la voluntad del sujeto para el desarrollo de la acción, la cual se expresa en actos de autodeterminación, autoconocimiento y autovaloración, con la finalidad de aportar a la sociedad una nueva organización empresarial. Veamos estos actos:

### 3.1 Autodeterminación

Husserl establece la distinción entre, *decisión racional y motivación, por una parte, y, por otra, causalidad psíquica o pasiva*, esta impulsa a adoptar enseñanzas que se logran por afectos pasivos, esto es, “cuando yo sigo al otro es posible que yo pueda reproducir sus ideas y eso hago”<sup>9</sup>. En el ámbito del emprendimiento la decisión racional es una voluntad que se expresa en la *autodeterminación* y en la decisión del emprendedor por desarrollar la idea de negocio como realización de sí mismo, de su proyecto de vida; en contraste, la causalidad pasiva se manifiesta en la decisión de emprender movida por una necesidad, siempre que el sujeto trata de hacer coincidir lo que considera viable con sus limitaciones. Cabe decir que la *voluntad realizativa* se logra si se cuenta con la libertad y motivación para actuar; se trata aquí de un impulso que potencia el querer, mientras que cuando el emprendedor actúa por necesidad, reacciona acomodándose al entorno o a las convicciones del otro, razón por la que no compromete su voluntad totalmente. En suma, la distinción entre la decisión y la ejecución *es de sentido*, y un abandono parcial o total de la voluntad conduce al aplazamiento o fracaso de la idea de negocio.

Dicho de otra manera, cuando la voluntad supera la necesidad trasciende la motivación y de esta forma se soporta la idea de negocio: la voluntad se constituye en la medida en que el emprendedor descubre el verdadero sentido de la acción de emprender, y esta acción se vigoriza por medio de la comunicación que ayuda a configurar el mundo de la vida y posibilita el contacto entre el *yo* y el *alter*, no sólo con la riqueza de la palabra, sino con la

<sup>8</sup> HERRERA, Daniel. *La persona y el mundo de la experiencia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2002, p. 160.

<sup>9</sup> Hua. IX 1962, § 42, p. 214.



comunicación gestual y visual por la que los demás sujetos pueden captar el propósito u objetivo planteado. Ricoeur lo dice así: "(...) la voluntad férrea es la que tiene más razones y argumentos, toda vez que determina y legitima el impulso del sujeto y es a partir de ésta que construye la realidad dinámica e intersubjetiva"<sup>10</sup>.

La autodeterminación del sujeto se afirma en la medida en que se revela el sentido; a manera de ejemplo, y desde el plano histórico la *voluntad realizativa* da cuenta de emprendimientos desarrollados a mediados del siglo XIX en el contexto antioqueño, específicamente en la obra que ha sido llamada Puente de Occidente del municipio de San Fe de Antioquia. Se destaca el del ingeniero civil José María Villa Villa, quien no sólo identificó la oportunidad de la exportación vía el puerto marítimo hacia los océanos Pacífico o Atlántico, sino la distribución del trabajo en la zona y el modo en que los municipios aledaños podían contribuir desde sus fortalezas al proyecto, por ejemplo con la fundición, el aserrío o la mano de obra; además, logró la aplicación de sus aprendizajes en experiencias previas internacionales como su trabajo en la construcción del puente de Brooklyn en New York, por lo que se le atribuye el título de *violinista de los puentes colgantes*; en todas estas acciones, se le concibe como *emprendedor y empresario* pues logró incorporar los roles de diseñador, ingeniero calculista, jefe obra, jefe de producción e interventor<sup>11</sup>.

En la actualidad dados los avances científicos y tecnológicos de la economía del conocimiento, han surgido otras formas de emprendimiento, que no requieren de la acción directa del emprendedor en el desarrollo de experiencias igualmente importantes, pero sí la voluntad y la capacidad de persuasión, además del conocimiento necesario para identificar quién sabe y qué sabe hacer; tal es el caso de las telecomunicaciones en Colombia en las que se emplean actualmente figuras de tercerización.

De acuerdo con lo anterior, *emprender es un acto intencionado de la voluntad* que, como tal, se despliega en la realización de su idea emprendedora (acto volitivo), de tal manera que constituye el sentido y la razón de existencia para el emprendedor, entraña una búsqueda de alternativas, y, aunque no todos los sujetos tienen la voluntad para llevar la idea a su realización, requieren la colaboración de los otros como ejecutores u operadores, pues los procesos adquieren distintas perspectivas en función de las experiencias organizativas en el mundo de la vida. De hecho, todos emprendemos en el día a día acciones que tienen que ver con lo lúdico, lo afectivo, lo económico, lo social, entre otros.

---

<sup>10</sup> RICOEUR, Paul. *Lo voluntario y lo involuntario. El proyecto y la motivación*. Buenos Aires: Docencia, 1986, p. 85.

<sup>11</sup> CORRADINE, Alberto. "Noticia histórica del Puente de Occidente sobre el río Cauca, Santafé de Antioquia". En: *Boletín de historia y antigüedades*, Vol. 96, No. 846, 2009, pp. 601-652.

### 3.2 Autoconocimiento

Otro elemento fundamental del *eidos* del emprendimiento es el *autoconocimiento* que debe tener el sujeto de sí para potenciar su intención creadora; para ello debe reflexionar sobre sus capacidades, sus aspiraciones y expectativas, entre otras dimensiones, en aras de clarificar su papel en la sociedad y definir su proyecto de vida. Así, *la autoevaluación o autoexamen*, es el medio por el cual el sujeto aclara sus fortalezas y limitaciones, así como su responsabilidad en la decisión y en las acciones que despliega desde el punto de vista social, económico y ambiental, en coherencia con una posición ética.

En este sentido, al decir de Husserl en *Psicología fenomenológica*<sup>12</sup>, la contribución de Brentano a la fenomenología es el reconocimiento de la "intencionalidad" como propiedad de la conciencia; aquí puede decirse la intencionalidad como un "ver interno" o introspección que constituye "(...) la esencia de toda vida psíquica, la conciencia como siendo consciente de algo y, en ese sentido, "la evidencia de la experiencia interna"<sup>13</sup>. Así, pues, volver la atención a la experiencia implica esclarecer las estructuras de la voluntad, las cuales pasan por el impulso, o acto volitivo, hasta el hecho concreto de la voluntad, momentos que no necesariamente se dan en un mismo horizonte temporal y cuyo intervalo puede tardar o acelerar la decisión.

De tal forma, un emprendedor autodeterminado adquiere dominio sobre sus acciones; no obstante, sostener la iniciativa empresarial requiere afirmar la voluntad y contar con capacidades y conocimientos para constituir y ejecutar la idea de negocio, pero, además, es necesario tener valores como autonomía y libertad, y un auténtico sentido de responsabilidad para hacerla viable socialmente.

### 3.3 Autovaloración

Para Husserl "(...) los valores son concebidos en este contexto como realidades objetivas de carácter universal que pueden aprehenderse con el correspondiente acto de conciencia"<sup>14</sup>. Entonces, la autovaloración o componente

<sup>12</sup> Hua. IX § 3, d.

<sup>13</sup> VARGAS GUILLÉN, Germán. Seminario *Formación e intersubjetividad*. Relatoría de febrero. Universidad Eafit. Medellín: Doctorado en Administración, 2011, p. 6.

<sup>14</sup> VARGAS BEJARANO, Julio César. "La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la "renovación" y ética personal". En: *Estudios de Filosofía*. Revista del Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia, 2007, No. 36, p. 66.

axiológico del sujeto constituye una práctica que pertenece a la esfera de la realidad objetiva en la que los valores se pueden aprehender de manera análoga a la percepción<sup>15</sup>.

Como expresión de la razón humana, la autovaloración representa para el sujeto la capacidad de valorar sus acciones, al igual que realizar actos de valorar; en esencia esta autovaloración trasciende a la esfera intersubjetiva, representada en las interacciones o intercambios con los sujetos. Husserl lo expresa así: "(...) queda por resolver por qué una ética individual significa a la vez una ética social y cultural..."<sup>16</sup>. En efecto, el sujeto no sólo desea su propio bien, sino también el de los otros, es decir, el hecho mismo de pertenecer a la sociedad implica, en un sano sentido, la generación de una idea en bien propio y de los demás, y en caso de presentar conflictos o problemas intentar una solución ética, justa y equitativa.

Una vez opera la voluntad, el emprendedor renueva el dominio de sí mismo para interactuar en el mundo de la vida, mundo en el que se crean empresas y organizaciones con diferentes intereses y metas; tales organizaciones orientan estrategias sustentadas en códigos de conducta, en cuyo escenario el sujeto dispone de una ética, es decir, de un ideal de vida. Efectivamente, Husserl define la ética como una disciplina científica o filosófica cuyo tema es la subjetividad que se autodetermina racionalmente lo que significa, en términos fenomenológicos, identificar *un ideal de vida*<sup>17</sup>.

Para el emprendedor, entonces, la autovaloración refuerza su voluntad, no sólo en el momento de la concepción de la idea, sino en su futuro desarrollo; implica, además, en el terreno de la acción, la adopción de prácticas y procedimientos responsables a partir de los ámbitos económico, social y ambiental; es decir, la iniciativa debe ser sustentable y sostenible económicamente, debe contar con el respeto y la responsabilidad de todos los actores que participan en ella y, finalmente, ha de minimizar el impacto tecnológico sobre el medio ambiente y la contaminación del medio social.

### 3.4 Mundo de la vida

Todas estas dimensiones de la razón, necesarias para concretar la iniciativa

---

<sup>15</sup> *Ídem*.

<sup>16</sup> Hua. XXVII, p. xix.

<sup>17</sup> VARGAS BEJARANO, Julio César. *Op. cit.*, p. 78.

empresarial, tienen lugar en el mundo de la vida donde encuentra motivo la experiencia de emprender, como una forma de proveer sentido y significado a la acción del sujeto; este mundo de la vida es considerado también horizonte de significaciones en la medida en que garantiza las capacidades, recursos, ideas, relaciones necesarias para su puesta en práctica.

Existe otra instancia singular en el emprendimiento relacionada con la necesidad de disponer lo nuevo, como lo manifestó hace algunos años Schumpeter<sup>18</sup>; se trata de crear nuevas rutas de pensamiento, otras posibilidades o acontecimientos, pues la dinámica humana demanda emprendedores capaces de encontrar soluciones a problemas, de modificar o transformar la propia vida, la sociedad y el mundo organizacional.

En efecto, en el mundo de la vida la empresa precisa de innovación como una forma de aplicar la creatividad en los productos, procesos, materias primas y demás actividades productivas que deben conducir a la generación de valor, lo que exige, a su vez, la voluntad y la conciencia para transportar las ideas del campo intuitivo al campo de su realización.

Sin embargo, aunque se reconoce la importancia de la innovación en el crecimiento económico y los factores que condicionan el nivel macro y micro del mundo de la vida empresarial, se propone aquí la inclusión de la subjetividad; en ella está presupuesta la voluntad o intencionalidad del sujeto. Esta asegura, en gran parte, la culminación de la idea empresarial. En suma, se propone la complementariedad de estos dos componentes necesarios en el proceso formativo de las instituciones y organizaciones dedicadas a esta actividad.

Las demás actividades empresariales (relacionadas con la utilidad económica, el riesgo y la inversión entre muchas otras), cobran importancia cuando se decide crear una empresa, pero estas no definen por sí mismas la esencia del emprendimiento, sino que son complementarias dado que la autodeterminación del sujeto es la clave para la generación del mismo.

### 3.5 Intersubjetividad

Para la fenomenología la intersubjetividad es vital, pues como dice Herrera:

---

<sup>18</sup> SANTOS, M. *Los economistas y la empresa. Empresa y empresario en la historia del pensamiento económico*. Madrid: Alianza, 1997, p. 53.

"el mundo no es exclusivamente nuestro"<sup>19</sup>. La voluntad individual representada en el *yo puedo*, con el propósito de desarrollar una acción conjunta trasciende a un *yo comunitario*. En este mismo sentido, las relaciones recíprocas de estar junto al otro y en relación con el otro, generan una confluencia de voluntades para actuar e intervenir en una empresa, animados por una fuerza que cohesiona y potencializa la acción de sus miembros. En otros términos, el emprendedor percibe que en todas las actividades del proceso creador es necesaria la colaboración de otros sujetos para potenciar su voluntad; más aún, comprende la ventaja que representa la confluencia de voluntades (o voluntad común), cuyo papel, además de captar oportunidades, información y recursos es ayudar a enfrentar los problemas de la gestión.

Este actuar común, mediado por el acto de la comunicación, implica que cada uno de los sujetos puede movilizar la voluntad del otro en cumplimiento de una meta o proyecto, mediante la unión de esfuerzos o *convergencia de voluntades*. Así, desde el emprendimiento la intersubjetividad tiene su máxima expresión en iniciativas de tipo solidario o asociativo, caracterizadas por la cooperación, la pertenencia común de la propiedad y los medios de producción, pero, fundamentalmente, por una *voluntad común* que potencia las experiencias o acciones individuales o subjetivas, intencionadas por medio de la comunicación.

Inherentes a la intersubjetividad, brotan también las dificultades; en el ámbito empresarial el manejo del personal, por ejemplo (que para algunos ha sido considerado un asunto administrativo sin importancia y que no requiere de habilidades especiales), constituye un punto crítico en relación con la forma de orientar el trabajo colectivamente, dando lugar a actos de inhumanidad y prácticas administrativas inflexibles. Sin embargo, la riqueza de la intersubjetividad es tal que incluso las mayores dificultades sirven de motivación e impulso para la creación, la innovación y el progreso; son, en suma, el terreno propicio para aplicar el *principio de la corregibilidad*.

### 3.6 Personalidades de orden superior

En estos actos comunitarios es donde se da la convicción colectiva, se constituyen estratos de sociabilidad de un orden mayor llamados por Husserl "personalidades de orden superior" (POS), los cuales pertenecen al mundo de la vida concreto y se ordenan como sistemas de acciones y objetivos definidos comúnmente. Estas personalidades de orden superior portan un carácter, unas capacidades y unas facultades para la toma de decisiones; también de

---

<sup>19</sup> HERRERA, Daniel. *Op. cit.*, p. 166.

ellas emergen construcciones análogas como normas, disposiciones y políticas, hacia el logro de las acciones de tipo social, tanto para los que han participado de la experiencia colectiva directamente, como para aquellos que actúan como trabajadores, proveedores, clientes, etc. El Estado, las ciudades, las universidades, las instituciones, las corporaciones y las empresas, entre otras, son personalidades de orden superior; y son ellas quienes proveen el referente normativo necesario para alcanzar la legitimidad social, a la que tiende toda voluntad de emprender.

**4. Modelo dinámico de formación a partir de la voluntad de emprender**

De acuerdo con lo anterior, y teniendo en cuenta que el emprendimiento es un fenómeno dinámico articulado al mundo de la vida con una relación de ida y vuelta, se justifica la representación que aquí se hace, asociado con la figura de una espiral (ver Figura 2), en la cual se despliega la voluntad individual hasta configurarse en la voluntad común. La circularidad representa la fuerza de la voluntad en el horizonte espacio-temporal, en el que se disponen las ideas y oportunidades que cruzan el mundo de la vida y que el emprendedor debe identificar, estructurar y llevar a la práctica. Este mundo de la vida representa, al mismo tiempo, la fuente de renovación constante del emprendedor, como terreno fértil para la creatividad, que se entreteje en los actos de decisión, representación y valoración.

Ahora bien, la comunicación se da en la intersubjetividad y es por medio de ella que el sujeto realiza el proceso conceptual para describir una acción, un objeto, un pensamiento, o, simplemente, para justificar una decisión y compro-

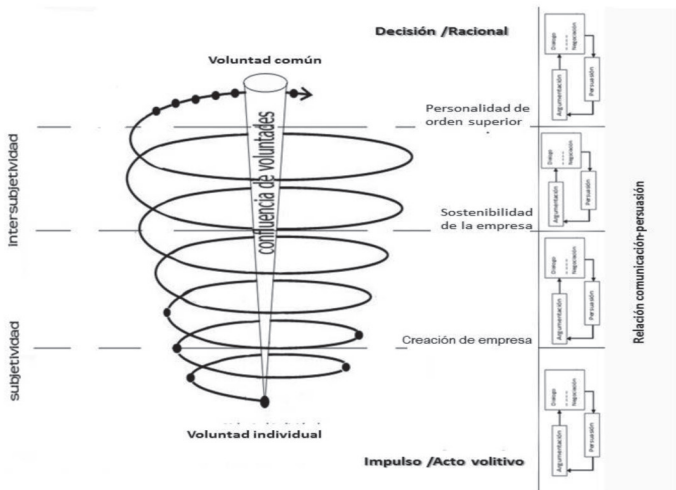


Figura 2

meter la decisión de los otros, sin abandonar la trascendencia de sus convicciones. En consecuencia, la comunicación es el sistema circulatorio que nutre la voluntad, toda vez que el emprendedor da cuenta, por medio del lenguaje, de su actividad psíquica de tal modo que los otros acepten su deseo o pulsión de crear. Entonces, enlazar la decisión del emprendedor con las acciones posteriores, constituye la esfera de inteligibilidad del acto creador, y, en esta dirección, el sujeto otorga sentido a la argumentación, al diálogo y a la negociación. Cabe decir: la intersubjetividad busca comprender el sentido colectivo mediante el proceso de la comunicación, pues es a partir del diálogo que se produce la interacción y la deliberación con *el alter*, lo cual demanda una cualificación de los argumentos si se quiere lograr la constitución de un horizonte de sentido.

Se entiende que las personalidades de orden superior POS tienen el compromiso de formar para el emprendimiento, su responsabilidad es promover y fortalecer el sistema de valores, la voluntad individual y común, así como transitar a un proyecto intersubjetivo que integre y consolide la formación humana del emprendedor, todo lo cual sólo se logra si se descubre el significado y la trascendencia de la acción emprendedora.

Por otra parte, y siguiendo con la explicación de la Figura 2, podemos decir que esta dinámica creadora se organiza para efectos de planificar su desarrollo en etapas o fases que obedecen a la lógica, son ellas: preincubación, (concepción de la idea, impulso) incubación (creación) y posincubación (sostenibilidad) procesos que no necesariamente son lineales, sino circulares, pues como argumenta Dether:

El "proceso emprendedor" no es una evolución lineal armoniosa; en general, las transiciones entre cada una de estas fases implican crisis de confianza, ansiedades ante la incertidumbre y reformulaciones —a veces giros radicales— en los conceptos y los objetivos originales del negocio. Muchas "iniciativas emprendedoras" logran llegar a una etapa avanzada y regresan a una o varias fases anteriores que se ponen en evidencia como débiles o equivocadas; a veces, se saltan pasos que serán completados más adelante<sup>20</sup>.

Por todo lo anterior, puede concluirse lo siguiente:

- La tarea de fundamentar y ejecutar el emprendimiento desde la formación humana es alcanzable en la medida en que se articule *la autodeterminación del emprendedor* al modelo de formación, de tal forma que se oriente su perfil en relación con las variantes encontradas en la investigación y, a la vez, se integre a las redes sociales que apoyan el impulso y la voluntad

---

<sup>20</sup> DETHER, Mario. Emprendedores en el proceso emprendedor. En: [http://www.mariodehter.com/emprender/emprendedores-en-el-proceso-emprendedor\\_3164/](http://www.mariodehter.com/emprender/emprendedores-en-el-proceso-emprendedor_3164/), 2009.

para emprender; mismas que, luego, colaborarán en su consolidación empresarial.

- Es claro que es por medio de la comunicación que es posible articular la voluntad individual y la voluntad común en la perspectiva de una convivencia de cooperación; de este modo, puede considerarse la persuasión como unidad de conciencia en cuanto intencional, que incluye en el mundo de la vida psíquica momentos como la *autodeterminación* o el *querer*, la *autovaloración* o el *valer* y el *autoconocimiento* o *juicio*.

- Finalmente, desde la perspectiva fenomenológica se puede lograr una aproximación a la descripción del emprendedor como *una persona con conocimiento, motivación y voluntad suficiente para desarrollar su idea o iniciativa en forma creativa, con valores y determinación para llevarla a la práctica de manera intersubjetiva, y con el objetivo ético de lograr impacto en el mundo de la vida empresarial*.

## Bibliografía

ANDERSON A. R. & SMITH R. "The moral space in entrepreneurship: an exploration of ethical imperatives and the moral legitimacy of being enterprising". En: *Entrepreneurship & Regional Development*, Special Edition — Pioneering New Fields of Entrepreneurship Research, London, 2007, Vol. 19, No. 6, pp. 479-497. <http://hdl.handle.net/10059/384> [Impact factor = ABS 3 Star].

BERGLUND, H. "Researching entrepreneurship as lived experience". In ELGAR Edward. *Handbook of Qualitative Research Methods in Entrepreneurship*. J. Ulhoi and H. Neergaard (eds.), 2006, pp. 75-93. <http://www.henrikberglund.com/Phenomenology.pdf> Recuperado el 13 de julio de 2009.

CONGRESO DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA. Ley 1014 de fomento a la cultura de emprendimiento, 26 de enero de 2006.

CORRADINE, Alberto. "Noticia histórica del Puente de Occidente sobre el río Cauca, Santafé de Antioquia". En: *Boletín de historia y antigüedades*, 2009, Vol. 96, No. 846, pp. 601-652.

DETHIER, Mario. Emprendedores en el proceso emprendedor. 2009. En: [http://www.mariodehter.com/emprender/emprendedores-en-el-proceso-emprendedor\\_3164/](http://www.mariodehter.com/emprender/emprendedores-en-el-proceso-emprendedor_3164/)

HERRERA, Daniel. *La persona y el mundo de la experiencia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Psicología fenomenológica. Lecciones de semestre de verano de 1925). Ed. Wlatter Biemel. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962 (Husserliana IX, citada: Hua. IX).

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial crítica, 1970



(Husserliana VI, citado Hua. VI).

HUSSERL, Edmund. *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Introducción de Guillermo Hoyos Vásquez. Trad. Agustín Serrano de Haro. Barcelona: Antrophos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2002 (Husserliana XXVII, citado Hua. XXVII).

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos y Miguel García Baró. México: F.C.E., 2004 (Husserliana I, citado Hua. I).

IRIBARNE, Julia. *Correspondencia con Clara Inés Orrego*. Cartas del 3 y 6 de octubre de 2009. Sin publicar.

JONES, C.; SPICER, A. *The Sublime Object of Entrepreneurship*. 2005. En: <http://andre.spicer.googlepages.com/jonesandspicer04.pdf>

RICOEUR, Paul. *Lo voluntario y lo involuntario. El proyecto y la motivación*. Editorial Docencia, Buenos Aires, Argentina, 1986.

SANTOS, M. *Los economistas y la empresa. Empresa y empresario en la historia del pensamiento económico*. Alianza, Madrid, 1997.

SENGES, M. *Knowledge Entrepreneurship in Universities*. 2007. En: [http://www.tdr.cesca.es/TESIS\\_UOC/AVAILABLE/TDX-0307108-140133/tesi\\_msenges.pdf](http://www.tdr.cesca.es/TESIS_UOC/AVAILABLE/TDX-0307108-140133/tesi_msenges.pdf)

TOLEDO, Ulises. "Ejercicio de construcción de un ideal-tipo de la vida social". En: *Revista electrónica de epistemología de las ciencias sociales*, No. 12, Facultad de ciencias sociales. Universidad de Chile, 2001, pp. 48-68.

VARGAS GUILLÉN, Germán. *Filosofía, pedagogía tecnología. Investigaciones de epistemología de la pedagogía y filosofía de la educación*. Bogotá: San Pablo, 2006.

VARGAS GUILLÉN, Germán. *Seminario Formación e intersubjetividad*. Relatoría de febrero. Universidad Eafit. Medellín: Doctorado en Administración, 2011.

VARGAS GUILLÉN, Germán et ál. *Formación y Subjetividad*. Universidad pedagógica Nacional, Bogotá, 2007.

VARGAS GUILLÉN, Germán et ál. *La humanización como formación. La filosofía y la enseñanza de la filosofía en la condición postmoderna*. Bogotá: San Pablo, 2008.

VARGAS BEJARANO, Julio César. "La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la "renovación" y ética personal". En: *Estudios de Filosofía*, No. 36, Revista del Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia, 2007, pp. 61-94.



# **La ética nacida en la posibilidad metafísica\***

*The ethic that was born in the metaphysic possibility*

NATALIA MORALES JARAMILLO  
Universidad Pedagógica Nacional  
Colombia

## **Resumen**

El actuar ético en el hombre es una demanda imperante en las sociedades y, además, es la fuente de diversas discusiones filosóficas frente a conceptos propios de la teorización ética como lo son: la perfección, la teleología y la validez. En este estudio revelaremos las condiciones bajo las cuales nos es posible hablar de un actuar ético en el hombre, poniendo en el centro de la discusión la metafísica como una condición necesaria para la generación del actuar ético, y planteando una nueva interpretación para algunos de los conceptos éticos discutidos por la filosofía. Todo lo anterior se realizará tomando en consideración los argumentos expuestos por Julia Iribarne acerca de la ética desde la perspectiva de Edmund Husserl.

## **Palabras clave**

Anónimo flúir originario, Conciencia, Devenir, Ética, Hombre, Persona, Ser.

## **Abstract**

The ethical action in man is a demand prevailing in the societies and is the source of different philosophical discussions in front of theorizing concepts of ethics as are perfection, teleology, and validity. In this study we will reveal the conditions under which we can speak of an ethical act in man, and putting in the center of the discussion, the metaphysics as a necessary condition for the generation of acting ethical and proposing a new interpretation for each one of those ethical concepts discussed by the philosophy. All that, taking in consideration the ethical arguments realized by Julia Iribarne and Edmund Husserl.

## **Key words**

Anonymous original flow, Conscience, Become, Ethics, Man, Person, To be.

\* Este artículo es un reconocimiento al trabajo realizado por la filósofa argentina Julia Valentina Iribarne en sus estudios acerca de la fenomenología de Edmund Husserl en el libro titulado *De la ética a la metafísica*. De igual manera, se propone realizar una inversión teórica de dicho libro publicado por la editorial San Pablo en el año 2007.

El habitar del hombre en el mundo, sus relaciones consigo mismo, con la sociedad y con su entorno son objeto de análisis para variadas disciplinas, como lo son: el derecho, la antropología, la psicología, etc. Todas ellas se encuentran al servicio de una fundamentación última que le dé al hombre un porqué y un cómo actuar. De igual manera, la filosofía arroja algunas luces acerca del hombre y su habitar, pero con la diferencia de abocarse a preguntas fundamentales, como: ¿en realidad soy? Y si soy, siguiendo a Kant, ¿qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? Y ¿qué me es lícito esperar?

Esta alusión al ser y lo que ha de seguirse respecto a la condición de existir como hombre, abre la posibilidad de una meditación metafísica, devenida desde el análisis de lo que nos es dado experimentar como seres *aquí* y nuestro actuar como hombres auténticos, sociales y mortales.

De esta manera, el horizonte de acción del ser humano se acrecienta y la ética, como disciplina filosófica dedicada a la fundamentación de la conducta, se encarga de dictar a los hombres algunos parámetros de comportamiento que se deben seguir con miras a la autopreservación y estabilidad de la sociedad, en consonancia con lo que esta considere como el *sentido de ser* del hombre.

En este panorama, caben preguntas acerca de ¿qué tan objetiva es la ética? ¿Es una posibilidad como las demás posibilidades de ser? ¿Qué implica para el individuo reflexivo un actuar ético? Y si no hay actuar ético, ¿qué habrá? ¿Se ha perdido el fundamento de la ética y se han engeguado las obligaciones del hombre respecto de sí mismo?

Estamos en el horizonte de una tecnificación de la conducta, de un "extra-*viadamente* habita el hombre". Este extravío bien puede evidenciarse en un simple escepticismo frente a lo que la ética puede lograr en la vida subjetiva y en la vida comunitaria. Tal escepticismo, propio de nuestra época y temido por Edmund Husserl al inicio de sus investigaciones éticas, hace posible edificar un paralelo entre su época y la nuestra, haciendo de su propuesta una posibilidad de análisis para nuestro contexto.

Para que este escrito resulte más esclarecedor y pueda lograr el cometido de instaurar la ética como una posibilidad en el horizonte de sentido del hombre, en cuanto este *es* en el mundo, se hace menester una breve explicación de aquellos fundamentos que hacen posible, en el análisis husserliano, la experiencia ética en el sujeto y que nos permitirán hablar *de la metafísica a la ética*.

## ¿Qué es ser en el mundo?

Cuando se habla del ser en el mundo, bien puede aplicarse esta categoría a la totalidad de los entes con los que nos encontramos en el mundo; *ser en el mundo*, entonces, podría ser predicado no sólo de los animales sino de las cosas, así como del hombre mismo. De este modo encontramos el predicado *ser* como una, si se quiere, propiedad que logra poner la totalidad del mundo circundante en un mismo estrato.

¿Qué compone esta categoría *ser* y qué significado cobra para el hombre, único *ser* capaz de tomar conciencia de sí mismo? En este punto me remito a algunas apreciaciones hechas por la filósofa argentina Julia Valentina Iribarne, las cuales hacen alusión a esta categoría como un *anónimo fluir originario*.

¿Qué compone la categoría de ser? Este estado, en el que se encuentra el hombre y su mundo circundante, se define como un estadio primordialmente influenciado por un sistema de impulsos, donde la temporalidad no cobra sentido y se mantiene un "fluir [del tiempo] que es propio de lo viviente"<sup>1</sup>, eliminando conceptos como la duración, la autoconciencia de un "ser en el tiempo", "es un cambio sin nada que cambie [...] no hay nada que dure"<sup>2</sup>.

Por otra parte, la categoría *anónimo* abre el camino de la reflexión acerca de ¿qué significa para el hombre este *originario fluir*? Sencillamente y ciñéndome a la definición de *anónimo* que logramos obtener en el Diccionario de la Real Academia Española, este *anónimo* pone de manifiesto la propiedad oculta del hombre, en cuanto *persona*, *identidad*. En otras palabras, este *anónimo fluir originario* mantiene en germen el devenir persona, es decir, un sujeto de habitualidades, tendencias, intereses, etc.

Bajo la perspectiva de una persona ya constituida, este *anónimo fluir originario* bien pudiese asimilarse a la nada constante, eliminada con la toma de conciencia del individuo y con el reconocimiento del "yo puedo". Este "yo puedo" reconoce a la persona en cuanto conciencia encarnada, con un cuerpo y algunas limitaciones propias de estar en determinado lugar, en determinadas situaciones y con habitualidades derivadas de su carácter intersubjetivo: la tradición, la cultura y la historia en la que se halla inserto, factores que determinarán el futuro desarrollo de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyen un horizonte de posibilidades propias para cada uno.

Pero, retomando el orden en el que se pretende llevar esta exposición, ¿en qué momento y bajo qué situaciones el sujeto *anónimo* abandona este estado que comparte con el mundo circundante?<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> IRIBARNE, Julia. *De la ética a la metafísica*. Bogotá: San Pablo, 2007, p. 85.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>3</sup> En este punto, me permito hacer una aclaración: me tomo el atrevimiento de hacer cierta

Se trata de saber cómo es posible construir una personalidad única e ir-repetible sobre la base de ese fluir anónimo originario [...]. Desde el momento en que la primordialidad se muestra como primer estadio genético del desarrollo personal, es necesario descubrir el eslabón que vincula la primordialidad con el yo constitutivo de un estrato más alto<sup>4</sup>.

El hombre en este estadio es movido por instintos primordiales, o aquello que Husserl denomina como motivaciones pasivas, que a su vez funcionan como sustrato para la posterior toma de conciencia acerca de sí mismo. "El centro-yoico en acción en este estrato primordial no sabe de sí mismo aunque actúa a partir de un núcleo yoico"<sup>5</sup>. Así pues, el nacimiento trascendental, el inicio del devenir persona, se podría designar como una toma de conciencia de los propios "funcionamientos que en el curso del desarrollo conducirán a la objetivación"<sup>6</sup>.

Los procesos de objetivación, dado su inicio en el conocimiento de los propios actuares que anteriormente se nos presentan como instintivos, se cimienta en el reconocimiento de la capacidad de conocer-se y, como mencionábamos anteriormente, en el "yo puedo". En definitiva, se inicia una búsqueda de la verdadera constitución del sentido mismo, con un afán si se quiere científico:

El hombre —un ente entre nosotros— "hace ciencia". En este hacer acaece nada menos que la irrupción de un ente, llamado hombre, en el todo del ente y, en tal forma, que en esta irrupción y mediante ella, queda al descubierto el ente en su *qué* es y en su *cómo* es. Esta descubridora irrupción sirve, *a su modo*, para que por vez primera el ente se recobre a sí mismo<sup>7</sup>.

Esta alusión de Heidegger, nos remite a una concepción que pareciese compartir con Husserl: el hombre hace ciencia, es consiente en alguna medida de su ser-en-el-mundo y se encuentra en la constante búsqueda de su *qué* y su *cómo* es. Este interés ha de ser fruto de una motivación propia del hombre y nacida en su toma de conciencia.

En resumen, distinguimos en el *ser* del hombre dos momentos: un *anónimo fluir originario* y su posterior *devenir persona*; aquello que separa la existencia del hombre en estos dos momentos es una toma de conciencia acerca de sí mis-

---

analogía entre el hombre y su mundo circundante sólo a fuerza de que ambos se encuentran en condiciones iguales respecto a los efectos que logra el tiempo e incluso el espacio en su estar en el mundo, mas no refiriéndome a la características intrínsecas de estos.

<sup>4</sup>IRIBARNE, Julia. *Op. cit.*, p. 90.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>7</sup> HEIDEGGER, Martin. ¿Qué es metafísica? [en línea]. consultado: [24, mayo, 2011]. Disponible en: <http://www.hiedeggeriana.com.ar/> (p. 2).

mo, nacida de una motivación teleológica inherente al hombre, que le hace abandonar la homogeneización del simple *ser* iniciando su conocer.

... hay que indicar aquí que la teleología, forma de todas las formas participa en este desarrollo [...] el proceso total que va desde la comunicación instintiva, una vida decantada y una historia oculta, tanto como el paso de la mónada<sup>8</sup> dormida a la despierta. Y luego el pasaje de la conciencia de sí mismo racional a la conciencia de la humanidad y a la comprensión del mundo, aparece *de jure*, en el alma germinal de cada monada<sup>9</sup>.

### **Ser del Hombre**

*¿Qué se denomina como una teleología del hombre?*

Aquello que se esgrime como garante de un inicio en el *devenir persona* es la toma de conciencia nacida y dirigida desde la razón. Con esta mención a la razón comenzamos a hallar en el individuo un núcleo de reflexión orientado a la fundamentación de sus actos, condición necesaria tanto para el crecimiento de su carácter social, como para su función en cuanto personalidad auténticamente ética. Así, pues, la ética, regida por la razón, da lugar a la acción del hombre singularmente y en su co-existir con sus semejantes, en razón de que ambas facetas del hombre tienden a la perfección de sus acciones por medio de la razón.

"... la razón que hace posible la actitud ética y la actitud ética que, habitualizada, es base para el avance crítico de la razón"<sup>10</sup>.

Pero, este carácter teleológico del actuar ético no es conocido de primera mano por el hombre, este ha de descubrir en su actuar y en sus motivaciones aquel centro de acción. De esta manera, la historia cobra importancia en la generación de la subjetividad mientras podemos encontrar en ésta rastros de aquello hacia lo que tendemos, e igualmente se levanta como evidencia de una teleología en la humanidad en general. Esta actitud que logra reconocer a la persona como un sujeto en constante devenir es aquello que Husserl denominó *fenomenología de la génesis*, única que puede lograr una visión panorámica de nuestro existir, reconociendo un carácter teleológico: "... decimos que la génesis es condición de posibilidad de la teleología y que si la génesis, cualquiera que sea, culmina, ha sido teleológica"<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Husserl emplea el término leibniziano mónada para designar ese fundamento inefable, lo ha elegido porque para leibniz la mónada tiene en sí misma el fundamento de su unidad. lo que tiene unidad en sí mismo es absoluto e irrepetible.

<sup>9</sup> IRIBARNE, Julia. *Op. cit.*, p. 111.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 194.

Bajo este panorama cabe la interrogación acerca de: ¿cómo comprender la presencia de una teleología tendiente al perfeccionamiento de la acción, en situaciones en las que el sujeto toca la irracionalidad, es decir, no actúa éticamente? En este punto, habría que distinguir aquello que entendemos por irracionalidad.

Por irracionalidad se entiende primeramente, en relación con el *anónimo fluir originario*, el mantenerse en un constante sin-sentido anterior a cualquier toma de conciencia. Y en segundo lugar, la irracionalidad renace a causa de una situación posterior a la toma de conciencia del individuo, la cual excede todo aquello que hemos constituido como nuestros horizontes de sentido retornando a aquella "nada" vacía, aunque en esta ocasión, vacía por una suerte de excedencia en nuestro cotidiano existir y entender.

En cuanto a la primera caracterización de la irracionalidad podríamos apuntar lo siguiente: dado que este estado es anterior a cualquier toma de conciencia, el único garante de la existencia de una teleología en el sujeto, en este estado, es la toma de conciencia posterior, es decir, el reconocimiento de la existencia en germen de la subjetividad trascendental.

Respecto a la segunda acepción de la irracionalidad, me permito citar lo siguiente: "la irracionalidad del *factum* trascendental que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vida fáctica del espíritu: esto es, metafísica en un nuevo sentido"<sup>12</sup>. Pero, ¿qué es metafísica? ¿Qué se pretende introducir con esta alusión?

La pregunta metafísica, a mi entender, no deja de ser una pregunta por la fundamentación. Esta pregunta nos sobreviene precisamente en aquellos momentos en los cuales la fundamentación nos resulta ausente y nos trasciende el sin-sentido. La situación demanda de la persona una actitud, si se quiere, científica que le haga ir en busca de alguna fundamentación, y es en este momento donde la ética puede nacer y renacer en su sentido más puro:

La ética pura deviene la ciencia que descubre, desde el punto de vista práctico, la facticidad teleológica de la subjetividad y hace explícito lo implicado en ella: su estructura fundamental teleológica cuya eficiencia se radicaliza a través del esfuerzo racional<sup>13</sup>.

Esta condición era reconocida en los estudios de Edmund Husserl como necesaria,

<sup>12</sup> HUSSERL, E. *Erste Philosophie I*. Editado por Rudolf Boehm. Hua. VII. La Haya: Martinus Nijhoff, , 1956, p. 188.

<sup>13</sup> IRIBARNE, Julia. *Op. cit.*, p. 28.



... la auténtica existencia humana requiere la lucha eterna entre la caída en la inactividad de lo convencional, o lo que quiere decir esencialmente lo mismo, una vida en la razón perezosa, en lugar de una vida que surge de una auténtica originalidad, que despierta repetidamente lo que es viejo y lo une con lo nuevo (Hua. XIV, p. 231).

Así, pues, cada situación que excede nuestra constitución de sentido, bajo las circunstancias anteriormente nombradas, se encuentra a la espera de un *sentido* en el marco de la existencia subjetiva, se halla ávida de una renovación y perfeccionamiento del sujeto, que le permita avanzar en su propia construcción de sentido, haciendo de este un sujeto teleológico, como lo mencionamos anteriormente, tendiente a la perfección de sus acciones por medio de la razón.

La actitud auténticamente ética, nacida de la inquietud metafísica, se levanta como garante de una toma de decisión que pueda dar cuenta del sentido de la propia existencia.

### ***¿De la metafísica a la ética?***

Conforme con lo expuesto anteriormente, podríamos concluir que realmente la metafísica posibilita el crecimiento de la ética y es una parte fundamental de la construcción de la subjetividad.

Por otra parte, tropezamos con algunas dificultades cuando llevamos este análisis al plano de nuestra realidad dado que, bajo esta visión, tanto la ética como la metafísica se hallan al servicio de una teleología y si esta existiese tan inherentemente al hombre, no habría cabida para una *teleología del mal*.

Si bien podemos reconocer a cada uno de los individuos que conforman la sociedad como *personas*, no todas estas llevan una vida auténticamente ética. El hecho de realizar la pregunta metafísica por el sentido y tocar la irracionalidad en cualquiera de las modalidades anteriormente nombradas, podríamos decir, es una condición necesaria pero no suficiente para generar el desarrollo auténtico de la *persona*. Este solo es posible por una decisión personal y un esfuerzo racional riguroso asumido por cada individuo.

Igualmente, hay ciertas condiciones que no se pueden obviar de la condición humana y que requieren ser cumplidas para poder generar una reflexión profunda acerca del *propio ser*, ya que: "mientras el yo se mantenga en actitud práctica, el interés práctico de la preservación de sí mismo impide los actos conducentes a la propia plenificación: es necesario librarse de las preocu-

paciones de la vida"<sup>14</sup>. Es decir, la capacidad de devenir *persona* se halla en germen en cada uno de nosotros, y puede mantenerse en esta situación conforme a las circunstancias y decisiones que se tomen.

De la misma manera, un segundo obstáculo es aquel que incumbe a lo específico del actuar en cada hombre. No podemos reducir el hombre a un ser constituido únicamente de razón que actúa en situaciones arbitrarias bajo el amparo teleológico de la perfección. El hombre se encuentra también constituido por sentimientos, que configuran una parte importante de su actuar en el mundo, le revelan su *vocación*.

El conocer, así como el sentir, mueve la voluntad del individuo e inicia una escala de valores conforme a aquello que cada hombre siente es su plena realización, y en conformidad con esta ejercerá su actitud ética frente al mundo. De esta manera, se pondrá en situaciones propias a su vocación que le mantendrán en constante perfeccionamiento. Aunque, como anotábamos anteriormente, también esta faceta sentimental del hombre requiere de cierto esfuerzo racional, en tanto el hombre conozca y distinga sus reales sentimientos.

## Conclusiones

Para finalizar, reitero mis anteriores palabras: "realmente la metafísica posibilita el crecimiento de la ética y es una parte fundamental de la construcción de la subjetividad", puesto que la actitud ética es una construcción que inicia con la inquietud metafísica y es renovada por la misma a lo largo de la vida del individuo. Este proceso requiere de un compromiso del sujeto con su construcción personal, al igual que un compromiso con la realización del otro, ya que hacemos parte de una sociedad y no podemos tomar la indiferencia como nuestro "pan de cada día". En consecuencia, al hablar de la ética tendremos que partir de la metafísica e ir *de la metafísica a la ética*.

En este punto, solo me resta una última interrogante: ¿Cuál posición tomará un filósofo respecto a la cuestión metafísica que nos afecta a todos? ¿Cuál posición le permite actuar éticamente conforme a su profesión y deseo constante de conocer?

La filosofía —eso que nosotros llamamos filosofía— es tan sólo la puesta en marcha de la metafísica; en esta adquiere aquélla su ser actual y sus *explícitos* temas.

Y la filosofía sólo se pone en movimiento, por una peculiar manera de poner en juego la propia existencia en medio de las posibilidades radicales de la exis-

---

<sup>14</sup> IRIBARNE, Julia. *Op. cit.*, p. 111.

tencia en total. Para esta postura es decisivo: en *primer lugar*, hacer sitio al ente en total; *después*, soltar amarras, abandonándose a la nada, esto es, librándose de los ídolos que todos tenemos y a los cuales tratamos de acogernos subrepticamente; *por último*, quedar suspensos para que resuene constantemente la *cuestión fundamental* de la metafísica, a que nos impele la nada misma: ¿Por qué hay ente y no más bien nada?<sup>15</sup>

## **Bibliografía**

- HEIDEGGER, Martin. ¿Qué es metafísica? [En Línea]. Consultado: [7, mayo, 2011]. Disponible en: <http://www.heideggeriana.com.ar/>
- HUSSERL, E. *Erste Philosophie* I. Editado por Rudolf Boehm. Hua. VII. La Haya: Martinus Nijhoff, 1956.
- IRIBARNE, Julia. *De la ética a la metafísica*. Bogotá: San Pablo, 2007.

---

<sup>15</sup> HEIDEGGER, Martin. *Op. cit.*, p. 11.



## Colaboradores

### **CAROLINA VILLADA CASTRO**

Estudiante de Filosofía en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín-Colombia). Fue miembro del Consejo editorial y de redacción de *Versiones. Revista de estudiantes de Filosofía*. Actualmente desarrolla su trabajo de grado sobre "La apropiación ricoeuriana del concepto de intencionalidad de Husserl", bajo la dirección de Luz Gloria Cárdenas Mejía.  
Dirección electrónica: carolina.villadacastro@gmail.com

### **CLARA INÉS ORREGO CORREA**

Docente vinculada a la Universidad Pontificia Bolivariana, Escuela de Ciencias Estratégicas. Administradora de Empresas, Universidad Cooperativa de Colombia (1991). Magíster en Ciencias de la Administración, Universidad Eafit (2003). Candidata a Doctora en Administración, Universidad Eafit.  
Dirección electrónica: clara.orrego@upb.edu.co.

### **ELIZABETH GUALTEROS ORTIZ**

Estudiante de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional. Es monitora en el Grupo de Investigación *Filosofía y enseñanza de la filosofía* desde 2009. Sus principales intereses filosóficos circulan en torno a la fenomenología, especialmente en relación con el pensamiento de E. Husserl.  
Dirección electrónica: elizalmas@yahoo.com

### **FRANCISCO DÍEZ FISCHER**

Técnico en periodismo, profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina. Doctorando en la Universidad de Buenos Aires y Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en Argentina. Actualmente, se desempeña como profesor en la Facultad de Derecho de la Universidad Católica Argentina y como coordinador de la Secretaría Académica de la misma universidad. Publicaciones recientes: *L'écoute inouïe*, disponible en Internet: [http://www.fondsricoeur.fr/photo/ecoute\(1\).pdf](http://www.fondsricoeur.fr/photo/ecoute(1).pdf) Puesto en línea en julio de 2009. «El logos responsivo de la persona». En: *Pensar y Educar. Anuario del Instituto Superior de Filosofía*, núm. 2, 2009, ISSN 1888-2544, pp. 15-31 // «El lenguaje del ser y la voz de la historia». En: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XV, 2010, Universidad de Málaga, España, ISSN: 1136-4076, pp. 125-145 // «El extraño aquí y ahora de nuestras respuestas». En: *Revista de Humanidades*, Universidad Andrés Bello, Chile, vol. 21-22, junio-diciembre 2010, pp. 1-18. Dirección electrónica: franciscodiez@uca.edu.ar

## GERMÁN VARGAS GUILLÉN

Profesor Titular de la Universidad Pedagógica Nacional; *Filósofo* de la Universidad de San Buenaventura; *Magíster en Filosofía Latinoamericana* por la Universidad de Santo Tomás, Bogotá; *Doctor en Educación* por la Universidad Pedagógica Nacional; realizó la investigación postdoctoral *El sentido cabe fenomenología y hermenéutica* en la Universidad de Texas, en Arlington (2007-2009). Director de las colecciones editoriales *Filosofía actual* y *Textos de filosofía* (San Pablo) y *Filosofía y enseñanza de la filosofía* (UPN). Es miembro de varios comités científicos de publicaciones especializadas en filosofía y en pedagogía. Algunas de sus publicaciones son: *Ausencia y presencia de Dios* (2011), *Ser y sentido* (Coautor: Harry P. Reeder; 2009); *La humanización como formación* (Coautores: Harry P. Reeder, Sonia Gamboa; 2008); *Tratado de Epistemología* (2006); *Pensar sobre nosotros mismos* (2006); *La experiencia de ser* (2005); *La representación computacional de dilemas morales. Investigación fenomenológica de epistemología experimental* (2004); *Fenomenología del ser y del lenguaje* (2003). Fue coeditor del segundo volumen del *Acta Fenomenológica Latinoamericana* (2005). Dirige el Grupo de Investigación *Filosofía y Enseñanza de la Filosofía*. Por último, el profesor Vargas Guillén es Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía, Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y Miembro del *Husserl Circle*.

Dirección electrónica: [gevargas2@hotmail.com](mailto:gevargas2@hotmail.com)

## GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ

Licenciado en Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Licenciado en Teología, St. Georgen (Frankfurt a.M., Alemania). Doctor en Filosofía por la Universidad de Colonia (Alemania). Ha sido director del Instituto Pensar (Universidad Javeriana) y actualmente se desempeña como Director del Instituto de Bioética (Universidad Javeriana, Bogotá). Autor de numerosas obras de filosofía política, ética y fenomenología.

Dirección electrónica: [ghoyos@javeriana.edu.co](mailto:ghoyos@javeriana.edu.co)

## GUILLERMO PÉREZ LA ROTTA

Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá-Colombia). Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca (Popayán-Colombia). Dedicó su tesis doctoral al tema: *Génesis y sentido de la ilusión fílmica* (Siglo del Hombre / Universidad del Cauca, 2003). Autor de numerosos artículos sobre estética en perspectiva fenomenológica.

Dirección electrónica: [guipe420@hotmail.com](mailto:guipe420@hotmail.com)

## HARRY P. REEDER

Es profesor asociado de la Universidad de Texas en Arlington (EE.UU.). Recibió su Maestría y su Doctorado en la Universidad de Waterloo (Canadá). Miembro del Grupo Filosofía y Enseñanza de Filosofía y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Algunas de sus publicaciones son: *Argumentando con cuidado*. Bogotá: San Pablo, 2007; *Lenguaje: dimensiones lingüísticas y extra lingüísticas del*

*sentido*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional y Editorial San Pablo, 2007; *Ser y sentido: teoría y práctica de una fenomenología trascendental-hermenéutica*. Bogotá: San Pablo, (co-autor Germán Vargas Guillén), 2009. *La praxis fenomenológica de Husserl*. Bogotá: San Pablo, 2011. Dirección electrónica: reeder@uta.edu

### **JEAN-LUC MARION**

Profesor de la cátedra de Metafísica en la Universidad de París IV-Sorbonne (Francia) y en la Universidad de Chicago (EEUU). En 2008, fue nombrado como miembro de la Academia Francesa. Junto a Michel Henry y Jean-Louis Chrétien, es uno de los autores más influyentes de la fenomenología francesa contemporánea. Sus textos son centrales en el debate relativo al denominado "giro teológico" de la fenomenología. En castellano se dispone actualmente de buena parte de su obra: *Prolegómenos a la caridad* (Caparros, 1993), *El ídolo y la distancia* (Sígueme, 1999), *El fenómeno erótico* (El Cuenco de la Plata, 2005), *Acerca de la donación* (Jorge Baudino/UNSAM, 2005), *El cruce de lo visible* (Ediciones Ellago, 2006), *Siendo dado* (Síntesis, 2008), *Sobre la ontología gris. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae* (Escolar y Mayo Editores, 2008), y *Dios sin el ser* (Ediciones Ellago, 2010). Dirección electrónica: jean-luc.marion@ens.fr

### **JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO**

Profesor titular de la Universidad EAFIT, de Medellín, Colombia. Doctor en Filosofía, investigador invitado de la Universidad de Montreal, Canadá (2005); ha publicado: *Sobre el difícil arte del perdón, ensayos*. Programa editorial Universidad del Valle, Cali, 2009 // *El budismo y la filosofía*. 2ª ed. Programa editorial Universidad del Valle, Cali, 2007 // *Marvel Moreno, treinta años de 'escritura de mujer'*. Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 2007, trabajo ganador del Premio Nacional de Ensayo 'Rafael Gutiérrez Girardot' (2006). Ministerio de Cultura – Instituto Caro y Cuervo // *Los rumbos de la mente, ensayos sobre el yo, lo mental natural y la inteligencia artificial*. San Pablo – Editorial Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2006 // *Pedagogías de la violencia en Colombia*. Programa editorial Universidad del Valle, Cali, 2003 // *Los 7 poetas del haikú*. Programa editorial Universidad del Valle, Cali, 2005 // *Autobiografías de filósofos y poetas*. Editorial Universidad de Caldas, Manizales, 2002 // *Blanco Rojo Negro, el libro del haikú*. Programa editorial Universidad del Valle, Cali, 1998 // *Hermenéutica y cotidianidad –Dos aplicaciones–*. San Pablo, Bogotá (en prensa). Dirección electrónica: juancuar60@yahoo.ca

### **LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA**

Profesora del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Doctora en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Magíster en Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Filósofa de la Universidad del Rosario (Bogotá). Integrante del *Grupo de Filosofía y Enseñanza de la Filosofía*. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, CLAFEN y de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua, ALFA. Libros: *Aristóteles: retórica, pasiones y persuasión*. San Pablo - Universidad de Antioquia, Bogotá,

2011 // *En diálogo con los griegos* (coautor: Luis Alberto Fallas López) San Pablo - Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2006 // *Retórica, poética y formación*. Universidad Pedagógica Nacional y Universidad de Antioquia, Bogotá, 2005.  
Dirección electrónica: lcardenas@quimbaya.udea.edu.co

### **NATALIA MORALES JARAMILLO**

Estudiante de Licenciatura en Filosofía. Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia. Dirección electrónica: nmoralesj26@hotmail.com.

### **PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS**

Profesor asociado a la Universidad Tecnológica de Pereira. Es filósofo de la Universidad de Caldas, Magíster en Filosofía de la Universidad Javeriana (Bogotá) y Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Bolivariana (Medellín). Es autor de los libros: *Intimidad y temporalidad*. Husserl-Rilke. Alejandría Libros, Bogotá, 2003 y *Subjetividad, historia y cultura*. Estudios fenomenológicos. Alejandría Libros, Bogotá, 2005. *El solipsismo y las relaciones de intersubjetividad* (Bogotá: San Pablo, 2011). También ha sido colaborador en las siguientes revistas: *Folios*, *Praxis filosófica* y *Ciencias humanas*. Dirige el grupo de investigación *Fenomenología y teoría crítica de la sociedad*. Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Dirección electrónica: juancelibur@hotmail.com

## **TRADUCTORES**

### **CARLOS ENRIQUE RESTREPO**

Doctor en Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín-Colombia), donde se desempeña como profesor en las áreas de Metafísica, Filosofía Moderna (Hegel) y Filosofía Francesa Contemporánea. Sus estudios recientes dedican especial atención a la obra de Jean-Luc Marion, de quien ha realizado múltiples traducciones castellanas, entre las que se destaca *Dios sin el ser* (Ediciones Ellago, Vilaboa-Pontevedra, 2010, junto con Daniel Barreto y Javier Bassas Vila). Investigador asociado a los Grupos de Investigación: "Filosofía y Enseñanza de la Filosofía" (Universidad de Antioquia/Universidad Pedagógica Nacional) y "Religión y Cultura" (Universidad Pontificia Bolivariana). Es miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Autor del libro: *La remoción del ser. La superación teológica de la Metafísica* (San Pablo, 2012), Junto con Luz Gloria Cárdenas ha sido editor de los libros *Didácticas de la Filosofía I y II* en Editorial San Pablo (Bogotá, 2011).  
Dirección electrónica: alteridad@quimbaya.udea.edu.co