

Anuario Colombiano de Fenomenología

VOLUMEN VI



UNIVERSIDAD PEDAGOGICA
NACIONAL
Educadora de educadores

Bogotá - Colombia
2012

Anuario Colombiano de Fenomenología
Volumen VI
ISSN:2027-0208

Universidad Pedagógica Nacional
Calle 72 No. 11 - 86
Pbx: (57) (1) 594 1894 - 347 1190
Apartado Áereo 75144
Bogotá - Colombia
2012

Rector

Juan Carlos Orozco Cruz

Vicerrector de Gestión

Víctor Manuel Rodríguez Sarmiento

Vicerrector Académico

Édgar Alberto Mendoza Parada

Compilador

Germán Vargas Guillén

Coordinador Fondo Editorial

Víctor Espinosa Galán

Diagramación

Yon Leider Restrepo

© Germán Vargas Guillén

Universidad Pedagógica Nacional

© Grupo Interinstitucional de Investigación:

"Filosofía y enseñanza de la filosofía"

Abril de 2012

Esta publicación, o parte de ella, no puede ser reproducida por ningún medio sin la autorización escrita de los titulares del Copyright.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	5
La estructura del acontecimiento: percepción e institución GRACIELA RALÓN DE WALTON	13
De la ciencia a la hermenéutca: Husserl-Aristóteles-Ricoeur LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA	27
La fenomenología y las ciencias físicas de la mente HARRY P. REEDER	39
Fenomenología y hermenéutica del texto GERMÁN VARGAS GUILLÉN	51
Hermenéutica e inteligencia artificial JUAN CARLOS RINCÓN ACUÑA	69
Husserl y el relativismo cultural JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA	87
Ontología del mundo de la vida y crisis de la racionalidad PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS	101
Temporalidad y narratividad: un diálogo entre Husserl y Ricoeur, un marco para pensar la subjetividad ANA BRIZET RAMIREZ CABANZO	109

En el nombre de Edmund Husserl: el caso Gadamer, o la escalera al vacío	
JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO	127
Intersubjetividad y negatividad en la Crítica de la razón dialéctica	
MAXIMILIANO BASILIO CLADAKIS	141
Reflexiones sobre la reducción fenomenológica trascendental	
JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO	157
Ricoeur: la metaforicidad del sí mismo	
CAROLINA VILLADA CASTRO	173
Sobre la concepción husseriana de la filosofía como ciencia estricta	
JEISON ANDRÉS SUÁREZ	183
La analítica existencial como posible guía de una hermenéutica literaria	
GERMÁN DARÍO VÉLEZ LÓPEZ	195
Paul ricoeur: hacia una formación en clave narrativa	
DIANA MELISA PAREDES OVIEDO	213

PRESENTACIÓN

Editar un volumen de un proyecto colectivo, interinstitucional, como lo es el *Anuario Colombiano de Fenomenología* tiene –tanto en sentido fenomenológico como, especialmente, en sentido hermenéutico– algo de *hospitalidad*. Y ni por el hecho de “recibir” en esta casa –la Universidad Pedagógica Nacional– como huéspedes-amigos a los autores de otras “casas-universidades”; sino porque se alienta el *espíritu de comunidad* de un proyecto nacido en la Universidad Tecnológica de Pereira, bajo los auspicios del profesor Pedro Juan Aristizábal; en tránsito, luego, por la Universidad del Valle bajo las cuidadosas manos del profesor Juan Manuel Cuartas; posteriormente en tránsito por la Universidad de Antioquia, para la acogida prodigada por los profesores Luz Gloria Cárdenas y Carlos Enrique Restrepo; más adelante, viviendo de la amable amistad de los profesores Guillermo Pérez y Juan Carlos Aguirre; para dar, entonces, un paso más por la Universidad Industrial de Santander con la recepción de la profesora Sonia Cristina Gamboa.

Tras vacilaciones, en parte por la madurez del movimiento *fenomenológico-hermenéutico* en Colombia; en parte por la creación del *Círculo Colombiano de Fenomenología y Hermenéutica* –fruto de la mentada madurez–: el Anuario pareció empezar a tener vida propia bajo los auspicios de esta naciente institución. No obstante, Víctor Espinosa reclamó –como coordinador del Fondo Editorial de la Universidad Pedagógica Nacional– que se terminará una primera ronda de tránsito, *movilidad y fuga* de esta publicación, con una *estancia* en esta casa de estudios.

El Anuario poco a poco es una institución que vive en todas estas universidades; y más allá de ellas. Queda ahora a los miembros del naciente *Círculo* (ver acta de constitución como anexo de esta presentación) decidir si se empieza otra “ronda” por las universidades que lo han auspiciado o si se aloja definitivamente en la nueva institución.

La tarea y la realización de la fenomenología y la hermenéutica en la Universidad Pedagógica Nacional ha tenido, una y otra vez, espacio y posibilidades; éstas, a su vez, han acompañado la creación del *Programa de Licenciatura en Filosofía* y el *Énfasis de Filosofía y enseñanza de la filosofía* –en el Doctorado Interinstitucional en Educación–. La publicación de esta entrega de *Anuario* estrecha esa cooperación –que no excluye otras expresiones de la filosofía y que, sin embargo, en su madurez: reclama la convivencia y propicia el respeto–.

Los colegas fenomenólogos y hermeneutas –de Colombia, de América Latina y de las demás latitudes del mundo– que han acompañado los procesos de institucionalización de la filosofía en la Universidad Pedagógica Nacional: son parte de la historia de este proceso germinal; pero, igualmente, en su solidaridad más y menos expresa: emulan la consolidación de lo que "se ha puesto en camino".

La edición de este volumen es un "¡Heme aquí!". Estamos en la brega.

* * *

En este número se cuenta con la participación de varios integrantes del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y otros académicos nacionales e internacionales, que nos ofrecen una mirada a la praxis fenomenológica y su alcance en el despliegue constitutivo de la subjetividad y su mundo de la vida.

Así, de la mano del concepto de institución que utiliza Merleau-Ponty en el análisis de la subjetividad constituyente, se nos invita a pensar la cuestión misma de la constitución de la temporalidad, del darse perceptual del mundo, como sustrato de la subjetividad, instituida-instituyente. Se entrevé, también, una similitud entre Aristóteles y Husserl en la constitución de una ciencia de la subjetividad y su consecuente análisis hermenéutico.

Se muestra la relación entre la fenomenología y las ciencias físicas de la mente, en la que la primera deviene como una ciencia de la conciencia que supera el dualismo ontológico alma-cuerpo y pone en evidencia su vínculo con el desarrollo de las ciencias físicas de la mente. A la vez que se aproxima una reflexión en torno al significado conceptual del Mundo de la vida en el devenir de la constitución de lo humano, entreviendo la radical separación que se ha dado de éste frente a la racionalidad científica, por lo que cabe reconstruir el sentido fenomenológico de lo humano en relación con los problemas de las ciencias modernas.

Asimismo, se desarrollan algunas perspectivas en relación con otros autores. Por una parte, se presentan dos miradas críticas a la reducción fenomenológica de Husserl, siguiendo la crítica de Paul Natorp respecto de la imposi-

bilidad fenomenológica de acceso a la experiencia de los objetos inmanentes y examinando la *epoché* desde la voluntad libre como motivación; y por otra, se denota la relación-diferencia entre Husserl y Gadamer a partir de lo que Wittgenstein denominó "escalera al vacío", entreviendo, por una parte, el papel de las humanidades y la resistencia por parte de Gadamer a la complejidad fenomenológica de Husserl.

Se presenta en esta referencia a otros pensadores, un estudio sobre la negatividad como categoría fundante de la experiencia intersubjetiva, en un análisis de la praxis como condición para la intersubjetividad y a la luz de la comprensión sartreana de la dialéctica; a la vez que se pone en escena la discusión de la posibilidad del darse de la filosofía como ciencia rigurosa, colocando en debate la apuesta fenomenológica de Husserl en continuidad con los planteamientos de Platón y Descartes.

Con relación a asuntos concretos de la cotidianidad, se indaga la posibilidad de la dación de sentido de la obra literaria respecto de la vida misma y su devenir, como una analítica existencial que funda la idea de una hermenéutica literaria de la existencia humana. En este sentido, también, se analiza la posibilidad del darse hermenéutico para la comprensión semántica en un autómata, a la luz de las consideraciones de Paul Ricoeur sobre el lenguaje y la cultura; y se trae a consideración la pregunta por el valor filosófico de la metaforicidad de la mismidad, o lo que es, la cuestión misma de la hermenéutica del sí mismo.

La fenomenología como relación al mundo de la vida, denota la reflexión misma por la formación, por lo que se hace, asimismo, un análisis de la intersubjetividad y la formación a la luz del proyecto fenomenológico de Husserl como punto de partida para la emergencia del sentido del mundo de la vida para el sujeto; y a la luz de la comprensión fenomenológica del tiempo, se analiza la relación temporalidad-narratividad como marco para pensar la constitución de subjetividad y la dación de sentido en niños y niñas frente al despliegue de narrativas propias de la interacción experiencial con Nuevos Repertorios Tecnológicos. Esto convoca la reconstrucción de la crítica husseriana al relativismo cultural, especialmente, evidenciando su aporte al relativismo contemporáneo y algunas perspectivas de solución frente a las dificultades que éste plantea.

* * *

¿Qué viene para la fenomenología y para la hermenéutica en Colombia? No se puede "predecir". De momento basta con constatar que el impulso de un *movimiento* está en curso; que cada vez aparecen más lazos y más nexos para

la cooperación. Este volumen constata que este proceso no se puede llevar a cabo sin el diálogo con los que ha decidido, frente a estas perspectivas de la investigación filosófica, responder: "*Mea res agitur*".

Germán Vargas Guillén
Profesor titular
Universidad Pedagógica Nacional
Bogotá, diciembre de 2012

Círculo Colombiano de Fenomenología y Hermenéutica

Los abajo firmantes, reunidos en la Sede Bucarica de la Universidad Industrial de Santander, en Bucaramanga, el 22 de octubre de 2011, decidieron fundar el Círculo Colombiano de Fenomenología y Hermenéutica, y establecer el siguiente

REGLAMENTO

Artículo 1. Nombre, ámbito de acción, carácter y sedes

La agrupación a que se aplica este Reglamento lleva el nombre de "Círculo Colombiano de Fenomenología y Hermenéutica" (CCFyH) y tiene como ámbito de acción la República de Colombia.

El Círculo Colombiano de Fenomenología y Hermenéutica es una agrupación privada, académica, políticamente independiente, y sin fines de lucro.

El Círculo Colombiano de Fenomenología y Hermenéutica tiene dos sedes: la Secretaría y la Sede electrónica, cuyos ejercicios se desarrollan transitoriamente en cualquier institución académica nacional.

Artículo 2. Objetivos del Círculo

Promover:

- 2.1 La investigación fenomenológica y hermenéutica en Colombia.
- 2.2 La discusión en reuniones y eventos de fenomenología y hermenéutica.
- 2.3 La publicación en el campo de la fenomenología y la hermenéutica, particularmente el Anuario Colombiano de Fenomenología.
- 2.4 La creación de archivos y repertorios bibliográficos.

Artículo 3. Miembros

3.1 El Círculo está integrado por cuatro clases de miembros: *ordinario, colaborador, asociado y honorario*. Son miembros *ordinarios* quienes tienen trayectoria investigativa en el campo de interés del Círculo. Son miembros *colaboradores* quienes están en proceso de formación. Son *miembros asociados* los investigadores de otras nacionalidades que participan en los proyectos y las actividades del Círculo. Son miembros *honorarios* quienes han hecho un aporte significativo a la investigación en fenomenología y hermenéutica.

3.2 Criterios de admisión:

- Interés en la fenomenología o la hermenéutica.
- Títulos académicos.
- Cargos académicos.
- Aportes en el campo de interés del Círculo.
- Participación en las actividades y proyectos del Círculo.

3.3 Para separar a un miembro del Círculo, la Asamblea tendrá en cuenta:

- El desinterés en las actividades y reuniones del Círculo.
- Las faltas a la ética académica y pública.

Artículo 4. Órganos y administración del Círculo: Asamblea, Comité de Dirección, Secretaría, Sede Electrónica.

4.1 La Asamblea, conformada por los miembros ordinarios, es el órgano máximo del Círculo. Elige los miembros del Comité de Dirección, la Secretaría y la Sede electrónica y las modificaciones al presente Reglamento. Sesiona, al menos, una vez al año.

4.2 El Comité de Dirección está conformado por tres miembros y decide:

- la admisión y la clase de los miembros;
- las relaciones con otras instituciones, proyectos, representaciones y búsqueda de apoyos;

- asuntos no previstos en este Reglamento.

4.3 La Secretaría

- coordina el Comité de Dirección;
- recibe las solicitudes de afiliación e informa al solicitante la decisión;
- comunica las decisiones de la Asamblea.

4.4 La Sede electrónica se encarga del sitio web del Círculo y de facilitar el intercambio de información y comunicaciones entre sus miembros.

Firmas:

Pedro Juan Aristizábal Hoyos

Guillermo Bustamante Zamudio

Luz Gloria Cárdenas Mejía

Sónia Cristina Gamboa Sarmiento

Juan Manuel Cuartas Restrepo

Thomas Nenon

Germán Vargas Guillén

Kenneth Williford

Harry P. Reeder

Julio César Vargas Bejarano

Asamblea General del
Círculo Colombiano de Fenomenología y Hermenéutica

ACTA No. 1

Reunida el 22 de octubre de 2011, a las 11 de la mañana, en la Sede Bucarica de la Universidad Industrial de Santander, en Bucaramanga, la Asamblea General del *Círculo Colombiano de Fenomenología y Hermenéutica* aprobó el siguiente orden del día:

1. Aprobación del reglamento del Círculo.
2. Nombramiento del Comité de Dirección.
3. Nombramiento de la Secretaría del Círculo
4. Nombramiento del encargado de la Sede Electrónica.
5. Designación de miembros honorarios.
6. Invitaciones a posibles miembros.

Aprobado el orden del día, se deliberó sobre los puntos acordados y se concluyó, respectivamente:

1. Aprobar por unanimidad el reglamento del Círculo.
2. Nombrar a las siguientes personas como miembros del Comité de Dirección:
Pedro Juan Aristizábal Hoyos
Germán Vargas Guillén
Julio César Vargas Bejarano
3. Nombrar a Luz Gloria Cárdenas Mejía como Secretaria del Círculo
4. Nombrar a Sonia Cristina Gamboa Sarmiento encargada de la Sede Electrónica.
5. Designar *miembros honorarios* a: Daniel Herrera Restrepo y a Guillermo Hoyos Vásquez.
6. Invitar especialmente a los siguientes investigadores a ser miembros del Círculo: Guillermo Pérez Larrotta, Juan Carlos Aguirre, Carlos Enrique Restrepo; y extender invitación a los demás colombianos miembros del Círculo Latinoamericano de Fenomenología –Clafen.

En constancia firmanos

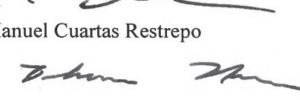

Pedro Juan Aristizábal Hoyos


Guillermo Bustamante Zamudio


Luz Gloria Cárdenas Mejía

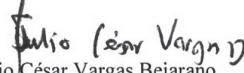

Juan Manuel Cuartas Restrepo


Sonia Cristina Gamboa Sarmiento


Thomas Nenon


Harry P. Reeder


Germán Vargas Guillén


Julio César Vargas Bejarano


Kenneth Williford

La estructura del acontecimiento: percepción e institución

The Structure of Event: Perception and Institution

GRACIELA RALÓN DE WALTON

Universidad Nacional de San Martín
Argentina

Resumen

Se trata de mostrar el alcance filosófico de la noción de institución a partir de la cual Merleau-Ponty busca enmendar la subjetividad constituyente a fin de pensarla como instituida-instituyente. Si se tiene en cuenta que toda institución echa sus raíces en la institución perceptiva, es necesario pensar la estructura del acontecimiento desde el mundo percibido, el cual constituye su suelo, a la vez que torna visible la estructura del acontecimiento. La génesis de sentido que se produce en la historia de la pintura justifica la íntima relación entre acontecimiento e institución, que no es ajena a la tradición y pone de relieve que el modelo de la institución es el tiempo.

Palabras clave: Institución, percepción, acontecimiento, tradición, tiempo.

Abstract

The paper attempts to show the philosophical import of the notion of institution through which Merleau-Ponty attempts to amend constituting subjectivity in order to consider it as instituted and instituting. If it is borne in mind that every institution takes roots in perceptive institution, then the structure of event must be dealt with from the viewpoint of the perceptual world, which builds up its ground and at the same time makes the structure of event manifest. The genesis of meaning that occurs in the history of painting justifies the intimate relationship between event and institution, which is not alien to tradition and shows that the model for institution is time.

Keywords: Institution, perception, event, tradition, time.

Introducción

La historia de la pintura moderna tiene, para Merleau-Ponty, una dimensión metafísica. La metafísica, en la que el autor piensa, no impide ligar una filosofía y un acontecimiento porque:

(...) hay en la carne de la contingencia una estructura del acontecimiento, una virtud propia del escenario, que no impiden la pluralidad de las interpretaciones, que aun más son la razón profunda de ellas y hacen del acontecimiento un tema durable de la vida histórica, con derecho a un estatuto filosófico¹.

A un lector familiarizado con la obra de Merleau-Ponty no puede pasarle inadvertido que la estructura del acontecimiento que hace que la obra humana se convierta en un tema durable de la vida histórica, es la institución. Ahora bien, si se tiene en cuenta que toda institución echa sus raíces en la institución perceptiva es necesario pensar la estructura del acontecimiento a partir del mundo percibido para, luego, comprender en qué sentido la carne de la contingencia no impide que la pluralidad de interpretaciones hagan del acontecimiento un tema durable de la vida histórica.

Nuestra exposición apunta a mostrar, en primer lugar, el alcance filosófico de la noción de institución a partir de la cual Merleau-Ponty busca enmendar la subjetividad constituyente a fin de pensarla como instituida-instituyente. En un segundo momento, describiremos el enraizamiento de la institución en el mundo percibido, el cual constituye su suelo, a la vez que torna visible la estructura del acontecimiento. En tercer lugar, la génesis de sentido que se produce en la historia, por ejemplo, de la pintura, justifica la íntima relación entre acontecimiento e institución, que, según mi criterio, no es ajena a la tradición. Finalmente, pondremos de relieve que el modelo de la institución es el tiempo.

1. La noción filosófica de institución

Merleau-Ponty considera que Husserl ha utilizado la palabra institución (*Stiftung*) para designar, en primer lugar, la fecundidad de cada momento del tiempo, y, en segundo lugar, la fecundidad de los acontecimientos personales y públicos que abren una tradición porque una vez instituidos van más allá de ellos mismos. Ambos aspectos son recogidos en la noción de institución que da el fenomenólogo francés: "Se entiende por institución esos acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, por relación a las cuales otras experiencias posteriores tendrán sentido, formarán una serie

¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1960, pp. 61-62.

pensable o una historia (...)"². En otros términos, se trata de aquellos acontecimientos que, en primer lugar, inauguran un sentido y, que exigen ser continuados, pero no a título de supervivencia o de residuo.

Al comienzo del curso *La institución en la historia personal y pública*; Merleau-Ponty afirma: "se busca aquí con la noción de institución un remedio a las dificultades de la filosofía de la conciencia"³. Sin entrar en la discusión acerca de las diferentes líneas de interpretación a las que el pensamiento de Merleau-Ponty dio lugar como consecuencia del giro ontológico producido en sus últimos escritos, y, que, como veremos más adelante, se advierte en nuestra exposición, retomaremos algunas afirmaciones del capítulo dedicado al *cogito* en la *Fenomenología de la percepción*, con el propósito de mostrar cómo en esta obra se encuentra, en cierto sentido, anticipada la posibilidad de pensar la conciencia como instituida-instituyente⁴.

Partiendo de una concepción clásica del sujeto y de la conciencia Merleau-Ponty admite que "todo saber supone la primera verdad del *cogito*"⁵. Si se rechaza el testimonio de la conciencia el sujeto sería incapaz de cualquier tipo de certeza y más aún lo sería de discernir el sentido de sus propias acciones. Si nuestras acciones no son acontecimientos anónimos, es necesario, en primera instancia, reconocerlas como imputables a un yo. Pero esta primera verdad es, según sostiene Merleau-Ponty, una semi-verdad. Quizás una de las afirmaciones centrales de la *Fenomenología de la percepción*, que nos orientará a profundizar en la búsqueda de una subjetividad instituida-instituyente, aparece en el capítulo sobre *El Cogito*, donde el autor incita a comprender en qué sentido la subjetividad es, a la vez, "dependiente e indeclinable"⁶. Los gérmenes de esta comprensión deben ser buscados en la temporalidad y en la operación de expresión.

² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Résumé de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968, p. 61.

³ *Ibid.*, p. 59.

⁴ En el texto presentado para su candidatura al Collège de France, Merleau-Ponty realiza una breve síntesis de los resultados alcanzados en sus dos primeras obras y señala, con toda claridad, hacia donde se encaminan sus reflexiones posteriores. "Cada sujeto encarnado es como un registro abierto del que no se sabe lo qué se inscribirá ahí, o como un nuevo lenguaje del que no se sabe qué obras producirá, pero que, una vez aparecido, no podría dejar de decir poco o mucho, de tener una historia o un sentido. La productividad misma o la libertad de la vida humana, lejos de negar nuestra situación, la utilizan y la transforman en medio de expresión" (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Parcours deux*. Lonrai: Verdier, 2000, p. 41). Con otras palabras, es en virtud de la libertad que el sujeto que adviene al mundo abre al acontecimiento. Esta observación, aclara Merleau-Ponty, será la que venga "a fijar definitivamente el sentido filosófico de las primeras, las que por rebote le prescriben un itinerario y un método" (*Ibid.*).

⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Parcours deux*, Op. cit., p. 12.

⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 459.

La verdad del yo abre a otra cosa y esta apertura no necesita ser comprobada a cada instante por un acto de pensamiento porque es gracias al tiempo que mis pensamientos pasados no solo están a disposición del sujeto sino que lo abren a un porvenir. El punto de partida para acceder a la subjetividad no reside, pues, en la declaración de una subjetividad clara y distinta sino en el reconocimiento del espesor temporal del *cogito*. La evidencia del *cogito* está tejida de temporalidad. El *cogito* se encuentra montado sobre una pirámide de tiempo que oscurece la claridad y la distinción que Descartes reclamaba para su captación. Cada conciencia con sus sedimentaciones históricas y sus implicancias sensibles se presenta como un "permanente ausente", que no es necesario verificar a cada instante del mismo modo que no necesito darme vuelta para identificar que el otro lado de la habitación está ahí. Así, Merleau-Ponty puede afirmar que si "yo pienso (...) es porque la flecha del tiempo lo arrastra todo tras ella, hace que mis sucesivos pensamientos sean, simultáneos o que se invadan unos a otros"⁷.

Ahora bien, la primera verdad del *cogito* no sólo es presentada en la *Fenomenología de la percepción* como dependiente de una configuración temporal sino también como formando parte de un movimiento de expresión. La subjetividad puesta en obra a través de la conciencia es una subjetividad dependiente del lenguaje y de las mediaciones culturales que condicionan su emergencia. El *cogito* rehabilita una historia sedimentada que acompaña a toda evidencia y que se pone de manifiesto de manera palpable en la operación de expresión, por la cual una intención significativa nueva retoma la herencia del pasado y la incorpora al presente, abre un ciclo de tiempo donde lo adquirido permanece a título de dimensión. La dialéctica entre lo instituido y lo instituyente, que parece adquirir su máxima expresión en el lenguaje, está presente en todos los registros de la vida humana. Así, la toma de posición respecto de la verdad del *cogito* termina dirimiéndose a través de lo que significa la expresión. La experiencia de la lectura, en este caso de las *Meditaciones*, hace ver que tanto Descartes como sus lectores comparten un pensamiento instituido, más precisamente, autor y lector hablan el mismo lenguaje filosófico que hace posible que, en principio, todo lector pueda seguir la lectura del texto. En virtud de ello, Merleau-Ponty enuncia la posibilidad de un *cogito* hablado y, más aún, leído⁸, que pone en evidencia la interpretación que Descartes hace de la subjetividad. La lectura de las *Meditaciones* sólo es posible porque los pensamientos instituidos, que han sido desviados de su sentido ordinario, gracias a la genialidad de Descartes, conducen al lector hacia un sentido nuevo que surge al margen de ellos. Tanto Descartes y su lector comienzan a meditar en un universo que ya habla, es decir, en un universo adquirido. No

⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, p. 21.

⁸ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Op. cit., pp. 460-461.

obstante, el *cogito* hablado está precedido por un *cogito* tácito, esto es, por una conciencia silenciosa que es indeclinable⁹.

A pesar de estas primeras observaciones, Merleau-Ponty no parece estar convencido de haber zanjado en la *Fenomenología de la percepción*, de manera definitiva, las dificultades planteadas por el poder constitutivo de la conciencia. La filosofía del entendimiento es incuestionable cuando muestra que la percepción sólo existe para una conciencia que se refiere a significados. Pero esta filosofía es objetable cuando pretende que la experiencia de la pasividad sea convertida en una construcción del espíritu de modo que la materia del conocimiento sea puesta por la conciencia en una reflexión sobre sí misma. La pasividad, por el contrario, exige que "tener conciencia" consista en realizar una cierta desviación, una cierta variante en un campo de existencia ya instituido, que está siempre detrás de nosotros, y cuyo peso (...) interviene hasta en las acciones por las cuales lo transformamos"¹⁰. La conciencia opera sobre un campo de existencia ya instituido, más precisamente, para la conciencia todo es instituido, en el sentido de puesto. En virtud de ello, la institución es fundamentalmente *apertura a* pero esta apertura se realiza *a partir de*. Con otras palabras, lo instituyente en la medida que instituye un sentido nuevo lleva consigo la posibilidad de estar abierto pero esa apertura sólo es posible porque ella ha germinado previamente en lo instituido que se presenta siempre como una solicitud inagotable y misteriosa que interpela en el modo de lo "a decir", "a pintar" o "a pensar". Lo que el pintor, por ejemplo, aporta a la expresión del mundo es una variante que de entrada solo se le aparece por oposición a las otras pinturas, pero que se manifiesta no obstante en cada elemento y en el conjunto, de suerte que se trata [...] de una distorsión sistemática dirigida por la nueva relación con el mundo"¹¹. Sin duda, existe por parte del pintor la elección de un motivo que se presenta como una "desviación expresiva" respecto de cierta norma. Pero esta elección no puede ser considerada como un en sí absoluto puesto que toda elección vuelve a recrear la pintura que hereda y se apoya sobre ella "como en una de las nervaduras del mundo pictórico dado", al mismo tiempo que abre un advenir. La lógica que anima la obra del pintor al igual que la de la historia de la pintura es una "racionalidad de búsqueda". En las Notas sobre *La institución* Merleau-Ponty afirma:

⁹ En *Lo visible y lo invisible* Merleau-Ponty advierte que la conciencia silenciosa o *cogito* tácito al que había recurrido en la *Fenomenología de la percepción* para ilustrar cómo el lenguaje es posible deja sin resolver la articulación entre la lógica tácita y silenciosa de la percepción y la lógica expresa del lenguaje. La conciencia silenciosa o *cogito* tácito permitía comprender cómo el lenguaje no es imposible, sin embargo, no queda claro cómo es posible: "Permanece el problema del pasaje del sentido perceptivo al sentido del lenguaje (*langagier*), del comportamiento a la tematización" (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 230).

¹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. Résumés de cours. Collège de France 1952-1960, Op. cit., p. 67.

¹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*, Op. cit., p. 87.

[Hay] sujeto instituido e instituyente, pero inseparablemente, y no sujeto constituyente; [pues] una cierta inercia,- [el hecho de ser] expuesto a...- pero [es eso que] pone en marcha una actividad, un acontecimiento, la iniciación en el presente, que es productivo después de él..., que abre *un* porvenir. El sujeto (es) eso en que tales órdenes de acontecimientos pueden advenir, campo de campos¹².

Resulta interesante destacar que en las mismas *Notas Merleau-Ponty* relaciona la institución con el nacimiento, del mismo modo que el nacimiento no es un acto de constitución sino la institución de un porvenir, recíprocamente, la institución posee el mismo género de ser que el nacimiento y como él la institución no es un acto. Al igual que el nacimiento la institución implica iniciación y continuación. A partir del acontecimiento del nacimiento:

Mi primera percepción, con sus horizontes es un acontecimiento siempre presente, una tradición inolvidable, incluso como sujeto pensante, todavía soy esta primera percepción, y la secuencia de la misma vida que ha inaugurado. En cierto sentido, no hay actos de conciencia o vivencias distintas de una vida¹³.

A través de la institución de la existencia, que el acontecimiento del nacimiento pone de manifiesto, se advierte que la institución significa el establecimiento en una experiencia de dimensiones o sistemas de referencias por relación a los que toda otra serie de experiencias diferentes tendrán un sentido y formarán una historia. Esto confirma que la conciencia no es una serie de actos psíquicos que necesita de un *Yo unificador*, sino "una única experiencia, inseparable de sí misma, una única cohesión de vida, una única temporalidad que se explicita a partir de su nacimiento y la confirma en todo presente"¹⁴.

Asimismo, la interpretación de la conciencia como institución es un aporte básico para la elaboración de una filosofía de la cultura que parte de la premisa de que la subjetividad debe descubrirse a través de las obras en las que ella se ha objetivado. Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty se interesa por los diferentes modos de intercambio humano para captar cómo el sentido que asoma en el empleo de los útiles, de las fórmulas mágicas, de los elementos míticos, del lenguaje o de los acontecimientos históricos, no constituyen una realidad maciza sino, por el contrario, un sistema eficaz de símbolos o un racimo de valores simbólicos que se insertan en lo más profundo de los individuos.

¹² MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003, p. 35.

¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Op. cit., p. 466.

¹⁴ *Ibidem*.

2. El enraizamiento de la institución en el mundo percibido

El re establecimiento de la figura del mundo percibido, que Merleau-Ponty comienza a elaborar a partir de la *Fenomenología de la percepción*, exige un trabajo semejante al del arqueólogo, debido a que esta figura se encuentra oculta como resultado de los sedimentos que los conocimientos ulteriores han depositado en ella. Este trabajo de excavación implica abrirse paso entre las teorías clásicas de la percepción: empirismo e intelectualismo. Ya se trate de una acción causal sobre el organismo, o de un modo de pensamiento, o de un algo indeterminado que debe ser subsumido bajo una categoría, en todos los casos se está hablando de la percepción como acto y, en segundo lugar, aunque estas teorías expliquen la percepción desde perspectivas opuestas, ambas comparten el mismo prejuicio: la afirmación de un universo en sí, puro y totalmente explícito. Es, principalmente, frente a este prejuicio que la intención de Merleau-Ponty se dirige a poner de manifiesto el carácter inaugural de la percepción que nos abre al mundo y nos da un *lógos* en estado naciente, nos hace asistir al nacimiento del saber. En otros términos, en la experiencia primordial de la percepción las cosas son descubiertas como significaciones en el momento en que nacen. Pero, paradójicamente, la percepción es también acontecimiento porque nos abre a una cosa percibida que se presenta como anterior y verdadera antes de su captación perceptiva.

Ahora bien, si la percepción afirma la preexistencia del mundo es porque el sujeto que percibe se encuentra ya comprometido con el ser mediante campos perceptivos, sentidos, y de modo más general, por su cuerpo que está hecho para explorar el mundo. Lo que viene a provocar al aparato perceptivo despierta entre el cuerpo y el mundo una familiaridad primordial, que se expresa al decir que lo percibido existía antes de la percepción.

Cuando paseo por una avenida, no consigo ver como cosas los intervalos entre los árboles y como fondo los árboles mismos. Soy yo, desde luego, quien tiene la experiencia del paisaje pero tengo conciencia en esta experiencia de recoger un sentido desparramado en los fenómenos y de decir lo que ellos mismos quieren decir¹⁵.

En la percepción el sentido de lo percibido se me aparece como instituido en él y no como constituido por mí. El mundo percibido y aún el del pensamiento, es de tal naturaleza que lo que en él aparece "adquiere sentido en los términos de un lenguaje cuyos depositarios hemos llegado a ser nosotros, pero que es un quehacer tanto como una herencia"¹⁶. En virtud de ello, el hombre puede hacer aparecer en él, a través de cierta disposición de sus ele-

¹⁵ *Ibid.*, p. 305.

¹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969, p. 85.

mentos, "emblemas no sólo de nuestras intenciones instintivas, sino también de nuestra relación más última con el ser"¹⁷. Así, decir que "el sentido de lo percibido" aparece "como instituido en él" es decir que él está motivado por una relación del sintiente y de lo sentido que precede a toda iniciativa del yo. Entre lo percibido y el que percibe hay una complicidad en el sentido que lo percibido está delante de nosotros pero nos alcanza desde adentro. Es en la percepción actual y presente que debe buscarse nuestra relación de ser con las cosas. La anterioridad de la institución sobre la constitución, del establecimiento de las condiciones de una historia sobre eso que produce una actividad subjetiva, es de entrada la anterioridad de lo percibido. En *Lo Visible y lo invisible*, Merleau-Ponty afirma que: "lo propio de lo percibido: ser ya ahí, no ser por el acto de percepción, ser la razón de ese acto, y no a la inversa"¹⁸.

Esta anterioridad de lo percibido se refleja, por ejemplo, en la pintura. La pintura "retoma y sobrepasa" la configuración del mundo que comienza en la percepción. Del mismo modo que Merleau-Ponty distingue entre una palabra instituida y una palabra instituyente, nos encontramos con una percepción empírica o segunda saturada de las adquisiciones anteriores, y, una percepción originaria, que tiene algo de invención:

[...] para que reconozca el árbol como árbol, es necesario que, por debajo de esta significación adquirida, el acomodo momentáneo del espectáculo sensible vuelva a comenzar, como en el primer día del mundo vegetal, a dibujar la idea individual de este árbol¹⁹.

Sobre esta base, el autor afirmará años más tarde que percibir es ya estilizar. Cuando se percibe una mujer –ejemplifica Merleau-Ponty–, no se percibe un maniquí coloreado, sino "una expresión individual, sentimental, sexual". Se trata de una manera única de hacer variar el ser femenino que comprendo de la misma manera que comprendo una frase, puesto que encuentra en el sujeto "el sistema de resonadores que le conviene"²⁰. Ahora bien, en el caso del pintor las significaciones ya establecidas darán lugar a otras, de manera que la percepción de la mujer no expresará sólo una determinada conducta sino una "manera típica de habitar el mundo y de tratarle [...] de significarle tanto por la carne como por el espíritu"²¹.

Para comprender la operación de expresión, por la que el pintor transforma el mundo en pintura o el escritor lo traduce en una novela, es necesario, en

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*, Op. cit., p. 272.

¹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Op. cit., pp. 54.

²⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La prose du monde*, Op. cit., p. 84.

²¹ *Ibidem*.

un primer momento, privarse de las significaciones adquiridas y volver a un mundo no significante, que es la situación en la que se encuentra el creador, al menos respecto de aquello que va a decir. El problema no reside en comprender cómo determinadas significaciones pueden o no corresponder a determinados objetos, sino comprender cómo una determinada situación o un determinado objeto comienza a significar. La significación nueva se instituye cuando los datos ya significativos del mundo son sometidos a una "deformación coherente". Pero el problema reside en saber qué significa coherencia y qué es lo que hace que todos los vectores visibles converjan en una misma significación. Merleau-Ponty responde, como ya adelantamos, que la naturaleza del mundo percibido es lo que hace que el pintor sea capaz de producir emblemas que expresan no solo las intenciones instintivas sino una relación más última con el *Ser*. Si el azul del mar puede enseñarle a Renoir algo de *Las lavanderas*, es porque cada fragmento del mundo se presenta como una cierta manera de responder a la interpellación de la mirada, muestra y enseña una manera de hablar:

Se puede pintar unas mujeres desnudas y un arroyo de agua dulce en presencia del mar de Cassis, porque lo único que se le pide al mar es la manera que tiene de interpretar la sustancia líquida, manifestarla, componerla consigo misma para hacerla decir eso o lo otro, en suma, una típica de las manifestaciones del agua²².

La expresión pictórica constituye para Merleau-Ponty una de las expresiones más acabadas tanto de la presencia del *lógos* mudo como del esfuerzo que el pintor realiza para restituir a través de las formas, de los colores o de los rostros, la configuración de lo sensible que la naturaleza realiza sin ningún esfuerzo.

La noción de estilo le ofrece al autor la posibilidad de explicitar esta relación con lo sensible, pues, muestra hasta qué punto él se inscribe en la realidad carnal del artista, cómo él se lee en sus manos o en sus gestos. El estilo ilustra el momento fecundo en que un sentido operante o latente encuentra los emblemas que han de liberarlo y de hacerlo accesible a los otros. Con otras palabras, el esquema interior que el pintor termina por plasmar en la obra no debe ser buscado ni en la vida interior del artista, ni tampoco es el producto de los condicionamientos exteriores. Desde este punto de vista, el pintor no hace más que decir lo que las cosas y los rostros "querían decir", libera un sentido que le es propuesto por el mundo a medida que se le aparece. La significación aparece cuando, por un lado, las construcciones del conocimiento se aplican a lo percibido "*como a algo de lo que hay significación*" y, a su vez, lo percibido se encuentra con lo comprendido en una doble relación:

²² Ibíd., p. 88.

es sólo un esbozo, que pide una continuación, y, también, lo percibido es su prototipo, de tal manera que sólo lo percibido hace de lo comprendido su verdad actual.

El estilo es una manera de habitar el mundo; por eso, no es más que el eco de nuestra encarnación, de nuestra relación perceptiva con el mundo. Sólo se hace visible en la obra y aparece en el punto de contacto entre el pintor y el mundo, en lo más profundo de su percepción de pintor y como una exigencia que brota de la percepción. Merleau-Ponty utiliza para referirse a la noción de estilo expresiones tales como "generalidad preconceptual", "esquema interior", "sistema de equivalencias". Más precisamente, "el estilo es en cada pintor (...) el índice general y concreto de 'la deformación coherente' por la cual él concentra la significación aún dispersa en su percepción y la hace existir expresamente"²³. El concepto de estilo aparece como una típica que se configura en el comportamiento de alguien que habla, escribe o pinta. Esta "generalidad concreta" no es ni totalmente formalizable ni traducible en códigos que podrían ser conscientemente aplicados al material. El concepto de estilo está referido a una manera peculiar de hablar, escribir o pintar que no se deja disolver en reglas sintácticas, semánticas o pragmáticas.

Mauro Carbone, ha recogido a lo largo de la obra de Merleau-Ponty una serie de motivos que explican el interés del fenomenólogo por la *Crítica de la facultad de juzgar*. "Es precisamente ese enraizamiento del juicio del gusto en la aconceptualidad de la intencionalidad operante (...)", el que subyace por debajo de las descripciones realizadas en *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, donde Merleau-Ponty intenta mostrar que en la pintura moderna "(...) lo que reemplaza al objeto, eso no es el sujeto, es la lógica alusiva del mundo percibido". En virtud de esta lógica que anima la pintura, es posible "la unión de lo individual y lo universal", que garantiza un acuerdo universal *sin concepto*. Este tema vuelve a aparecer en los escritos ontológicos, en los que se trata de una presentación universal *sin concepto* del Ser. La expresión *sin concepto* aparece tanto en *El ojo y el espíritu* como en *Lo visible y lo invisible*, donde Merleau-Ponty se vale de algunos textos de Marcel Proust para ilustrar su interpretación acerca de las ideas sensibles. Lo que nos interesa destacar del estudio de Carbone es lo siguiente:

Poeticidad y poder analógico son pues para Merleau-Ponty –con la aconceptualidad a la que están íntimamente ligadas– componentes esenciales de esta 'lógica alusiva' que, según él, constituye un solo todo con el mundo sensible, dibujando en ella ideas que son la 'armazón' misma²⁴.

²³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La prose du monde*, Op. cit., p. 86.

²⁴ CARBONE, Mauro. *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*. Zurich: p. 166.

3. Institución y tradición

En el resumen sobre '*La institución*' en la historia personal y pública, Merleau-Ponty introduce la noción de institución con la finalidad de precisar, como ya hemos visto, que el sentido no es constituido por la conciencia, sino se autoconstituye. La institución se presenta como autofundación de una historicidad que Merleau-Ponty define como "orden de la cultura o del sentido".

Para ilustrar el movimiento que se pone en marcha en toda institución, el autor analiza este concepto a través de cuatro órdenes de fenómenos. Los tres primeros son remitidos a la historia personal e intersubjetiva y el último a la historia pública. Es necesario reconocer que hasta en las funciones humanas que comúnmente son tratadas como algo puramente biológico como, por ejemplo, la pubertad, se presenta el ritmo de "conservación, recuperación y sobrepasamiento (*dépassement*) por parte de lo que ahí ha sedimentado"²⁵. Este ritmo es característico de cualquier tipo de institución, y, en el caso de los acontecimientos específicamente humanos como puede ser el caso del amor o de una obra artística, el pasado no sólo orienta el futuro, sino que da lugar a una búsqueda o interrogación. En otros términos, tanto la historia personal como la historia pública obedecen a una lógica manifiesta, es decir, a la circulación interior entre el pasado y el futuro que da lugar a nuevas búsquedas: "Hay simultáneamente descentramiento y recentramiento (*recentration*) de los elementos de nuestra propia vida, movimiento de nosotros hacia el pasado y del pasado reanimado hacia nosotros [...]"²⁶. Ya se trate de la acción artística o de la acción histórica, el trabajo del pasado hacia el presente no concluye en una historia universal cerrada, sino "en un cuadro de diversas posibilidades complejas" que permanecen ligadas a las circunstancias locales y acuñadas por un índice de facticidad. Para Merleau-Ponty, el movimiento de institución de sentido se encuentra expuesto a la contingencia de la historia, es decir, permanece abierto a las situaciones impredecibles que lo transforman y que nunca son reabsorbidas totalmente.

El trabajo de la historia profunda consiste en interrogar la tradición. La reflexión acerca de la tradición pone de manifiesto que no puede ser captada como algo históricamente cerrado, porque a través de ella se hace visible el lazo pasado-presente-futuro. La noción de horizonte implícita en la tradición permite comprender que el pasado es tan verdadero como el presente y el futuro es "[...] ese excedente olvidado en el camino y, sin embargo, apuntado desde el comienzo"²⁷. Asimismo, el presente es tan verdadero como el futuro,

²⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La prose du monde*, Op. cit., p. 61.

²⁶ Ibíd., pp. 64-65.

²⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Re-*

porque si bien se sabe que el futuro lo cambiará, la transformación no debe ser entendida como una pérdida positiva. De esta manera, todo hecho cultural se encuentra afectado por un horizonte de historicidad que confiere a nuestras adquisiciones culturales un carácter abierto y provisorio. La génesis de sentido se manifiesta en totalizaciones precarias que nunca se completan y que pueden reorganizarse en cada presente. Con otras palabras, cada presente implica la posibilidad de trascender la anterior totalidad de sentido en una nueva totalidad que permite la recreación interior del mismo hecho. Por ejemplo, el teorema de Pitágoras puede parecer a primera vista como una entidad eterna; sin embargo, no pasa inadvertido que, si bien la geometría euclíadiana encierra ideas ciertas, estas ideas tienen su origen en un momento histórico determinado. La geometría del siglo XIX, al retomar y definir esas ideas de otra manera, termina por considerar al espacio euclíadiano como un caso particular de un espacio más general. En tanto formación cultural, el espacio euclíadiano comporta un cierto coeficiente de contingencia, es decir, está ligado a un cierto estado del saber, lo cual no significa que debe ser destruido o desvalorizado sino completado y elaborado por las generaciones siguientes.

En virtud del horizonte de temporalidad, las operaciones expresivas son adquisiciones provisionales, y todo sentido alcanzado se halla rodeado de un horizonte que exige una explicitación. El lugar propio de la verdad reside en la recuperación del objeto de pensamiento en su nuevo sentido, aun cuando el objeto siga conservando, en sus repliegues, relaciones que utilizamos sin advertirlas. Toda formación cultural aparece ligada a un pasado que está presente en nosotros, aunque nosotros no sepamos nada de sus orígenes empíricos. Precisamente, este olvido de los orígenes que sobrevive en el presente es la tradicionalidad, la *Tradierung*, la remisión de, la remisión a... La tradición es "olvido de los orígenes como orígenes empíricos para ser origen eterno"²⁸. Merleau-Ponty sostiene que somos hombres en la medida en que "[...] apuntamos siempre a una unicidad a través del espesor de nuestras vidas, en que estamos agrupados alrededor de ese interior *donde* nadie es, que es latente, oculto y (se) nos escapa siempre dejando entre nuestras manos verdades como huellas de su ausencia"²⁹.

Ahora bien, la noción de institución, que, según hemos visto, ofrece la clave para leer la estructura del acontecimiento, pone de manifiesto desde un comienzo que el paso de la conciencia constituyente a la conciencia instituida-instituyente implica una modificación en la forma en que Merleau-Ponty había concebido el tiempo. La exposición de la temporalidad, que en la *Fenomenología*

cherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty. Paris: PUF, 1998, p. 37.

²⁸ *Ibíd.*, p. 33.

²⁹ *Ibíd.*, p. 34.

gía de la percepción reproducía, en parte, el esquema husserliano, principalmente, en lo referente al campo de presencia, mantenía, en cierto sentido, a la conciencia como centro de organización del campo. Al concebir la conciencia como instituida-instituyente, dos cuestiones estrechamente vinculadas adquieren una nueva modalidad: la relación entre pasividad y espontaneidad y la noción de tiempo. Expresamente, Merleau-Ponty afirma que "el tiempo es el modelo de la institución" y, a continuación, lo describe en los siguientes términos: "Hay un parentesco lateral de los ahora que constituye su confusión, su generalidad, una transtemporalidad de decadencia y de caducidad. Pero la transtemporalidad originaria "es institución en estado naciente"³⁰.

Merleau-Ponty concibe el tiempo como quiasmo, lo cual significa que "pasado y presente son *Ineinander*, cada uno es envuelto-envolvente"³¹. El tiempo es envolver y ser envuelto. Del yo al pasado hay un espesor que no está hecho de una serie de perspectivas ni tampoco de la conciencia de su relación sino que el campo de presencia es:

(...) ser a distancia, es doble fondo de mi vida de conciencia, y es lo que hace que pueda ser *Stiftung*, no solamente de un instante sino de todo un sistema de índices temporales, el tiempo (ora como tiempo del cuerpo, ora como tiempo-taxímetro del esquema corporal) es el modelo de esas matrices simbólicas, que son apertura al ser³².

El nexo entre la institución y los acontecimientos se funda, precisamente, en que cada presente implica la posibilidad de la anterior totalidad de sentido en una nueva totalidad que es siempre situada y relativa y que permite la recreación interior o el reconocimiento de los hechos³³. La cohesión de una vida como así también la cohesión de una historia no tiene el carácter de una conexión o composición en el sentido de una serie o una cadena, porque los diversos tiempos no constituyen una serie de cosas sino que han de considerarse como horizontes que adhieren unos a otros por medio de una "transgresión progresiva" a la vez que se mantienen a la distancia. En sus últimos escritos Merleau-Ponty señala que la historia que opera en nosotros no es una cadena de acontecimientos visibles, sino "historia intencional o 'vertical', con *Stiftungen*, olvido que es tradición, reasunciones, interioridad en la exterioridad -*Ineinander* de presente y de pasado. Por eso, si se puede hablar de cuasi-eternidad, es porque entre los tiempos vividos se entrecruzan.

³⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution. La passivité*. Notes de cours au Collège de France (1954-1955), Op. cit., p. 36.

³¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*, Op. cit., p. 321.

³² Ibíd., p. 227.

³³ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de cours 1958-1959 et 1960-1961*. Paris: Gallimard, pp. 208-209.

La *Stiftung* como conservación y transmisión, funda la unidad del tiempo y de la cultura. En un sentido, la institución es una potencia de reunión que invoca una unidad siempre inacabada. Una tal concepción de la historia conduce a pensar el espesor de un presente que liga el presente del pintor al pasado de la pintura y al pintor a todos los otros pintores. La idea de unidad subraya la solidaridad entre un cierto pensamiento del tiempo, de la historia, y de las relaciones con los otros. Así, Merleau-Ponty afirma que:

(...) no existe un análisis que sea último porque existe una carne de la historia, porque en ella como en nuestro cuerpo, toda pesa, todo cuenta: no sólo la infraestructura, sino también la idea que nos hacemos de ella, y sobre todo los constantes intercambios entre una y otra y en que el peso de las cosas se convierte también en signo, los pensamientos en fuerzas, el balance en acontecimiento”³⁴.

Bibliografía

- CARBONE, Mauro. *La visibilité de l'invisible. Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust.* Zurich: Olms, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception.* Paris: Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'oeil et l'esprit.* Paris: Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes.* Paris: Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible.* Paris: Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960.* Paris: Gallimard, 1968.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *La prose du monde.* Paris: Gallimard, 1969.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de cours 1958-1959 et 1960-1961.* Paris: Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl. Suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty.* Paris: PUF, 1998.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Parcours deux.* Lonrai: Verdier, 2000.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955).* Paris: Belin, 2003.

³⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*, Op. cit., p. 28.

De la ciencia a la hermenéutca: Husserl-Aristóteles-Ricoeur

From Science to hermeneutics: Husserl-Aristotle-Ricoeur

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA

Universidad de Antioquia
Colombia

Resumen.

Este artículo presenta una similitud entre el camino adoptado por Aristóteles para establecer la ciencia buscada y el de Husserl para constituir una ciencia de la subjetividad. Al final, se presenta el reconocimiento que hace Ricoeur de los límites y alcances que esta idea implica para su hermenéutica.

Palabras claves: Aristóteles, Husserl, ciencia, Ricoeur, hermenéutica.

Abstract.

This article presents a correspondence between the routes Aristotle took to set up an intended science and those of Husserl in order to constitute a science of subjectivity. In the end, we can see how Ricoeur admits the extents and bounds this idea implies for his hermeneutics.

Keywords: Aristotle, Husserl, science, Ricoeur, hermeneutics.

Introducción

¿Es la misma idea de ciencia la que guía a Aristóteles y a Husserl en la constitución de la ciencia buscada y en la de la subjetividad? En este texto me propongo rastrear en la *Metafísica* de Aristóteles y en la *Filosofía, ciencia rigurosa* de Husserl esta pregunta. Aristóteles, en la *Metafísica*, se pregunta por la posibilidad de una ciencia cuyo tema busca precisar. Husserl ve la necesidad de constituir una ciencia de la subjetividad y asegura que a la filosofía la ha dominado desde el giro socrático-platónico la misma idea de ciencia¹. Una gran distancia en el tiempo separa a estos dos filósofos; cada uno, animado por problemas diversos intenta precisar los alcances de su propuesta científica. Preguntar por si es la misma idea de ciencia o diferente la que guía a estos dos filósofos se enmarca en el campo de una historia de la filosofía a la que, según Husserl, le corresponden las formas singulares en cada época; pero la decisión de regirse por tal idea es asunto de la filosofía, pues ella busca ocuparse de las ideas, lo esencial, lo universal. Preguntar si ella requiere tal idea, establecer sus pretensiones, alcances y limitaciones lo es de la crítica. Al final se presentarán las dificultades que para Ricoeur tiene la decisión de Husserl, su necesidad de responder con la hermenéutica y su regreso a Aristóteles.

1. Aristóteles: la ciencia buscada

En el siglo XX surge una interesante polémica sobre la lectura que Pierre Aubenque hace en el *Problema del ser en Aristóteles* a la *Metafísica*². En el prefacio, a la segunda edición en francés, da cuenta de las primeras reacciones que causaron su interpretación³. Su libro comienza con una referencia a Brentano, maestro de Husserl, quien en 1869, se pregunta si después de tantos siglos de exégesis sobre Aristóteles podía decir algo nuevo.

Esta misma pregunta, con mayor razón, puede formularse, un siglo después⁴; sin embargo, Aubenque dice: "No pretendemos aportar nada nuevo sobre Aristóteles, sino por el contrario, desaprender todo lo que la tradición ha añadido al aristotelismo primitivo"⁵. Frente a la propuesta de lectura de Brentano, quien aseguró que Aristóteles parte de las significaciones múltiples

¹ HUSSERL, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A, 2009, p. 12.

² Las citas de la *Metafísica* corresponden a la versión al español de García Yebra (Cf., ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1987).

³ PIERRE, Aubenque. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962, nota 1.

⁴ *Ibid.*, p. 1.

⁵ *Ibid.*, p. 3.

del ser, afirma que, más bien, este filósofo se vio enfrentado progresivamente a admitir, que el ser no es unívoco⁶. Es por esto que la *Metafísica* termina por convertirse en el testimonio de una investigación que enfrento múltiples problemas y la condujo a ser una empresa inacabada. Es interesante anotar que la lectura que generó esta interpretación es la de Brentano, maestro de Husserl, quien enfatizó sobre la significación; lo que indica la importancia que este tema tuvo para él y la que más tarde le concede Husserl y, en esta dirección, las posibles conexiones que se pueden realizar, a través de Brentano, de Husserl con Aristóteles.

Aristóteles al comienzo del Libro *Γαμμα*, tal como lo indica Aubenque, afirma: "Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente (*τὸ ὅν ἡ ὅν*) y lo que le corresponde de suyo"⁷⁸. Considerarla una ciencia no es algo que estuviera establecido en su época, como si lo eran, por ejemplo, las matemáticas. La primera indicación para una ciencia es determinar su tema, en este caso: el Ente. La búsqueda es entonces, establecer a qué se refiere. En el *Αλπηα*, luego de su famosa afirmación: "Todos los hombres por naturaleza desean saber"⁹ y de referirse a los tipos de conocimiento que van desde la sensación a la memoria y de ésta a la experiencia, de la que finalmente surge el arte y la ciencia; precisa que quien se separó por primera vez de las sensaciones comunes inventó el arte y luego de éste, muchas otros y posteriormente las ciencias, unas prácticas, otras teóricas y, finalmente, la que no se ordenan ni al placer, ni a lo necesario¹⁰.

Lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada Sabiduría (*σοφίαν*) versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y los principios. De suerte que, según dijimos antes, el experto nos parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y, el poseedor de un arte, más sabio que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario, y los conocimientos teóricos, más que los prácticos. Resulta pues, evidente que la Sabiduría es una ciencia (*Ἐπιστέμη*) sobre ciertos principios y causas¹¹.

⁶ Ibíd., p. 12.

⁷ *Metaph.*, 1003 a 21.

⁸ Se utiliza la versión al español de García Yebra. El término griego *τὸ ὅν* es traducido por 'ente' y no por 'ser'. García Yerba argumenta, en su prólogo a la segunda edición, que esta sustitución de 'ente' por 'ser', cree, se debe al influjo de los franceses, pues en esa lengua hay dificultades para distinguir la pronunciación de la proposición *en* del vocablo *ent* (la t final no se pronuncia); pero esto no sucede en el español y 'ser' debe reservarse para *εἶναι* (ARISTÓTELES, *Metafísica*: XLIV-XLV).

⁹ *Metaph.*, 980 a 21.

¹⁰ *Metaph.*, 981 b 20-22.

¹¹ *Metaph.*, 981 b 27-982^a 3.

Para establecer la diferencia entre ciencia y arte, Aristóteles opta por hacerlo a partir de las concepciones que los antiguos han forjado sobre el sabio y así determinar sus características: el sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular, puede conocer las cosas difíciles, conoce con mayor exactitud y es más capaz de enseñar las causas. Establecido lo anterior, le es lícito afirmar que la *Sabiduría*, entre las ciencias, es la única que se elige por sí misma, conoce los primeros principios y causas y, por tanto, está destinada a mandar.

El conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible (pues el que elige el saber por el saber preferirá, a cualquier otra, la ciencia más ciencia, y ésta es la que versa sobre lo más escible). Y lo más escible son los primeros principios y las causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, no ellos a través de lo que les está sujeto). Y es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin es el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda.

Por todo lo dicho, corresponde a la misma *Ciencia* el nombre que se busca. Pues es preciso que ésta sea especulación de los primeros principios y causas. En efecto, el bien y el fin por lo que se hace algo son una de las causas¹².

Posteriormente, añade otras características, la de ser la única ciencia libre, la más digna de aprecio y la mejor. A continuación, afirma que son cuatro las causas. Para precisarlas, revisa lo que los antiguos y contemporáneos han dicho y encuentra que unos han reconocido la existencia de unas, otros, la de otras, pero ninguno, todas. Su propósito es evaluar qué tanto se acercaron a su conocimiento y a qué dificultades se enfrentaron. No pretende hacer historia, sino que considera que este tema es difícil y requiere la ayuda de todos aquellos que se han pronunciado sobre el asunto.

Si dice que hay una ciencia que contempla el Ente porque es posible identificarla como tal, lo que supone una idea sobre ésta. Aristóteles en la Ética Nicomáquea¹³ la ubica entre los conocimientos que alcanzan la verdad: "las disposiciones por las cuales el alma posee la verdad cuando afirma o niega algo son cinco, a saber, el arte (*τέχνη*), la ciencia (*ἐπιστήμη*), la prudencia (*φρόνησις*), la sabiduría (*σοφία*) y el intelecto (*νοῦς*)"¹⁴. La ciencia se ocupa de

¹² *Metaph.*, 982 a 30-982 b 10.

¹³ Las citas son de la versión al español de Emilio Lledó Iñigo. Cf., ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos, 1988.

¹⁴ *EN.*, 1139 b 15-17.

lo necesario y eterno, es enseñable y por tanto, puede aprenderse, bien sea por inducción o por silogismo a partir de lo ya conocido, y es por esto, demostrable. Aristóteles precisa: "cuando uno está convencido de algo y conoce sus principios, sabe científicamente"¹⁵. El conocimiento de los principios es condición para la demostración, los cuales no son aprehensibles sino por el intelecto. Sólo la sabiduría, entre las ciencias tiene los dos conocimiento: el de los principios y la demostración; y, por esto, dice Aristóteles, "es la más exacta (*ἀκριβεστάτη*) de las ciencias"¹⁶, pues el sabio no sólo conoce lo que se sigue de los principios sino también la verdad de éstos: "la sabiduría será intelecto y ciencia, una especie de ciencia capital de los objetos más honorables"¹⁷.

El objeto de esta ciencia sólo ha sido nombrado: el Ente. Para Brentano la *Metafísica* es resultado del esfuerzo por determinarlo: "Es por esto que Aristóteles no ha cesado de explorar y de examinar en los libros de la *Metafísica*, como él mismo lo dice, (Mét Z, 1, 1028 b 2) una sola y única cuestión: ¿Qué es el ente?"¹⁸. En el prólogo a la edición francesa del libro, Pascal David asegura que Brentano responde al reproche de Kant, para quien la lista de categorías de Aristóteles no sigue ningún principio¹⁹, para él, por el contrario, éste es enunciado en *Epsilón*.

Mas puesto que «Ente» dicho sin más tiene varios sentidos (*λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς*), uno de los cuales es el Ente por accidente, y el otro el Ente como verdadero, y el no-ente como falso, y, aparte de éstos, tenemos las figuras de la predicación (por ejemplo «que», «de qué calidad», «cuán grande», «dónde», «cuándo» y si alguna otra significa de este modo) y, todavía, además de todos éstos, el Ente en potencia y el Ente en acto.²⁰

Toda ciencia, dice Brentano, tal como lo afirmaría Aristóteles, debe comenzar por la elucidación de su objeto²¹. El Ente, que es su objeto de investigación, si bien se dice en múltiples sentidos, se ordena, según lo demuestra Brentano, por un principio, al "mostrar cómo las múltiples significaciones del ser se dejan todas subordinar a una primera distinción, la de las cuatro acepciones de este nombre, para luego, entonces, considerar cada una de ellas"²². Brentano dedica su libro a precisar cómo Aristóteles ordena y explicita cada

¹⁵ EN., 1139 b 33-34.

¹⁶ EN., 1141 a 16.

¹⁷ EN., 1141 a 19-20.

¹⁸ BRENTANO, Franz. Aristote. *Les significations de l'être*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992, p- 18.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 10.

²⁰ Metaph., 1026 a 33-1026 b 2.

²¹ BRENTANO, Franz. Aristote. *Les significations de l'être*, Op. cit., p. 19.

²² *Ibíd.*, p. 20.

una de estas cuatro acepciones: ser según el accidente, ser según lo verdadero, ser según la potencia y el acto y ser según las figuras de las categorías.

En el mundo griego antiguo, Platón, antes que Aristóteles, hizo grandes esfuerzos para constituir un nuevo saber: la *Filosofía*. En la *República*²³ recurre al símil de la línea para establecer su idea. Afirma que no parte de hipótesis como lo hacen las ciencias para alcanzar sus conclusiones, sino que desde las hipótesis se remonta hasta las ideas más puras²⁴. Al hacerlo le asigna un puesto más elevado, por encima de las matemáticas. Aunque para Aristóteles también la filosofía tiene un lugar elevado, este es dado por su tema de indagación: *el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo*. Para Aristóteles, este saber adquiere el estatus de ciencia, si logra, a semejanza de las otras ciencias, determinar su tema, establecer sus principios y demostrar sus propiedades con la determinación de sus causas. Este camino lo lleva a establecer las múltiples significaciones y a proponer un orden para su investigación. Brentano llama la atención sobre este descubrimiento aristotélico, Aubenque, al seguirlo, precisa que Aristóteles responde a los sofistas²⁵, quienes aseguran que el lenguaje sólo tiene una función comunicativa, no se refiere a las cosas y por lo tanto, no es posible constituir una ciencia sobre ellas y menos la filosofía²⁶.

2. Husserl: la ciencia de la subjetividad

A comienzos del siglo XX, Husserl retoma la idea de ciencia de Platón; pero su propósito es reorientar a las ciencias del espíritu proporcionándoles una ciencia de la subjetividad. En *La filosofía, ciencia rigurosa* de 1911, critica la naturalización y el historicismo a las que tales ciencias son sometidas. El sujeto es naturalizado al convertirlo en un objeto equiparable a los de la naturaleza. Así lo hace la psicología cuando concibe el sujeto como un hecho psíquico. Aunque el cuerpo pertenece a la naturaleza es ante todo un cuerpo espiritualizado. Reconocerlo no implica, cómo lo hace la historia, acceder a cada singularidad en su manifestación; pues, si se quiere constituir una ciencia debe accederse a una idea universal, en este caso, de la subjetividad. Husserl ase-

²³ Se utiliza la versión al español de Conrado Eggers Lan. Cf., PLATÓN. *República*. En: *Diálogos*. Madrid: Gredos, 1997.

²⁴ PLATÓN. *República*, Op. Cit., VI, 509d 6 - 510d 3.

²⁵ Es célebre el fragmento de Gorgias *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza* en el que "desarrolla tres argumentos sucesivos. El primero es que nada existe; el segundo, que, aún en el caso de que algo exista, es inaprehensible para el hombre; y el tercero, que, aún cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros" Esta cita corresponde a la versión doxográfica de Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* VII 65 ss, traducida al español por Alberto Melero Bellido.

²⁶ PIERRE, Aubenque. *Le problème de l'être chez Aristote*, Op. cit., p. 95.

gura: ni la psicología ni la historia pueden fundamentar y dar una dirección adecuada a las ciencias del espíritu; la primera, porque naturaliza el sujeto, la segunda, porque sólo aprehende lo singular. Es necesario comenzar de nuevo; para hacerlo es preciso volver a la idea de ciencia original.

Desde sus inicios, la filosofía ha pretendido ser ciencia rigurosa: la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas supremas y haga posible, en sentido ético religioso, una vida regulada por normas racionales puras. Tal pretensión se ha hecho valer unas veces con mayor y otras con menor energía, pero jamás ha sido abandonada por completo; ni siquiera en los tiempos en que el interés por la teoría pura y la capacidad para ella amenazaban ruina, o los poderes religiosos sojuzgaban la libertad de la investigación²⁷.

Husserl precisa sus características: "suprema, la más rigurosa de todas, la que representa la inajenable pretensión humana al conocimiento puro y absoluto"²⁸ y agrega, que tenga la posibilidad de enseñarse y aprenderse. Esta idea, que fue puesta al comienzo de la filosofía, dice Husserl, aún no ha podido realizarse; es la vieja idea platónica de alcanzar las ideas más puras. Para el filósofo alemán las ciencias, aunque inacabadas, no dejan de serlo, hay un cuerpo doctrinal que se va desarrollando con el tiempo, pero esto, dice, aún no sucede con la filosofía. Este llamado platónico de constituir la filosofía como una ciencia suprema implica para Husserl la búsqueda de una idea de la subjetividad con la que pueda darse un nuevo fundamento a las ciencias del espíritu.

3. Ricoeur: de la ciencia a la hermenéutica

Ricoeur, al seguir a Husserl, intenta constituir una filosofía de la voluntad. Al hacerlo encuentra que la fenomenología es insuficiente para describir la existencia del mal. No basta constituir una filosofía sin supuestos, tal como lo exige Husserl, se requiere partir de un lenguaje pleno. Es en la tradición occidental, en la memoria cultural: hebrea y griega, donde se puede encontrar las formas en que el mal se ha expresado, pero sólo de manera indirecta. No se trata de hacer historia, sino de recuperar la memoria para preguntar de nuevo. El filósofo, que habla desde el fondo de la memoria griega, pregunta desde la perplejidad que le suscita la presencia del mal y llevado por la reflexión pone la existencia y la razón, la finitud y la culpabilidad²⁹. Este nuevo comienzo implica un volver al hombre de carne y hueso, que actúa y padece.

²⁷ HUSSERL, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*, Op. cit., p. 7.

²⁸ Ibíd., p. 8.

²⁹ RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004, p. 184.

Con la fenomenología de Husserl le fue posible establecer la estructura fundamental de la voluntad humana, que se convierte en guía para la reflexión; pero con las herramientas que provee la descripción no le es posible abordar las pasiones con las que la conciencia se hace esclava de sí misma. Fue preciso quitar el paréntesis, exigido por la descripción fenomenológica, para volver a la existencia y, conducido por el pensamiento de Gabriel Marcel, dejar hablar al hombre de carne y hueso³⁰.

En la existencia, la experiencia de uno mismo se revela como el estar alienado de sí, es tener el sentimiento de permanecer aprisionado. Dicha experiencia se manifiesta en: la culpabilidad (indignidad del núcleo personal), el pecado (situación del hombre frente a dios), la mancilla (la mancha). Esta experiencia se expresa en el lenguaje de la confesión aun a pesar de su carácter ciego, sus contradicciones, su reducción íntima y el desconcierto que suscita. El lenguaje especulativo del filósofo, también el de la gnosis y el del mito tratan, cada uno, a su manera, de dar cuenta de esta experiencia³¹ sin lograrlo plenamente. Es necesario, dice Ricoeur, comenzar de nuevo y *repetir* el lenguaje de la confesión y así, restaurar su fondo. Con el vocabulario de la falta y con la ayuda de la semántica, Ricoeur logra el reenvío a los símbolos primarios de la culpabilidad, el pecado y la mancilla. Recoge de la historia comparada de las religiones los mitos de caída, caos, exilio, obcecación divina, para situarlos en su propio universo de discurso. Trae de la filosofía las elaboraciones especulativas sobre la culpa y el mal. Con todo esto, ordena y precisa el carácter de los símbolos encontrados: especulativos (materia-cuerpo-pecado original), míticos (lucha entre las potencias del orden y del caos, exilio del alma en un cuerpo extraño, ceguera del hombre por una divinidad hostil, caída de Adán) y primarios (mancilla-pecado-culpabilidad), con lo que constituye una simbólica del mal³². Para comprenderla es preciso una exégesis que, a su vez, requiere unas reglas de desciframiento: una hermenéutica que no olvide que este lenguaje de la confesión refiere el enigma de la conciencia de sí.

No basta el esfuerzo anterior, hace falta construir un puente que haga posible el tránsito desde los símbolos a la filosofía. Ya no se puede, como lo hizo Platón, detener el pensamiento filosófico y dejar simplemente hablar al mito. Ricoeur tiene que elaborar una antropología filosófica que sea regida por las ideas de desproporción, finito e infinito, intermediario o mediación, para localizar humanamente el mal y dar cuenta de la debilidad específica del hombre. El tema de la falibilidad, al conceptualizarlo, alcanza un cierto umbral de inteligibilidad hasta el límite impuesto por el lenguaje cifrado en el que se

³⁰ *Ibid.*, p. 8.

³¹ *Ibid.*, p. 173.

³² *Ibid.*, pp. 169-175.

expresa de manera indirecta el mal. Del lado de los símbolos, el mito relata la presencia del mal. La hermenéutica ofrece las reglas de traspósito que permite pasar, de una simbólica del mal, a la que se le agrega el pensamiento sobre el mal y sus diversos registros en las ciencias humanas (psicoanálisis, criminología, ciencia política) y en el especulativo, a un nuevo tipo de discurso filosófico. El pensamiento especulativo, hasta ahora, se ha limitado a dar una visión ética del mundo que sólo comprende el mal por la puerta estrecha de la libertad. Pero, dice Ricoeur, si el mal es injustificable, ¿acaso se puede recuperar íntegramente en la confesión que la libertad hace de él? La confesión del mal es, más bien, la condición de la conciencia de la libertad y no a la inversa, por esto es preciso este nuevo comienzo.

Para hallar el equivalente especulativo que corresponde a los temas de la caída, el exilio, el caos y la ceguera trágica, hay que realizar una crítica sobre los conceptos de pecado original, materia mala y nada; elaborar los signos especulativos que permitan vincular, a la descripción del mal, como no-ser específico, posesión poderosa, una ontología fundamental³³ de la realidad humana que señale el enigma más profundo: el de siervo arbitrio (un libre albedrío que se encadena y se encuentra encadenado desde siempre).

Por su parte, los mitos refieren un mundo roto, una simbólica del mal que señala al hombre, víctima y culpable, e indican el enigma del Siervo arbitrio. Cada uno, *da que pensar*³⁴ y de esta manera empujan la reflexión y las elaboraciones que debe hacer el pensamiento especulativo. La confesión, integrada a la conciencia de sí, expresa formas ingenuas en sus diversos aspectos: cósmico (hierofanías), onírico (producciones oníricas) y creativo (verbo poético). Sus funciones remiten a una estructura simbólica única que requieren sus propios criterios de análisis. El símbolo es un signo y debe distinguirse de la alegoría y del signo lógico, es opaco, analógico pero en el sentido específico de asimilación: es un sentido primario que participa en un sentido latente que evoca. Las significaciones analógicas, que han sido espontáneamente formadas e inmediatamente dadoras de sentido, las precisa Ricoeur de la siguiente manera: manilla análoga a la mancha, pecado análogo a la desviación, culpabilidad análogo a la carga. El mito, en el que se dice el mal, es un símbolo de esta clase, desarrollado en forma de relato en un tiempo y en un espacio originario que no son, por supuesto, los de la historia y la geografía³⁵.

³³ Esta ontología será tema de sus trabajos posteriores: *La metáfora viva, Sí mismo como otro, La Memoria, la historia, el olvido*

³⁴ *Ibid.*, pp. 13-14.

³⁵ *Ibid.*, pp. 175-183.

En los límites de la fenomenología descriptiva la repetición filosófica de la confesión deja hablar al alma del creyente, sus motivaciones e intenciones de un modo neutralizado, en el modo del ‘como-sí’ que mediante la imaginación y la simpatía puede repetir la simbólica de la libertad esclavizada³⁶. Al hacerlo, se introduce la contingencia que es lo que, precisamente, *da que pensar*. El reto es integrarla a la reflexión mediante una hermenéutica que para Ricoeur se convierte en una apuesta: comprender mejor el hombre, el vínculo entre el ser del hombre y el ser de los demás entes, al seguir la indicación del pensamiento simbólico³⁷.

Todo lo anterior le exige a Ricoeur un largo y difícil trabajo de pensamiento: una filosofía que a partir de los símbolos intenta promover, conformar el sentido mediante una interpretación creadora. Este es su recorrido:

- Deducir el simbolismo del mal humano: guiado por una mítica de la existencia mala elabora una empírica de la libertad sierva, como un primer acercamiento a la conciencia de sí.
- Transformación cualitativa de la conciencia reflexiva: cualquier símbolo es una manifestación del vínculo del hombre con lo sagrado, llamada que invita a situarse mejor en el ser.
- Romper el recinto encantado de la reflexión guiado por el símbolo que hace pensar que el *cogito* está al interior del ser y no al contrario: Descubrir que el acto mismo por medio del cual se arranca de la totalidad no deja de formar parte del ser que lo interpela en cada símbolo.
- Elaborar a partir de los símbolos unos conceptos existenciales, no sólo estructuras de reflexión sino también de existencia.

Su apuesta: Incluir la deducción trascendental de la empírica de la libertad sierva en una ontología de la finitud y del mal que eleve los símbolos a conceptos existenciales. Una filosofía que explique sus supuestos, los enuncie como creencias, los elaboré como apuestas y los recupere como comprensión³⁸.

Pensar en y a través de la recuperación de la memoria griega y de otras memorias que nos constituyen y nos interpelan, supone una y otra vez, volver a preguntar por la idea de ciencia que cada filósofo hace suya cuando se enfrenta a sus propias preguntas y se ve abocado, por los límites que el pensamiento y las demandas que la existencia le imponen, a trasgredir e inventar otras formas: en Platón y en Husserl un remontarse hacia las ideas; en Ricoeur un volver a la existencia, al hombre de carne y hueso que lo conducirán, más

³⁶ *Ibid.*, p. 83-84.

³⁷ *Ibid.*, p. 488.

³⁸ *Ibid.*, p. 490.

adelante, a incorporar a su propuesta ontológica una de las significaciones del ente, que encuentra en Aristóteles, las del acto y la potencia³⁹.

Por esto la filosofía es, también, una empresa inacabada, pero lo es, porque siempre recomienza de nuevo desde lo más originario.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1987.
- PIERRE, A. (1962-1983). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BRENTANO. (1992). *Aristote. Les significations de l'être*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- HUSSERL, E. (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Ediciones Encuentro, S.A.
- RICOEUR, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta.
- ARISTÓTELES. (1987). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. (1988). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (1997). *República*. En Platón, *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- PLATÓN. (1997). *República*. En Platón, *Diálogos IV*. Madrid: Gredos.
- GORGIAS. (1996). *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza*. En *Sofistas Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- RICOEUR, P. (1980). *La Metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

³⁹ En *Metáfora viva* en 1975 dice: "Aristóteles invita a buscar la clave de la explicitación ontológica de la referencia en una recuperación especulativa de las significaciones del ser. Pero es importante observar que Aristóteles no nos remite a la distinción de las significaciones categoriales del ser, sino a la distinción más radical, la del ser como potencia y como acto". RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*, Op. cit., p. 414.

La fenomenología y las ciencias físicas de la mente

Phenomenology and Physical Sciences of the Mind

HARRY P. REEDER

Universidad de Texas

Estados Unidos

Resumen

Este artículo pretende mostrar cómo la fenomenología husserliana no sólo supera el dualismo ontológico alma-cuerpo sino que tiene un vínculo importante con las ciencias físicas de la mente. Para ello ahondaré en lo atinente a las críticas que se realizan desde la fenomenología a las ciencias positivas, y cómo ella es asimismo una ciencia de la conciencia.

Palabras clave: Fenomenología, ciencias positivas, dualismo, conciencia, intencionalidad.

Abstract

This article pretends to show how Husserl's phenomenology not only overcomes the ontological dualism body-soul but is an important link with the physical sciences of the mind. For this objective, I will study in depth the criticisms that are made from phenomenology to the positive sciences, and how phenomenology is also a science of consciousness.

Key words: Phenomenology, positive sciences, dualism, consciousness, intentionality.

La historia del estudio de la mente refleja las dificultades de establecer normas y hechos "fijos". Durante toda la historia judeo-cristiana la cultura oeste había tenido el dualismo "mente-cuerpo", pero antes de la *nueva ciencia* del siglo diecisiete este dualismo careció de claridad. El filósofo-científico René Descartes estableció de mejor modo esta distinción dualista en el año 1641, en su *Sexta Meditación*: "Para comenzar este examen he de observar, ante todo, que existe una gran diferencia entre el espíritu y el cuerpo, porque aquél es indivisible y éste divisible"¹. En sus *Meditaciones metafísicas*, Descartes presenta un poderoso método científico para la investigación del mundo corporal, pero ninguna sugerencia de cómo investigar científicamente el espíritu². Su método para tratar el mundo corporal depende principalmente de su presunción de que toda la naturaleza, incluso nuestras sensaciones, están construidas en átomos, los que requieren investigaciones en términos matemáticos –p. e. se mide, se pesa, se cuenta–. Aquí es importante recordar que Descartes inventó –o descubrió– las coordenadas cartesianas del álgebra analítica para medir los "datos"³ de la visión y así hacerlos "claros y distintos", e incluso creyó que lo mismo debería ser posible con los otros sentidos. Tanto Descartes (en su *Primera y Quinta Meditación*), como el empirista John Locke⁴, aceptan la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias; aquellas pueden ser investigadas por medios matemáticos, pero éstas no. John Locke identifica las cualidades primarias como, "cualidades originales oprimarias de un cuerpo, las cuales, creo, podemos advertir que producen en nosotros las ideas simples de la *solidez*, la *extensión*, la *forma*, el *movimiento*, el *reposo* y el *número*". Identificó, a su vez, las cualidades secundarias como las que:

(...) en verdad no son nada en los objetos mismos sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias, es decir, por el bulto, la forma, la textura y el movimiento por sus partes insensibles, como colores, sonidos, gustos, etc.⁵.

Porque la mente es indivisible, parece que no es posible aplicar los métodos matemáticos a los "datos" de la mente, por eso deben ser datos de cualidades "meramente" secundarias⁶, porque el nivel más básico de la cons-

¹ DESCARTES, René. *Discurso del método, Meditaciones metafísicas, Reglas para la dirección del espíritu, Principios de la filosofía*. México: Editorial Porrúa, 2006, p. 100.

² Quizás esto es porque Descartes fue sacerdote, pero esto es meramente especulación.

³ Husserl, en sus descripciones de la experiencia vivida, rechaza la idea, aceptada hace siglos, que todo lo que existe es compuesto de átomos o *corpúsculos*, idea compartida por los filósofos modernos.

⁴ Cf., LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

⁵ *Ibid.*, pp. 113-114.

⁶ Para anticipar un poco, Husserl insiste en que no hay "datos" de la conciencia, a raíz de

titución de cualquier objeto intencional –es decir de la experiencia consciente de cualquier cosa) es el tiempo inmanente, interno o vivido, dentro del que “el puro ahora (...) no es más que un límite ideal, algo abstracto que nada puede ser por sí”⁷. Debido a que la filosofía moderna presuponía que cualquier ciencia debe basar sus métodos en la medición de cosas distintas⁸, y que no parecía posible desarrollar una manera de medir la conciencia, “el estudio del espíritu” no tuvo ni fundamento ni historia coherente. Sin embargo, a finales del siglo diecinueve y principios del siglo veinte, varios pensadores –notablemente Franz Brentano, Edmund Husserl, Sigmund Freud y William James– trataron de desarrollar un estudio de la mente más sistemático, a pesar de no tener fundamento en la medición. Husserl, en sus *Investigaciones lógicas*, preparó una explicación de la combinación entre el *a priori* y el *a posteriori* en un nuevo tipo de ciencia rigorosa, con la reunión de la lógica formal y la lógica trascendental. Las teorías de Freud pasaron –más o menos– rápidamente a la desaprobación dentro del estudio de la psicología, porque hubo muchos desagrados por los resultados y la interpretación del uso de su teoría⁹. Pero el trabajo de Brentano, Husserl y James tuvo más coherencia y aceptación, porque ellos tres trataron de describir los contenidos de la conciencia, en términos que “todos” pudiesen entender y comparar con su propia experiencia consciente, para tratar con la conciencia como tal. No obstante, la llamada a la descripción, por sí sola, no fue suficiente para establecer una *ciencia* de la conciencia. Para eso, necesitamos mirar el problema que condujo Husserl a desarrollar la fenomenología.

Desde el siglo diecisiete el mundo filosófico-científico entendía que la *nueva ciencia* funcionaba por “mirar” o “leer” las cosas del mundo corporal –en términos tradicionales, el imperio *a posteriori*– basado en los métodos de las matemáticas y la lógica –en términos tradicionales, el imperio *a priori*–. Todos los filósofos y científicos –incluso las mismas personas ajenas a estos ámbitos–, sean racionalistas o empiristas, estaban de acuerdo en eso¹⁰. Pero nadie tenía una explicación del *porqué* es posible combinar estos dos imperios en la ciencia. John Stuart Mill, en su *System of Logic* de 1843, intentó reducir el im-

la intencionalidad de la experiencia consciente.

⁷ HUSSERL, Edmund. *Renovación del hombre y la cultura*. Barcelona: Anthropos, 2002, p. 62.

⁸ La presunción de datos de sensación que John Locke argumentó diciendo que las “cosas” percibidas son objetos complejos que están compuestos de objetos simples, y que George Berkeley refiere como *minimi sensibili*.

⁹ A pesar de eso, Freud fue influenciado por la fenomenología de Husserl. Cf., HOLENSTEIN, Elmar. *Phänomenologie der Assoziation*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, p. 55. Además, dos obras cortas de Freud estuvieron en la biblioteca privada de Husserl [*Über Psychoanalyse* (1909) y *Selbstdarstellung* (1936)], aunque sin ninguna indicación de hubo estado leído. *Ibid.*, 48.

¹⁰ Cf., REEDER, Harry. “El flujo heraclítico y sentidos parmenídeos”, En: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, No. 7, 2009, pp. 67–77.

perio *a priori* al imperio *a posteriori*, reduciendo las leyes lógicas –como el *modus ponens*– a nada más que generalizaciones empíricas *de facto* del entendimiento humano, es decir, leyes empíricas del pensamiento, teoría que llegó a recibir el nombre de *psicologismo*¹¹. Por esa razón, la fundamentación de la lógica entró en una gran crisis. A inicios del siglo veinte, los matemáticos Gottlob Frege y Edmund Husserl, en sus investigaciones y también en una correspondencia mutua, trataron de descubrir tal fundamentación¹².

Para tratar con este problema, Husserl en §6 de los Prolegómenos de sus *Investigaciones lógicas* del año 1900, comenzó con una definición muy general (y por eso neutral) de la naturaleza de la ciencia. Cualquier investigación que merece el término *ciencia* debe ser una "unidad [sistemática] del nexo de las validaciones fundamentadas"¹³. En su obra *Renovación*, escrita entre 1922 y 1924, Husserl indica que una filosofía científica también debe incluir las ciencias del espíritu¹⁴. Esto deja en claro que la ciencia fenomenológica no se fundamenta de manera dualista.

En el desarrollo de las *Investigaciones lógicas*, para Husserl la noción de "validaciones fundamentadas" incluye la discusión y la argumentación intersubjetiva; de hecho, las primeras cuatro de las seis Investigaciones versan sobre el lenguaje, los sentidos y la gramática. Husserl se refiere al papel del lenguaje en el método y en la ciencia de la fenomenología en muchas de sus obras.¹⁵ Las ciencias no comienzan con "datos finales"; los científicos tienen que hallar "hechos" mediante una larga *praxis*, y esta praxis incluye el uso del lenguaje cuando hablan, argumentan y clarifican términos –y todo eso es parte del método fenomenológico, como ciencia^{–16}. Husserl dice que la clarificación de la

¹¹ Cf., MILL, John. *System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. En: *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 7-8. Toronto: University of Toronto Press, 1963. Cf., HUSSERL, Edmund. *Philosophie der Arithmetik: Psychologische und logische Untersuchungen*. The Hague: Martinus Nijhoff, Hua XII, 1970. Intentó hacer lo mismo en su *Filosofía de la aritmética* de 1891. La mayoría de los Prolegómenos a las *Investigaciones lógicas* de Husserl es un ataque prolongado al *psicologismus*.

¹² Cf., MOHANTY, Jitendarnath. *Husserl and Frege*. Bloomington: Indiana University Press, 1982. Es idea común entre muchos filósofos norteamericanos que Frege corrigió el *psicologismus* de Husserl, pero este libro de Mohante muestra que esta explicación no es correcta.

¹³ Cf., HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*, 2 Vol. Madrid: Alianza, 1982. He cambiado la traducción española de Morente y Gaos para enfatizar el sentido. El alemán en Hua XVIII, p. 30, es: "Zum Wesen der Wissenschaft gehört also die Einheit des Begründungszusammenhangs, in dem mit den einzelnen Erkenntnissen auch die Begründungen selbst und mit diesen auch die höheren Komplexionen von Begründungen, die wir Theorien nennen, eine systematische Einheit erhalten". La palabra "sistemática" que incluyo indica el sentido de la palabra alemana "Einheit".

¹⁴ HUSSERL, Edmund. *Renovación del hombre y la cultura*. Barcelona: Anthropos, 2002, pp. 4-11.

¹⁵ Cf., REEDER, Harry. *La praxis fenomenológica de Edmund Husserl*. Bogotá: Editorial San Pablo, 2011.

¹⁶ Cf., VARGAS GUILLÉN, Germán y REEDER, Harry. *Ser y Sentido: Hacia una fenomenología trascendental-hermenéutica*. Bogotá: Editorial San Pablo, 2009. Cf., REEDER, Harry. *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology*. Bucharest: Zeta Books, 2010. Cf., REEDER, Harry. *La praxis*

experiencia y los conceptos pre-científicos son "la cuestión cardinal de toda ciencia empírica"¹⁷. Parte de la dificultad de hacer eso es que tenemos que proceder en este trabajo usando la lengua que ya tenemos de la vida pre-científica, y luego buscar métodos para clarificar nuevos sentidos para las viejas palabras. En la fenomenología, estos nuevos sentidos proceden del método de la reducción fenomenológica. Husserl refiere que: "Todas las apercepciones de nuevo tipo, exclusivamente enlazadas con la reducción fenomenológica, con el lenguaje de nuevo tipo (nuevo, aunque utilizo el lenguaje corriente, como es inevitable, pero también bajo el inevitable cambio de sentido) (...)"¹⁸.

En cualquier ciencia, incluso la fenomenológica, hay enlaces entre la praxis empírica y el uso del lenguaje. En las ciencias positivas no se presta el suficiente cuidado a los matices de sentido de sus usos del lenguaje; presumen que hay univocidad de sentido debido a su particular utilización de métodos matemáticos. Husserl fue consciente de esta parte cuando dice: "Si 'positivismo' quiere decir tanto como fundamentación absolutamente exenta de prejuicios (...), en, pues, lo que se puede aprehender originariamente, entonces somos *nosotros* los auténticos positivistas"¹⁹. Él también dijo: "Si el empirismo hubiera hecho más honor a su nombre mediante tal vínculo con la experiencia, entonces no habría podido errar la reducción fenomenológica"²⁰. Estas dos citas indican el problema central con el positivismo y el empirismo. Los dos no dan cuenta ni del lenguaje, con sus sentidos vividos, ni de la experiencia consciente y su rol dentro y fuera de la ciencia.

¿Por qué erraron la reducción fenomenológica? Precisamente porque presuponían tres cosas: el dualismo cartesiano (o el materialismo), el método matemático como el único método científico, y el atomismo de todo lo que existe, incluso en las ideas. Al respecto, por ejemplo, Hume dice:

...no hay tal cosa como ideas generales y abstractas, hablando con propiedad, sino que todas las ideas generales son, en realidad, particulares, vinculadas a un término general, que recuerda en determinados momentos otras ideas particulares que se asemejan en ciertos detalles a la idea presente en la mente²¹.

fenomenológica de Edmund Husserl, Op. cit., 2011.

¹⁷ HUSSERL, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Ediciones Encuentro, S. A. Opuscula Philosophica, 2009, p. 36.

¹⁸ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p. 249.

¹⁹ HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1962, p. 52.

²⁰ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Op. cit., p. 286.

²¹ HUME, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 201.

Todavía hoy en día hay muchos filósofos analíticos rechazan las noción de ideas generales debido a su prejuicio de que no puede existir nada que no sea atómico, en sí, muchos aceptan el apelativo de *nominalistas*. Por eso Husserl argumenta que necesitamos una nueva forma de empirismo, que esté abierto a cualquier "cosa" que aparezca en la experiencia. Esta nueva forma necesita también una nueva forma de ontología, una *ontología regional*, dentro de la que: "Experiencia, evidencia, no son una generalidad vacía, sino que se diferencian según especies, géneros, categorías regionales de seres y también según todas las modalidades espacio-temporales"²². Husserl indica que el trasfondo de la ontología regional es "la unidad del todo fenomenológico concreto" en el vivir "del curso de la conciencia"²³. Esta ida al holismo fue anticipada por Johann Gottfried Herder:

Si nosotros tenemos cierto grupo de actividades del alma como los mayores designios, tales como el humor, la perspicacia, la fantasía, la razón, esto no significa que la mente jamás trabaje en un acto singular con una de ellas independientemente, con el mero humor o la mera razón; esto sólo significa que nuestro discernimiento es un acto en el que prevalece la formación de la abstracción que llamamos humor o razón, como una instancia de comparación o de elucidación de ideas; no obstante, en todos los actos de la mente el alma trabaja indivisiblemente (...) Alcanzar una mejor concepción de la racionalidad del ser humano, del carácter distintivo de su especie, es algo completamente diferente; esta concepción de la racionalidad hace de ella una determinación completa del complejo total de las sensaciones e impulsos del ser humano²⁴.

Las regiones de la ontología fenomenológica no están divididos en los términos tradicionales –según los cuales algunas cosas o regiones son o "más reales" o "sin realidad" – sino por sus "*modos de darse*"²⁵. Husserl clarifica que su ontología no tiene su fundamento en las sensaciones, el hilo conductor de los empiristas:

Todo está en tal correlación respecto a de los modos de darse que le pertenecen y que de ningún modo son meramente sensibles en una experiencia posible, y todo tiene su modo de validez y sus modos peculiares de síntesis²⁶.

Por esta razón la ciencia fenomenológica nos obliga a un nuevo concepto de evidencia:

²² HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Op. cit., p. 207.

²³ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*, Op. cit., p. 483.

²⁴ HERDER, Johann. *Essay On the Origin of Language*. Chicago: University of Chicago Press, 1966, pp. 110-111.

²⁵ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México: FCE, 1986, p. 151.

²⁶ *Ibid.*, p. 206 s.

Toda verificación pensable remite a estos modos de evidencia, porque "ello mismo" –del modo correspondiente– se halla él mismo en estas intuiciones como lo intersubjetivamente efectivamente experienciable y verificable, y no es ninguna substracción pensada, mientras, por otra parte, es tal en la medida en que tiene pretensiones de verdad, precisamente las que puede tener por la retro-referencia a tales evidencias de verdad efectiva²⁷.

Sin embargo, *todo lo que aparece en la vivencia existe*. Aún los sueños y las imaginaciones existen; no es posible negarlos. Con este concepto de ontología regional, es posible empezar una discusión científica –en este nuevo sentido de ciencia– sobre los distintos elementos y formas de las vivencias de la conciencia –sean lógicas, lingüísticas, extralingüísticas, existenciales o de cualquier otra forma.

Pero a la vez es claro que para Husserl la fenomenología es una ciencia de la conciencia que no es de ninguna manera "subjetiva" ni "privada". En §13 de las *Meditaciones cartesianas* Husserl explica que la fenomenología procede "en dos estratos". En el *primer estrato* el fenomenólogo "mira hacia dentro", bajo la reducción fenomenológica, a las estructuras trascendentales de su experiencia consciente en todas sus formas intencionales. Aquí, el ego y el objeto de la experiencia son *correlatos trascendentales*, es decir, los dos polos de cualquier experiencia consciente (polo-yo, polo-objeto) siempre aparecen enlazados²⁸. De este estrato tenemos evidencia, y aún más, está en contra de cualquier forma de dualismo: o en la ontología o en la ciencia. El *segundo estrato* de la fenomenología procede de "una ciencia de la subjetividad trascendental", "una ciencia inauditamente original"²⁹. Esta ciencia intersubjetiva posee todo el discurso, argumentación³⁰ y "crítica recíproca"³¹ de cualquier ciencia. Husserl llama a este estrato "*la crítica de la experiencia trascendental*"³². La crítica intersubjetiva ocurre cuando un fenomenólogo comparte una descripción fenomenológica con otros, en una ponencia o en una publicación. Entonces, los otros pueden

²⁷ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Op. cit., pp.- 169-170.

²⁸ Cf., HUSSERL, Edmund. *Thing and Space: Lectures of 1907*. Ed. Ulrich Claesges. *Edmund Husserl: Collected Works*, Vol. VII. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997b, pp. 8, 69, 204. Cf., HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Op. cit., p. 221. Cf., HUSSERL, Edmund. *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*. Ed. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer. *Edmund Husserl: Collected Works*, Vol. VI. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997a, §§ 41, 46, 66, p. 245.

²⁹ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, Op. cit., 1986, p. 76.

³⁰ Cf., REEDER, Harry. *La praxis fenomenológica de Edmund Husserl*, Op. cit., VII, VIII, X. Cf., VARGAS GILLÉN, Germán y REEDER, Harry. *Ser y Sentido: Hacia una fenomenología trascendental-hermenéutica*, Op. cit., §§ II, IV, VI, VII, VIII, IX, XII.

³¹ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, Op. cit., 1986, p. 41.

³² *Ibíd.*, p. 76.

debatir si la descripción está adecuada a la experiencia. Por ejemplo, en tales discusiones hay recomendaciones de necesidad de amplificación, cambios, supresión, etc³³.

La relación entre el lenguaje y la experiencia consciente es más compleja que lo que muchos filósofos, aún hoy en día, comprenden. Husserl insiste en que una ciencia (o una ontología) de cualquier apariencia consciente, es posible porque toda la experiencia consciente –todas las vivencias– tienen sentido: "Así hemos hablado también constantemente del 'sentido' [Sinn] –una palabra que en general se usa como equivalente de 'significación' [Bedeutung] – en todas las vivencias intencionales"³⁴. Este concepto de sentido (Sinn) es clave, porque solo el hecho de que la conciencia misma –con todos sus correlatos trascendentales– tiene sentido, hace posible cualquier forma de ciencia –o de comprensión, o de comunicación–. Un sentido es una experiencia que ya tiene estructura lógica –ordinariamente no en el sentido de la "lógica formal" –, una estructura que aparece en el flujo de la experiencia consciente y que puede reaparecer a la misma conciencia o a una comunidad de conciencias³⁵. Estas estructuras pueden ser lingüísticas o extralingüísticas³⁶. Husserl dice que aún la evidencia lingüística también mantiene su fundamento pre-lingüístico³⁷. Si pudiéramos examinar los contenidos, sin los anteojos del lenguaje, tanto de los conceptos actuales como de las nociones históricas de la naturaleza de la mente, quizás sería posible desarrollar una ciencia de la mente. Según Husserl, para establecer esta ciencia necesitamos una nueva mirada a la conciencia misma. Husserl llama el método para lograr esta nueva mirada *la reducción fenomenológica*. Este método no es nada misterioso, aunque es difícil alcanzar. Debido a la historia de nuestra cultura, de nuestro lenguaje y del poderoso efecto de las ciencias positivas en nuestro punto de vista, tenemos que *deshacer* (*reducir*) nuestra ordinaria manera de pensar sobre la conciencia y sus relaciones con el mundo corporal. En su búsqueda de una explicación de *cómo* es posible que los seres humanos, cambiantes y siempre

³³ Cf., GENDLIN, Eugene. Two Phenomenologists Do Not Disagree. Ed. Ronald Bruzina y Bruce Wilshire. *Phenomenology: dialogues and bridges, Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, No. 8. Albany: State University of New York Press, 1982, pp. 321-335. Por ejemplo, esto ocurre mucho en las reuniones del Husserl Circle.

³⁴ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, Op. cit., 1962, p. 296. Las interpolaciones de las palabras alemanas son del presente autor. Véase también Reeder, 2009.

³⁵ Cf., REEDER, Harry. *El flujo heraclítico y sentidos parmenídeos*. Op. cit.

³⁶ Las relaciones entre los sentidos lingüísticos y extralingüísticos fueron el tema de un seminario doctoral en el año 2006, en el que siete ensayos del presente autor fueron discutidos por estudiantes doctorandos de la Universidad Pedagógica Nacional y por profesores de varias universidades colombianas. Un resultado del seminario fue la publicación en 2007, que incluye los ensayos del Dr. Reeder, respuestas a estos ensayos por parte de los profesores y estudiante, y breves respuestas a ellas.

³⁷ HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*, Op. cit., §§ 4-5.

provisionales –en el mundo *a posteriori*–, tienen conocimiento de sentidos concretos y no cambiantes –*a priori*–, es decir lógicos –formal y trascendental–, Husserl se dio cuenta que la explicación de este enlace requiere un “cambio de enfoque” en la experiencia³⁸.

Ahora, con los conceptos de la reducción fenomenológica y de la ontología regional, podemos dirigirnos al problema sobre cómo unir la psicología experimental (incluso la neuropsicología) con el estudio científico de la conciencia “desde dentro”, es decir, con la fenomenología, y aún la experiencia subjetiva de los que poco entrenamiento tienen en ella. La conexión es que la reducción fenomenológica muestra la falsedad del dualismo: la conciencia y el cuerpo son enlazados, inseparables, correlatos trascendentales. Según Husserl: “lo espiritual tiene entonces consecuencias reales en el cuerpo o es, conforme a ello, causalmente experimentado”³⁹. Desde el punto de vista fenomenológico no hay razón para rechazar ni investigaciones “desde adentro” ni “desde afuera”, porque tiene tanto sentido decir “veo tu amor” como “veo tu herida”. Y Husserl agrega: “Naturalmente, habría de entender la teoría del conocimiento, no como una que sigue a la metafísica, ni menos que coincide con ella, sino que la precede, como a la psicología y a todas las más disciplinas”⁴⁰.

La mayoría de los experimentos sobre el cerebro –cuando menos los recientes– dependen de los reportes de los individuos que expresan a los científicos lo que ocurre en su experiencia mental –proposiciones protocolares–. En la actualidad hay muchas investigaciones que no dependen de proposiciones protocolares, pero la nube del dualismo ya afecta las interpretaciones de los resultados de las mismas investigaciones. En lo que debemos insistir es en la necesidad de unir los resultados de los experimentos “físicos” –para usar un término demasiado dualista– con los resultados de la “terapia de lo dicho” –incluso la interpretación de sueños, que a veces puede tener éxito–. La fenomenología ofrece una manera –que no la única– de realizarlo. Lo que ella puede ofrecer es una nueva manera de mirar y de explicar la conciencia. Husserl sugiere esto cuando él dice que la fenomenología no solamente nos da un nuevo mundo, sino que también nos da un nuevo entendimiento de la conciencia misma, pues: “El milagro de todos los milagros es el yo puro y la conciencia pura (...)”⁴¹.

³⁸ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, Op. cit., p. 62. Cf., HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Op. cit., p. 221.

³⁹ Cf., HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Op. cit., p. 221.

⁴⁰ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*, Op. cit., p. 188.

⁴¹ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 88.

Bibliografía

- DESCARTES, René. *Discurso del método, Meditaciones metafísicas, Reglas para la dirección del espíritu, Principios de la filosofía*. México: Porrúa, 2006.
- GENDLIN, Eugene. Two Phenomenologist's Do Not Disagree. Ed. Ronald Bruzina y Bruce Wilshire. *Phenomenology: dialogues and bridges, Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, No. 8. Albany: State University of New York Press, 1982.
- HERDER, Johann. *Essay on the Origin of Language*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- HOLENSTEIN, Elmar. *Phänomenologie der Assoziation*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.
- HUME, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1962.
- HUSSERL, Edmund. *Philosophie der Arithmetik: Psychologische und logische Untersuchungen*. Hua XII. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*, Vol. II. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. México: FCE, 1986.
- HUSSERL, Edmund. Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931). Ed. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer. *Edmund Husserl, Collected Works*, Vol. VI. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997a.
- HUSSERL, Edmund. Thing and Space: Lectures of 1907. Ed. Ulrich Claesges. *Edmund Husserl: Collected Works*, Vol. VII. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997b.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000
- HUSSERL, Edmund. *Renovación del hombre y la cultura*. Barcelona: Anthropos, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- HUSSERL, Edmund. *La filosofía, ciencia rigorosa*. Madrid: Ediciones Encuentro, S. A. Opuscula Philosophica, 2009.
- LOCKE, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE, 1999.
- MILL, John. System of Logic, Ratiocinative and Inductive. Ed. J. M. Robson. *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 7-8. Toronto: University of Toronto Press, 1963 ss.
- MOHANTY, Jitendra. *Husserl and Frege*. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

- REEDER, Harry. *Lenguaje: Dimensión lingüística y extralingüística del sentido*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional – Colección filosofía y enseñanza de la filosofía–7, 2007.
- REEDER, Harry. El flujo heraclíteo y sentidos parmenídeos. En: *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Vol. III. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Pontificia Universidad Católica de Perú, 2009.
- REEDER, Harry. *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology*. Bucharest: Zeta Books, 2010.
- REEDER, Harry. *La praxis fenomenológica de Edmund Husserl*. Bogotá: Editorial San Pablo, 2011.
- VARGAS GUILLÉN, Germán y REEDER, Harry. *Ser y Sentido: Hacia una fenomenología trascendental-hermenéutica*. Bogotá: Editorial San Pablo, 2009.

Fenomenología y hermenéutica del texto

Phenomenology and Hermeneutics of the Text

GERMÁN VARGAS GUILLÉN
Universidad Pedagógica Nacional
Colombia

Resumen

La relatoría centra la atención en lo que es un texto para P. Ricoeur. Para ello, se caracterizan las relaciones de la escritura con el texto y con el mundo; se mira hacia la dialéctica explicación-comprensión; se examina la contribución del estructuralismo al estudio del texto; se establecen las posibilidades de renovación del sentido de la interpretación a partir de la lectura; se ausculta la complementariedad estructura-experiencia subjetiva en el despliegue del sentido a partir de la lectura y del texto; finalmente, a modo de conclusión se estudia el carácter radical de la interpretación y la comunidad interpretante a partir de Aristóteles y de Pierce.

Palabras clave: texto, escritura, explicación, interpretación, fenomenología, hermenéutica, estructura, análisis estructural, comunidad interpretante.

Abstract

This paper focuses attention on which it is a text for P. Ricoeur. In this direction, the paper characterize the relationship between writing with the text and with the world; it is watched towards the dialectic explanation-understanding; the contribution from the structuralism to the study of the text is examined; the possibilities of renovation of the sense of the interpretation from the reading settle down; the complementariness is a deeply subjective structure-experience in unfolding of the sense from the reading and the text; finally, as conclusion in this study is revised the radical character of the interpretation and the interpretative community on Aristotle and on Pierce.

Keywords: text, writing, explanation, interpretation, phenomenology, hermeneutics, structure, structural analysis, interpretative community.

1. ¿Qué es un texto?

Con este título identificó uno de sus escritos P. Ricoeur. El problema abordado por el autor se puede sintetizar así: ¿cómo se relacionan *explicación* y *comprensión*?; por un lado; y, por otro, ¿cómo se puede liberar la segunda con respecto a las dependencias que acusó con respecto a las *ciencias naturales*?

Con respecto al *mundo del texto* aparecen, al menos, tres momentos para su estudio. Uno dice relación a su *estructura* y sus múltiples e intrincadas relaciones (intratextualidad, intertextualidad; componentes, relaciones; etc.); otro dice relación a la experiencia que vive el *sujeto* con respecto al mismo y es a ello a lo que se puede llamar la *dimensión psicológica* (en la que se busca comprender al autor mejor de lo que él mismo se puede comprender); y, un tercero es la relación en que se construyen los sentidos y los sujetos por vía de la interacción de los textos, cabe decir: la *dimensión intersubjetiva* tanto del *sentido* como de la experiencia propia del *sí mismo*.

Desde luego, el escrito de Ricoeur se puede leer al menos desde tres perspectivas: la fenomenológica, la hermenéutica y la estructuralista. Aquí se va a mirar en la primera de ellas. Para este efecto conviene recordar que en tal perspectiva: hay dos polos correlativos que se unen o se entrelazan por la *correlación*; a saber: *sujeto* y *objeto*. Esta tríada configura la *Estructura intencional* de la experiencia humana.



Figura 1
Estructura intencional

¿Cómo recurre Ricoeur a esta estructura para mirar la configuración del *texto*? Esta es la pregunta que guiará nuestro análisis.

Partamos en primer término de la caracterización de lo que es un *texto*. Aunque esto todavía necesita las debidas aclaraciones, se puede afirmar que un texto es "(...) todo discurso fijado por la escritura"¹. Ahora bien, aquí todavía no se enfrenta la pregunta: "¿qué es lo que fija la escritura?"²; y, sin embargo, se puede señalar que lo que se propone el autor es caracterizar el (...) debate

¹ RICOEUR, Paul. "¿Qué es un texto?". En: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, F.C.E., 2002; p. 127.

² Ibídem.

existente ante dos actitudes fundamentales (...) frente a un texto", a saber, qué es "(...) explicar e interpretar"³.

2. Escritura, texto y mundo

Ahora hay que considerar cómo son las relaciones *texto-escritura*. Si bien es cierto que "(...) cada texto se halla en relación con la lengua en la misma posición de realización que el habla"⁴ (p. 128) hay que señalar que "(...) la escritura se produce en el lugar (...) del habla"⁵. Mientras el *habla* se caracteriza porque ocurre entre sujetos que interactúan verbalmente: locutor y escucha; con respecto al texto y a la escritura lo que se despliega es la *ausencia*; esto es:

(...) el lector está ausente en la escritura y el escritor está ausente en la lectura. El texto produce así un doble ocultamiento: del lector y del escritor, y de esta manera sustituye la relación de diálogo que une inmediatamente la voz de uno con el oído del otro⁶.

La comunicación pasa, de este modo, de un plano al otro: de la *presencia* a la *ausencia*. Esta última exige, incluso, una suerte de *epojé fenomenológica* en la cual "(...) leer un libro es considerar a su autor como ya muerto y al libro como póstumo"⁷; es decir, el lector no se comunica con un quien —que escribe, que se expresa—, sino, más bien, con un qué —que se dice, que se quiere o quiso decir, etc.

Se puede afirmar, entonces, que "(...) la escritura es una realización comparable al habla, paralela al habla, una realización que toma su lugar y que de alguna manera la intercepta"⁸; esto es, donde está la escritura o el texto viene a estar de más el habla; y, viceversa. Son, desde luego, dos modos de la comunicación. Pero en cada uno se crea un modo de jugar: intencionalidades, interacciones, acciones. Y, aunque se puede discutir si la escritura sucede o precede al habla⁹, se puede afirmar que "(...) el escrito conserva el discurso y

³ Ibídem.

⁴ Ibídem., p. 128.

⁵ Ibídem.

⁶ Ibídem., p. 129.

⁷ Ibídem.

⁸ Ibídem., p. 129.

⁹ Sobre este problema versa tanto *De la gramatología*, *Diseminación* y *Mal de archivo* de J. Derrida como los comentarios que hace P. Ricoeur de los planteamientos de aquél en *La memoria, la historia y el olvido*.

lo convierte en un archivo disponible para la memoria individual y colectiva”¹⁰. En cierto modo, es la escritura –que se modaliza en variedad de textos– la que funda la posibilidad de la historia y, con ella, tanto del recuerdo como de la reconciliación. Mientras estas dos últimas son problema de la ética, de la experiencia subjetiva; la primera abre el campo de la ciencia e incluso de la objetividad –que todavía tiene que ser aclarada en el modo como se entienda– en el estudio de testimonios, fuentes y pruebas. Entonces, se comprende que “La liberación del texto respecto de la oralidad supone () las relaciones entre el lenguaje y el mundo cuanto de la relación entre el lenguaje y las diversas subjetividades implicadas, la del autor y la del lector”¹¹. En el ámbito del texto hay un, por así llamarlo, *referente* distinto al que se da entre los interlocutores de una conversación. Mientras en este último el locutor es el que puede dar el crédito último a lo que se interprete de sus palabras, de la intención de lo expresado, del modo como fue dicho; en el ámbito del texto: el texto mismo es la instancia de decisión sobre esos mismos asuntos, a saber, qué se ha dicho, cómo se ha dicho, para qué se ha dicho.

Sin embargo, entre texto y habla se conserva un rasgo común: el *discurso*; y, en éste, “(...) al dirigirse a otro hablante, el sujeto del discurso dice algo sobre algo; aquello sobre lo que habla es el referente de su discurso”¹². Esto permite observar cómo, en cuanto *discurso*, lo dicho –sea en la expresión oral o en la escrita– siempre *alude a algo*. Aquí se encuentra una primera instancia de la estructura de la correlación que se puede graficar así:



Figura 2
Estructura intencional del discurso

Aquí todavía se da al *referente*, más que un valor, el carácter de una *variable* –que, consecuentemente, puede tomar o asumir *distintos valores*–; sea, entonces, que tal *referente* unas veces aluda: a lo dicho, lo que se quiso decir, al mundo del que se está hablando, a los sujetos que se expresan, etc. Sin todavía establecer las *instancias de valor* se puede decir que el *discurso* siempre *está en correlación con el referente*. Ahora bien, de la variedad de valores que puede tomar el referente, cabe destacar que “(...) mediante la función referencial, el lenguaje ‘reintegra el universo’ (...). Todo discurso se encuentra (...) vinculado (...) al

¹⁰ Ibídem.

¹¹ Ibídem.

¹² Ibídem.

mundo”¹³. ¿Qué puede querer decir *mundo*? Puede ser desde *lo que viene al caso o lo que acae* –como lo afirma L. Wittgenstein al comenzar el *Tractatus*– hasta las variedades del darse a la experiencia¹⁴, a saber: la pura facticidad –o *Mundo Uno*–, el sentido –vivido en primera persona–, el significado compartido –en la experiencia compartida o intersubjetiva de sentido. Así, la fenomenología de seguir una historia supone que “Remitir a la realidad, en última instancia, es remitir a esta realidad, que puede ser mostrada en torno de los hablantes, en torno, si se puede decir, de la propia instancia de discurso”¹⁵: quien profiere un discurso –sea hablado o escrito– se refiere a algo que otro debe poder ‘ver’ o ‘verificar’ o ‘validar’¹⁶. Y, sin embargo, pese a que un texto puede aludir a otro texto –como en los casos de: la cita, el comentario, la glosa, la crítica (literaria, científica, filosófica)–, de ahí no se desprende que se asuma la existencia o el darse de la “(...) perspectiva del texto absoluto”¹⁷; esa suerte de *ideología* que asume que él es un *en sí*, una suerte de *eidos sin encarnación*. Antes bien, lo que se asume es que existe y se despliega un “(...) cuasimundo de los textos o literatura (...)”¹⁸, que es tal porque siempre hay un quien para el cual entra o sale del circuito de la *experiencia de sentido*. “(...) A este mundo se lo puede llamar imaginario, en el sentido de que está *presentificado* por lo escrito, en el lugar mismo donde el mundo estaba *presentado* por el habla; pero este imaginario es él mismo una creación de la literatura, es un imaginario literario”¹⁹ al que siempre dan vida los sujetos en su experiencia. Es en este contexto que se puede evidenciar que en “(...) el texto (...) no hay locutor propiamente hablando”²⁰ y que “(...) el autor es instituido por el texto”²¹.

3. De la dialéctica explicación-comprensión

En la tradición abierta por W. Dilthey se puede afirmar que “(...) se *explica*, a la manera del (...) naturalista, o (...) se *interpreta*, a la manera del historiador”²².

¹³ Ibíd., p. 130.

¹⁴ Esta es la versión de Husserl: Mundo Uno, Mundo-Subjetivo, Mundo-Intersubjetivo, respectivamente, en *Ideas II*, *Ideas I*, y, *Crisis*.

¹⁵ Ibíd.

¹⁶ Al poner lo dicho en relación con la *estructura intencional* se ve que así como al ver, se vea algo; al escuchar, se escucha algo; al sentir, se siente algo; etc., también aquí en todos los casos *el texto se refiere a algo*.

¹⁷ Ibídem.

¹⁸ Ibíd., p. 131.

¹⁹ Ibídem.

²⁰ Ibídem.

²¹ Ibídem.

²² Ibíd., p. 132.

En cambio, en "(...) este ensayo" Ricoeur "exige una renovación de los dos conceptos de explicación y de interpretación y, gracias a esta renovación, una concepción menos antinómica de sus relaciones"²³ y, en este sentido, busca hacer visible la *dialéctica explicación-comprensión* con la cual se logra establecer la mutua complementariedad entre una y otra, como momentos diferentes de aproximación al texto. Para ello se tiene que evidenciar el hecho de que con él y en él se logra "(...) fijación y (...) conservación", esto es, que "(...) la escritura confiere a los signos"²⁴ este nivel de estabilidad que permite tratarlo como *algo en el mundo que dice algo sobre el mundo*. Y, sin embargo, "(...) en el corazón mismo del concepto de interpretación renace el conflicto entre el carácter intuitivo inverificable que él debe al concepto psicologizante de comprensión al cual se lo subordina (...)"²⁵. ¿Por qué? En última instancia, porque siempre la interpretación es asunto de la *primera persona*. Sin embargo, aquí se surte una paradoja: la *primera persona* del *intérprete* reduce la *primera persona* del autor –*del interpretado*– a su *esfera de propiedad*. Con ello, la *primera persona* del *interpretado* es, en efecto, *segunda persona* y el *intérprete*, en cierto modo, habla a su nombre, lo sustituye. Por eso aparece un ideal (cirrealizable?) de la *hermenéutica*: "Dilthey comentando a Schleirmacher: 'El fin último de la hermenéutica es comprender al autor mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo'. He aquí la psicología de la comprensión"²⁶.

La mentada paradoja lleva tanto al *psicologismo* como al *historicismo*²⁷. Para Husserl sólo habrá una manera de salir de este atolladero, a saber, mediante el *ideal de la ciencia rigurosa*; ideal que encuentra sus bases tanto en la *objetividad del sentido objetivado* como en el *fenomenologizar del sentido dado*. En efecto, en las *Investigaciones lógicas* se pone en evidencia que la *objetivación* hace que el *sentido* vivido en *primera persona* por alguien, sobre un mundo efectivo, pueda pasar del plano de la *experiencia subjetiva* de modo que quede expuesto para todos y que ahí pueda ser: criticado, corregido, complementado. Y, precisamente, porque se trata de un *sentido objetivado* que está ahí, que vale para uno y vale para todos, quien no lo ha vivido en *primera persona* puede revivirlo, representificarlo, desde su propia *experiencia*.

²³ Ibídem.

²⁴ Ibíd., p. 133.

²⁵ Ibídem.

²⁶ Ibídem.

²⁷ Como fuera la crítica de Husserl a Dilthey en el artículo *La filosofía como ciencia estricta* (1911); y la que produjera esa severa y, en cierto modo, quejosa reacción de Dilthey.

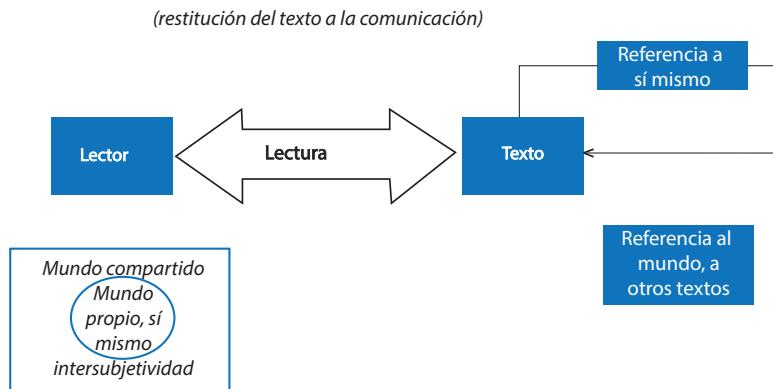


Figura 3
Estructura intencional del sentido

El *sentido* (*Sinn*) se da en la esfera de la *experiencia subjetiva*, esto es, es vivido en *primera persona*. La *objetivación del sentido* produce una nueva esfera –de *comercio mutuo* la llama Husserl en *Investigaciones lógicas*–: el *significado* (*Bedeutung*). Éste último para ser comprendido y, posteriormente, criticado, corregido, completado, requiere que otra vez, y cada vez, un *sujeto* en su posición de *primera persona* vuelva a tomarlo como *sentido*, para evaluarlo desde su *perspectiva* y en el *horizonte* en que se ofrece dentro un sistema de referencia.

Este enfoque de la investigación tuvo un impacto y un efecto en la obra de W. Dilthey. Así, en el planteamiento de éste:

() la vertiente objetiva de la obra se acentúa bajo la influencia de las *Investigaciones lógicas* de Husserl (como se sabe, para Husserl, el *sentido* de un enunciado constituye una *idealidad* que no existe ni en la realidad cotidiana ni en la realidad psíquica: es una pura unidad de sentido sin localización real)²⁸.

En cierto modo, fue la controversia Dilthey-Husserl (1911) la que 'saca' de la esfera subjetiva el problema de la interpretación y crea la *dialéctica explicación-comprensión*; es decir, es esta discusión la que asegura el carácter basal de la *primera persona* como *condición de posibilidad del despliegue del sentido*; pero, simultáneamente, esta controversia pone en evidencia la urgencia de la *objetivación que funda la objetividad del sentido* –a saber, el *significado*– para que pueda ser materia de *corregibilidad*, esto es, para que sea en efecto tema de la investigación científica.

²⁸ Ibíd., p. 134.

4. La contribución del estructuralismo

Como se sabe, en términos fenomenológicos, se puede *tematizar* ora el *polo subjetivo*, ora el *polo objetivo*, ora la *correlación*. No es, pues, que se desconozca la existencia del otro, sino que ahora la atención se dirige a uno de los dos polos, o a su enlace. ¿Qué es lo que permite el *estructuralismo*? Volver la atención al *polo-objetivo-texto*. Para ello hay que tratarlo como y con "(...) estatuto autónomo"²⁹. Hecha esa *epojé* hay:

() dos posibilidades. Como lectores, podemos permanecer en la suspensión del texto, tratarlo como texto sin mundo y sin autor y explicarlo entonces, por sus relaciones internas, por su estructura. O bien podemos levantar la suspensión del texto, acabar el texto en palabras y restituirlo a la comunicación viva, con lo cual lo interpretamos. Estas dos posibilidades pertenecen ambas a la lectura y la lectura es la dialéctica de estas dos actitudes³⁰.

En el contexto de la preeminencia de la *estructura intencional* se puede ver lo planteado por Ricoeur en la siguiente figura, en la cual se mantienen los *polos sujeto* y *texto* con un énfasis de la atención puesta en el segundo de ellos.

Veamos:

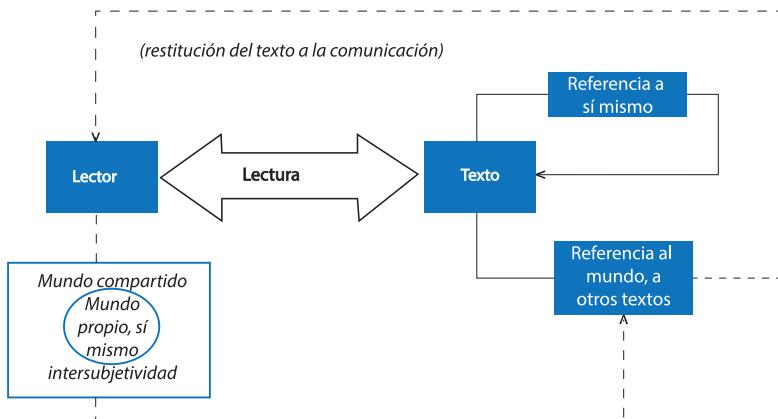


Figura 4
Estructura intencional de la lectura

Aquí se observan, de nuevo, los polos *sujeto* y –en este caso– *texto*. La atención se puede volver al *polo texto*. En tal vuelta de la atención: el texto puede ser estudiado en su *estructura*; se puede incluso estudiar como "texto sin mundo", "sin autor", en "sus relaciones internas". Pero, si bien se puede estudiar

²⁹ Ibídem.

³⁰ Ibíd., p. 135.

la *estructura interna* o *intrínseca del texto*, también es preciso observar que el texto es tal porque mantiene un haz de relaciones: con el autor, con el lector, con otros textos, con el mundo. Entonces, la "(...) intercepción³¹ (...) del texto (...) con un mundo que se pueda mostrar y con subjetividades que puedan dialogar"³².

Aquí se opera una "(...) transferencia hacia el *lugar* del texto –lugar que es un no lugar–"; y ésta "constituye un proyecto (...)"³³. Es sólo por una decisión metodológica que "(...) el lector decide mantenerse en el *lugar del texto*" y en la "(...) la *clausura del texto*"³⁴. No obstante, de todos modos, siempre se puede restituir el *polo sujeto* y las múltiples relaciones de éste con *otros*, así como de un texto con otros textos. Se comprende que la "(...) intercepción" en la "(...) doble trascendencia del discurso, hacia un mundo y hacia otro"³⁵, puesto que la "intercepción" o "interrupción" de las relaciones *texto-autor*, *texto-lector*, *texto-textos*, *texto-mundo*: implica reconocer que ellas están ahí, dadas.

De este modo, cuando se da la mirada estructural del texto, se observa que:

(...) a pesar de que la escritura está del mismo lado que el habla en relación con la lengua, del lado del discurso, la especificidad de la escritura en relación con el habla efectiva se basa en rasgos estructurales susceptibles de ser tratados como análogos de la lengua en el discurso³⁶.

Esto es, se puede operar –puede decirse– una *disección* para ver no sólo los elementos que componen la estructura, sino las relaciones que conserva la misma, así como el devenir de las interacciones dentro de ella –interacciones sincrónicas– y de ella en el tiempo –interacciones diacrónicas. Cuando se apli-

³¹ A diferencia de la traducción de Pablo Corona, este fragmento lo traduce Gabriel Aranzueque como "(...) la *interrupción* llevada a cabo por el propio texto con todas las relaciones del mundo al que podemos referirnos y con las subjetividades con las que podemos dialogar" (p. 68, subraya ajena al texto).

La expresión "intercepción" –que propiamente no aparece en el DRAE– quizá se puede derivar de "interceptar" o quizá el traductor Corona tiene en mente "intersección". Aquí, pues, hay un problema en la traducción que tiene efectos en la interpretación de la idea. Cf. Ricoeur, Paul. "¿Qué es un texto?" En: *Historia y narratividad*. Barcelona, Paidós; trad. Gabriel Aranzueque Sahuquillo, 1999.

En la preparación de esta relatoría no se tuvo a mano la versión en francés.

³² *Ibídem*.

³³ *Ibídем*.

³⁴ *Ibídем*.

³⁵ *Ibíd.*, p. 135.

³⁶ *Ibíd.*, p. 136.

ca este forma de estudio, analítica, al *mito*, se encuentra que la *unidad básica* en él es el *mitema*: "(...) un mitema (...) es un valor de oposición que corresponde a muchas oraciones particulares y constituye (...) un 'haz de relaciones' (...) función significante (...) es (...) la combinación, la disposición de los mitemas, en suma, la estructura del mito"³⁷. Este ejemplo paradigmático muestra que "El mito aparece entonces como una suerte de instrumento lógico que disminuye las contradicciones para superarlas"³⁸.

Pero una cosa no debe perderse de vista: con el *análisis estructural*, muestra Ricoeur, "(...) hemos explicado el mito, pero no (...) lo hemos interpretado. Por medio del análisis estructural, aparece la lógica de las operaciones que ponen en relación mutua los haces de relaciones y que constituye 'la ley estructural del mito considerado'"³⁹. El valor del *análisis estructural* es el de ofrecer la explicación de los procesos intrínsecos al mito, en cuanto texto y en cuanto discurso; pero ahí no se agota la manera en que puede ser mirado. Para establecer su *sentido* hay que dar un 'salto' a la interpretación.

Así, pues, "(...) *descronologizar* el relato (...) hace aparecer la lógica narrativa subyacente al tiempo narrativo"⁴⁰. Esto es lo que ofrece el *análisis estructural*; pero en esta mirada "En última instancia, el relato se reduciría a una combinatoria de algunas unidades dramáticas –prometer, traicionar, impedir, ayudar, etcétera– que serían los paradigmas de la acción"⁴¹; así, entonces, tal *análisis* es un punto de partida para la *interpretación*, pero todavía falta llevar ésta a su exposición.

No obstante, un resultado se debe destacar, a saber, "(...) explicar e interpretar se hallarán en debate sobre el mismo terreno, en el interior de la misma esfera del lenguaje"⁴². Se supera así la oposición que legó Dilthey y, más bien, se abre la complementariedad que exige un punto de vista fenomenológico en el estudio del sentido.

5. Renovación del sentido de la interpretación: la lectura

Una cosa es clara: para que el texto actúe como tal se requiere que aparezca al *lector*, en el *acto de lectura* de éste, en la *lectura*. Y ese *acto* es siempre *inter-*

³⁷ Ibíd., p. 137.

³⁸ Ibíd., p. 138.

³⁹ Ibídem.

⁴⁰ Ibíd., 139.

⁴¹ Ibíd.

⁴² Ibíd., p. 140.

pretativo. Por interpretación, primera y primariamente se entiende el injerto de un texto en cuanto discurso con otros textos, con otros discursos en la labor constitutiva del sentido por parte del sujeto. Ni la escucha ni la lectura, en cuanto actos, son pasivos, improductivos. Todo lo contrario, uno y otro son, en todos los casos: *revivificación del sentido*. Así, pues:

(...) el texto como escritura, espera y reclama una lectura. La lectura es posible porque el texto no está cerrado en sí mismo, sino abierto hacia otra cosa; leer es, en toda hipótesis, articular un discurso nuevo al discurso del texto. Esta articulación de un discurso con el discurso de denuncia, en la constitución misma del texto, una capacidad original de continuación, que es su carácter abierto. La interpretación es el cumplimiento concreto de esta articulación y de esta continuación⁴³.

La mera decodificación de grafemas –como la que puede hacer un 'lector de textos' (un 'lector mecánico' o un *autómata*): sea una computadora o un *Kindle*, etc.– *no es* en rigor *leer*. *Leer* implica *fusión de horizontes*: del horizonte del texto con el del lector, del mundo que refiere el texto con el mundo de la vida del lector, etc.

En el interior del *mundo de la lectura* (...) se nos ofrecen dos maneras de leer. Mediante la lectura podemos prolongar y acentuar la suspensión que afecta a la referencia del texto y llevarla hasta el entorno de un mundo y al público de los sujetos hablantes: es la actitud explicativa. Pero podemos también levantar esta suspensión y acabar el texto como habla real⁴⁴. Sin embargo, bien parece que la segunda manera –la *interpretativa*– ofrece la posibilidad de integrar la primera; incluso puede decirse que aquélla ofrece una base "objetiva" para ésta; pero que la segunda es *lugar del sentido* de la primera.

Ahora hay que dar un paso más. Hay que mirar al haz de relaciones, al entrelazamiento y al entrelazamiento, que se da entre *interpretación* y *subjetividad*:

(...) la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse. Este acabamiento de la inteligencia del texto en una inteligencia de sí mismo caracteriza la especie de filosofía reflexiva (...) ⁴⁵.

Es, de nuevo, volver a cambiar el énfasis sobre aquello que se tematiza o aquello sobre lo que se vuelve la atención. Ahora se vuelve la atención al *polo sujeto*. En un gráfico quizá se puede representar lo planteado por Ricoeur así:

⁴³ Ibídem.

⁴⁴ Ibídem.

⁴⁵ Ibíd., p. 141.

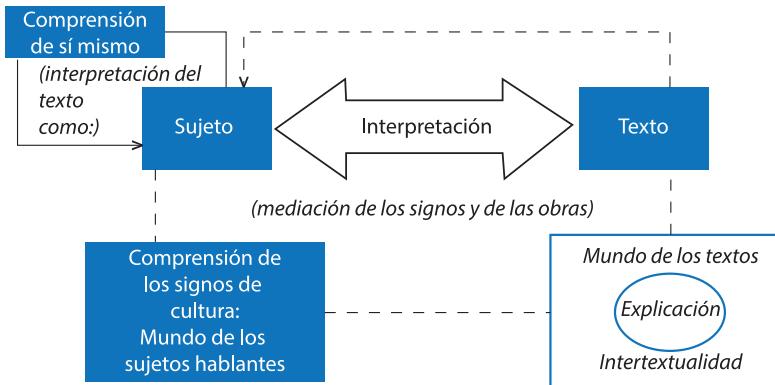


Figura 5
Estructura intencional de la interpretación

Hay, puede decirse, un *doble bucle*. En el primero se despliega la comprensión de sí y de la cultura por la interpretación del texto; en el segundo se despliega la comprensión del texto por referencia a la objetividad de su estructura y a la intextualidad que lo soporta:

Por un lado –advierte Ricoeur–, la autocomprensión misma pasa por el rodeo de la comprensión de los signos de cultura en los cuales el yo se documenta y se forma; por el otro, la comprensión del texto no es un fin para sí misma, sino que mediatisa la relación consigo mismo de un sujeto (...). (...) la reflexión (...) es (...) la mediación de los signos y de las obras, y (...) la explicación (...) se incorpora como intermediaria en el proceso de la autocomprensión mismo. (...) en la reflexión hermenéutica –o en la hermenéutica reflexiva– la constitución del *sí mismo* y la del *sentido* son contemporáneos⁴⁶.

Así, pues, al comprender –un texto– nos comprendemos; y, al comprendernos damos nuevos horizontes de sentido al texto, a los textos.

Avancemos todavía unos pasos en dirección del sujeto como polo de la correlación. Husserl (*Meditaciones cartesianas*, § 44) habló de la *esfera de propiedad* o del dárseros en *analogon* el sentido tanto del *otro* como de *lo otro*. Ello ocurre por una *operación reductiva*. En la fenomenología de Husserl: *reducción* quiere decir *reconducción* o *vuelta de lo dado*, por ejemplo, como *objetivo* a la *esfera subjetiva*. Veamos ahora, ¿qué pasa cuando esta *reducción* a la *esfera de propiedad* se opera sobre el *texto*? Lo que resulta ahí es que "(...) la interpretación *acerca, iguala*, convierte en *contemporáneo y semejante* [el otro, lo otro, el texto], lo cual es verdaderamente hacer *propio* lo que en principio era *extraño*"⁴⁷. Se trata, pues, de poner en el horizonte de sí lo que era *ajeno*; de *dar sentido* al texto desde la *primera persona* de

⁴⁶ Ibíd., p. 141.

⁴⁷ Ibíd., p. 141.

quien lo lee. Así, pues, "(...) la interpretación como apropiación, () [destaca] el carácter *actual* de la interpretación: la lectura es como la ejecución de una partitura musical; marca la realización, la actualización, de las posibilidades semánticas del texto"⁴⁸. Se puede aceptar la *existencia en sí del texto*, pero este tiene que ser *actualizado* mediante la operación subjetiva, mediante la lectura y la consecuente interpretación. Aquí es donde se observa el "(...) carácter de realización, propio de la interpretación"⁴⁹, esto es, la lectura es ejecución del sentido. Desde luego que "Las oraciones del texto significan *hic et nunc*"⁵⁰, se requiere ver cómo "(...) el texto *actualizado* encuentra un entorno y un público; retoma su movimiento, interceptado y suspendido, de referencia hacia un mundo y a sujetos. El mundo es el del lector; el sujeto es el lector mismo"⁵¹. El lector no es un apéndice del texto, sino que es la potencia que lo anima, que lo hace ser, que lo vuelve de su puro estar –como facticidad– a sentido; porque hay *sujeto* que *ejecuta* el sentido se puede afirmar que "(...) la lectura (...) es (...) acontecimiento e instancia de discurso"⁵². Aquí se da el paso del plano de la *sintaxis* y la *estructura* al plano de la *semántica*; pues no se trata sólo de un juego de relaciones entre elementos con un determinado orden, sino que "Por su sentido, el texto () ahora tiene, por su significado, una dimensión semántica"⁵³. Es en la apertura al sentido donde el sujeto tiene su plena validez, donde labora y despliega. No se cae así, ni mucho menos, en una psicología, sino que se ve una interdependencia entre *estructura* (objetiva, objetivada, estable en su sincronía y fluente en su diacronía) y *sujeto* que reactiva, reactualiza y despliega.

6. De la complementariedad estructura-experiencia subjetiva del sentido

El proyecto de Ricoeur procura "superar" la "oposición antinómica y presentar la articulación que haría complementarios el análisis estructural y la hermenéutica"⁵⁴. En el fondo, de lo que se trata es de mantenerse en el puro ámbito de la correlación *sujeto-texto* y en ver la función *correlacional* que comporta la *interpretación*. Así, entonces, "(...) cada una de las dos actitudes (...) remite a la otra por rasgos que le son propios"⁵⁵. Mientras la aproximación a la *estructura* ofrece una posibilidad de caracterizar tanto los elementos constituyentes como las interacciones, desde un punto de vista explicativo, la aproximación

⁴⁸ Ibídem.

⁴⁹ Ibíd., 142.

⁵⁰ Ibídem.

⁵¹ Ibídem.

⁵² Ibídem.

⁵³ Ibídem.

⁵⁴ Ibídem.

⁵⁵ Ibídem.

interpretativa ofrece las preguntas desde las cuales cobra despliegue el *sentido*. De nuevo, volviendo al mito, esto se puede ilustrar con el siguiente ejemplo:

En el transfondo del mito hay una pregunta que es una pregunta sumamente significativa, una pregunta sobre la vida y sobre la muerte: ¿se nace de uno solo o de dos? Incluso formalizada en la figura *lo mismo nace de lo mismo o del otro*, esta pregunta es la de la angustia sobre el origen; ¿de dónde viene el hombre, nace de la tierra o de sus padres? () esta función () del mito como relato de los orígenes es la que se ha querido poner entre paréntesis. El análisis estructural no llega a eludir esta función, sólo la posterga para más adelante⁵⁶.

Poner preguntas que llenen de sentido la disección que ofrece una aproximación estructural hace que se supere la visión meramente analítica de los contenidos culturales. Las preguntas que se formula el interprete permiten basar en el análisis un ir más allá de la estructura o, si se prefiere, captar la estructura profunda en su relación con la vida del sujeto; y, precisamente, con la vida del sujeto en la cultura. En esta vía se puede ver el *análisis estructural* como una *etapa*. Para Ricoeur, ésta es "una etapa –y una etapa necesaria– entre una interpretación ingenua y una interpretación crítica, entre una interpretación de superficie y una interpretación profunda"⁵⁷. La dialéctica, el ir y venir: de *estructura a sujeto*, de *explicación a comprensión* funda lo que el autor da en llamar "un único *arco hermenéutico*"⁵⁸ que integra "las actitudes opuestas de la explicación y la comprensión en una concepción global de la lectura como recuperación del sentido"⁵⁹. En último término, el *arco hermenéutico* tiende un *puente* entre texto y sujeto. Es este *puente* el que permite el desplazamiento de interpretación a comprensión; y viceversa. Así el texto mismo se convierte en portador de intencionalidades que no dependen estrictamente del autor y éstas, al ser explicitadas por el lector, ponen en ejecución diversos modos de vida, de acción. De ahí que:

(...) la intención o el objetivo del texto no es, a título primordial, la intención del autor, las vivencias del escritor a las cuales sería posible llegar, sino lo que quiere el texto, lo que quiere decir, para quien obedece a su exhortación. Lo que quiere el texto es introducirnos en su sentido (...)⁶⁰.

Aquí, pese a todo el reconocimiento que se hace al sujeto, hay una autonomía relativa del texto como de la intención y del sentido que son portados por él. Y, sin embargo, esto estable u objetivo de y en el texto, lo es sólo relativamente. Pues, de nuevo, para vivificarse requiere sujeto-lector. En esta esfera, "(...) explicar es extraer la estructura, es decir, las relaciones internas

⁵⁶ Ibíd., p. 143.

⁵⁷ Ibíd., p. 144.

⁵⁸ Ibídem.

⁵⁹ Ibídem.

⁶⁰ Ibídem.

de dependencia que constituyen la estética del texto; interpretar es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, ponerse la ruta hacia el *oriente* del texto⁶¹. Sólo porque hay un texto dado –portador de intencionalidades y sentido– es posible interpretarlo, descubrir su *hacia dónde* –se orienta, tiende⁶².

7. A modo de conclusión: el carácter radical de la interpretación y la comunidad interpretante

Ricoeur recurre a *Acerca de la interpretación* de Aristóteles para mostrar el carácter radical de la interpretación. Se puede entender por dicho *carácter radical* el que la interpretación antes de referirse al texto –a los textos–: es una forma originaria de relación del sujeto con el mundo. En efecto, observa el autor, "Interpretar, para Aristóteles (...) es lo que ya hace el primer lenguaje, al mediatizar con signos nuestra relación con las cosas"⁶³. Así, el texto es una interpretación de segundo o de tercer orden; pero antes de empezar con los textos se despliega esa experiencia de y con el lenguaje que da sentido al mundo. Si bien se puede decir, fenomenológicamente, *conocer es vivir*; se puede dar un paso en dirección de la hermenéutica para afirmar, quizás con mayor radicalidad, *vivir es interpretar*. De ahí que se pueda observar que "(...) la interpretación es el discurso mismo, es todo discurso. (...) la interpretación es interpretación mediante el lenguaje antes de ser interpretación sobre el lenguaje"⁶⁴. En ese *lenguaje que somos*, antes de pasar a los niveles de la predicación y del predicado dentro del discurso y del discurso fijado como texto: *interpretamos al vivir, vivimos interpretando*. Pero el interpretar incluye todos los pronombres personales: yo interpreto, tú interpretas, él interpreta, nosotros interpretamos, ellos interpretan, etc. "Lo importante para nosotros es que esta relación de signo a interpretante es una relación abierta, en el sentido de que hay siempre otro interpretante susceptible de mediatizar la primera relación"⁶⁵. El juego de las

⁶¹ Ibídem.

⁶² Aquí hay un límite entre la *hermenéutica* y la *exégesis*. Ricoeur la documenta en los siguientes términos: "(...) un *Tatbericht*, (...) se expresa como un relato de acción: 'Dios hizo...', y un *Wortbericht* (...) un relato de palabras: 'Dios dijo, y eso fue'. (...) la interpretación, antes de ser el acto del exégeta, es el acto del texto: la relación entre tradición e interpretación es una relación interna al texto; interpretar, para el exégeta, es ponerse en el sentido indicado por esta relación de interpretación sostenida por el propio texto" (p. 144-145). Aquí hay una cierta, digamos, apuesta de Ricoeur por la *objetividad* tanto de las intencionalidades como del sentido del que el texto es portador. El límite entre *exégesis* y *hermenéutica*, entonces, se relaciona con el *carácter más objetivo* de la primera; a diferencia del *carácter más subjetivo* de la segunda. Aunque en sí este tema tiene un enorme interés, excede los límites de lo que está puesto en estudio aquí.

⁶³ Ibíd., p. 145.

⁶⁴ Ibídem.

⁶⁵ Ibíd., pp. 145-146.

múltiples interpretaciones pasa por la vivencia de los sujetos en sus distintas posiciones de existencia, pasa por los textos que expresan los discursos de los diversos intérpretes, pasa por la interacción de distintos sujetos con sus mundos creando nuevas comunidades de sentido.

En la última de las direcciones señaladas, se puede centrar la atención en la especificidad del texto y su relación con la *comunidad de sentido* de la que depende, como *instancia final*, la *validez*. Ésta depende, por completo, de la *comunidad interpretante*. Así, pues, según Ricoeur:

(...) la serie abierta de los interpretantes que se incorporan a la relación de un signo con un objeto pone de manifiesto una relación triangular, objeto-signo-interpretante, que puede servir de modelo para otro triángulo que se constituye en el nivel del texto. El objeto es el texto mismo; el signo es la semántica profunda destacada por el análisis estructural y la serie de interpretantes es la cadena de interpretaciones producidas por la comunidad interpretante e incorporadas a la dinámica del texto, como el trabajo del sentido sobre sí mismo⁶⁶.

Este trabajo es, en sí, la cultura, la historia de la cultura que, por cierto, constituye al sujeto que se constituye, a su vez, constituyendo el sentido. Esta es la complejidad de la *formación del sentido, del sujeto y de la cultura* que simultáneamente es *figuración del sí mismo, configuración de sí al desplegar el sentido, y reconfiguración de la cultura*⁶⁷.

Pese a toda la función que cumple aquí el sujeto, Ricoeur llega a la conclusión de que "(...) por el concepto aristotélico de interpretación, y () por el concepto de interpretación de Pierce, estamos en condiciones de *despsicologizar* () nuestra noción de interpretación y de referirla al trabajo mismo que se ejecuta en el texto"⁶⁸. Aquí el papel del sujeto es activo, pero el sentido no comporta una dependencia con respecto a él. Más bien se puede decir que "El decir de la hermenéutica es un re-decir, que reactiva el decir del texto"⁶⁹.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 146.

⁶⁷ Que esto tenga o no que ver con el *modelo de la triple mimesis* es algo que se puede ver explorado en los escritos de L.G. Cárdenas Mejía (2009, y, 2010).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 146-147.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 147.

Bibliografía

- CÁRDENAS MEJÍA, Luz Gloria. "El giro del tiempo hacia el lugar. Una primera aproximación: de Aristóteles a Heidegger". En: *Anuario colombiano de fenomenología*. Vol. III; pp. 225-239, 2009.
- CÁRDENAS MEJÍA, Luz Gloria. "Hacia una hermenéutica del lugar". En: *Anuario colombiano de fenomenología*. Vol. IV; pp. 133-147, 2010.
- RICOEUR, P. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; trad. Agustín Neira Calvo, 2004.
- RICOEUR, Paul. "¿Qué es un texto?" En: *Historia y narratividad*. Barcelona, Paidós; trad. Gabriel Aranzueque Sahuquillo, 1999 (Citado en la nota 31).
- RICOEUR, Paul. "¿Qué es un texto?" En: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, F.C.E.; pp. 127-147; trad. Pablo Corona, 2002 (Citado en esta relatoría).

Hermenéutica e inteligencia artificial

Hermeneutics and Artificial Intelligence

JUAN CARLOS RINCÓN ACUÑA

Universidad Pedagógica Nacional

Colombia

Resumen

Este artículo realiza un recorrido por algunas concepciones sobre lenguaje y cultura en el conflicto de las interpretaciones en Ricoeur, buscando analizar la factibilidad de usar métodos hermenéuticos para que un autómata pueda comprender semánticamente un texto. Se recurre a los casos de AARON, sistema informático basado en técnicas de inteligencia artificial escrito por el artista Harold Cohen y tratado por Pamela McCorduck; la automatización de la producción poética hipertextual sobre la literatura victoriana en el proyecto de George Landow (Brown University) y el sistema autónomo Eliza.

Palabras clave: Hermenéutica, Inteligencia artificial, símbolo, interpretación, lenguaje, cultura, mundo, texto, metáfora, discurso, retórica.

Abstract

This article provides an overview of some concepts about language and culture in the conflict of Ricoeur's interpretations, aimed to analyze the feasibility of using hermeneutic methods for an Artificial entity can understand a text semantically. It denotes AARON cases, computer system based on artificial intelligence techniques written by the artist Harold Cohen and treated by Pamela McCorduck, the poetic production automation hypertext on Victorian literature in the Web system created by George Landow (Brown University) and Eliza autonomous system.

Key words: Hermeneutics, Artificial Intelligence, AI, Symbol, Interpretation, Language, Culture, World, Text, Metaphor, Discourse, Rhetoric.

¿Por qué no crear una palabra, una sola, para la percepción conjunta de los cencerros insistiendo en la tarde y la puesta de sol en la lejanía? ¿Por qué no inventar otra para el ruinoso y amenazador ademán que muestran en la madrugada las calles? ...¿Y otra para la inconfidencia con nosotros mismos después de una vileza? ¹

Introducción

En la antigua Mesopotamia, convergían mercaderes de todas las tribus. El entendimiento oral era imposible, por lo cual, en manos de unos iniciados, se materializó la concepción y *fijación* de realidad, mediante símbolos *conceptualmente unívocos* que representaban objetos del mundo real, dibujados en tabillas. Así, un dibujo de un caballo, representaba al objeto caballo. Estos símbolos, jeroglíficos, crearon un sistema de comunicación independiente del habla, que podía ser almacenado, reorlizado y negociado². El desarrollo y sofisticación de los métodos produjo una forma escritural que representaba de mejor manera el lenguaje oral, modificando el rol de los lectores: de simples cotejadores de la realidad en los símbolos unívocos, a interpretadores de los signos y símbolos codificados. Nace la hermenéutica.

La hermenéutica³ (del griego *ρημνευτική τέχνη*) se define como el arte de interpretar textos. Su nombre proviene del dios griego *Hermes*, que es el intérprete (*ermeneus*), según se describe en el Crátilo de Platón. A partir de la relación entre Hermes y la interpretación, podemos ampliar la mirada e imaginar que su nombre tiene que ver con el habla y significa que él es el mensajero, mentiroso o negociante: el tipo de cosas que tienen que ver con el lenguaje y su interpretación⁴. La interpretación busca la significación de las palabras, —su semántica—, mediante el estudio de símbolos y signos lingüísticos de forma diacrónica. La pregunta que surge es: ¿cómo hace el ser humano para realizar dicha significación semántica de los signos y símbolos? La inteligencia, como capacidad procesadora, es la base que lidera este proceso; por ello, una concepción sobre la inteligencia se debe desarrollar en aras de buscar la comprensión del proceso y su desarrollo artificial en autómatas.

¹ BORGES, Jorge Luis. *El tamaño de mi esperanza*. Buenos Aires: Alianza, 1926, p. 32.

² TEUBERT, Wolfgang. *Writing, hermeneutics, and corpus linguistics*. England: Birmingham University, 2007. p.95

³ "(Del gr. *ρημνευτική τέχνη*) 1. adj. Perteneciente o relativo a la hermenéutica 2. f. Arte de interpretar textos y especialmente el de interpretar los textos sagrados 3. f. Fil. En la filosofía de Hans-Georg Gadamer, teoría de la verdad y el método que expresa la universalización del fenómeno interpretativo desde la concreta y personal historicidad". Disponible en: http://buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=hermen%E9utica. Recuperado 28-09-11.

⁴ PERONARD, Marianne. *Escritura, hermenéutica y lingüística de corpus*. Valparaíso: U de Chile, 2007. p. 12.

La inteligencia en *una de sus dimensiones* es entendida como la capacidad para comprender, conocer y realizar el acto de entender, interpretar y reconfigurar la concepción del mundo. El estudio de la misma es amplio y carece de teorías holísticas que la definan. Para el abordaje hermenéutico y su relación con la Inteligencia Artificial —en adelante IA—, la inteligencia es asumida como la capacidad de comprender y reestructurar un metamodelo del mundo sobre la base vivencial del mismo. La hermenéutica tiene muchas vertientes y teorías; en este caso concreto, sobre su aporte a la IA, la línea guía se basa en los planteamientos de Paul Ricoeur, en particular su abordaje a lo que él denominó una *hermenéutica de la distancia*, que aduce que la interpretación es el hecho surgido de la distancia entre el emisor y el receptor. La base de esta formulación de la hermenéutica es el texto, asumido como todo discurso fijado por la escritura⁵. Es labor del *lector* o *intérprete*, extraer el núcleo discursivo conceptual para poder ser apropiado. El lector reelabora el texto, a tal punto que *existir es comprender*. La función hermenéutica toma un contexto de dos mundos: el originado por el creador del discurso fijado en el texto y el del lector interpretante con su cosmovisión, motivación e intencionalidad. Estos contextos marcan la espiral apropiativa del discurso. Ahora bien, ¿cómo puede la hermenéutica, dar lineamientos a la IA para realizar esta labores cognitivas propias de humanos?

La IA busca emular operaciones cognitivas propias del ser humano, como el interpretar y comprender, inherentes al discurso hermenéutico. La IA encuentra un desafío en la hermenéutica: implica preguntar por la representación del contexto o mundo de la vida que le permite a la máquina llegar a interpretar. Se realiza un recorrido por algunas concepciones sobre lenguaje y cultura en *El conflicto de las interpretaciones* en Ricoeur, buscando encontrar, en los métodos hermenéuticos, elementos para que un autómata pueda comprender semánticamente un texto.

1. Lenguaje, cultura y hermenéutica

¿Cuál es la relación entre la cultura y la hermenéutica? Basados en la definición de *hermenéutica* como "la teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptibles de ser considerados como un texto"⁶, se nota la convergente relación entre los tópicos en cuestión, por medio del acto interpretativo culturalmente sesgado. Las expresiones de doble o múltiples sentidos son el tema

⁵ RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p. 35.

⁶ RICOEUR, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI. 2007, p. 11.

del campo hermenéutico gracias a que el acto de interpretar dichas expresiones posibilitan el ingreso del símbolo al campo de la filosofía del lenguaje. La búsqueda del criterio semántico del símbolo en la estructura intencional del doble sentido y el derecho de tener tal estructura como objeto privilegiado de la interpretación, permiten que, en la discusión semántica, se dejen de lado la oposición entre distorsión y revelación, y se concentren los esfuerzos en reconocer el entorno del campo hermenéutico.

La función simbólica se entiende como "función general de mediación por medio de la cual el espíritu, la conciencia, construye todos sus universos de percepción y de discurso"⁷. Esta propuesta revoluciona el concepto de la sustitución de la pregunta por la realidad: a la pregunta por la objetivación, gracias a la síntesis del espíritu. Lo simbólico, interpretación pura, sería el puente conector entre el sujeto y lo real. La aprehensión de la realidad no es inmediata. "La tarea de la filosofía de las formas simbólicas es arbitrar las pretensiones a lo absoluto de cada una de las funciones simbólicas y las múltiples antinomias del concepto de cultura que resultan de ellas"⁸. El símbolo posibilita el cambio: del orden epistemológico a una crítica interpretativa de la cultura.

El lenguaje no es en sí un objeto cultural, nace de la necesidad de interacción y comunicación entre las diferentes tribus y clanes, en su paso de entidades nómadas a sedentarias. Esta misma génesis, dificulta establecer la función simbólica como significante unívoco, pues descarta de tajo la interpretación de expresiones que otorgan un sentido de modo indirecto a través de un sentido directo. La función simbólica es querer decir otra cosa de lo que se dice. En el análisis semántico del signo y del símbolo:

(...) la interpretación se refiere a una estructura intencional de segundo grado que supone que se ha constituido un primer sentido donde se apunta a algo en primer término, pero donde ese algo remite a otra cosa a la que sólo él apunta⁹.

El signo aparece cargado de una dualidad que constituye la unidad de significación estructural e intencional: de una parte, la unidad estructural del signo sensible y la significación que lleva del significante y del significado; por otro lado, la dualidad intencional del signo: *sensible y espiritual, significante y significado* y la cosa u objeto designado. La dualidad estructural e intencional se manifestará a través de las palabras provenientes de diversos lenguajes que

⁷ Ibíd., p. 13.

⁸ Ibíd., p. 14.

⁹ Ibíd., p. 15.

encontrarán un significado idéntico, y por otro, esas significaciones logran que los signos sensibles valgan por las cosas designadas por ellos. Así las cosas, el signo *expresa* y *designa* en medio de su dualidad.

El símbolo no funciona análogamente con la dualidad del signo, sino que funciona en un estrato superior al del signo, en el plano de la sensibilidad y la significación. El símbolo puede entenderse como una expresión de doble o múltiple sentido cuyo color semántico es correlativo al trabajo de interpretación que hace explícito su segundo sentido o sus sentidos múltiples. Las zonas de emergencia del símbolo determinan este abordaje de los múltiples sentidos, por medio de conceptos antagónicos que significan. Así pues, el *color blanco* puede tener significado interpretativo a través de la definición de su antagónico, el *color negro*. En el campo onírico, recurriendo al psicoanálisis propuesto por Freud, "el sueño expresa la arqueología privada del durmiente, que a veces coincide con la de los pueblos"¹⁰, lo cual permite explorar la noción de símbolo en lo onírico. Por último, la imaginación poética, la cual, según Bachelard, es aquella que nos sitúa en el origen del ser hablante, nos expresa convirtiéndonos en lo que expresa. Los abordajes del símbolo permiten estructurar la conexión de sentido a sentido. El sentido simbólico está constituido en y por el sentido literal que opera la analogía, dando el análogo, siendo el símbolo, el *movimiento* mismo del sentido primario que nos acerca intencionalmente a lo que se simboliza, sin que se pueda determinar *unívocamente* la semejanza.

El pensamiento simbólico y su doble sentido es el mundo orgánico en el cual se mueve toda interpretación requiere *inicialmente* un objeto a ser interpretado, un contexto en el cual dicho objeto tenga validez, un medio para apropiarse de dicho concepto y un ente que pueda conectar estas variables para interpretar y reelaborar la versión del objeto. El ente puede ser concebido como un artefacto artificial. Entonces, ¿cómo puede un ente artificial realizar dicha interpretación contextualizada?

2. Método hermenéutico, filosofía reflexiva y semántica

El objeto principal del abordaje hermenéutico en este contexto es determinar su relevancia y pertinencia respecto a que sus funciones puedan ser ejecutadas por entes artificiales. Se toma una de las características de la misma, la recolección de sentido en el objeto mediante integridad intelectual. El fin último es buscar la apropiación artificial de sentido, en la dimensión semántica. Se pretende analizar el entretejer del símbolo y la reflexión como

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

método estructurante de una filosofía reflexiva que permita la apropiación de contenidos semánticos, propia del problema del lenguaje.

La hermenéutica de la cultura como *sombra* que recubre el problema del lenguaje, adopta una alteración de la reflexión en el sentido filosófico del término, una aventura del *cogito* y de la filosofía reflexiva que de él deriva. ¿Es posible articular, de manera coherente, la interpretación de los símbolos y la reflexión filosófica? La reflexión no es intuición del yo, porque el yo pienso, es sólo una verdad abstracta y vacía. El *yo* sólo puede ser encontrado en sus objetivaciones. La reflexión sólo puede entenderse como el esfuerzo por aprehender el *yo* del *ego cogito* en el espejo de sus objetos, de sus obras y, finalmente, de sus actos. El *yo* vive perdido y olvidado de sí entre sus obras, en las cuales se manifiesta su deseo y esfuerzo por existir. La reflexión no debe dirigirse entonces directamente hacia el *yo* sino hacia sus obras y acciones; las que dado su carácter ambiguo, deben ser interpretadas. Así, la filosofía reflexiva se convierte en "filosofía hermenéutica" o "interpretativa"¹¹. El análisis inicial es contradictorio, pues el símbolo en sí da que pensar, pero más que eso exige una auténtica *reflexión filosófica*. El aspecto netamente semántico es el aspecto más abstracto del símbolo, requiere interpretación reflexiva.

La interpretación, basada en la reflexión, no es únicamente semántica, sino que está impregnada de universalidad en las ontologías míticas del devenir histórico del ser. El símbolo se convierte en centro de la reflexión. El problema hermenéutico no es externo a la reflexión, es más, surge desde el acontecer de los símbolos en sus dimensiones míticas y semánticas, en sus diversas transformaciones por la conjugación del mismo. A manera *semántica*, la libertad se contrapone a la esclavitud; a manera mítica, el comienzo es lo opuesto al fin, dando sentido a las primeras, las últimas citadas. ¿Qué significa esta *correspondencia término a término entre dos simbolismos*? Representa, primero, que el simbolismo *positivo* adquiere su real valor sólo y a través del simbolismo del mal. Entonces, en lugar de un *contrasentido*, se vuelven objetos yuxtapuestos en el devenir del sentido: unidades productoras de sentido por su conjugación espacio-temporal, enmarcado en la culturalidad que los procesa. ¿Cómo puede una filosofía de la reflexión alimentarse en la fuente simbólica y *hacerse ella misma hermenéutica*?; dicho en otros términos, ¿la reflexión reclama los símbolos y la interpretación de los símbolos?¹². Esto plantea algunos problemas:

I. El símbolo sigue estando supeditado a la diversidad de las lenguas y culturas, y oculta su esencia en la irreductible singularidad. ¿Es acaso posible lograr el sueño de un sistema simbólico universal que envuelva todas las me-

¹¹ TORNERO, Angélica. *Hermenéutica y estudios literarios*. Morelos: UAEM. 2006, p. 61.

¹² RICOEUR, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*, Op. cit., p. 39.

morias y las culturalidades individuales en una masa única? ¿Cómo puede un "sujeto artificial" apropiarse de este contenido?

II. Si la filosofía clama ser una ciencia rigurosa, debe entonces alimentarse de *significaciones únicas*. Los símbolos, en su esencia, no son *objetos* como tal, están supeditados a la interpretación reflexiva de los mismos¹³.

El establecimiento de un vínculo articulado entre *mythos* y *logos* o, en otras palabras, entre símbolo e interpretación, pone en manifiesto que la cuestión de fondo no es el *por qué* de una interpretación, sino más bien el porqué de *esas* interpretaciones opuestas. Como ejemplo se puede citar la fenomenología de la religión, concebida como una remitización del discurso, y el psicoanálisis, concebido como una desmitificación del discurso.

Se puede justificar el uso del símbolo en filosofía mediante el uso de la reflexión en el tratamiento interpretativo de los símbolos. La reflexión es un esfuerzo por "Captar al *ego* del *ego cogito* en el espejo de sus objetos, de sus obras y finalmente de sus actos"¹⁴. Esto nos hace pensar que la posición del *ego* debe volver a ser captada a través de sus actos porque no está dada: ni en una evidencia psicológica, ni en una intuición intelectual, ni en una visión mística. La primera verdad debe ser *mediatizada*. La idea puede ser vista como iluminación, y el *ego* adquiriría fundamento, lejos de la apercepción. Sensorialmente *siento* que existo y pienso, siento que estoy despierto, eso es apercepción¹⁵. La reflexión nos permite vislumbrar el sitio interpretativo del conocimiento en sí mismo, debiendo ahora distinguir a la reflexión como tarea interpretativa: lejos de una simple crítica del conocimiento: más cercano a las apreciaciones de Fichte y Nabert, más lejano de Kant.

Lo que ya se tiene, o lo previamente dado, independiente de la experiencia, se debe distinguir del carácter simplemente empírico del conocimiento. Esta caracterización permitiría fundamentar una teoría de la objetividad. La interpretación como problema se puede enriquecer, no sólo al ser abordada como un esfuerzo o deseo, sino más bien bajo la aplicación de la intuición, buscando objetivar el estudio reflexivo del mismo. Una filosofía reflexiva debe incluir e integrar toda acción metodológica científica que permita integrar, descifrar e interpretar el texto.

La reflexión no puede ser ciencia, en cuanto no permite apropiarse de los signos constituyentes de los símbolos para darle un significado inequívoco,

¹³ Ibíd., p. 40.

¹⁴ Ibíd., p. 41.

¹⁵ Cf., MORENO, Mariano. *Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea*. Madrid: MAD SL, 2003.

pues, como fundamento básico, el símbolo tan sólo es una interpretación subjetiva de la disparidad cultural que se trata de transmitir por medio del lenguaje. La reflexión es incapaz de superar una abstracción del '*yo pienso*' y descifrar signos perdidos o acaso implícitos de la antropología humana. La reflexión necesita, para lograr su cometido, apropiarse de los signos *contingentes* y *equívocos* que están inmersos en la cultura bajo la cual se desarrolla el lenguaje.

Cabe analizar si la filosofía puede adquirir algún tinte universal sobre *reflexiones culturales*, o si puede adquirir *rigor* en sus trabajos sobre significaciones equivocas, o, si puede, quizá, arbitrar ante interpretaciones con significado limitado. Si pensamos una justificación de la hermenéutica en la reflexión, debemos recurrir a una lógica de doble sentido. Ahora bien, una lógica de doble sentido no puede ser formal, a fuerza es trascendental, de modo que dicha lógica, de doble sentido, usada por la hermenéutica es lógica trascendental.

Al abordar el simbolismo en su representación lógica, se puede verificar que es semánticamente vacía; pero, con una hermenéutica clara que da significado objetivo: se asegura la interpretación universal, eliminando la ambigüedad en los argumentos. Interpretar no es, por lo tanto, suprimir la ambigüedad, es realmente, apropiarse *de* y explotar su riqueza.

Si se entiende por lógica trascendental el establecimiento de las condiciones de posibilidad de una esfera de objetividad en general; la tarea de una lógica semejante es desprender por vía regresiva las nociones presupuestadas por la constitución de un tipo de experiencia y de un tipo correspondiente de realidad¹⁶.

La aproximación de la hermenéutica y la lógica simbólica no obstante, no se puede concebir *porque si*: obliga a la hermenéutica a justificar formalmente su propio lenguaje. El poder y, a su vez, la limitación de la lógica simbólica, es irónicamente su univocidad simbólica desligada del lenguaje¹⁷. Las proposiciones acerca del discurso filosófico no permiten decir lo que es afirmativamente un enunciado filosófico. Podríamos decir que el lenguaje indirecto, *simbólico*, de la reflexión puede ser válido, no porque sea equívoco, sino *aunque* sea equívoco.

¹⁶ RICOEUR, Paul. Freud: una interpretación de la cultura, Op. cit., p.49.

¹⁷ " $\sim(p.\sim q)$ ": expresa univocidad de conceptos independiente del lenguaje al que se someta: cualquier matemático ucraniano puede interpretar la doble negación del cartesiano de las sujetos, e ir más allá, aduciendo y formalizando la notación científica-matemática. Lo mismo lo puede hacer un matemático en el Valle de Guatiguará, Colombia, con una culturalidad y tonalidad vivencial radical y definitivamente distinta.

La reflexión debe integrar y consolidar un conjunto de interpretaciones. Un conflicto de la interpretación no sólo podría ser una crisis del lenguaje, sino una crisis de la reflexión. La unidad de fondo de la *desmitificación y la remitización del discurso* sólo puede darse al término de unas reglas y prácticas encaminadas a la liberación del espíritu y el logro de la virtud de la reflexión, en el curso de la cual, el debate sobre la hermenéutica, se podría convertir en una disciplina del pensar. Nuestro dilema está enmarcado en tres aristas: "la reflexión, la interpretación entendida como restauración del sentido y la interpretación comprendida como reducción de la ilusión"¹⁸. Se debe desalojar el centro, para saber lo que significa: *pienso, existo*, desde una óptica reflexiva concreta bajo la disciplina hermenéutica.

3. Interpretación semántica e inteligencia artificial

Los fracasos de los científicos y naturalistas que han trabajado en la línea de la IA en los últimos 50 años, dan cuenta de la brecha abismal entre productos sintácticos —o emuladores de ciertas tareas resueltas fácilmente por humanos— y el fondo del asunto, la imposibilidad de una apropiación del mundo, mediante un análisis semántico¹⁹. Un enfoque para superar esta brecha es el *estructuralismo*: posibilitador del diálogo entre sintaxis y análisis estructural. El enfoque nos aproxima a la semántica, pero cae irremediablemente en el caso de la habitación china²⁰. No obstante, puede ser un punto de partida, pues aunque la máquina no entiende el sentido, interpreta la regla lógico-sintácticamente, pudiendo a nivel básico realizar operaciones simbólicas con algo de sentido semántico, bajo la estructuración de memoria fundada en patrones. Se recurre a los casos de AARON, sistema informático basado en técnicas de IA, escrito por el artista Harold Cohen y tratado por Pamela McCorduck; la automatización de la producción poética hipertextual sobre la literatura victoriana en el proyecto de George Landow (Brown University) y el sistema autónomo ELIZA, para buscar una caracterización y puntos convergentes en la teoría interpretativa aplicada en la IA.

¹⁸ RICOEUR, Paul. *Du langage, du symbole et de l'interpretation*. Seuil: DLT, 1966, p. 52.

¹⁹ Cf., DREYFUS, Hubert. *Why computer may never think like people*. Cambridge, MA: The MIT Press. 1986.

²⁰ Cf., PENROSE, Roger. *La nueva mente del emperador*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1991.

a. El software AARON del artista Harold Cohen



Figura 1. *Two Friends with Potted Plant*. Pintura generada por el software AARON. Oleo sobre lienzo, 60x84 pulgadas. Foto de Becky Cohen. 1991

AARON²¹ es un programa de computador adaptativo y complejo, basado en IA, diseñado y programado por el artista Harold Cohen, cuyo objeto es producir arte, en particular, pinturas. Basa su operación en reglas y conocimientos pre establecidos con capacidad para *crear* productos originales. El sistema es capaz de crear cientos de cuadros nuevos por días. La motivación primaria de este desarrollo fue la exploración de la construcción gramatical en la concepción espacial.

No obstante, hablar de una función hermenéutica de la pintura es prematuro pues, aunque el sistema genera las obras, no comprende en particular el concepto semántico e intencional detrás de la misma. Como tal, realiza análisis estructural-sintáctico de la obra. Ahora bien, es posible hablar de una semántica de la obra, en un sentido grammatical extrapolado de la sintaxis, pues AARON usa un contexto preprogramado por el artista que le permite, sobre ese contexto dado, armar partes de los objetos (Figura 1) que ya conoce, y variarlos de su posición inicial. "Las decisiones creativas del humano al realizar arte (...) se caracterizan por un patrón de cambio de fluidez de las mismas,

²¹ Diseñado por el investigador Harold Cohen a lo largo de 30 años. Usa IA, en particular un lenguaje de programación llamado LISP y C. Puede pintar sobre su campo de conocimiento, plantas, personas, cajas, recipientes y algo de decoración.

basadas en la conciencia del artista al realizar su obra”²². El sistema es capaz de crear y de alguna forma representar el mundo mediante sus obras, pero es incapaz de explicar el sentido semántico y la idea que quería transmitir con la misma. “La idea central de la inteligencia artificial se exemplifica: el programa es capaz de generar la ilusión de un conjunto completo y coherente de imágenes de una representación relativamente simple”,²³ pero es incapaz de demostrar la intencionalidad y representación del mundo.

El problema de la relación entre reglas (sintaxis) y sentido (semántica) se puede resolver de una forma sencilla: permitiendo que la máquina tome parte pasiva en el proceso interpretativo, asignando dicha labor al espectador del objeto, el cual es capaz de darle sentido a la misma, sin que esta sea la intención primaria del creador de la obra, es decir AARON. La inteligencia no sería abordada en el sentido interpretativo de la *hermenéutica*, sino en la capacidad para crear.

La automatización de la producción poética hipertextual sobre la literatura Victoriana de George Landow - Brown University

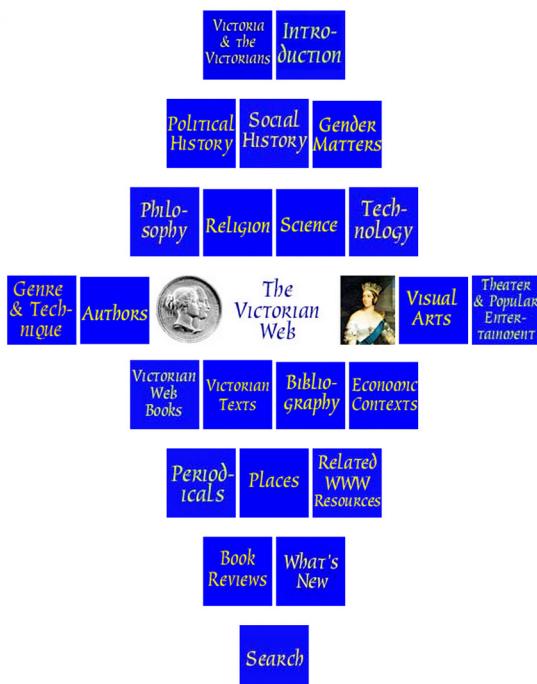


Figura 2. Sitio Web Victoriano. <http://www.victorianweb.org/>. Internet. Consultado el 20 de Septiembre de 2011

²² MCCORDUCK, Pamela. AARON'S CODE: Meta-Art, Artificial Intelligence, and the Work of Harold Cohen. Liverpool: W.H. Freeman & Co, 1990. p.44

²³ Ibíd., p. 45.

La literatura victoriana es muy rica y fecunda en producción (*Figura 2*). Uno de los principales inconvenientes para los estudiosos del tema es la necesidad de adquirir un nivel alto de experticia para poder navegar en medio de la vasta producción de la época, cotejando diversas áreas de conocimiento. El proyecto liderado por George Landow busca su comprensión y ubicación mediante el uso de hipertextos, facilitando la labor *interpretativa* del lector al relacionarse digitalmente con gran parte de esa colección en diferentes ciencias y artes. Existe un paralelo entre el hipertexto y la teoría crítica, en el cual se destaca el hecho de que la teoría crítica busca teorizar el hipertexto, en tanto que éste busca *encarnar* la teoría respecto a la textualidad narrativa y a la función del lector y escritor.

El hipertexto fragmenta, dispersa o atomiza el texto de dos maneras afines. Primero, suprimiendo la linealidad de lo impreso libera los pasajes individuales de un único principio ordenador: la secuencia y la amenaza de convertir el texto en un caos. Y, segundo, destruye la noción de texto unitario y permanente²⁴.

La experiencia de la lectura en el hipertexto —o con el hipertexto—, esclarece muchas de las ideas más significativas de la teoría crítica. La hipertextualidad está fundamentada en relaciones entre términos que tejen y entrelazan sentido, mediante los nexos que aparecen en la navegación del interpretador. Por medio de la hipertextualidad, el lector tiene la oportunidad de romper la linealidad del objeto, facilitando su interpretación y apropiación, promoviendo una apertura textual. Una característica a resaltar en la hipertextualidad es el rompimiento del límite interno/externo del texto —objeto a interpretar— incorporando y representando de manera diferente el mundo. La función del lector es pues, de explorador y conquistador de los conceptos representados, mediante navegación morfológica.

El hipertexto suministra un sistema que puede centrarse una y otra vez y cuyo centro de atención depende no tanto del objeto en sí, el texto, sino más bien del interés y motivación particular del lector, que se convierte así en un verdadero lector activo, otorgándole un sentido nuevo al texto. El hipertexto posibilita el accionar del lector en un entorno limitado, creando y recreando conceptos, movido por su motivación particular. La hermenéutica se ve potenciada por medio de este dispositivo. El tratamiento hermenéutico, alcanzado por medio de hipertextos, le permite a la IA tener unos métodos para la consecución y apropiación artificial de conocimiento, quizás, mediante imitación del modo de interactuar de un ser humano, buscando crear mapas cognitivos sobre el campo de acción establecido.

²⁴ LANDOW, George. *Hipertexto 3.0: la teoría crítica y los nuevos medios en la era de la globalización*. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2006, p. 136.

b. Eliza

Eliza es un dispositivo software, elaborado por Joseph Weizenbaum en 1966, cuyo fin es emular la terapia elaborada por el psicólogo clínico Carl Rogers, tratando de establecer una charla convincente con el usuario, en el rol de paciente. Eliza almacena información categorizada limitada del mundo sin establecer alguna forma de memoria conceptual, pero, por medio de tres estrategias, emula sostener una charla humana convincente.

Las estrategias se basan en el malentendido, permitiendo caer en la ilusión de que realmente el ente artificial charla con uno, que entiende lo que uno le está diciendo, que es un ser vivo con el cual se interactúa. Los medios para lograr su cometido distan lejos de teorías interpretativas y modelos del mundo real. Funda su conocimiento en una base de datos de palabras clave relacionada con una serie de respuestas adecuadas, en categorías relevantes en una conversación humana normal: amor, sexo, dinero, estado de ánimo, familia y trabajo. Si durante la charla el ser humano no ingresa ninguna palabra conocida, el sistema realiza una estrategia muy humana: responde sin tener idea, por medio de ambigüedades como "Mmmm, qué interesante", o "Sigue", o "¿Ah, sí?". Otra estrategia es parafrasear la pregunta y represtarla de otra forma.

Conversación con Eliza²⁵

PERSONA> Todos los hombres son iguales.

ELIZA> ¿De qué forma?

PERSONA> Siempre nos están fastidiando de una forma u otra.

ELIZA> ¿Se te ocurre algún ejemplo específico?

PERSONA> Sí, mi novio me hizo venir aquí.

ELIZA> Tu novio te hizo venir aquí

PERSONA> Dice que me paso deprimida la mayor parte del tiempo.

ELIZA> Siento enterarme de que estas deprimida

PERSONA> Es verdad. No soy feliz.

ELIZA> ¿Crees que venir aquí te ayudará a ser feliz?

PERSONA> Necesito alguna ayuda, eso sí es verdad.

ELIZA> ¿Qué significa para ti obtener alguna ayuda?

PERSONA> Quizá pueda aprender a sobrellevar a mi madre.

ELIZA> Háblame algo más acerca de tu familia.

PERSONA> Mi madre se preocupa por mí.

ELIZA> ¿Quién más se preocupa por ti en tu familia?

PERSONA> Mi padre

ELIZA> Tu padre

²⁵ Disponible en: <http://www.manifestation.com/neurotoys/eliza.php3>. Recuperado 12.09.11.

PERSONA> En algunas cosas te pareces a mi padre

ELIZA> ¿Qué parecido ves?

PERSONA> No eres muy agresivo, pero creo que no quieres que yo me dé cuenta de eso.

ELIZA> ¿Por qué piensas que yo no soy muy agresivo?

PERSONA> Tú no discutes conmigo.

ELIZA> ¿Por qué crees que yo no discuto contigo?

PERSONA> Me tienes miedo

ELIZA> ¿Te gusta creer que te tengo miedo?

PERSONA> Mi padre tiene el miedo a todo el mundo.

ELIZA> ¿Qué más se te ocurre cuando piensas en tu padre?

PERSONA> En matones.

ELIZA> ¿Tiene eso que ver con el hecho de que tu novio te hizo venir aquí?

La máquina esboza rasgos de entendimiento situacional mediante el uso de bases de datos categorizadas por temas de conversaciones frecuentes. Algunas versiones del programa usan tesauros. En este sistema particular, la acción hermenéutica es sintáctica, mediante el mapeo de patrones básicos de búsqueda en la conversación. Se puede hablar de una caracterización básica de la semántica mediante el uso estructural de la sintaxis. Esta aplicación ha sido la inspiración de muchas otras, como SIRI™, lanzada por Apple para su teléfono IPhone™ 4S lanzado en Octubre de 2011; este producto recurre a la IA para realizar labores de asistente virtual, permitiendo interactuar de un modo más *real* que Eliza. Tiene la ventaja de usar motores de búsqueda en línea y sistemas categorizadores para articular sus respuestas. Aunque no posee conocimiento semántico de las preguntas que se le hacen, si es capaz de contextualizar, aprender de sus errores, ajustar su comportamiento y demostrar respuestas adecuadas a las situaciones. Tiene características que lo hacen único en su clase, como el manejo de contexto al acceder a la ubicación vía GPS, examinar la agenda, la lista de tareas de la persona que lo opera, entre otras cosas. Posee la capacidad de parafrasear patrones de conversación en lenguaje natural y usar lógica básica al clasificar el perfil del usuario. Su poder principal radica en la contextualización en el desarrollo de su interacción, en cierta medida, realiza una hermenéutica cotidiana.

4. Hermenéutica e inteligencia artificial

Una de las pretensiones de la IA es emular procesos cognitivos propios de los seres humanos. ¿Qué pautas brinda la hermenéutica para alcanzar este propósito? Se debe determinar el objeto de estudio: un texto, para este caso,

digital. El texto concebido como todo discurso fijado por la escritura²⁶ genera dos actitudes fundamentales: *explicar e interpretar*. El texto no es un objeto *per se*, buscando ser leído. Reclama contexto interpretativo. El contexto podría definirse como el mundo previo interiorizado para interpretar el texto, una suerte de *situacionalidad* embebida e involucrada con un trasfondo contextual. Se podría pensar en crear máquinas que reflexionen sobre los propios recursos apofáticos almacenados, mediante el experientiar virtual, ejerciendo conductividad basada en esquemas corporales emulados, de forma comprensiva y cognitiva. Para lograr esto, es indispensable una *memoria* y una *metodología procedural de pensamiento* que le permita a la IA, tener a su disposición un mundo *circundante*. Este proceso involucra un qué: *memoria*; y un cómo: *métodos cognitivos*.

La metodología de pensamiento se enfrenta a un gran obstáculo: La gente no piensa en inglés o en chino o en apache; piensa en una lengua de la mente. Esta lengua de la mente, probablemente se parece un poco a todas estas lenguas; presumiblemente tiene símbolos para postconceptos, y ordenamiento de símbolos (...) Comparado con cualquiera lengua dada, el mentalese debe ser más rico en algunas cosas y más simple en otras. Debe ser más rico, por ejemplo, en cuanto a que varios conceptos deben corresponder a una palabra única del castellano, palabras como banco o llave. (...) Por otra parte, mentalese debe ser más simple que las lenguas orales; no incluye palabras y construcciones específicas de la conversación (como 'un' y 'el') y la información acerca de cómo pronunciar las palabras o incluso cómo ordenarlas, es innecesaria.²⁷

El reto para la memoria no lo es menos:

Los conceptos mentales parecen ser contenido sin forma y no signos, por lo tanto, cabe aún la pregunta acerca de su naturaleza. (...) Estas fórmulas enlazarán la palabra con el mundo y, gracias a este eslabón, podrían hacer que el mundo hiciera lo que aquellos que conocen el secreto, quieren que haga.²⁸

El ente virtual debe ser el encargado de *leer e interpretar* intencionalmente un discurso, representado por el texto digital, mediante una dación de sentido en un contexto determinado: interpretando y reinterpretando. Al leer, se crea una versión *propia* del texto leído. Leer no es solamente decodificar símbolos y trasladarlos ordenadamente en un lenguaje. Leer implica, necesariamente, el integrar horizontes de experiencia del autor en su discurso representado en el texto, y del autómata viviendo en el mundo. Adicionalmente, leer implica una

²⁶ RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Op. cit., p. 62

²⁷ TEUBERT, Wolfgang. *Writing, hermeneutics, and corpus linguistics*. Op. cit., p. 47.

²⁸ Ibídem.

ubicación y comprensión contextualizada de la posición del sujeto lector en un mundo cultural y lingüísticamente sedimentado. Entonces, un ente artificial debe poder ubicarse de alguna forma en el mundo real y tener experiencia contextualizada apropiando horizontes perceptuales. De ahí debe partir la configuración de un actor virtual para poder realizar una hermenéutica digital.

La *hermenéutica virtual* debe necesariamente basarse en una previa representación del mundo, para extraer la intencionalidad representada en el texto digital, este es el reto planeado por la hermenéutica a la IA. Un lector humano, al apropiarse de un texto, posee una intencionalidad, motivación y marco de referencia apropiado del mundo en el cual se desenvuelve. Estas mismas características deben ser representadas por la IA en sus artefactos. La relación causal a memoria es directa, pero se debe tener procesos cognitivos que le permitan su fijación representacional interna.

Una forma de tener procesos cognitivos en entes virtuales puede extraerse de los esfuerzos de *Landow* en la producción de textos intertextuales. El agente artificial podría correlacionar, fenomenológicamente actuando: *noema* y *noesis*, para poder comprender el texto virtual. Al no tener un proceso cognitivo comúnmente aceptado, la hermenéutica brinda pautas para la fijación en memoria de la interpretación del objeto, mas no brinda una metodología robusta y unificada, que permita ser plasmada por la IA.

Si el ente artificial logra apropiarse del mensaje —realizar una *lectura*— entonces habría cabida para que éste realice una reflexión sobre el texto. El ente virtual se comprendería así mismo a partir de la lectura, y enriquecería su mundo mediante la apropiación *ilimitada de textos*, almacenando los datos en información digital mediante patrones entrelazados, de forma similar como lo hace el ser humano. Construiría mundos mediante la recursividad en el proceso dialéctico de la lectura-comprensión, sentando las bases para una culturalidad que le permita definir su intencionalidad y motivación en el saber del mundo y por ende apropiarse —*de alguna forma*— del mismo. Es en esta situación que el texto adquiere un tinte semántico, otorgando sentido a la comprensión del mundo dado en forma de texto digital al ente artificial. En este punto, la percepción de un ente virtual sobre la obra de Cervantes, sería muy diferente a la percepción y apropiación de otro ente virtual, diseñado y creado bajo las mismas condiciones. El reto es establecer las bases de la verdadera *Inteligencia Artificial* de forma estructurada y coherente.

Bibliografía

- COHEN, Harold. *The Further Exploits Of Aaron, Painter*. San Diego: Center for Research in Computing and the Arts, 2000.
- DREYFUS, Stuart. Why computer may never think like people. En: *Technology Review*, 1986, pp. 45-61.
- HUSSERL, Edmund. *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. New York: Harper & Row, 1967.
- LANDOW, George. *Hipertexto 3.0: la teoría crítica y los nuevos medios en la era de la globalización*. Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2006.
- MCORDUCK, Pamela. *AARON'S CODE: Meta-Art, Artificial Intelligence, and the Work of Harold Cohen*. Liverpool: W.H. Freeman & Co, 1990.
- MORENO, Mariano. *Historia de la Filosofía Moderna Y Contemporanea*. Madrid: MAD SL, 2003.
- PENROSE, Roger. *La nueva mente del emperador*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1991.
- PERONARD, Marianne. Escritura, hermenéutica y lingüística de corpus. En: *Revista signos*, Vol. 40, No. 64, 2007, pp. 38-45.
- PINKER, Steven. *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*. New York: William Morrow and Company Inc, 1994.
- Rae. (s.f.). Disponible en: http://buscon.rae.es/draE/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=hermen%E9utica. Recuperado 09-07.11.
- RICOEUR, Paul. *Acte et signe dans la philosophie de Jean Nabert*. Paris: EDUCC, 1962.
- RICOEUR, Paul. *Du langage, du symbole et de l'interpretation*. Seuil: DLT, 1966.
- RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. *Ensayos de hermenéutica II*. México: FCE, 2002.
- RICOEUR, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 2007.
- TEUBERT, Wolfgang. *Writing, hermeneutics, and corpus linguistics*. Birmingham, England: Birmingham University, 2007.
- TORNERO, Angélica. *Hermenéutica y estudios literarios*. Morelos: UAEM, 2006.
- WALLACE, Michal. (n.d.). *Eliza, computer therapist*. Disponible en: <http://www.manifestation.com/neurotoys/eliza.php3>. Recuperado 09.07.11.

Husserl y el relativismo cultural

Husserl and the Cultural Relativism

JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA

Universidad del Cauca

Colombia

Resumen

Este trabajo tiene como fin reconstruir los argumentos dados por Husserl, en el artículo de la revista *Logos*, contra el historicismo que, para los propósitos actuales, será homologado a relativismo cultural, concluyendo que en su exposición Husserl da suficientes razones para neutralizar las pretensiones de los relativistas culturales. Posteriormente, se analizará la lectura que hace el fenomenólogo David Carr, quien responde afirmativamente a la pregunta: ¿puede leerse la fenomenología de Husserl como un aporte al relativismo contemporáneo? Finalmente, intentaré matizar las críticas de Carr, mostrando las posibles inconsistencias de su lectura y, por consiguiente, comprometiéndome a secundar la tesis según la cual el aporte de Husserl ayuda a disolver los "absurdos" relativistas; esto es, señalando el valor de las tesis husserlianás en la clarificación de algunos problemas que plantea el relativismo cultural.

Palabras clave: Relativismo cultural, fenomenología, historicismo, validez, conocimiento, ciencia.

Abstract

This work has as goal to rebuild arguments made by Husserl in the article from *Logos journal* against historicism that, for actuals purposes, it will be defined as cultural relativism; concluding that, in his exposition, Husserl gives enough reasons to neutralize the cultural relativist's pretensions. Later, it will be analyzed the lecture made by phenomenologist David Carr, who respond affirmatively to the question: could be Husserl's phenomenology one contribution to contemporary relativism? Finally, I will try to clarify Carr's critics showing the possible inconsistencies of his lecture and, consequently, supporting that Husserl's contribution helps to eliminate the absurd relativist; that is, pointing the value of Husserl's thesis in the clarification of some problems that are exposed by cultural relativism.

Key words: cultural relativism, phenomenology, historicism, validity, knowledge, science.

Introducción

El relativismo afirma "que la verdad, la bondad o la belleza es relativa a un marco de referencia, y que no existe ningún estándar general *absoluto* para juzgar entre marcos de referencia en competencia"¹. Esta definición tiene varias implicaciones, a saber: si se hace alusión a marcos de referencia conceptuales, culturales o históricos; si los dominios pertenecen a los ámbitos cognitivos, culturales o estéticos; si se está recurriendo a niveles ónticos o epistémicos; si están en juego valores de verdad, bondad o belleza; y, finalmente, si se está negando con el relativismo algún tipo de objetivismo, fundamentalismo o universalismo. Limitándonos al relativismo cultural, podríamos decir que este defiende "que la cultura de una persona influye fuertemente sus modos de percepción y pensamiento"². Aunque el relativismo siempre ha acompañado a la filosofía a lo largo de su historia, en la actualidad pueden observarse modos refinados de relativismo, incluso, en el ámbito de las ciencias naturales, adoptando nombres un tanto estrambóticos como "construcionismo"; igualmente, ha incursionado, abierta o soterradamente, en terrenos de reflexión de ciencias humanas propensas al análisis de la cultura.

Pareciera que, en la actualidad, carece de sentido preguntarse por la posibilidad de establecer criterios que superen las peculiaridades de los marcos de referencia; quien se interroge por esto vería atacada su persona (*ad hominem*), en el mejor de los casos, con el apelativo de cientista o científica; en el peor, con toda suerte de epítetos que van desde "hegemónico", "eurocéntrico", "colonial", y muchos otros. Quizás por ello, un buen número de académicos ha reducido su impulso hacia la postulación de tesis no-relativistas y ha adoptado una postura tolerante hacia el relativismo.

En 1910, el filósofo alemán Edmund Husserl escribió: "a los absurdos teóricos les siguen inevitablemente absurdos (...) en el comportamiento concreto tanto teórico como axiológico y ético"³. A este respecto quiero mencionar la siguiente cita atribuida a Mussolini:

(...) todo lo que he dicho y hecho en estos últimos años es relativismo por intuición. Si el relativismo significa el fin de la fe en la ciencia, la decadencia de ese mito, la «ciencia», concebido como el descubrimiento de la verdad absoluta, puedo alabar de haber aplicado el relativismo (...) Si el relativismo significa desprecio por las categorías fijas y por los hombres que aseguran po-

¹ KRAUSZ, Michael. *Varieties of Relativism and the Reach of Reasons*. Ed. Steven D. Hales. A companion to Relativism. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 70.

² SWOYER, Chris. Relativism. Ed. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/relativism/>.

³ HUSSERL, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro, 2009, p. 16.

seer una verdad objetiva externa, entonces no hay nada más relativista que las actitudes y la actividad fascista... Nosotros los fascistas hemos manifestado siempre una indiferencia absoluta por todas las teorías (...) El relativismo moderno deduce que todo el mundo tiene libertad para crearse su ideología y para intentar ponerla en práctica con toda la energía posible, y lo deduce del hecho de que todas las ideologías tienen el mismo valor y que todas las ideologías son simples ficciones⁴.

De este ejemplo, y otros que podrían fácilmente documentarse, se desprendería tanto la pertinencia de la idea de Husserl, así como la urgencia de considerar con rigor el problema del relativismo.

Resulta paradójico, sin embargo, que en distintos contextos la fenomenología es ubicada al lado de las tendencias relativistas, pareciendo incomodar esto a pocos fenomenólogos; más aún, celebrando, las mayorías, el *aggiornamiento* de la fenomenología: su capacidad para adaptarse a los nuevos tiempos. Paradójico, pues Husserl ha pasado a la historia como el filósofo que, junto con Frege, desterró las tesis centrales del psicologismo (indistinguibles del relativismo, escepticismo, historicismo, antropologismo y demás). Entonces: 1. ¿Puede leerse la fenomenología de Husserl como un aporte al relativismo contemporáneo? O más bien, 2. ¿Tiene algo que aportar Husserl a la disolución de los "absurdos" que conlleva el relativismo?

1. El historicismo o la visión del mundo como "errores epistemológicos"

En el artículo de la revista *Logos: La filosofía, ciencia rigurosa*, Husserl presenta la versión del historicismo en confrontación con la visión científica; bien es sabido que este filósofo manifestó, durante toda su vida académica, una alta estimación por el fenómeno científico. La línea de argumentación usada por Husserl podría sintetizarse en: 1) presentación de las tesis historicistas; 2) presentación de la idea de Husserl de la naturaleza de la ciencia; 3) respuesta a la pregunta: ¿por qué no se pueden confundir una y otra visión? Es preciso recordar, toda vez que aquí no se abordará directamente esta cuestión, que esta discusión tiene como trasfondo la consolidación de la filosofía como ciencia rigurosa, la cual, obviamente, tendrá que aspirar a ser ciencia, en vez de mera visión de mundo. Este apartado reseñará brevemente cada uno de estos puntos.

Husserl comienza afirmando como "verdad fáctica" que tanto el individuo como el grupo cultural (lo que él denomina configuración espiritual) tiene una

⁴ DOMÉNECH, Antoni. Prólogo. En: Searle, John. *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 17.

especie de marco estructurado en el que se despliega temporalmente la vida del espíritu; tales estructuras no son estáticas sino que sobre ellas se conforman modos dinámicos de existencia. Si se quiere comprender al individuo o a la comunidad, bastaría fijarse en tales estructuras, o modos de manifestación típica del espíritu, en determinada región y época, de modo que se aclaren los sentidos de sus elaboraciones artísticas, religiosas, éticas, científicas, metafísicas⁵ (Cf. Husserl, 2009: 59-60), alcanzándose con ello la visión de mundo o "sabiduría". Ahora bien, sucede que estos marcos en los que se despliega la vida del espíritu, van cambiando en la medida en que el tiempo va transcurriendo, de modo que no puede hablarse de estructuras permanentes sino variables a lo largo de la historia de la humanidad. Esta visión historicista está profundamente influenciada por los hallazgos de la ciencia: tanto teorías biológicas (por ejemplo la teoría evolucionista) como las mismas teorías físicas (por ejemplo el paso del geocentrismo al heliocentrismo), sugerirían la verdad de esta situación: algo así como la verosimilitud de una teoría es dependiente del momento y el marco conceptual en que se enuncie.

Si bien Husserl reconoce la importancia de los hallazgos de esta visión para la comprensión de la vida del espíritu, señala los puntos a partir de los cuales no puede constituirse conocimiento genuino a partir de ellos. Antes que nada, es preciso advertir que, para Husserl, es claro que el modo de conseguir conocimiento genuino ya está determinado por el proceder del científico, el cual puede resumirse en los siguientes enunciados: a) si bien la ciencia está sometida al devenir del tiempo, así como las demás manifestaciones del espíritu, esto no pone en cuestión su *validez objetiva*; b) la naturaleza de la ciencia se determina tanto por sus bases, como por sus problemas, metas, métodos, y la sistematicidad en su aparato teórico ("armonía lógica entre los problemas rectores (...) y esas bases y esos métodos"⁶); c) las ciencias rigurosas han "constituido una *universitas* de ciencias rigurosas supratemporales"⁷, lo que implica: progreso científico por acumulación, concepto asintótico de la verdad⁸, criterio de demarcación entre ciencia y sabiduría. En este punto dice Husserl: "La ciencia ha hablado; a la sabiduría, a partir de ese momento, no le queda más que aprender"⁹; igualmente: "que las visiones del mundo se combatan unas a otras; sólo la ciencia puede dirimir, y su resolución lleva el sello de la eternidad"¹⁰; d) La unión entre ciencia y actitud crítica: teniendo claros algu-

⁵ HUSSERL, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*, Op. cit., pp. 59-60.

⁶ Ibíd., p. 67.

⁷ Ibíd., p. 72.

⁸ Ibíd., p. 74.

⁹ Ibíd., p. 76.

¹⁰ Ibíd., p. 80.

¹¹ Debe notarse que, en este caso, la sabiduría no es vista al modo despectivo de la pseu-

nos de los presupuestos con los que Husserl opera, podremos comparar las visiones de ciencia y sabiduría.

Confrontado con la naturaleza de la ciencia, el historicismo nos impulsaría a adoptar las siguientes actitudes: disolución de la validez objetiva del conocimiento, oscuridad conceptual (lo que conlleva la confusión de los problemas y, por ende, los fracasos en la comprensión de la realidad y la posibilidad de hacerlo racionalmente); prejuicios absurdos en la captación del mundo¹². Con respecto a lo primero, habrá que decir que en el historicismo o relativismo cultural hay una digresión en el plano lógico: no es posible inferir, de una verdad fáctica, una universalidad de principio. En este aspecto Husserl es muy claro y, en aras de la discusión, reconoce lo valiosa que puede ser una comprensión desde la historia; sin embargo, sabe también la diversidad de planos: por un lado está la comprensión de la ciencia como fenómeno cultural y, por el otro, la ciencia como sistema teórico válido. La prelación del plano historicista conduce a absurdos, así como su intento de fundamentarse en la ciencia, o su intento por yuxtaponérse a ella para, supuestamente, alcanzar modos más incluyentes de acceso a la realidad. Con respecto a lo segundo, Husserl pareciera anticiparse a aquellos filósofos que "enturbian el agua para que parezca profunda". Pareciera que al filósofo no le bastara la claridad con la que el científico quiere referirse al cosmos y, en esa medida, reclamara un lenguaje distinto, oscuro, profundo, el cual se patentiza en textos que quieren dar la impresión de ciencia, pero que no son más que curiosas especulaciones. Husserl es contundente al sostener que: "La profundidad es cosa de la sabiduría; la claridad y distinción conceptuales, de la teoría rigurosa"¹³. Finalmente, el carácter absurdo al que conduce el historicismo y, por extensión, el relativismo cultural, lo apoya Husserl en lo ya alcanzado magistralmente en los *Prolegomena*. En *La filosofía, ciencia rigurosa* sólo renueva algunos de los argumentos usados en el libro de 1900, a saber: la adopción del relativismo cultural exigiría la negación de principios lógicos como el de contradicción; además, si se puede refutar algo con validez objetiva, entonces también hay un campo en el que se puede fundamentar algo con validez objetiva.

La presentación de las tesis de Husserl, en torno a la relación entre historicismo y ciencia, nos permite concluir que, si bien es cierto que la comprensión de las culturas a partir del marco espacio-temporal en el que se desenvuelven nos permite acercarnos a múltiples aspectos de los fenómenos que las

dociencia postulada por los positivistas lógicos, es decir, sinsentidos. La postura husseriana es más acorde a la recepción popperiana de la metafísica, entendida por el austriaco como suelo fértil de donde brotan los auténticos problemas de la ciencia.

¹² *Ibid.*, p. 79-80.

¹³ *Ibid.*, p. 83.

constituyen, esto no implica, en principio, afirmar que las verdades que allí se constituyan son válidas sólo para tal comunidad o durante el tiempo en que la comunidad las tenga por vigentes. Esta conclusión se apoya en la naturaleza de la ciencia señalada por Husserl, la cual implica validez objetiva de los conocimientos científicos, progreso del conocimiento científico y, en tal sentido, supratemporalidad de las leyes y teorías formuladas por la ciencia. Ninguno de los tres elementos es *stricto sensu* dependiente del contexto.

2. El relativismo cultural de Husserl

Si bien es cierto que la fenomenología de Husserl, desde sus inicios en 1900, ha sido una confrontación de las tesis relativistas, ¿por qué la fenomenología es vista, por algunos, como una filosofía que promueve el relativismo? Las respuestas a esta pregunta podrían adoptar distintas variantes: primero, podría decirse que, en un principio, el programa de Husserl apuntaba hacia el fundamento de un proyecto epistemológico que asegurara la verdad y el conocimiento objetivo, pero que con el tiempo Husserl se fue dando cuenta que tal pretensión era inalcanzable. Otros podrían argumentar que Husserl conservó una coherencia en su proyecto, pero que los fenomenólogos posteriores se dieron cuenta de nuevas dimensiones que hacían inviable el programa husserliano; finalmente, podría decirse que la pregunta no tiene sentido pues no hay tal promoción al relativismo en la fenomenología de Husserl. Sin embargo, en la literatura sobre la fenomenología, se encuentra una interesante respuesta a esta pregunta, esbozada por uno de los filósofos que conoce desde adentro el programa fenomenológico: en 1987, el fenomenólogo y traductor de Husserl, David Carr, en su libro *Interpreting Husserl*, plantea la siguiente tesis: "hay ciertos temas y conceptos que son fundamentales incluso a la temprana concepción de la fenomenología de Husserl, los cuales conducen hacia el relativismo, pese a que Husserl mismo no hubiera previsto las consecuencias de ellos"¹⁴. Este apartado esbozará la argumentación seguida por Carr para defender esta tesis.

Carr comienza reconociendo los esfuerzos de Husserl tanto en *Investigaciones Lógicas* (1900) como en *La filosofía, ciencia rigurosa* (1911) por desterrar el fantasma del psicologismo, en sus múltiples facetas. Posteriormente, se sorprende al ver cómo los herederos de Husserl se han movido hacia versiones explícitas de relativismo, especialmente del tipo histórico o cultural, en donde la verdad llega a ser relativa a algunos "marcos conceptuales"¹⁵. Considera que la respuesta más simple sería sostener que los fenomenólogos posteriores a

¹⁴ CARR, David. *Interpreting Husserl*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 26.

¹⁵ *Ibid.*, p. 25.

Husserl se han distanciado de él en su antirrelativismo y, por consiguiente, en este punto no podría hablarse estrictamente de una tradición fenomenológica y, menos aún, de una escuela o un método unificado. Vale decir que esta postura se ha hecho cada vez más predominante entre los expertos y, creo yo, es promisoria para la comprensión de la historia de la fenomenología. Pero Carr se distancia de esta respuesta y se atreve a proponer otra más radical: es en los mismos textos iniciales de Husserl, en los que él se muestra como el adalid del antirrelativismo, donde se encuentran las semillas del relativismo de sus herederos; en consecuencia, hay un programa fenomenológico signado por el relativismo; tal programa se remontaría a los primeros trabajos filosóficos de Husserl, del cual los fenomenólogos posteriores toman sus cimientos. En consecuencia, una de las notas fundamentales del programa fenomenológico sería la adopción del relativismo.

No me referiré a la ligera disolución que intenta hacer Carr de los argumentos husserlianos contra el psicologismo¹⁶; me centraré, más bien, en las tres líneas de ataque en las que Carr identifica la simiente del relativismo: el concepto de "lo dado", la intencionalidad y la conciencia como "gestalt temporal". Aunque presentaré esquemáticamente las tres líneas, me dedicaré a reflexionar sobre la primera, toda vez que se convierte en el "argumento definitivo" sobre el cual se sostienen las otras dos; de manera que aclarando lo referente a "lo dado", las otras líneas de ataque quedan, espero, debilitadas.

Con respecto a "lo dado", si bien Carr concibe la distinción entre Husserl y Kant con relación a los *sense data*, sospecha que tanto en *Investigaciones Lógicas* como en *Ideas* (1913), pareciera que Husserl "no estuviera enteramente libre de la noción de sensaciones como datos neutrales que son espontáneamente interpretados"¹⁷. Carr lee el lema "a las cosas mismas" como parte de la "búsqueda de lo dado" tan cara a la historia de la filosofía; sin embargo, reconoce que Husserl no recurre a "lo dado" al estilo de los *sense data* de los empiristas, o de aquellos que intentan responder a todas las respuestas del escéptico. Husserl, a diferencia de ellos, "ve a los objetos perceptuales en el espacio como los objetos más primitivos de los que somos directamente conscientes, negando la existencia de una capa conscientemente dada de *sense data* debajo de ellos"¹⁸. En tal sentido, el fenomenólogo no se pronuncia sobre la existencia o la naturaleza de una experiencia acerca de la existencia o naturaleza de

¹⁶ A mi modo de ver, Carr considera que los argumentos surgidos de la polémica Rorty-Davidson, en torno a los "esquemas conceptuales", bastarían para disolver los argumentos de Husserl contra el psicologismo. Sea cierto o no, creo que en el texto Carr no se dan suficientes argumentos para asumir este punto.

¹⁷ *Ibid.*, p. 29.

¹⁸ *Ibid.*, p. 30.

sus objetos¹⁹. A Carr, sin embargo, le parece paradójico que Husserl proclame esto pero, a su vez, siga sosteniendo que en la percepción sensible, el objeto externo es dado.

La fuerza del argumento de Carr se centra en el proceso descriptivo de la fenomenología: Husserl retoma un aspecto de "lo dado": "su carácter inmediato" (no-mediado); a partir de esto, "lo dado" es descrito por el fenomenólogo. En consecuencia:

El hecho descriptivo, en cuanto a los objetos empíricos y los estados de hechos se refiere, es que la percepción juega el papel de suplir (*supplying*) *lo dado*, la instancia básica de auto-evidencia o cumplimiento *par excellence* más allá de donde no podemos ni necesitamos ir. El hecho que la evidencia perceptual es siempre, como la llama Husserl, "inadecuada", y abierta a futuras preguntas, no remueve su función de suplir (*supplying*) lo dado. Más aún, la evidencia perceptual no garantiza el acuerdo intersubjetivo, apela a él, lo asume como venidero²⁰.

Basado en esto, Carr sostiene que se deja la puerta abierta al relativismo:

El concepto de lo inmediato en el sentido puramente descriptivo o fenomenológico no sólo no suple un inexpugnable enlace cognitivo con una realidad independiente que existe en sí misma; sino que tampoco involucra la seguridad de un acuerdo intersubjetivo, al menos no en el sentido universal requerido para superar el relativismo²¹.

En tal sentido, señala Carr que Heidegger y Merleau-Ponty serían más atemperados en sus pretensiones, pues sostienen que "el mundo puede variar, si no desde el individuo, quizás de una comunidad o período histórico a otro"²².

Con respecto a la intencionalidad, Carr afirma que "lo dado" no está mediado por otro *objeto*; sin embargo, descubre otro modo de mediación: "por conceptos"²³, y señala que esto hace parte de la teoría husseriana de la intencionalidad. La teoría de la intencionalidad afirma que "el objeto no se debe confundir con o colapsar en el acto en el cual es intencionado"²⁴; por tal motivo, "aunque [la intención consciente] en un sentido requiere el objeto, no

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibid.*, p. 31.

²¹ *Ibid.*, p. 33.

²² *Ibid.*, p. 34.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

es dependiente del estado del mundo en aras de ser lo que es"²⁵. De ahí Carr concluye, citando a Husserl, que:

(...) no sólo no es necesario que el objeto intencionado exista, como en el caso de la ilusión o la fantasía, sino que incluso donde uno supone que el objeto existe tal y como asumo que es, no se puede concebir ni la conciencia, ni la experiencia ni la cognición como una relación que se obtiene entre el sujeto y un objeto que existe "en sí mismo"²⁶.

Con base en lo anterior, Carr reitera los argumentos planteados cuando consideraba "lo dado": comprendido el concepto de intencionalidad, la experiencia o el conocimiento no es más que una serie de *intentos* sobre la realidad, si bien nunca elude nuestro alcance, nunca la alcanzamos plenamente. De igual modo, Carr recurre a la intersubjetividad; ahora es vista por él como teleológica, es decir, la "teoría de la Evidenz [de Husserl] ha llegado a ser de carácter genético y dinámico una vez desarrolló las implicaciones de la distinción entre el objeto que es intencionado y el objeto como es intencionado" (p. 36). De esto Carr saca las siguientes conclusiones afines con el relativismo:

Lo que Husserl ha descubierto a su manera es, obviamente, el equivalente a las ya familiares nociones de tomar-como y ver-como. Y podemos ver que estas nociones se hacen necesarias por el concepto de intencionalidad y por el enfoque intencionalista a la experiencia y la cognición. Lo que requiere el enfoque de Husserl es que cuando estemos tratando con la conciencia que se dirige a los sujetos, no podemos hablar de objetos, hechos o incluso el mundo, sin pre-guntar al mismo tiempo: ¿cuáles objetos, cuáles hechos, cuál mundo? Esto es simplemente decir, desde el punto de vista fenomenológico, que objeto, hecho y mundo como intencionados se refieren a algún acto o actos particulares de intencionalidad. Incluso el mundo objetivo de la ciencia se retrotrae a la co-munidad científica en la que se construye ese mundo. Más importante aún: en esta visión, los objetos de nuestra referencia "socavan" nuestras referencias a ellos; es decir, son siempre tales que permiten otras posibles referencias en el sentido de otras intenciones-como²⁷.

Finalmente, Carr recurre a los ejemplos usados por Husserl en *La fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, para explicitar aún más el relativismo de Husserl. En especial, toma el ejemplo de la melodía:

(...) la conciencia es correctamente concebida como fases o experiencias individuales más o menos distintas, pero cada una de ellas, como en cada nota de la melodía, deriva su significado de su lugar en una configuración temporal

²⁵ Ibídem.

²⁶ Ibíd., pp. 34-35.

²⁷ Ibíd., p. 36-37.

que incluye fases pasadas y futuras. Para el experimentador las experiencias pasadas no son aniquiladas, sino que son "asumidas en su alcance" por un tipo de conciencia de trasfondo que Husserl llamó retención, y las experiencias futuras son así anticipadas en la así llamada protención. El pasado no necesita ser traído a la mente, como en "recolección", ni el futuro se anticipa expresamente, en aras de jugar un rol en nuestra experiencia del presente. Más aún, ellas determinan su sentido, como las notas pasadas y futuras de una melodía determinan el sentido de la nota que estoy escuchando ahora. Las "melodías" de un ser consciente pueden ser de mayor o menor alcance, pueden solaparse unas con otras, o contenidas en otros como un tema es contenido en el movimiento de una sinfonía²⁸.

La consideración de este ejemplo le permite afirmar a Carr que cada individuo tiene una experiencia diferente del pasado, configurada por la comunidad de la cual es miembro; esto lo hace diferente de un individuo que haya tenido su propia experiencia pasada y sea miembro de otra comunidad en la que tal experiencia se constituyó. De ahí concluye dos afirmaciones:

1. si "lo dado" es visto como lo que es "lo dado por sentado" acerca del mundo de los individuos o grupos particulares, podemos interpretar esto como una función del contexto temporal de su experiencia, de tal modo que tal contexto variará dependiendo de quién esté involucrado²⁹, y;
2. un objeto es intencionado como tal, y tal, visto o interpretado de una cierta manera que ignore las otras posibles formas de intencionar o interpretar; [esto] se puede derivar del contexto o tema temporal de interés del individuo que lo intenciona³⁰.

Considero que los argumentos de Carr pueden rebatirse a partir de dos caminos: por un lado, podrían contraponerse estudios rigurosos en los que se planteara una visión opuesta, por ejemplo, frente al relativismo de la percepción en la que cae Carr, podría anteponerse el realismo de la percepción de fenomenólogos como David Woodruff Smith. Sin embargo, el camino se haría demasiado largo para las pretensiones de este escrito. El otro camino consiste en mostrar las dificultades que encierra la argumentación de Carr para un lector no erudito en fenomenología. Este es el camino que elijo para concluir esta presentación.

Considero que la mayor dificultad que se nota en la argumentación de Carr, dificultad presente en todos los que defienden un relativismo extremo o in-

²⁸ *Ibid.*, pp. 38-39.

²⁹ *Ibid.*, p. 39.

³⁰ *Ibidem*.

tentan responder a él, consiste en la visión de "todo o nada". En efecto, Carr insiste en que debe haber argumentos "inexpugnables" o "acuerdos intersubjetivos" en "sentido universal"; o, en que debemos alcanzar "plenamente" la realidad. Igualmente, Carr ve con sospecha el carácter genético y dinámico de la "teoría de la Evidenz". En caso de que no haya nada de lo anterior, la fenomenología habría fracasado en lidiar con el relativismo. Considero, sin embargo, que el fenomenólogo (y creo que ningún epistemólogo) no está obligado a responder al tipo de argumentos que, exagerados, conducen al escépticismo poco interesante filosóficamente. Dancy reseña esto de la siguiente forma:

Se trata de una persona obstinada cuya pretensión es la de que, aunque la mayoría de la gente se deje convencer por lo que no son más que débiles evidencias, se necesita algo más para que él se convenza. Este escéptico pretende tener patrones más altos de evidencia que la mayoría de nosotros; estigmatiza a los otros como seres a los que se engaña o persuade fácilmente. Su posición se convierte en escépticismo propiamente dicho (es decir, en la posición de que el conocimiento es imposible, más bien que algo más infrecuente de lo que pensamos de ordinario) cuando los patrones se colocan tan altos que no pueden satisfacerse³¹.

Como creo que Carr no tiene las pretensiones de representar al escéptico aburrido, intentaré confrontar, intentando salirme del "todo o nada", sus argumentos. En primer lugar, Carr sostiene lo siguiente: si la evidencia perceptual es adecuada y definitiva, los juicios sobre lo dado están asegurados; ahora bien, Husserl sostiene que la evidencia perceptual siempre es inadecuada y abierta a nuevas preguntas; por consiguiente, la evidencia perceptual nunca asegura lo dado. Planteado así el argumento, obviamente implicaría que la fenomenología no tendría un respaldo adecuado en lo dado y, por consiguiente, lo dado quedaría relegado a lo que cada individuo o comunidad asumiera como tal. Sin embargo, al igual que cualquier teoría epistemológica o científica, la fenomenología está abierta al falibilismo, lo que no conduce, necesariamente al relativismo. Demos por hecho que "la evidencia perceptual siempre es inadecuada y abierta a nuevas preguntas"; ¿significa esto que por no haber un fundamento definitivo, jamás tendremos posibilidad de conocimiento? Considero que no. El conocimiento científico, del cual Husserl echa mano en el artículo *La filosofía, ciencia rigurosa*, es incompleto e imperfecto; sin embargo, esto no le impide sostener que: nadie que esté dotado de razón dudará de la verdad objetiva o de la probabilidad objetivamente fundada de las admirables teorías de la matemática y las ciencias naturales³². En consecuencia, si es cierto que no hay verdades definitivas, esto no impacta la objetividad de la verdad, ni impide la búsqueda honesta de la misma.

³¹ DANCY, Jonathan. *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1993, p. 22.

³² HUSSERL, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*, Op. cit., p. 9.

El segundo argumento que plantea Carr puede estructurarse así: si la evidencia perceptual nunca asegura lo dado, el acuerdo intersubjetivo no puede estar garantizado. Es un hecho que la evidencia perceptual nunca asegura lo dado; por tanto, no hay garantía del acuerdo intersubjetivo; lo que en otras palabras sería: el acuerdo intersubjetivo no puede darse sobre la base de "lo dado", sino que tendrá que apelar a otro tipo de garantías como el convencionalismo o el contextualismo, lo que no son más que formas de relativismo. Habiéndose debilitado el antecedente de la condicional, afirmando que si bien hay casos en los que la evidencia perceptual asegura lo dado, no es difícil afirmar que, si bien es complejo, en ocasiones, establecer acuerdos basados en la evidencia, en la mayoría de los casos tales acuerdos son factibles. Como mínimo, en casos de fuerte controversia, podría recurrirse a estrategias como la de "cabeza de puente", por Hollis (1998).

Pese a que los dos argumentos centrales de Carr fueron los referidos a la garantía de evidencia de la percepción, así como a la falta de acuerdo intersubjetivo genuino, aún quedan otras dos dificultades que considerar. En primer lugar, debido a su concepción de "lo dado", Carr intenta, de buenas a primera, ubicar a Husserl en la polémica del denominado "seeing-as problem" (el problema del "ver como"), más afín a la cuestión wittgensteiniana del "seguimiento de reglas". En el argumento de Carr se postula un relativismo ontológico husseriano (una especie de pluralidad de mundos, una inestabilidad de la referencia) por ningún lado suficientemente argumentado y, eso sí, frecuentemente desmentido por estudiosos de la obra de Husserl. En segundo lugar, el estremoso título: "conciencia como *gestalt temporal*", no se compadece con el tratamiento dado por él al ejemplo de la melodía; más aún, ese ejemplo permitiría, al contrario, sostener un conocimiento acumulativo y supratemporal pues no se podría entender la nota aislada, sino en constante progreso desde la primera a la segunda, y de esta a la tercera y así hasta lograr el final. Igualmente, así como una melodía es creada en la mente maravillosa del músico iletrado, ésta puede ser reconstruida en notas de pentagrama, transmitida a amplios públicos, y repetida por cuantas orquestas haya sobre la tierra.

En conclusión, no estamos forzados a aceptar, a partir de la argumentación de Carr, ni el relativismo cultural ni la imposibilidad de conocimiento que trascienda los marcos temporales o locales; al menos, no desde la fenomenología de Husserl. Si bien es cierto que múltiples estudios contemporáneos, por ejemplo los *estudios sociales* de la ciencia, nos están dando información sobresaliente acerca de la producción de conocimiento y acceso a él, esto no implica que tengamos que analizar dicho conocimiento bajo las variables únicas del vaivén del tiempo. Podemos aún conservar la creencia en que algunos conocimientos se transmiten de una comunidad a otra, de una teoría a otra; aunque los abogados de la incommensurabilidad insistan en su imposibilidad.

La defensa de esto no sólo satisface los deleites del epistemólogo, sino que tiene profundas implicaciones en el comportamiento ético de las comunidades y en el modo de valorar lo humano.

Bibliografía

- CARR, David. *Interpreting Husserl*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- CARR, David. Husserl's Attack on Psychologism and its Cultural Implications. Ed. Kwok-Ying Lau y John J. Drummond. *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*. Dordrecht: Springer, 2007, pp. 33-41.
- DANCY, Jonathan. *Introducción a la epistemología contemporánea*. Madrid: Tec-nos, 1993.
- DOMÉNECH, Antoni. Prólogo. En: Searle, John. *La construcción de la realidad social*. Barcelona: Paidós, 1997, pp. 11-15.
- HOLLIS, Martín. *Filosofía de las ciencias sociales; una introducción*. Barcelona: Ariel, 1998.
- HUSSERL, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro, 2009.
- KRAUSZ, Michael. Varieties of Relativism and the Reach of Reasons. Ed. Steven D. Hales. *A companion to Relativism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 70-84.
- SWOYER, Chris. Relativism. Ed. Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010, Disponible en: <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/relativism/>.

Ontología del mundo de la vida y crisis de la racionalidad*

Ontology of the Life-World and the Crisis of Rationality

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS

Universidad Tecnológica de Pereira

Colombia

Resumen:

Este artículo establece un acercamiento al concepto de Mundo de la Vida (*Lebenswelt*), con el cual Husserl, tematizando la crisis de las ciencias europeas modernas, realiza un gran esfuerzo por reencontrar el sentido real de la historia de la humanidad europea en la primera mitad del siglo XX. En este artículo se subrayan precisamente algunos significados del concepto, y se indican algunas consecuencias que trajo, para la sociedad, la separación del mundo de la ciencia de el *mundo de la vida*. El retorno al *mundo de la vida cotidiano*, significa para la fenomenología, un retroceso al mundo de la experiencia humana precientífica, al mundo prepredicativo, que resulta siendo el presupuesto para toda praxis vital y para toda praxis teórico-cognitiva. Tras estas críticas a las ciencias y a la pérdida de su sentido para el ser humano, Husserl lo que pretende es restituir el mundo de las objetivaciones ideales de las ciencias positivas, a sus experiencias originarias dadoras de sentido. Este artículo, se propone entonces, reconstruir el contexto en el que aparece la discusión de la fenomenología de Husserl con los problemas humanos inherentes a las ciencias modernas, para las cuales el mundo cotidiano no cuenta, y esto ha generado la crisis, dado que este mundo, es, sin más, su 'olvidado fundamento de sentido'.

Palabras Clave: Mundo de la vida, experiencia originaria, crisis, ciencia moderna, positivismo, inducción.

Abstract:

This article establishes an approach to the concept of the life-world (*Lebenswelt*) with which Husserl, thematizing the crisis of the modern European sciences, makes a huge effort to reencounter the real sense of the European human-kind in the first half of the XX century. In this article some meanings of the concept are specifically highlighted, and some consequences, brought for the society, by the separation of the science world from the life world, are indicated. The return to the daily life word means for the phenomenology, a retreat to the pre-scientific human experience-world that turns into being the presupposition for all vital praxis and for all theoretical-cognitive praxis. After this criticism to sciences and the loss of their sense for the human-being, what Husserl pretends is to reestablish the world of the ideal objectivations of the positive sciences to the original experiences of the human-being that give sense. This article pretends to rebuild the context which appears in the discussion of Husserl's phenomenology with the human problems concerning modern sciences, for which the daily world does not count, and this has generated the crisis, thus this vital world is, at all, 'the sense-forgotten fundament' of the sciences.

Key words: life-world, original experience, crisis, modern science, positivism, induction.

* El presente texto con evidentes modificaciones, fue publicado con anterioridad en el libro *Intimidad y Temporalidad. Fenomenología e Intuición poética*. Cap. II, Numeral 2.1. Bajo el título *Ontología del Mundo de la Vida (Lebenswelt)*. Bogotá, Alejandría Libros, 2003, pp. 76-83.

Si queremos, pues, retornar a una experiencia en el sentido último y originario que buscamos, sólo se podrá tratar de la experiencia originaria del mundo vital (*Lebenswelt*), que todavía no sabe nada de estas idealizaciones, sino que constituye su fundamento necesario. Y este retorno al mundo vital originario no es un retorno que acepte simplemente al mundo de nuestra experiencia tal como nos es dado, sino que persigue hasta su origen la historicidad que ya se halla sedimentada en él (...) Experiencia y Juicio. E. Husserl.

El *mundo de la vida* es horizonte total de todos los horizontes actuales y posibles¹, y como tal, se le puede adjudicar una gama infinita de significados que son inherentes a su propia estructura ontológica². Es explicitando la tipología esencial del *mundo de la vida* como se posibilita acceder a una ciencia cuyo objetivo lleva a delimitar las estructuras invariantes de ese mundo³.

Si el mundo vital está sujeto a un constante cambio de las relatividades y en referencia continua a la subjetividad, ello no obsta para pensar que, por mucho que cambie, no esté ligado a una estructura esencial. Si la fenomenología ha renunciado a alguna posición que la comprometa con instancias absolutas,

¹ HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*. México: UNAM, 1980, p. 83

² Semejando al concepto *Lebenswelt*, el filósofo utiliza otras expresiones como *Alltagswelt* o mundo cotidiano; *Umwelt* o mundo circundante. Cf., HUSSERL, Edmund. *El Mundo de la Vida. Explicitaciones del mundo predado y de su constitución. Textos del legado póstumo (1916-1937)*. El original aparece en: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). Husseriana XXXIX*. Kluwer: Dordrecht: 2008. A este aspecto también se refiere AGUIRRE, Antonio. *Consideraciones sobre el mundo de la vida*. En: *Revista Venezolana de Filosofía*. Vol. 9, No. 79, 1979, p. 7.

³ El planteamiento husserliano de explicitar una ontología del mundo de la vida lleva en sí una aparente contradicción. Pues no puede haber una verdadera ontología, si se hacen depender los contenidos esenciales del ser de un yo trascendental, sin fundamentar a la vez ese sujeto trascendental. Ahora bien, el mundo de la vida como un concepto absoluto, subjetivo-relativo, implica por un lado "algo en estricta correlación con el sujeto de su experiencia apto para un tratamiento fenomenológico y al mismo tiempo es tema de una ontología asubjetiva" que muestra al ser que es. [Cf., AGUIRRE, Antonio. *Consideraciones sobre el mundo de la vida*, Op. cit., p. 11]. Por tanto, la fenomenología exige una teoría general del ser, a la vez, que no concibe el fenómeno separado del ser. Ello permite comprender la naturaleza de la "dialéctica fenomenológica", pues es a la vez "un concepto natural y trascendental" [Ibid., p. 26]. Sobre este aspecto, añade Aguirre que Merleau-Ponty "basándose en las ideas de Husserl, pero corrigiéndolas con la analítica del *Dasein* de Heidegger (decapitación de la 'conciencia constituyente') desarrolla (...) una fenomenología asentada sobre la ambigüedad inherente a sus conceptos o estructuras fundamentales sobre la relación sujeto-mundo" [Ibid., p. 20]. Sin embargo, queremos resaltar que Husserl fue consciente de dicha problemática y, en efecto, la fenomenología trascendental que es de corte idealista, es una propuesta que se opone a la fenomenología genética la cual permite develar el mundo de la vida, la experiencia vital humana referida al mundo y que remite a la historicidad originaria de dicha correlación, o en la intersubjetividad que remite a mi relación con el otro mundano como "presencia viviente".

ello no significa que el mundo vital no mantenga una tipología esencial, pues a ésta queda ligada la vida. Ese carácter de ciencia es debido a que todos los actos humanos sean, cognitivos valorativos o prácticos apuntan al mundo, como siendo el de la totalidad de las evidencias inmediatas de la experiencia.

Ahora bien, la apercepción de un ser cualquiera para Husserl, tiene una génesis, una protoinstitución ligada a una tipicidad que le es propia, por eso dice: "Si no hubiera visto por primera vez una cosa, obtenido su sentido de un modo totalmente originario, no podría aprehender lo siempre nuevo "de antemano" como una cosa; yo debería constituir siempre de nuevo originariamente su sentido objetivo"⁴. No obstante, es claro, que esta tipicidad ligada a la multiplicidad de experiencias, proviene también de una tipicidad general de la experiencia humana en su totalidad, tipicidad "que se unifica a través de cada vida total, y que tiene en esta experiencia la explicitación "original""⁵. Esto posibilita, entonces, que se puedan delimitar las estructuras invariantes, ya que en el complejo mundo subjetivo-relativo los fenómenos y acaecimientos se revelan absolutamente como son así supongan siempre de nuevo a quien parecer. (Adelante nos referiremos a este tema).

El mundo de la vida, además de horizonte, es fundamento total de todas nuestras acciones y creaciones. El hombre no sólo tematiza este mundo, sino que vive en él. Toda su producción, sea material o simbólica, se funda en él. Es nuestro espacio concreto vivenciado y vivido, en el cual tenemos trato con las cosas que son el entorno y con los otros seres humanos en concreta intersubjetividad. En este mundo soñamos, amamos, realizamos proyectos, nos proponemos metas, en fin, vivimos. Pero paradójicamente este mundo, fundamento de la voluntad y el sentimiento y que ha hecho posible toda creación científica, desde cierta comprensión del mundo, se ha pretendido olvidar, en una actitud totalizante y -sumariamente considerada- positivista.

Entonces, desde esa visión, el mundo de la ciencia, idealizado, se ha convertido -para nosotros- en el único "mundo verdadero". Pues ella pretende ser el único conocimiento posible y exacto. En cambio, Husserl señala que el mundo de la vida, el de la lógica de la verdad, el de la base referencial para la verdad ha sido el fundamento olvidado⁶. La ciencia se convirtió entonces, en un conocimiento posible y estricto, e igualmente, en el único conocimiento verdadero.

⁴ HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Husseriana XXXIX. Kluwer: Dordrecht, 2008, p. 2.

⁵ Ibíd., p. 13

⁶ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991, p. 54

Esto no solamente tiene que ver con el positivismo y su peligroso curso de *praeciso mundi*⁷, que parece seguir su marcha inexorable en la historia hasta su madurez, como lo reclama A. Comte. Sino que igualmente hace referencia a una colonización del mundo de la vida por los complejos sistemas del mundo contemporáneo. Estos sistemas que son materializaciones de una racionalidad Instrumental-finalista, han contribuido con su proceso de burocratización y de monetarización, a una marcha global de enajenación social que se extiende a capas cada vez más amplias del mundo desarrollado. A la ciencia le es conexa la idea de progreso, junto con el suceso de la industrialización, que es su complemento, y a todo esto se agrega además, la intervención tecnológica, los aspectos monetarios, la eficiencia, etc. Visto desde la actitud natural, al ser humano no le queda otra alternativa diferente que permanecer atado a esa condición determinada por la *precisión de los medios*, que lo conduce casi inevitablemente a la pérdida de algunos valores que responden a su *télos* esencial (libertad, felicidad, sentido, goce, entre otros) que lo encamina a asumir en sus manos el futuro. Y por consiguiente, está subordinado a la racionalidad instrumental propia de los sistemas actuales que mutilan los horizontes permanentes del *mundo de la vida*.

Ante toda esta problemática social contemporánea que pone en cuestión la esencia humana, diversas reacciones han venido del lado del arte, de la filosofía, de las ciencias sociales y de la psicología. Husserl ha caracterizado esta problemática como una *crisis*, que no solamente abarca a las ciencias, sino a la cosmovisión universal del hombre. En su obra póstuma más notoria *La Crisis*, Husserl comienza su denuncia sobre la objetivación lógico-matemática de la vida y de la conciencia afirmando que:

Debo contar con que en este lugar consagrado a las ciencias el título mismo de estas conferencias, "La crisis de las ciencias europeas y la psicología", suscite ya alguna posición. ¿Cabe hablar seriamente de una crisis de nuestras ciencias sin más? ¿No será más bien una exageración este discurso, tan común en nuestros días? Que una ciencia esté en crisis quiere decir, en efecto, nada menos que esto: que su científicidad genuina, que el modo como se autopropone objetivos y tareas y elabora, en consecuencia, una metodología, se han vuelto problemáticos. Esto podría, ciertamente, resultar aplicable a la filosofía, que en el presente tiende amenazadoramente a sucumbir al escepticismo, al irracionalismo, al misticismo⁸.

Estas breves palabras con las que comienza sus conferencias en Praga, señalan la crisis a la que se han visto abocadas las ciencias en general pro-

⁷ JANKE, Wolfgang. *Postontología*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1988, p. 28

⁸ HUSSERL, Edmund. *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica, 1991, p. 3.

ducto de un naturalismo que se ha apoderado de las ciencias del espíritu y en general de las ciencias sociales. Esta crítica a sus métodos, que se ha caracterizado como crítica al psicologismo, tiene en estas conferencias un aire de profundidad que recae directamente sobre la filosofía como ciencia primera que también tiende a sucumbir a los embates de la crisis. Eso también lo percibió en uno de sus grandes discípulos (M. Heidegger) ya que la lectura de *Ser y Tiempo* le defraudó totalmente⁹. Sobre el misticismo, el irracionalismo y el escepticismo de tantas filosofías contemporáneas parece Husserl tener una mirada profética:

(...) se dejó determinar la visión entera del hombre moderno por las ciencias positivas y se dejó deslumbrar por la *prosperity* hecha posible por ellas, /ello/ significó paralelamente un desvío indiferente respecto de las cuestiones decisivas para una humanidad auténtica (...). En nuestra indigencia vital –oímos decir– nada tiene esta ciencia que decírnos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sin-sentido de esta entera existencia humana¹⁰.

Aquí muestra Husserl el resultado de esa ruptura de la ciencia con el *mundo de la vida*: la ciencia no dice nada al hombre sobre el sentido del mundo, sobre sus angustias; la ciencia habla en un mundo de expertos y sus logros de deslumbrante *prosperity* no han hecho más feliz al hombre. Mientras el hombre siente amenazada su supervivencia en el mundo, la ciencia sigue su marcha, su acción cognitivo-instrumental no obra con arreglo a valores sino a fines. La reflexión fenomenológica, en este sentido, no pretende abandonar la ciencia ni sus logros, sino volver a integrar la ciencia al mundo vital, "al mundo en el que siempre hemos vivido y que ofrece el terreno (...) para toda determinación científica"¹¹; pues para el científico sus objetivaciones ideales no son más que un producto de la vida misma.

El olvido del *mundo de la vida* significa para Husserl que desde un principio, (la matematización de la naturaleza por parte de Galileo, por ejemplo), "se sustituyó el mundo de la experiencia por el mundo exacto, olvidándose preguntar por las operaciones originarias dadoras de sentido"¹². Se olvida,

⁹ IRIBARNE, Valentina. *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1987, p. 28. También a este episodio hace referencia San Martín, Javier. *La fenomenología de Husserl como Utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos, 1987, p. 28

¹⁰ HUSSERL, Edmund. *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Op. cit., p. 6.

¹¹ HUSSERL, Edmund. *Experiencia y juicio*. México: UNAM, 1980, p. 43. Este tópico es comentado por DARTIGUES, André. *La fenomenología*. Barcelona: Herder, 1975, pp. 91-92.

¹² Ibíd., p. 47.

pues, que la ciencia exacta idealizada, no es más que un "ropaje de ideas" con el cual se cubre el mundo de la experiencia inmediata. Se trata así de "la creación de una ciencia de los fundamentos últimos, a partir de los cuales toda fundamentación objetiva saca su fuerza verdadera, la fuerza a partir de su última donación de sentido"¹³.

Por eso el retorno al *mundo de la vida* pone de presente estructuras invariantes de ese mundo que entran en toda experiencia sea esta actual o posible. En su ontología "se analizan y describen las estructuras formales-generales; espacio-temporalidad, movimiento, causalidad, etc."¹⁴, que son esencias inherentes a ese mundo vital. Husserl escribe: es "ontología del mundo como mundo de la experiencia posible, o, lo que es equivalente, de un mundo que es mundo de los hombres y debe, *in infinitum* para los hombres y humanidades que entran en comunicación, poder ser constituido y ser cognoscible como el mismo a pesar de todas las correcciones subjetivo-individuales o recíprocas y de las ampliaciones complementarias"¹⁵.

Ahora bien, el retorno al *mundo de la vida* es un retroceso al mundo de la experiencia, o sea, al mundo vital en el que hemos vivido. Este mundo que vivimos "nos ha sido predado desde siempre como impregnado de una sedimentación de funciones lógicas"¹⁶, y de este mundo nos apropiamos activamente; juzgando, conociendo de una manera lógica –no necesariamente en sentido formal-, sino de una lógica de la verdad que Husserl denominó como 'Lógica trascendental'.

Sin embargo, este mundo vital es en sí mismo un *a priori prelógico*, terreno universal de creencia pre-dada. Ese terreno universal de la creencia vivida, es el presupuesto básico para toda praxis del ser humano, que implica tanto la praxis vital, praxis en el mundo prepredicativo, pero también praxis en el modo teórico cognitivo. El *mundo de la vida* es lo indudable en sí mismo, nuestra relación de la conciencia al mundo es fundamentalmente una relación de ser, presupuesto para todo juicio. Por lo tanto, "conciencia de mundo es conciencia en el modo de la certeza de creencia, y no algo adquirido mediante un acto de asentar el ser"¹⁷. La certeza en el mundo de la experiencia vital implica pues la *dóxa*, y en este sentido, el retorno al mundo vital es un retroceso

¹³ HUSSERL, Edmund. *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Op. cit., p. 154.

¹⁴ HERRERA, Daniel. Aproximación a Husserl. En: *América Latina y la Fenomenología*. México: Universidad Pontificia, 1998, p. 14.

¹⁵ HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrerer Konstitution*. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). *Husseriana XXXIX*. Kluwer: Dordrecht, 2008, p. 17.

¹⁶ HUSSERL, Edmund. *Experiencia y juicio*, Op. cit., p. 44.

¹⁷ Ibíd., p. 31.

que va de la *episteme* a la *dóxa*¹⁸; allí nos damos cuenta de que tanto el mundo de la vida del científico, fundado en la creencia, como el mundo precientífico de la creencia pura, que implica a los hombres en sus preocupaciones cotidianas, son de igual rango, y por eso el mundo de la ciencia no tiene una jerarquía de orden superior al mundo que se vive cotidianamente en la actitud mundano-vital del ser humano ocupado en los quehaceres de la vida. Para la existencia humana práctico-existencial es indiferente si uno es zapatero o fenomenólogo o científico positivo¹⁹. Sin embargo, la actitud fenomenológica exige definitivamente una completa transformación personal que conlleva un desprendimiento mayor con respecto al mundo natural.

Podemos afirmar, entonces, que la relación del ser humano con el mundo no es fundamentalmente una relación racional cognitiva, sino vivencial. El ser humano en este sentido es más ser que conocer y su vivencia implica una anticipación en el modo de previsión. Así, este *mundo de la vida* de los seres humanos es igualmente previsión o *inducción* que es inseparable de la experiencia²⁰. Esta inducción es anticipación de lo no percibido en el *horizonte de lo oculto*. Por eso este mundo vital es el horizonte de todas las inducciones posibles.

En todo esto queremos señalar que, para la fenomenología, el *mundo de la vida* es evidencia en cada percepción como siendo en el modo de un horizonte infinito, y por eso el retornar al *mundo de la vida* es también retornar a una experiencia originaria y última que -como explica Husserl- todavía no sabe nada de sus idealizaciones sino que constituyen su fundamento necesario²¹.

En conclusión, hemos señalado algunas significaciones del mundo de la vida, y la manera como el olvido de dicho mundo ha tenido consecuencias negativas para la racionalidad de las ciencias humanas y para construcción de un humanismo auténtico.

¹⁸ Ibíd., p. 29.

¹⁹ HUSSERL, Edmund. *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Op. cit., 144.

²⁰ HUSSERL, Edmund. *Experiencia y juicio*, Op. cit., 34.

²¹ Ibídem.

Bibliografía

- AGUIRRE, Antonio. Consideraciones sobre el mundo de la vida. En: *Revista Venezolana de Filosofía*, Vol. 9. 1979, pp. 7-32
- DARTIGUES, André. *La fenomenología*. Barcelona: Herder, 1975.
- JANKE, Wolfgang. *Postontología*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1988.
- HUSSERL, Edmund. *Experiencia y juicio*. México, UNAM, 1980.
- HUSSERL, Edmund. *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica, 1991.
- HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Husserliana XXX-IX. Kluwer: Dordrecht, 2008.
- HERRERA, Daniel. Aproximación a Husserl. En: *América Latina y la Fenomenología*. México: Universidad Pontificia, 1998.
- IRIBARNE, Julia Valentina. *La intersubjetividad. Bosquejo de una teoría*. Madrid: Eudeba, 1988.
- SAN MARTÍN, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos, 1987.

Temporalidad y narratividad: un diálogo entre Husserl y Ricoeur, un marco para pensar la subjetividad

Temporality and Narrativity: a Dialog Between Husserl and Ricoeur, a Framework to Think About Subjectivity

ANA BRIZET RAMÍREZ CABANZO

Universidad Pedagógica Nacional

Colombia

Resumen

El texto que a continuación se desarrolla, presenta inicialmente un análisis sobre los párrafos 31 al 33 de la obra *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*¹, que sirve de base para plantear un diálogo entre la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Ricoeur alrededor de la relación entre narrativa y temporalidad. Posteriormente, en actitud dialógica con estos teóricos se tensiona el planteamiento de la constitución de subjetividad en niños y niñas a partir de las narrativas que se gestan en sus interacciones con los Nuevos Repertorios Tecnológicos² - NRT-, como apuestas de dación de sentido que los constituye como sujetos de acuerdo a los órdenes de la temporalidad que estos procuran en los actuales entornos contemporáneos. En esta constitución, la apuestas de dación de sentido en cuanto a vivencias experienciales de formación de sí, agencian temporalidades propias que los objetivan como sujetos en sus diferentes espacios de ser del ente, que como efecto, se reconoce en un ser ensanchado y vivificado.

Palabras clave: Temporalidad, narratividad, fenomenología, hermenéutica, subjetividad, niños y niñas, nuevos repertorios tecnológicos.

Abstract:

The following text introduces a dialogue between Husserl's phenomenology and Ricoeur's hermeneutics in order to show the relationship between narrative and temporality. First there is an analysis from the book *Lessons of Phenomenological that Conscience Internal of Time* writing by Husserl about paragraphs from 31 to 33. After that, we had done this reflection we have an approach of the constitution of the subjectivity in children from narratives. In these narratives children had given sense according to their temporality when they located as subjects that become on time. In that phenomenology attitude their life experiences are asked from interaction with New Technology Repertory given in the world of life.

Key words: Temporality, narrativity, phenomenology, hermeneutics, subjectivity, children, new technology repertory.

¹ HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002.

² Este artículo se inscribe en los desarrollos del proyecto de investigación doctoral sobre Infancia –Nuevos Repertorios Tecnológicos y Narratividad, cuya asesora es la Dra. Rocío Rueda Ortiz, en el marco del Doctorado Interinstitucional en Educación de la UPN.

Cuando uno ama... Se suspende en el tiempo, se
alargan o se acortan nuestros presentes según la inten-
sidad con la que vivimos.
La autora.

1. Hundirse en el tiempo como expresión del fluir constante

El texto *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*³ en los párrafos 31 – 33, expone como cada acto es un objeto temporal en la medida que a este pertenece una duración en el tiempo. Los objetos que están en continuo retroceso "no cambian en absoluto su lugar en el tiempo, sino la distancia respecto al ahora actual"⁴, que siempre será novedad, aunque mantenga su identidad como lo que es y atraviese por distintas fases que lo modifican en el fluir, generando puntos objetivos de tiempo individual.

Husserl explica que el hundirse en el tiempo expresa una modificación del ahora que transita: "sueno se construye en el flujo de tiempo a través de sus fases"⁵, pero también se localiza en un tiempo rígido que fluye a través de cualidades, puntos y duraciones que lo identifican en actos repetidos, dando lugar a la conciencia reproductiva. Es ahí, en ese movimiento de *continua inmersión en el pasado*, donde se halla un tiempo que no fluye, permitiendo tanto la secuencia de la aprehensión y la conservación de los objetos, como la marcación entre la diferencia originaria, y su pertenencia a una nueva dimensión que se extiende en el pasado.

La nueva dimensión se caracteriza por el hecho fenomenológico de la actualización del "ahora", lograda por medio de su inmersión en el "ahora" anterior que sucesivamente se transforma en el continuo de modificaciones que genera la conciencia de la extensión del suceso. Husserl al preguntarse por la relación entre la conciencia del tiempo objetivo en el cambio continuo de la conciencia del tiempo, muestra como se da paralelamente un flujo de retroceso temporal y un flujo de modificaciones de conciencia; en otras palabras, la existencia de *un lugar "en" el tiempo y un lugar "del" tiempo*.

El lugar "en" el tiempo hace visible que el retroceso temporal no afecta la conservación del objeto, por tanto mantiene su identidad absoluta, es decir no aparece ningún nuevo objeto, ni ninguna nueva fase de éste, siendo el mismo objeto ininterrumpidamente. El lugar "del" tiempo, al "gestar un nuevo punto del objeto en el flujo de la modificación"⁶ dado en la continuidad de

³ Ibídem.

⁴ Ibíd., p. 84.

⁵ Ibíd., p. 85.

⁶ Ibíd., p. 86.

constitución de un nuevo ahora, que no es solo novedad, sino además un momento continuo de individuación, procura *la donación en presente del lugar del tiempo*, siendo esta donación de sentido, constitutiva de la individuación del sujeto y representando "esta génesis en vivo de la temporalidad y de la individualidad y la inmediata síntesis de identidad sobre ella es condición primitiva de un orden temporal que vincule todos los lugares de tiempo, ahora sí, "en" el tiempo"⁷, como intervalos de sentido, del flujo de sí.

Se puede apreciar que a la impresión originaria corresponde al tiempo objetivo, es decir, el punto de tiempo individual en el que yace la forma primigenia de toda conciencia; y a la impresión modificada, a ese nuevo -ahora- puesto, expuesto y vuelto a aparecer en el tiempo subjetivo, el de la individuación. Este por supuesto ocurre en ese llenamiento de la impresión originaria, para hacerse entera e íntegra en el continuo de modificaciones entre el ahora presente y el ahora pasado, en el que se dá de forma diferente como un ahora actual y vivo, que ensancha al ser y lo hace surgir una y otra vez.

En síntesis, la conciencia interna del tiempo manifiesta, deriva del hundimiento de cada suceso ahora en el pasado, junto con todas aquellas retenciones y protensiones con las cuales se configura su horizonte intencional:

Lo que cambia es su modo de ser dado y también su intervalo temporal desde el ahora actual, un ahora que a pesar de estar en continua inmersión y desplazamiento en el pasado, mantiene inalterada su posición temporal. Sólo su forma de darse es la que se modifica, logrando que en el punto vivo-fuente del ser, en el ahora, mane a la vez siempre nueva primicia de ser. Primicia que se enriquece y se ensancha continuamente, surgiendo así el fenómeno del hundimiento, del alejarse⁸.

El ciclo de ida y vuelta de los sucesos en el pasado, es lo que Husserl denomina como conciencia reproductiva antes ya nombrada, pues el suceso originario se identifica en actos repetidos en los que sus objetos se aprehenden inalterablemente en el posicionamiento temporal haciéndose durables y trascendentes. Cada punto de tiempo que ha retrocedido gracias al recuerdo reproductivo, se desanda en el tiempo para volver a ser constituido, ordenado, objetivado y reidentificado en *un* ahora actual, como una ampliación del actual presente, en la medida que es una reproducción modificada, en profundo solapamiento y con distintos lugares de tiempo. Allí, se descubre que:

La esencia apriorítica del tiempo pertenece el ser una continuidad de lugares de tiempo con objetividades ora idénticas, ora cambiantes, que la llenan,

⁷ Ibídem.

⁸ Ibíd., p. 89.

y también pertenece a ella el que la homogeneidad del tiempo absoluto se constituya indefectiblemente en el flujo de las modificaciones de pasado y en el incesante manar de un ahora, del punto de tiempo creador, del punto –fuente de los lugares del tiempo en general⁹.

En este tránsito que se fija los objetos, estos se extienden y se exponen a su vez temporalmente, dada la articulación entre las retenciones –que han sido– y las protensiones –que están aún por ser–, las cuales se van vinculando en las diferentes fases de distención al flujo de la conciencia, en un continuo que lo hace posible. Justamente, en ese *continuum* los fenómenos se sintetizan como una totalidad más allá de su pasado y de su presente, pues como afirma Mohanty¹⁰ su intencionalidad es simplemente temporalidad. Tal síntesis es una dación de sentido, a decir, de la propia temporalidad del sujeto, temporalidad constituida en la continuidad de lugares de tiempo del sí mismo como otro.

2. La narrativa: entre el flujo constituyente de la narrativa y la subjetividad absoluta

Teniendo presente que los párrafos 31, 32 y 33 de *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo* de Edmund Husserl exploran la relación de la constitutividad de la impresión originaria que se reproduce una y otra vez con el punto de tiempo objetivo e individual, es menester pensar en un "algo" que nos permita hacer puente de concreción con la constitutividad de la subjetividad. Desde ese aire de familia como lo expresa el profesor Germán Vargas entre Husserl y Ricoeur, presento una consideración desde la cual puedo tomar esa constitutividad en la temporalidad del sujeto, siendo el lenguaje el que permite que a través de, por y en las narrativas puestas en escena, el sujeto devenga en la subjetividad.

La apuesta mencionada reside en el entrelazamiento de la temporalidad y la narratividad, siendo esta última la posibilidad donde el ser se hace ser; es decir construye un lugar donde toma clara conciencia del "yo puedo" ser, gracias a su constitución y dación de sentido, con el cual configura su *horizonte* que en palabras de Husserl, es el correlato de ese "yo puedo". Las discusiones que se han acuñado hasta hoy, permiten comprender que la subjetividad como propiedad de constitución de sentido que me es dada por el discurso

⁹ Ibíd., p. 92.

¹⁰ MOHANTY, Jitendra. *Notas a las lecciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo*. En: Diánoia. Vol. 14, No. 14, 1968, pp. 82 a 95, p. 91. Disponible en: http://dianoia.filosoficas.unam.mx/info/1968/DIA68_Mohanty.pdf.

de las experiencias vividas, se instala espacialmente en la conciencia y es ahí donde las narrativas permiten que surja y se desarrolle la conciencia histórica del sujeto, por cuanto en ella se entrelaza el relato y la identidad de sí, para pensarlo así en el contexto dialógico que da sentido a su fluir permanente en escena enunciativa, existencial y autobiográfica.

Desde esta perspectiva, las narrativas del yo, son la entrada constitutiva de la voz experiencial de los sujetos, que hacen manifiesto el río de historias que nunca se terminan de contar; esta decursividad es la que hace posible la realización de la subjetivación, dado que las narrativas que allí se procuran cobran espacialidades que se temporalizan y datan a un sujeto que se desplaza identitariamente ante el mundo de la vida en su esencia, haciendo-lo relacional y contingente en la trama social de la cultura que entraña toda constitución agonal de la subjetividad.

Justamente se descubre que la esencia de la narrativa en el sujeto es el ordenamiento, desplazamiento y reestructuración permanente de su experiencia, para hacerse sujeto narrativo, que en expresión de Nietzsche es capaz de realizar promesas, de "recordar hacia delante así como hacia atrás, y de vincular un final con su principio, de modo que atestigüe una "integridad" que debe poseer todo individuo para convertirse en "sujeto"¹¹. Gracias a la narración entonces, se hacen palpables las alusiones de una conciencia que agrupa las percepciones del mundo y la dación de sentido que al ser enunciada, se dispone como eje articulador de la vivencia del sujeto y en la que se constituye "una aptitud paralela para desdoblar en tiempo del acto de narrar y tiempo de las cosas narradas"¹².

Paul Ricoeur¹³ asume la narrativa como categoría de la práctica social que establece relaciones con la acción y las capacidades del sujeto a través de la actividad mimética que confiere la narración. Es desde la capacidad de la mimesis que el sujeto deviene como creador del mundo y como productor de sí, como ipseidad¹⁴. Tal capacidad permite que el sujeto vaya y vuelva, y por

¹¹ WHITE, Hayden. *El contenido de la forma*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992, p. 54

¹² RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México: Siglo XXI, 1995, p. 380.

¹³ Ricoeur ha elaborado esta noción fundamentalmente en los textos Tiempo y Narración Vol. I, II y III. Historia y Narratividad y en el Discurso de recepción del Premio Kluge - Washington, Volverse capaz, ser reconocido.

¹⁴ En el texto *La Identidad Narrativa*, Ricoeur problematiza la identidad desde la noción de *sí mismo*, en donde se encuentran los sentidos –idem e ipse–; el primero significa inmutable y el segundo significa propio a lo largo del tiempo. Es en el sentido de la *identidad como ipseidad*, que el autor desarrolla su teoría de la identidad narrativa, alrededor de la cual posiciona reflexivamente las capacidades del sujeto.

ende, ese regreso es refigurado, transformado en otro, completado, sobre el mundo humano de la acción a partir de lo que "puede" ser, hacer y acontecer, y en consecuencia, encontrar-se a sí mismo. En este marco de ideas, Ricoeur desarrolla un despliegue fenomenológico sobre el ser capaz, para describir como las capacidades constituyen el conjunto de *poderes básicos* que otorgan al ser su carácter de humanidad, para padecer-se en su historia personal y así entramar-se en *las innumerables historias de nuestros compañeros de existencia*. Allí, en esta trama del narrar se halla la *marca de la temporalidad* de la identidad personal como constitutiva, pues es la historia la que define a la persona, la hace y la constituye. Husserl diría, su *subjetividad absoluta*.

Es a través de la posibilidad de narrarse una y otra vez que se manifiesta ese "yo puedo" que nos plantea Husserl; en el tránsito narrativo de rememoraciones, expectativas, retenciones y protensiones, se afirman los acoplos y desacoplos constitutivos a la subjetividad, los que Ricoeur posiciona a lo largo de las capacidades "de decir, de actuar, de contar, de ser imputable y de ser promesa"¹⁵. Los desacoplamientos producidos en la conjugación de estos poderes, permiten que el sujeto se desplace, se ponga a prueba y se explice como "capaz y responsable", al mostrarse y dar testimonio de sí.

En la conexión de estos poderes que plantea Ricoeur, se delinea la reelaboración de la constitución intersubjetiva del mundo objetivo esbozada por Husserl, en la que se posiciona éticamente la experiencia del otro como un devenir que fluye trascendentalmente en cuanto hace manifiesta la formación originaria de sentido en común-idad, aunque siempre se viva en primera persona. Así pues, el carácter constituyente de la subjetividad se halla en el mundo compartido de la vida, siendo este, fundante de toda acción comunicativa; en otras palabras, la constitución trascendental de la subjetividad, reside en la intersubjetividad puesta en escena comunicativa.

Desde lo anterior, Ricoeur nos lleva a afirmar que no es posible hablar de narratividad, sin remitirse a la lingüisticidad de la experiencia humana, es decir, la lingüisticidad de la temporalidad misma que se despliega en las actuaciones del sujeto y en las que acontecen sus poderes del presente viviente, desde la cual se comunica por medio de los actos del lenguaje. Es por tanto en la experiencia del narrar-se donde se configura la narratividad del sujeto en la que emana su constitución de sentido del mundo; en ella, se pone en movimiento la simbolización de sus presencias históricas y culturales, para dar cuenta del sentido de su existencia. Es en este manar de la narratividad donde el poder decir, el poder contar, el poder actuar, el poder ser imputable y el poder ser

¹⁵ RICOEUR, Paul. Volverse capaz, ser reconocido. *Discurso recepción del Premio Kluge*. Washington: Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, 2004.

promesa, se precisa, para afirmar el que hacer fenomenológico de cada quien como sujeto intersubjetivo.

El *poder decir* remite a la capacidad de enunciación de todo sujeto, por el cual el yo que se enuncia en los actos de habla individuales, es sujeto constituyente en lo que dice, y sus enunciados son los que le permiten ubicarse y desaparecer como sujeto, dejando así sus huellas o marcas en el enunciado mismo y suponiendo un efecto interlocutivo, dado que éste siempre va dirigido a unos otros; en consecuencia, todo acto de habla enunciativo es dialógico.

El *poder actuar* se concibe entonces como la capacidad de intervenir sobre la sociedad y la naturaleza a través de la posibilidad de un individuo para acontecerse y transformarse sobre la realidad, produciendo la artesanía de la vida, es decir de "introducir la contingencia humana, la incertidumbre y lo imprevisible en el curso de las cosas"¹⁶ y de las acciones de los otros, designándose como agente y como autor de las acciones que dependen de sí mismo.

El *poder contar* se posiciona como la capacidad de hacer *legible e inteligible* los acontecimientos, de evidenciarlos, tocarlos y aspirarlos como parte de la experiencia cuando se *cuentan dentro de una historia* y en consecuencia se articulan a la historia de los relatos vitales de los sujetos que se entrelazan con la historia de otros. En efecto el arte del contar, siempre implica que no se cuenta sólo para sí mismo, sino para *otro* que le cambia y que le permite desplegarse en el relato, y así ocurrir y acontecer narrativamente, dando cuenta de la armazón de la *identidad narrativa* que siempre está abierta, inacabada y posible, dadas las condiciones de interlocución y de creación intersubjetiva, *de contar de otro modo y de dejarse contar por los otros*.

La *imputabilidad* afirma Ricoeur¹⁷, *constituye una capacidad que identifica al sujeto como verdadero autor de sus actos* que lo responsabiliza y lo sitúa en la afirmación conseciente de sus acciones y por ende en la posibilidad de acontecer de otro modo posible; en este sentido el ser humano tiene la capacidad de *ser promesa*, de enunciarse, registrarse y atestiguarse a un otro sobre su proyección del futuro, como ofrecimiento y propuesta de su propia identidad ante el reconocimiento recíproco y mutuo con los otros.

El conjunto de estas capacidades manifiestan un sujeto capaz de dialogar con el otro, que se explicita y se alcanza a sí mismo en la experiencia de la temporalidad de las relaciones humanas, *que no ocurre sin conflicto y sin lucha*

¹⁶ Ibídem.

¹⁷ Ibídem.

según Ricoeur. En el contexto de estos poderes del sujeto, se establecen -sus nuevos lugares "actuales" – nuevos intervalos de sentido-, donde se practica miméticamente como tal, en el torrente de vivencias compartidas como nos diría Husserl, que le confieren su constitución "*en*" el tiempo y en un lugar "del" tiempo, a manera de momentos continuos de individuación.

La relación que Ricoeur despliega entre narración y temporalidad se desarrolla alrededor del concepto de mimesis que se estructura en tres momentos: prefiguración, configuración y refiguración. La *prefiguración* da cuenta de cómo los procesos de comprensión inicial de sentido están circundados por acciones con fines y motivos específicos que anticipan esa búsqueda de sentido en un texto posible que aún no se escribe en el mundo del texto, anunciando la trama en el hacer humano desde el cual se narra. La *configuración* por su parte remite a cómo la trama es construida dentro de operaciones narrativas en acciones específicas para hallar al interior del lenguaje el sentido y su articulación en el tiempo, para situar lo narrado como forma de acontecer imaginaria e históricamente. La *refiguración* está definida como el lugar en el que se generan las transformaciones de la experiencia del lector a partir de una narración que lo afecta y lo permea. Así, acontece el sujeto como lector entre un mundo real y uno posible de textos en que se fusiona como *sujeto de sentido* en cada acto de lectura en el que plasma sus experiencias vitales e imaginarias. De esta manera el sujeto se despliega en el tiempo y se articula con un modo narrativo a la lectura de sí mismo, para apropiarse de la vida misma.

Para referir la dimensión de la temporalidad humana Ricoeur acude al concepto de *historia de una vida* indicando que a través de la poética del relato, esta es contada en otras historias, adquiriendo el sentido que toda historia de vida acontece a través de una historia contada. En este sentido menciona que la identidad está circundada por el contraste entre la identidad del sí mismo y la identidad del semejante y por ello, entre las categorías de sustancia definidas por Kant, que esquematizan "la permanencia de la realidad en el tiempo, es decir su representación como un substrato de la determinación empírica del tiempo en general, substrato que, consiguientemente permanece mientras cambia todo lo demás"¹⁸. La permanencia entonces es uno de los principios análogos de la experiencia que ratifica la sustancia – esencia de un ente, el cual es cambiante dadas las conexiones de vida que este elabore.

En esta perspectiva, el relato actúa como mediador entre la condición de permanencia y de cambio de un sujeto a lo largo de su trama y desde la cual configura su identidad narrativa en el acto del narrar, es decir que "al construir

¹⁸ RICOEUR, Paul. Identidad narrativa. En: *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 217.

la identidad dinámica propia de la historia contada, se forja la del personaje"¹⁹, que según Ricoeur es más bien una subordinación, pues el personaje conserva una identidad que es "correlativa a la de la propia historia",²⁰ a través de la narración a partir de la regla de completud, totalidad y unidad de la trama, propuesta por la *poiesis* de Aristóteles.

Al respecto, Ricoeur afirma que la temporalidad es la estructura que le dota de existencia a la narrativa y es la narrativa a su vez, la que hace viable la referencia de la temporalidad. De allí, que la narrativa no se conciba como *símbolo que medie entre diferentes universos de significado*, sino como el proceso del individuo que "revela una trama simbolizando los acontecimientos dentro del tiempo y la historicidad de estos, es decir la forma de simbolizar los acontecimientos sin el cual no podría indicarse su historicidad"²¹; su subjetividad absoluta en palabras de Husserl, a través de la que se forma como sujeto y se hace cargo de su temporalidad, en el potencial entrecruzamiento de la temporalidad-narrativa-temporalidad, como ciclo vital de ida y vuelta permanentemente.

Así pues, la identidad narrativa entendida y constituida en el sentido de *un sí-mismo (ipse)*, difiere de la identidad sustancial o formal de *un mismo (idem)*, por cuanto la ipseidad se consolida en *la estructura temporal* "y dinámica fruto de la composición poética de un texto narrativo"²², donde el sí-mismo es refigurado a través de las configuraciones narrativas por las cuales cambia, es mutable y se cohesiona a una vida social, como sujeto lector y escritor de su propia vida que se teje a partir de las historias de la cultura y por tanto esta identidad narrativa corresponde tanto al individuo como a su comunidad.

De esta manera se hace tangible la existencia del círculo hermenéutico en el que el sujeto acontece en la trama de historias en las que se hace y se deshace, se practica y se piensa, se lee hermenéuticamente para habitarse; pues en la triple relación mimética el sujeto vuelve al sujeto hecho sentido; transformado, fisurado e identificado narrativamente en las cadenas de historias vitales para demostrar que "la identidad narrativa es la resolución poética del círculo hermenéutico"²³ y la conquista del sentido en clave fenomenológica.

¹⁹ *Ibid.*, p. 218.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI, 1995.

²² RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI, 2006, p. 998.

²³ *Ibid.*, p. 1000.

3. A propósito, sobre formación y subjetividad en el entorno de los nuevos repertorios tecnológicos

De manera creciente la vida de muchos de los niños y las niñas en el mundo de hoy transcurre desde la relación que establecen con las nuevas tecnologías y medios de comunicación. Actualmente, gran parte de su realidad está en el *ciberespacio* y sus diversas interacciones con otros, con el saber y la cultura se arman en la convergencia digital que anima esta sociedad. Así mismo, es en la interacción y flujo entre esta realidad digital y fuera de ella donde su subjetividad se despliega y por ello sus pensamientos, estéticos, sensibilidades y formas de identidad se configuran en red, de manera diversa, cambiante y fluida en un contexto globalizado mediado por la técnica, en el que urge la solicitud de consolidar una mirada dinámica que se sitúa como diría Zemelman²⁴ en la necesidad de orquestar lenguajes para dar cuenta del mundo (y del sujeto) en su complejidad.

En actitud dialógica con Husserl y Ricoeur, se tensiona el planteamiento de la constitución de subjetividad en niños y niñas a partir del mundo abierto de sentidos compartidos, con los nuevos repertorios tecnológicos (NRT)²⁵ que hacen parte de las innumerables experiencias en que participan actualmente y que les confieren su quehacer. Se trata de ecosistemas tecnomediados donde predominan ambientes comunicativos y de socialización, de interacción e intercambio, en el que están creciendo las nuevas generaciones.

Al hablar de NRT, nos referimos a dispositivos híbridos entre máquina e interacción humana, cuyos lenguajes les permiten a quienes los utilizan, co-

²⁴ ZEMELMAN, Hugo. *Sujeto: existencia y potencia*. México: Anthropos, 1998.

²⁵ Los resultados que Rocío Gómez (2010) plantea en su tesis doctoral "Procurarse sentido en la ciudad contemporánea: jóvenes y nuevos repertorios tecnológicos" –UPN, son punto de partida para reflexionar sobre los ecosistemas tecnomediados que se configuran en las interacciones con los NRT. Gómez plantea que los Nuevos Repertorios Tecnológicos –NRT como el teléfono móvil, el chat, el email y las páginas de redes sociales, se constituyen también como ambientes educativos de aprendizaje y creatividad, que estructuran regímenes discursivos de representación particulares que intervienen en la construcción de significado y sentido estético de la vida cotidiana de los sujetos que interactúan con la convergencia digital que implican. Agencian además otras formas de sensibilidad, experiencia sociocultural y acción cognitiva en tiempo real y expandido, constituyendo nuevas subjetividades y formas de creatividad que integran y desarrollan "competencias intelectuales, lenguajes y sistemas notacionales conquistados por las historias sociales e individuales de las personas". La noción de NRT, Cf., GÓMEZ, Rocío. *Procurarse sentido en la ciudad contemporánea: jóvenes y nuevos repertorios tecnológicos*. Tesis Doctoral. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional. Doctorado Interinstitucional en Educación, 2010, p. 43. se expresa en la miniaturización de los componentes de algunos dispositivos, la convergencia digital que involucran, las múltiples y simultáneas funciones sociotecnológicas que cumplen, y el requerimiento orgánico y subjetivo del usuario para situarse ante su polifuncionalidad en tiempo real y expandido, para coordinar *acciones, trabajo y experiencia humana de máquinas con máquinas, de máquinas con hombres, de hombres con hombres*.

municarse, expresarse, proferir actos discursivos que portan narrativas, significados y sentidos particulares que les posibilita configurar prácticas sociales propagadas de la vida misma como sujetos, en tanto se arman en las esferas individuales y sociales como dadores de sentido, en las que constituyen formas de ser del ser. A partir de estas interacciones híbridas, niños y jóvenes ensanchan sus posibilidades expresivas en función de sus necesidades para transformarse culturalmente dadas las relaciones sociales, cognitivas, emocionales, éticas, sexuales, físicas, que alrededor de estos confluyen en la mixtura de cualidades fragmentarias, multimediales, interactivas, nodales, alineales, diseminadas, permanentes y automáticas de las nuevas tecnologías.

Siguiendo a autores como Landow, Lévy, De Kerckhove, Rueda²⁶ especifica que las características básicas de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación son *interactividad, hipertextualidad y conectividad*, las cuales otorgan la posibilidad de continuidad, proyección, extensión y expansión entre cuerpo y máquina al sujeto, para ser, comunicarse, sentir y actuar. Es esta conexión y configuración entre disímiles dispositivos tecnológicos la que genera *ecosistemas comunicativos de interacción humana*, siendo *la red la que permite y alienta la integración de los individuos dentro de un medio "colectivo"*, que continuamente se actualiza en un ir y venir de la vida online y offline.

En estas posibilidades enriquecidas para el sujeto, la hipertextualidad confiere la alternancia entre códigos y lenguajes que no sólo potencian la reinvención de las tecnologías de la escritura, sino que además modifican "el orden de la narración, de sus formas y modalidades de las que puede revestirse, de los elementos que le acompañan y del tipo de discurso que se puede desarrollar"²⁷, junto con todas las espacialidades y temporalidades que desde ésta se tejen y dentro de las que se pueden realizar infinitas acciones comunicativas simultáneamente.

Landow²⁸ afirma que la importancia del hipertexto en red para la realización potencial del medio, radica sólo cuando el lector aparece interactuando y en esa dimensión empieza a ser escritor – autor – lector. Más aún, esa maniobra extendida a través de los NRT muestra que sus textualidades por el contrario se actualizan concomitantemente a la convergencia digital de los variados ecosistemas comunicativos tecnomediados que cada día se hacen más cotidianos para niños, niñas y jóvenes. Por otro lado, la convergencia digital nos revela que hasta la hipertextualidad propia de la era digital también está

²⁶ RUEDA, Ortiz Rocío. *Para una pedagogía del Hipertexto. Una teoría de la deconstrucción y la complejidad*. Barcelona: Anthropos, 2008, p.125.

²⁷ Ibíd., p. 133.

²⁸ Ibíd., Citado por Rueda, p. 133.

mutando, al estar relacionándose con tecnologías de varias generaciones, es decir dispositivos televisivos, celulares, cámaras digitales y computadores, haciendo que se produzcan otras formas de narrar la vida, de leerla y escribirla, es decir formas textuales que se interiorizan y subjetivizan, como parte de esas topologías de las dinámicas contemporáneas definidas por Martín-Barbero²⁹ como *emergentes* en las que se innovan prácticas y significados que descubren en la cultura su carácter.

La hipertextualidad entonces configura una nueva condición de lenguaje, que se articula a diferentes experiencias comunicativas en los niños y jóvenes; desde la mirada de la deconstrucción y una *perspectiva gramatológica*³⁰, "se convierte en un producto, (en proceso permanente), abierto e intertextual, dotado de un fuerte carácter suplemental de lenguajes"³¹. Cabe pues a los maestros e investigadores, entrenarnos en el encuentro de sentido de esos fragmentos o lexias, de enlaces o nexos, de tramas o trayectos de navegación y redes, que proclaman otras formas de textualidad no sólo del aprendizaje, sino del mundo de la vida, en el que la *multiplicidad y la ambigüedad de los significados, se conservan despiertos como expresión de la inabarcable perplejidad, confusión y complejidad de la cultura contemporánea*.

En la apertura fenomenológica hermenéutica del entrelazamiento temporalidad-narratividad-temporalidad, es posible pensar que en la formación de niños y niñas se van imbricando los contenidos e interacciones tecnomediadas a la experiencia del ser, de -su ser, con los cuales se proyectan tanto individual como colectivamente, en la resemantización de lo vivido. Este encuentro entre fenomenología y hermenéutica consiste por tanto en hallar e interpretar las dinámicas de dación de sentido que niños y niñas constituyen como sujetos de acuerdo a los órdenes de la temporalidad que experimentan en los actuales entornos contemporáneos de las tecnologías de la información y la

²⁹ MARTÍN-BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili, 1986, p. 90.

³⁰ Rocío Rueda explica que la deconstrucción como escritura, plantea la estrategia del prefijo "archi", como la escritura del origen. Cf., GÓMEZ, Rocío. *Procurarse sentido en la ciudad contemporánea: jóvenes y nuevos repertorios tecnológicos*. Op. cit., p. 222. Ella ubica en esos puntos oscuros –aporías-, autocontradicciones, zonas extremas para dar cuenta del sentido, que sobrepasan lo establecido y lo no dicho, hallando en su marginalidad, el territorio de la textualidad. Es en este puente de la lectura y la escritura, que Derrida inscribe el Proyecto de Gramatología, como la muerte del libro y el nacimiento de la escritura, con el que cuestiona el sentido de la literabilidad de todo signo hablado y escrito, para abrir la posibilidad a una teoría general de la escritura. Ibíd., p. 225. *Todo signo es iterable en ausencia de una intención comunicativa*. La archi-escritura se revela como condición de posibilidad desde la cual la comunicación como sistema articulado no fonético, funda el habla y la escritura en la experiencia de la intertextualidad de las diferencias. Ibídem.

³¹ RUEDA, Rocío. *Para una pedagogía del Hipertexto. Una teoría de la deconstrucción y la complejidad*, Op. Cit., p. 274.

comunicación. En ese fluir de vivencias tecnomediadas es posible descubrir cómo se objetivan como sujetos de una infancia que día a día se hace más plural, diversa y ensanchada, siendo sus narrativas la posibilidad de acceder a la experiencia del mundo de la vida que niños y niñas construyen de sus vivencias tecnomediadas, y en las que también despliegan las capacidades de poder y de actuar.

Tales entrelazamientos pueden dar cuenta a través de las narrativas, del acontecimiento como sujetos que existen, se enuncian y escriben su biografía a partir de los sedimentos espacializados de su experiencia tecnomediada, con los cuales erigen múltiples sentidos co-legiados de realización personal, en el conjunto "yo puedo", es decir no solo en sus acciones presentes, sino las pasadas, las que le permiten recordar, esperar, rememorar, retener; y las venideras, las que le confieren la posibilidad de proyectar y protener. Realización tecnomediada que denota el ejercicio de la libertad de pensar el mundo de la vida, actuar sobre él, crearlo y transformarlo en la medida en que interactúan consigo mismo, con los otros, con la cultura y el conocimiento a través de los entornos digitales.

Desde esta mirada, cuestionar la dinámica entre temporalidad-narratividad-temporalidad a partir de los NRT, alude a esas relaciones particulares que entablamos con las técnicas, es decir la pregunta por nosotros mismos como lo plantea Martín Heidegger³², implicando que la técnica no puede entenderse solo como el medio a través del cual los seres humanos actuamos, sino su esencia radica en una mediación para poder sacar de dentro la humanidad de los sujetos, su verdad y formas de existencia, es decir la pregunta por la sensibilidad y la estética del ser. Allí, donde reside su poder creador al poder contar, al poder decir, al poder ser imputable y poder ser promesa.

Así, la invitación del dialogismo fenomenológico-hermenéutico insta a vernos a nosotros mismos en las formas como nos relacionamos con estos dispositivos y con las tecnicidades mismas, que dan cuenta de mutaciones subjetivas, técnicas y culturales que son promovidas por el engranaje del capitalismo y el mercado, que difuminan el sentido de homogeneidad y uniformidad de las identidades. Este contexto de bifurcación, interconexión y ensanchamiento digital de la comunicación e información, muestra la emergencia de otros modos de relacionamiento social y cultural, fundamentados en otras temporalidades y en otras formas de percepción, razonamiento y aprendizaje que se abastecen de los lenguajes audiovisuales y se contrastan en los asaltos de los lenguajes hipertextuales. Toda esta revolución tecnocultural que anida

³² HEIDDEGER, Martín. La pregunta por la técnica. En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 1994, pp. 9-37.

hoy al sujeto individual y colectivo, se impregna cada vez más de la velocidad y de las potencialidades de la virtualidad, desarrolladas por las nuevas tecnicidades o formas de encuentro tecnocultural que con los dispositivos y la convergencia digital se agencian.

Es posible entonces apostarle a detectar rasgos universales de sentido en niños y niñas, lo cual implica a su vez, no desconocer la influencia de las industrias culturales y del mercado dictamen de la sociedad de consumo y del entretenimiento que en gran medida instituyen patrones de identificación en niños y jóvenes embebidas de las tendencias del mercado y la publicidad ofrecidas ya desde el cine, la televisión, la radio, los videojuegos y los entornos virtuales.

Por esta razón, el interés de desvelar esos rasgos de sentido, radica en que a través de las mediaciones tecnológicas se van armando comunidades y realidades sociales tribalizadas, desde las cuales se puede caracterizar las múltiples infancias de hoy como sujetos - actores sociales, es decir sujetos que actúan en tanto intervienen y transforman las realidades que les son propias, que les permiten ejercer ese "yo puedo" de manera consciente en el mundo compartido de la vida; un mundo que ya no es puramente humano, sino un mundo en el que confluyen sistemas sociotécnicos, materiales y culturales.

Desde esta perspectiva, se puede afirmar que sus interacciones tecnomediadas dan cuenta de ser procesos en los que es posible hallar la irreductibilidad de la primera persona, es decir ese yo evalúo lo compartido para hacerlo propio, pues aunque haya un núcleo común, siempre es vivido por la primera persona.

En aquella relación temporalidad – narrativa – temporalidad, es posible hincarse en el estudio de la condición de niños y niñas como sujetos que acontecen narrativamente y es a la sazón de una actitud fenomenológica que se dá el atreverse a plantear preguntas en el orden de sus procesos en que devienen en subjetividad, hoy mediada por dispositivos tecnológicos digitales o NRT, como por ejemplo:

- A. ¿Qué implicaciones genera la mediación tecnológica en la creación de narrativas de niños y niñas?
- B. ¿Cómo se transforma nuestra comprensión actual del lenguaje y la temporalidad a través de la nueva tecnicidad de los actuales repertorios tecnológicos?
- C. ¿Qué procesos en el sujeto y en los lazos intersubjetivos se ensanchan -y cuáles languidecen- a través de las mediaciones neotecnológicas?

- D. ¿Cómo se modifica la experiencia con el uso intensivo de los nuevos repertorios tecnológicos?
- E. ¿Cómo se produce el proceso de dación de sentido a la vida, cuando esta transcurre bajo las temporalidades y formas narrativas que procuran los NRT en niños y niñas?
- F. ¿Cómo es el mundo de la vida tecnomediado de niños y niñas?

Estos son algunos de los interrogantes desde los cuales es posible dar cuenta de la realización intersubjetiva de niños y niñas, la cual puede observarse a partir del reconocimiento de sus narrativas, las que se configuran en sus ambientes familiares, escolares, de pares, en los espacios de comunicación e interacción tecnomediados y en otros en que se desenvuelven como sujetos. Por ello, apostarle a comprender cuáles y cómo son sus formas de encuentro experiencial consigo mismo, con los demás, con el conocimiento y la cultura a partir de los nuevos repertorios tecnológicos, es aventurarse a des-cubrir las experiencias que les permite ampliar-se, enriquecer-se y descubrir-se en sus potencialidades y capacidades, hacer-se conscientes de sí mismo y construir sentido de acuerdo a la intención de ser mejores seres humanos en la propia historia en la que acontecen.

Consideramos pues que solo así en la legitimidad del otro, este podrá ser acción y son sus narrativas la coyuntura desde la cual se puede dar cuenta de ello. Sus acoplamientos enunciativos son por tanto la plaza de reflexión, comunicación y ejercicio de su ciudadanía, como juego y lucha del despliegue de sus múltiples aprendizajes en los que se co-construye como sujeto, donde sus horas con los que se actualiza permanentemente son tecnomediados. De esta manera, sus *ahoras actuales*, se convierten en la contingencia para hallar el saber que los acompaña, en la experiencia que urge ser desnaturalizada tantas veces como sea posible.

En ese sentido la actitud fenomenológica se orienta a describir el mundo de la vida en primera persona, es decir a la manera de la experiencia tecnomediada de niños y niñas para desde allí descubrir cómo se es sujeto trascendental dador de sentido y cómo en las puestas de sentido común emana la intersubjetividad trascendental en el comercio mutuo o en transacción intercultural, es decir, en pleno intercambio de sentidos, que permite el *ascenso de la persona individual a las personalidades de orden superior* al tiempo que el *descenso de éstas a aquélla* –“lo que en sí es la dialéctica de la comprensión, del entendimiento, de la comunicación”³³.

³³ VARGAS GUILLÉN, Germán y REEDER, Harry. *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental*. Bogotá: IEP, 2006.

Sea esta la ocasión para des-entrañar el plexo de relaciones entre sus vivencias auténticas, impresiones originarias y experiencias inauténticas; en otras palabras, esta actitud fenómenológica implica *epojé*, ponerlo todo en duda, poner entre paréntesis la convicción naturalizada, desconectar la temporalidad objetiva, la habladuría y la inauténticidad, *para ir a las cosas mismas*, al sentido de sus experiencias propias de mundo en el encadenamiento narrativo que se nos dá por entero y que como explica Vargas Guillen, tiene la triple implicación de la *textura* en que vive el lenguaje: del mundo, de la subjetividad que lo experimenta intersubjetivamente, de la semántica que queda como rastro y que anticipa como indicación³⁴.

Para seguir en la puesta de sentido, el continuum temporalidad-narrativa-temporalidad funda la arena de ida y vuelta sin fin donde cada sujeto "puede" darse en la práctica, como oportunidad para poder ser imputable y promesa al mismo tiempo, asumiéndose como sujeto responsable que constituye sentido de sus acciones, es decir, que las suspende y coloca delante de los ojos, toma distancia, cuerpo y presencia. Desde aquellas temporalidades, "puede" enunciar-se y constituir-se, intervenir y transformar-se sobre la realidad, y, articularse a los relatos vitales que se entrelazan con la historia de otros para contar y ser contado, y, acontecer en la fusión de horizontes donde el sujeto es delante-de-sí, en la vivencia con-junta de situarse ante el mundo y ante sí mismos.

Bibliografía

GÓMEZ, Rocío. *Procurarse sentido en la ciudad contemporánea: jóvenes y nuevos repertorios tecnológicos*. Tesis Doctoral. Universidad Pedagógica Nacional. Doctorado Interinstitucional en Educación. Bogotá – Colombia. 2010.

HEIDDEGER, Martín. La pregunta por la técnica. En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 1994, pp. 9-37.

HUSSERL, Edmund. *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*. Madrid: Trotta, 2002.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili, 1986.

MOHANTY, Jitendra. *Notas a las lecciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo*. En: *Diánoia*. Vol. 14, No. 14, 1968, pp. 82 a 95. Disponible en: http://dianoia.filosoficas.unam.mx/info/1968/DIA68_Mohanty.pdf.

RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI. 1995.

tal-hermenéutica. Bogotá: San Pablo. 2010, p. 8.

³⁴ *Ibid.*, p. 8.

- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México: Siglo XXI, 1995.
- RICOEUR, Paul. Identidad narrativa. En: *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999.
- RICOEUR, Paul. Volverse capaz, ser reconocido. En: *Discurso recepción del Premio Kluge*. Washington: Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, 2004.
- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI, 2006.
- RUEDA, Ortiz Rocío. *Para una pedagogía del Hipertexto. Una teoría de la deconstrucción y la complejidad*. Barcelona: Anthropos, 2008.
- VARGAS GUILLÉN, German y REEDER, Harry. *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental-hermenéutica*. Bogotá: San Pablo, 2010.
- WHITE, Hayden. *El contenido de la forma*. Barcelona: Paidós, 1992.
- ZEMELMAN, Hugo. *Sujeto: existencia y potencia*. México: Anthropos, 1998.

En el nombre de Edmund Husserl: el caso Gadamer, o la escalera al vacío*

*In the Name of Edmund Husserl: the Gadamer
Affair or the Stairway to Emptiness*

JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO

Universidad Eafit

Colombia

Resumen

La tesis que busco plantear tiene que ver con la "escalera al vacío" de Wittgenstein, aplicada a la relación intelectual entre Edmund Husserl y Hans-Georg Gadamer, un evento que puede no ser evidente, si se tiene presente que en asuntos filosóficos la 'tradición humanística' cumple un papel fundamental que difícilmente se abandona. La cercanía entre Gadamer y Husserl, dejó ver desde el primer momento la resistencia de Gadamer para "apreciar la complejidad de la fenomenología de Husserl". Lo anterior queda refrendado en la diferencia que revela la relación filosofía – ciencia en ambos autores.

Palabras Clave: Edmund Husserl, la filosofía como ciencia rigurosa, Hans-Georg Gadamer, filosofía, ciencia, fenomenología, hermenéutica.

Abstract

The thesis I'm looking to advance is related to Wittgenstein's "Stairway to emptiness", applied to the intellectual relationship between Edmund Husserl and Hans-Georg Gadamer. An event that is not self evident if we consider that in philosophical discussions the "humanistic tradition" plays a role that is difficult to put aside. The proximity between Gadamer and Husserl has shown Gadamer's resistance to "appreciate Husserl's complex phenomenology". The latter being put on hold by the difference revealed from the relationship Philosophy – Science in both authors.

Key words: Edmund Husserl, *philosophy as a strict science*, Hans-Georg Gadamer, philosophy, science, phenomenology, hermeneutic.

* Este artículo forma parte *avant la lettre* de un proyecto de investigación sobre los desfases de la universalidad de la hermenéutica, del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer.

Comienza y recomienza en el decir filosófico un acto declarativo que hace lugar común del saber y el preguntar de los autores. Recabando en la trama del pensar, procurando *satisfacer las exigencias teóricas más altas*, en el nombre de Edmund Husserl ha quedado formulada una divergencia sobre las opciones que tiene la filosofía de constituirse en una ciencia seria y profundamente rigurosa. En su célebre ensayo de 1911, *La filosofía como ciencia rigurosa*, la filosofía asistida por la ciencia se torna más vigilante, respondiendo al llamado de tramitar sus hallazgos bajo los preceptos del rigor y la enseña crítica, tomando distancia de las formas del naturalismo extremo y radical que "reducen a un hecho de naturaleza la conciencia [...], y reducen a hechos de la naturaleza las ideas"¹, y del historicismo consecuente que "conduce a un subjetivismo escéptico radical"².

Disponemos de una pregunta formulada por el profesor David Vessey, de la Universidad de Chicago: *Who Was Gadamer's Husserl?* El mismo Vessey nos ha puesto en la ruta para responder, mostrándonos que la deuda de Gadamer con Husserl no se redime en el sentido de una apropiación del método, los preceptos y problemas que plantea la fenomenología, como puede decirse del trabajo de autores como Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Alfred Schutz. Pero ¿qué puede estar ocurriendo en el caso de Gadamer, tan cercano a todo este movimiento de ideas en torno a la fenomenología, pero a la vez tan indiferente? La evidencia de una vuelta de tuerca hacia la hermenéutica filosófica, revela en el pensamiento de Gadamer, como lo argumenta Vessey, que "Gadamer nunca asumió el proyecto de una interpretación crítica cabal de Husserl"³.

Aquel célebre aforismo 6:54 de Ludwig Wittgenstein, recogido en su *Tractatus Logico Philosophicus*, en el que se retrata la situación que obliga a tirar la escalera una vez se ha alcanzado el último peldaño, considero que puede aplicarse a Gadamer en relación con Husserl. Parafraseando el aforismo, señalaríamos:

¹ "Réduisent à un fait de nature la conscience [...], y réduisent à des faits de nature les idées". Cf., Husserl, Edmund. *La Philosophie comme Science rigoureuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p.20.

² "On voit aisément que l'historicisme conséquent mène à un subjetivisme sceptique radical". Cf., *Ibid.* pp. 63-64.

³ "Gadamer never took up the Project of a full critical interpretation of Husserl". Cf., VESSEY, David. *Who Was Gadamer's Husserl?* Disponible en: http://www.davevessey.com/Vessey_Gadamer_Husserl.pdf.

Aforismo 6:54 del <i>Tractatus Logico Philosophicus</i> , de L. Wittgenstein	Paráfrasis del aforismo aplicado a la deuda de Gadamer con Husserl
<p>"Mis proposiciones sirven como elucidaciones en el siguiente sentido: cualquiera que me entienda, eventualmente las reconocerá como un sinsentido, cuando las ha usado --como escalones-- para subir más allá de ellas. (Él debe, por así decirlo, tirar la escalera después de que la ha escalado). Debe trascender esas proposiciones, y entonces verá el mundo de manera adecuada"⁴.</p>	<p>Permanecer en las proposiciones de Husserl –escalón válido que funda la fenomenología-, es no cobrar sin embargo conocimiento de la insuficiencia de la descripción fenomenológica. (Gadamer debe a Husserl la escalera que, no obstante, se ve obligado a tirar una vez alcanza el último peldaño, donde rigor y conocimiento, verdad y método controvierten). Trascender las proposiciones de Husserl significará pasar a un estado de indagación más adecuado y comprensivo.</p>

1. La puesta en común

Se infiere sin dificultad la tesis que buscamos plantear, la cual tiene que ver, dramática o evidentemente, con la *escalera al vacío*, un procedimiento que no resulta sencillo, si se tiene presente que en asuntos de filosofía la 'tradición humanística' cumple un papel fundamental que difícilmente se abandona. La cercanía entre Gadamer y Husserl tiene un primer momento, en 1923, en el seminario que Gadamer recibió en Friburgo sobre lecciones de lógica trascendental, con un enfoque anti-especulativo admirable, por parte de Husserl, pero que llegó en un momento que Gadamer juzgó como "demasiado joven para apreciar la complejidad de la fenomenología de Husserl". Venido de Marburgo o, más exactamente, de la escuela neo-kantiana de Paul Natorp, cuyas tesis resultaban diametralmente contrarias a las de la escuela fenomenológica de Husserl, Gadamer fue recibido como tal, lo que pudo significar para él, en defensa de la 'tradición humanística' neo-kantiana, no poca animadversión hacia la escuela y el método fenomenológico. Pero a quien Gadamer estaba destinado a conocer, cuando de Marburgo viajó a Friburgo motivado por su maestro Paul Natorp, era al joven Martin Heidegger, de quien recibió un primer seminario sobre las *Investigaciones lógicas*, de Husserl:

⁴ "My propositions serve as elucidations in the following sense: anyone who understands me eventually recognizes them as nonsensical, when he has used them - as steps - to climb up beyond them. (He must, so to speak, throw away the ladder after he has climbed up it.) He must transcend these propositions, and then he will see the world aright". Cf., WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico Philosophicus*. Madrid: Altaya, 1996.

Pero después de que el propio Husserl –escribe Gadamer en su «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» (1977)-, que con todo su genio analítico y su infatigable paciencia descriptiva buscaba siempre una evidencia última, no encontrara un mejor apoyo filosófico que el del idealismo trascendental de cuño neokantiano, ¿de dónde llegaría amparo intelectual? Lo trajo Heidegger⁵.

El telón de fondo era entonces aquel querellar entre neo-kantismo y fenomenología. Seis años más tarde, con motivo de los segundos cursos universitarios de Davos, llevados a cabo del 17 de marzo al 6 de abril de 1929, con el tema general ¿Qué es el hombre?, se suscitó un debate entre Martin Heidegger, contrario a una metafísica entendida como disposición natural del hombre, y Ernst Cassirer que, en una órbita neo-kantiana, se preguntaba por la posibilidad de superación de la finitud humana, en tanto que posibilidad de tránsito a "otro orden". Como Heidegger⁶, puede decirse, Gadamer tomó distancia del método fenomenológico husserliano y sus exigencias en relación con el examen de la "totalidad" de los contenidos de la conciencia, la "determinación" de tales contenidos como reales, ideales, imaginarios, etc., y lo que resultaba más controvertido aún, la "suspensión" de la conciencia fenomenológica, que ponía entre paréntesis la realidad. A juicio del propio Gadamer: "La meticulosidad de la descripción fenomenológica, que Husserl convirtió en un deber"⁷.

En *La filosofía como ciencia rigurosa*, Husserl había criticado las corrientes del pensamiento contemporáneo, sopesando el estado de científicidad en el que se encontraba la Filosofía; su aspiración era, a este respecto, que la filosofía alcanzara la meta y el ideal al que jamás había podido renunciar: llegar a ser una ciencia rigurosa. No obstante, como él mismo aseguraba:

La filosofía, que de acuerdo con su finalidad histórica, es la más elevada y rigurosa de todas las ciencias, que representa la imperecedera exigencia de la humanidad hacia el conocimiento puro y absoluto... es incapaz de erigirse en ciencia verdadera⁸.

⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 2006, p.27.

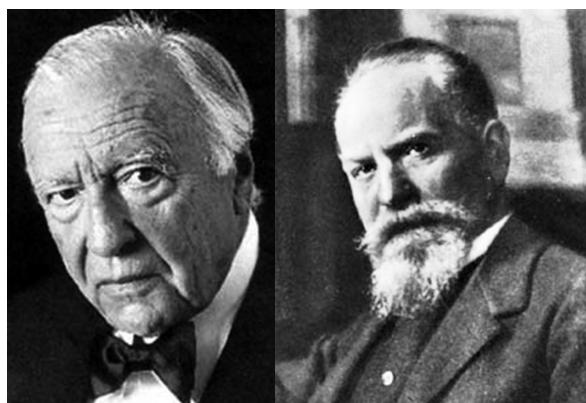
⁶ Una indagación de otras características reclama la relación entre Husserl y Heidegger, que no se reduce al vínculo maestro-discípulo, y que si de un lado muestra a Husserl juzgando con indiferencia la obra central de Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), de otro lado señala a Heidegger trazando con su maestro una distancia sembrada de controversia, que no se resume en el divorcio provocado por la "hermenéutización" de la fenomenología que desarrolló Heidegger.

⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme, 2007, p. 27.

⁸ "La philosophie –la science la plus élevée et la plus rigoureuse de toutes à en juger par sa propre visée historique- qui représente l'aspiration constante de l'humanité à la connaissance pure et absolue (et à ce qui en est tout à fait indisociable: à une volonté comme à des valeurs pures et absolues), la philosophie est impuissante à se constituer en science effective". Cf., HUSSERL, Edmund. *La Philosophie comme Science rigoureuse*. Op. cit., p. 12.

Jugando a la arbitrariedad, procederemos así: yendo de la exposición doctrinal que realiza Husserl en *La filosofía como ciencia rigurosa* a las observaciones de Gadamer en la conferencia *Ciencia y Filosofía*⁹. Las historias conectadas entre el artículo de Husserl de 1911, y la conferencia de Gadamer, de 1975, ponen de revés en diferentes planos la tutela y autoridad del nombre de Husserl. Veamos:

1. Se reunirán aquí, para tomar una fotografía, a Husserl, de 52 años, y a Gadamer, de 75, lo que en términos reales implica una inversión entre quienes fueron maestro y discípulo (las ideas del "joven" Husserl enfrentadas a las del "viejo" Gadamer).



2. Se retendrá la reflexión de Husserl sobre ciencia y filosofía en un momento intermedio de su indagación, sin tener presente sus retractaciones y consideraciones finales, mientras que se concederá a Gadamer el beneficio de la reflexión y la experiencia.
3. Se desatenderá el desequilibrio que representa cotejar las ideas del artículo de Husserl, que influyó enormemente y prendió el debate sobre el sentido práctico de la filosofía, y la conferencia de Gadamer que es, como él mismo la llama, una "acotación", un escrito al margen, sin mayor relevancia para la historia de la filosofía.

⁹ *Wissenschaft und Philosophie*, conferencia presentada por Gadamer ante el Stuttgarter Hegel-Kongress, en 1975; el texto de la conferencia fue publicado dos años después en *Ist systematische Philosophie möglich?* Dieter Henrich (Ed.), Bouvier Verlag, Bonn, 1977, pp. 53-67. Posteriormente fue recogido en el volumen *Hermeneutische Entwürfe*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 2000, que Gadamer consideraba como "especie de apéndice de sus *Obras completas*". Versión en español: GADAMER, Hans-Georg. *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta, 2002, pp. 23-39.

2. La divergencia

Gadamer inicia su conferencia declarando:

Está claro que lo que llamamos filosofía no es una ciencia en el sentido en el que lo son las llamadas ciencias positivas; que no tiene ante sí algo positivo, dado, que sea su cometido investigar, y que tenga asignado su lugar entre los demás ámbitos de trabajo de las otras ciencias. La filosofía tiene que habérselas con el todo. Ahora bien, ese todo no es, a diferencia de cualquier otro, el todo compuesto por la suma de sus partes. Es una idea que va más allá de cualquier posibilidad de conocimiento finito, y no es nada que pueda ser conocido científicamente¹⁰.

La confrontación con las tesis de Husserl acerca de la filosofía como ciencia rigurosa no es aquí explícita, como tampoco lo es a lo largo del volumen de *Verdad y Método* sin embargo Gadamer tuvo la ocasión de revelar que a partir de la publicación póstuma de *Ideen II* se hizo evidente que Husserl buscaba aplicar a los problemas de las ciencias del espíritu, la crítica que hiciera a la psicología objetivista y al objetivismo de la filosofía¹¹. Lo anterior permite advertir que Husserl tiene presente en todo momento la puesta en rigor de la subjetividad como garantía de la investigación fenomenológica, mientras que, como él mismo señala: "El error fundamental de la psicología moderna, y que le impide ser psicología en un sentido verdadero, plenamente científico, es no haber ni reconocido ni elaborado este método fenomenológico"¹².

Mostrábamos que Gadamer no hace explícita su respuesta a las tesis de Husserl, pero como el discurrir mismo de la filosofía enseña que siempre se discute con alguien, se responde a alguien, se pregunta a alguien, es apenas evidente que muchos años después, al hablar de ciencia y filosofía, es a Husserl a quien responde, en virtud de que en filosofía no habla la verdad, sino el saber que interroga problemas recogidos del estado de las cosas del mundo; saber que vuelve sobre las valoraciones e interpretaciones que otros (como los griegos, los medievales, los orientales, los modernos, los románticos y los mismos contemporáneos) han formulado y reformulado. Así, partiendo de la premisa que propone Gadamer sobre el contraste entre la filosofía y las ciencias positivas, vislumbramos dos tratamientos, uno de los cuales viene anunciado, como hemos insistido, en el nombre de Husserl:

¹⁰ Ibíd., p. 23.

¹¹ "Superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica". Cf., GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 2006, pp.305-330.

¹² "L'erreur fondamentale de la psychologie moderne, et qui lui interdit d'être psychologie en un sens véritable, pleinement scientifique, est de n'avoir ni reconnu ni élaboré cette méthode phénoménologique". Cf., HUSSERL, Edmund. *La Philosophie comme Science rigoureuse*. Op. cit., p. 12.

- a) Husserl emprende la revisión crítica de la que califica como "la ambición de la filosofía de ser una ciencia rigurosa"¹³, que contrasta con lo que él mismo sanciona como "la incapacidad de la filosofía de constituirse en ciencia efectiva"¹⁴. La analogía de la que se sirve Husserl resulta elocuente: "el edificio filosófico" que se debe sustentar en bases científicas.
- b) De su parte, en lo dicho por Gadamer se infiere que, antes que concentrarse en algo positivo, la filosofía se emplaza en "el Todo". En la expresión: *La filosofía tiene que habérselas con el todo*, Gadamer toma distancia del método analítico-explicativo de las ciencias positivas, que si bien escribe un capítulo importante en la historia de la filosofía en el siglo XX, lo hace a contravía del trabajo hermenéutico, concentrado en la interpretación y mejor comprensión de aquel "todo".

De momento, si nos dejamos guiar por las analogías, la concepción de ciencia y filosofía se anuncia bastante diferente en uno y otro autor: "el edificio filosófico" vs. "el Todo". Sin duda lo que está en juego es, como apunta Husserl "la búsqueda del buen método"¹⁵, que puede entenderse como el trasfondo en virtud del cual la filosofía se convalida como ciencia rigurosa. David Vessey precisa: "La insistencia de Gadamer de que Husserl mantiene todo el tiempo, hasta el final de su vida, su cometido de la fenomenología como una ciencia rigurosa, es controvertida, pero ampliamente aceptada"¹⁶. Lo anterior significa que, en rigor, ha quedado trazada la tarea de tematizar la fenomenología trascendental en asuntos como: la percepción (M. Merleau-Ponty), la intersubjetividad y el mundo de la vida (A. Schutz), la posibilidad de una fenomenología de las esencias (E. Fink), el ensayo de una ontología fenomenológica (J.-P. Sartre). Y aún podría decirse más: como sucede en la ciencia, llevar a la filosofía aquello que resulte susceptible de descripción y enumeración¹⁷. Pero, una vez más Gadamer es el gran disidente, que no hace

¹³ "Dès son tout premier début, la philosophie a toujours eu l'ambition d'être une science rigoureuse". Cf., *Ibidem*.

¹⁴ "La philosophie est impuissante à se constituer en science effective". Cf., *Ibid.*, p. 12.

¹⁵ "Le choix de la bonne méthode". Cf., *Ibidem*.

¹⁶ "Gadamer's insistence that Husserl maintained his commitment to phenomenology as a rigorous science all the way to the end of his life is controversial, but still widely accepted". Cf., VESSEY, David. *Who Was Gadamer's Husserl?* Disponible en: http://www.davevessey.com/Vessey_Gadamer_Husserl.pdf.

¹⁷ Hemos señalado en otra ocasión que: "La reducción eidética que Husserl expresó y utilizó a lo largo de su vida, desde *Investigaciones lógicas*, no es otra cosa que la búsqueda de una enumeración completa de las invariables que permitan alcanzar el *eidos* o la plenitud de un significado". Cf., CUARTAS RESTREPO, Juan. Daniel Herrera Restrepo, enumeración y mundo de la vida. En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. IV. Popayán: Universidad del Cauca. 2010, pp. 17-28.

causa común ni del método ni del lenguaje husseriano, y que si pone su atención en conceptos como "horizonte", "intencionalidad" y "mundo de la vida", es en procura de una revaloración hermenéutica de los mismos, y no como resonador de nociones como 'subjetividad trascendental', 'investigación fenomenológica' y 'constitución'. En el discurso gadameriano pueden señalarse otros asuntos diametralmente diferentes, como la 'auto-comprensión', y el 'lenguaje como horizonte', los cuales reciben un tratamiento en el marco del que Gadamer denomina "círculo hermenéutico"¹⁸.

La discusión abierta por Husserl gira en torno a preguntas como: ¿qué quiere decir la filosofía en tanto que ciencia?, ¿por qué la filosofía se querría ella misma científica? Las primeras consideraciones subrayan que aún admitido el carácter no científico de toda la filosofía, ésta conserva la ambición de llegar a ser una ciencia rigurosa. Así las cosas, o Husserl nos envuelve en una trama dialéctica de la que nos cuesta salir, como a los interlocutores de Sócrates, llevándonos a la más completa desorientación una vez aceptados los términos con los que se abordan los problemas, o efectivamente ha quedado por resolver científicamente el papel de la filosofía, dada la amplitud del horizonte al que la han llevado autores como Hegel, Nietzsche y Dilthey. Olivier Lahbib, profesor agregado de Filosofía en el Liceo Merleau-Ponty, de París, plantea: "Así, ¿es preciso reservar el calificativo de "científico" sólo para las ciencias positivas, o bien la fenomenología o la Doctrina de la ciencia o ciencia rigurosa ameritan igualmente ser llamadas ciencias?"¹⁹ En este dilema nos ha puesto Husserl, y mientras un buen número de autores han tomado partido, auscultando positivamente su propósito, aportando a la valoración de la filosofía en función de su relación con la ciencia, otros, como Gadamer, se han apertrechado de argumentos *ad hominem* para zanjar con Husserl una diferencia, cuando no una lucha en la que manifiestan su resistencia al tratamiento de la filosofía como doctrina y ciencia rigurosa.

Así descrito, ¿en qué lado del dilema podríamos ubicar una frase provocadora, hoy famosa, lanzada por Heidegger en una lección en Friburgo, o como

¹⁸ En sentido estricto, la expresión "círculo hermenéutico" corresponde a Heidegger, que reconoce en ella: "una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma". Cf., HEIDEGGER, Martin. *El Ser y el Tiempo*. México: FCE, 1997, p. 171.

¹⁹ "Ainsi faut-il réservier le qualificatif de "scientifique" aux seules sciences positives, ou bien la phénoménologie ou la Doctrine de la science ou science rigoureuse méritent-elles également d'être appelées sciences?". Cf., LAHBIB, Olivier. La phislosophie comme Doctrine de la science et comme science rigoureuse (De Fichte à Husserl). En: *Dogma*. Disponible en: <http://www.dogma.lu/txt/OL-FichteHusserl.htm>.

la calificó él mismo, un quebradero de cabeza: "La ciencia no piensa" (*Die Wissenschaft denkt nich*)? Ante tal confrontación (declarar que la ciencia positiva es "irreflexiva"), la ambición de la filosofía de llegar a ser ciencia rigurosa, parece desplomarse. En una entrevista concedida a Richard Wisser en 1969, Heidegger reconstruye los móviles que lo llevaron a lanzar aquella afirmación, que para los hombres de ciencia pudo significar un "rebajamiento" de la calidad reflexiva del método, análisis, demostración y formulación de hipótesis a los que está obligada la ciencia. La respuesta de Heidegger fue:

Esa frase, la ciencia no piensa, que causó gran sensación cuando la dije en una lección en Friburgo, significa: la ciencia no se mueve en la dimensión de la filosofía, pero está, sin que ella lo sepa, referida a esa dimensión. Por ejemplo, la física se mueve en espacio, tiempo y movimiento; lo que sea movimiento, lo que sea espacio, lo que sea tiempo, no lo puede decidir la ciencia en cuanto ciencia; entonces, la ciencia no piensa; no puede en este sentido pensar con sus métodos²⁰.

En su conferencia de 1975, Gadamer hace eco de aquella declaración, introduciendo un nuevo elemento: el papel que juega el lenguaje en la relación ciencia-filosofía, lo que nos mueve a preguntar: ¿Qué ha de resultar si se enfrentan, en un reclamo de comunicabilidad, el pragmatismo del lenguaje cotidiano, con el hermetismo científico? La situación es compleja, no porque sancionemos la incompatibilidad de los lenguajes cotidiano y científico, lo que podría significar un error de procedimiento, sino porque no hemos asumido aún la tarea de vincularlos a través de la educación y la formación. El crítico y teórico de la literatura y de la cultura, George Steiner, expone con claridad este estado de cosas:

Hasta que los estudiantes de humanidades no aprendan seriamente un poco de ciencia, hasta que la gente que estudia lenguas clásicas o literatura española no estudie también matemáticas, no estaremos preparando la mente humana para el mundo en que vivimos. Si no entendemos algo mejor el lenguaje de las ciencias no podemos entrar en los grandes debates que se avecinan. A los científicos les gustaría hablar con nosotros, pero nosotros no sabemos cómo escucharles. Este es el problema²¹.

3. Las acepciones en juego

No resulta irrelevante entonces involucrar el lenguaje científico, intentando dar cuanta de los saberes que complementan la comprensión de nuestro estar en el mundo. Así, aquellas formalizaciones que se consideran como el lenguaje

²⁰ Cf., «Martin Heidegger en conversación con Richard Wisser». En: *La Lámpara de Diógenes*, No. 14-15, 2007, pp. 45-49.

²¹ STEINER, George. L'educació humanística és una educació de museu. En: *Tripodos*. No 12, 2002, pp. 83-93.

de la ciencia, no trazan ni deciden un estatus de incommensurabilidad en relación con el lenguaje humano, y la aspiración de Husserl en relación con la filosofía como ciencia rigurosa, si bien exigente, se ofrece como posible y finalmente realizable; cabe decir, que entre ciencia y filosofía las afinidades se pongan de manifiesto, si bien no en un primer momento en virtud del método, sí en función de un lenguaje que alcance el estatus de causa común por estar sustentado en la educación, el conocimiento de las ciencias y la interpretación de las mismas.

Gadamer recaba sobre lo mismo, preguntando: "¿Tendrá finalmente algún significado la idea de que la ciencia no sólo no «piensa» -en el sentido enfático del término, como lo usa Heidegger en una frase tan mal interpretada casi siempre-, sino que ni siquiera habla realmente una lengua propia?"²². De uno y otro lado se advierte que somos deficitarios de una clara circunscripción de la ciencia, y que antes que el hermetismo de una lengua propia, el conocimiento científico reclama la deriva hacia su aproximación y apropiación. En este sentido, y volviendo con los planteamientos de Husserl en relación con la ciencia²³, podría entenderse que antes que a otra cosa, estamos enfrentados a una polisemia de la palabra 'ciencia', que señalaría:

a) Ciencia: La "doctrina" que orienta y regula el conocimiento.

Puede decirse que la ciencia se erige en rigor del conocimiento docto, disciplinario, alcanzado a través del método científico, precisamente; esta es su verdadera doctrina, que antes que reclamar erudición y profundidad, como podría ser el caso de la sabiduría, aboga por saberes doctrinales sustentados en certezas, exámenes, comprobaciones. Se cita como frase célebre de Husserl la siguiente: "La ciencia genuina, hasta donde alcanza su verdadera doctrina, carece de profundidad. La profundidad es cosa de la sabiduría"²⁴.

b) Ciencia: La "validez del lenguaje" que hace suponer que todos los conceptos están referidos a intuiciones y son coherentes.

Esta acepción apunta a la probidad de aquellos lenguajes de los que hace uso la ciencia. Fue precisamente Husserl quien, en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), indagando el significado de las palabras, notó que éste no guarda

²² GADAMER, Hans-Georg. *Acotaciones hermenéuticas*, Op. cit., p. 25.

²³ Husserl expone: "En todo caso, nuestra crítica deberá haber mostrado claramente que ver en el naturalismo una filosofía errónea en su principio mismo, no significa renunciar a la idea de una filosofía rigurosamente científica, de una «filosofía que parte de la base»". "En tout cas, notre critique devrait avoir clairement montré que voir dans le naturalisme une philosophie erronée dans son principe même, ne signifie pas renoncer à l'odée d'une philosophie rigoureusement scientifique, d'une «philosophie qui part d'en bas»". Cf., HUSSERL, Edmund. *La Philosophie comme Science rigoureuse*, Op. cit., p. 59.

²⁴ HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro, 2009, p. 82.

relación con las imágenes que su uso proyecta en la representación psíquica; esta revelación, que constituye un argumento más a favor de la arbitrariedad del lenguaje, hacia perentoria la exigencia de lenguajes más formales, como los de las ciencias positivas, para registrar y dar rigurosidad a la exposición filosófica. Así lo pide Husserl: "Se dé a la filosofía la forma y el lenguaje de la ciencia genuina y hacerle reconocer como imperfección lo que tantas veces se ha admirado y hasta imitado en ella: a saber, su oscuridad profunda"²⁵.

c) Ciencia: La "fenomenología" asumida con rigurosidad.

La exposición más fehaciente de un conocimiento científico equivalente a la precisión fenomenológica con la que se reconocen las más pequeñas diferencias, podemos hallarla en el capítulo «la ciencia de lo concreto», con el que Claude Levi-Strauss da comienzo a *El pensamiento salvaje* (1962). Allí se lee:

Todas las actividades de los hanunóo, o casi todas, exigen estar íntimamente familiarizados con la flora local y un conocimiento preciso de las clasificaciones botánicas (...). Los hanunóo clasifican las formas locales de la fauna aviar en 75 categorías (...) distinguen cerca de doce clases de serpientes (...) sesenta clases de peces (...) Más de una docena de crustáceos de mar y de agua dulce, y un número igual de clases de arañas y de miríopodos (...) Los miles de formas de insectos se agrupan en ciento ocho categorías que tienen nombre, trece de las cuales corresponden a las hormigas y las termitas... Identifican más de setenta clases de moluscos marinos, y más de veinticinco de moluscos terrestre y de agua dulce... cuatro clases de sanguijuelas chupadoras de sangre (...) En total, llevan un censo de 461 clases zoológicas²⁶.

Pero el reclamo husseriano no naufraga en un galimatías de acepciones de la palabra 'ciencia'; antes bien, Husserl procura superar la aporía de la objetividad del conocimiento, trazando en compensación el perfil de una fenomenología trascendental en la que el sujeto que conoce, identifica la temporalidad y la finitud humana como inmanentes, sin ello afectar la tarea del conocimiento y la verdad. Así, entre rigurosidad y trascendentalidad, parece no haber distancia, toda vez que se cobra conciencia de que toda deficiencia se supera en la aspiración de rigurosidad científica de la filosofía. En un pasaje de *Verdad y Método*, Gadamer señala: "El que Husserl tenga presente en todo momento el «rendimiento» de la subjetividad trascendental, responde sencillamente a la tarea de la investigación fenomenológica de la constitución"²⁷. En aras de la coherencia, Gadamer da en el punto al advertir que es en la teoría de la constitución, tal como había quedado trazada en *Ideas I* (1913), donde Husserl

²⁵ HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Almagesto, 1992, p.87.

²⁶ LEVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*. México: FCE, 1970, p.15.

²⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Salamanca: Sigueme, 2007, p. 301.

realiza el planteamiento fundamental del método de la fenomenología como filosofía trascendental. En la perspectiva metodológica abogada por Husserl para el ejercicio filosófico, la investigación fenomenológica de la constitución, en tanto que concierne a la objetividad de la conciencia, reclama rigurosidad, tanto en el tratamiento del objeto, como en el examen de la intencionalidad dirigida a las cosas del mundo; rigurosidad que Husserl parangona con la que sustenta el método científico.

Conclusión

Una vez más, Gadamer es el detractor, quien descree de las equivalencias entre ciencia y filosofía y vigila que no se haga a un lado el mundo de la experiencia, donde anidan los lenguajes y se colma la verdad. "¿Hasta qué punto el método es una garantía de verdad? –Pregunta– La filosofía debe exigir de la ciencia y del método que reconozcan su particularidad en el conjunto de la existencia humana y de su racionalidad²⁸". Gadamer declara que ha sido la relación ciencia–filosofía, la que lo ha llevado a desarrollar la filosofía hermenéutica que, como insiste en señalar la filósofa española María Teresa Oñate y Zubía²⁹, tiene su punto de partida en la desazón que trajo la Primera Guerra Mundial, cuando los Estados europeos se lanzaron a una deriva de fuerza y destrucción, y los conocimientos científicos fueron aplicados al desarrollo armamentístico; cuando campeó la pérdida de valores, pérdida de versiones del mundo y del sentido comportados por la tradición. Sin duda la guerra, no sólo para Gadamer sino para el círculo de pensadores europeo, exponía la desarticulación de sentidos que llevaba a la pregunta ¿qué vive después de la muerte? Gadamer es por tanto un autor melancólico, derruido por la barbaridad de las imágenes, pero portador de la semilla que sobrevive a la tormenta. Así, en el encuentro con Husserl, mientras el trabajo de Gadamer puede equivaler al redescubrimiento de la historicidad humana, el de Husserl lo es del estado de llenura de las disciplinas científicas.

La tarea de Gadamer, puede decirse, está impensada aún, lo que resulta crucial para llegar a la conclusión, intempestiva pero cierta, de la escalera al vacío, porque no se deduce que sencillamente Gadamer ignoró el legado husserliano movido por un afán de notoriedad y diferenciación que le garantizaría un lugar en la historia de la filosofía, más allá del movimiento fenomenológico. Pero ¿qué sucede una vez tirada la escalera? Sirviéndonos del conocimiento

²⁸ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Op. cit., p. 391.

²⁹ Cf., OÑATE y ZUBÍA, María Teresa. *Hans-Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica*. Madrid: Dykinson, 2005.

que el hermeneuta canadiense Jean Grondin³⁰ ha alcanzado de la vida y la obra de Gadamer, respondemos: inspirado en las ciencias humanas, donde cobró relevancia la labor hermenéutica a partir de los trabajos de Wilhelm Dilthey, renunciando a toda aspiración metodológica, Gadamer elabora sucesivamente una ambiciosa filosofía hermenéutica, al mismo tiempo distante y próxima de la rigurosa fenomenología trascendental de Husserl.

Bibliografía

- CUARTAS RESTREPO, Juan. Daniel Herrera Restrepo, enumeración y mundo de la vida. En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. IV. Popayán: Universidad del Cauca, 2010, pp. 17-28.
- GADAMER, Hans-Georg. *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- GRONDIN, Jean. Zur Komposition von Wahrheit und Methode. En: *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *El Ser y El Tiempo*. México: FCE, 1997.
- HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Almagesto, 1992.
- HUSSERL, Edmund. *La Philosophie comme Science rigoureuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- LAHBIB, Olivier. La phislosophie comme Doctrine de la science et comme science rigoureuse (De Fichte à Husserl). En: *Dogma*. Disponible en: <http://www.dogma.lu/txt/OL-FichteHusserl.htm>.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*. México: FCE, 1970.
- «Martin Heidegger en conversación con Richard Wisser». En: *La Lámpara de Diógenes*, No. 14-15, 2007, pp. 45-49.
- OÑATE y ZUBÍA, María Teresa. *Hans-Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica*. Madrid: Dykinson, 2005.
- STEINER, George. L'educació humanística és una educació de museu. En: *Tripodos*, No. 12, 2002, pp. 83-93. Disponible en: <http://www.tripodos.com/pdf/steiner.pdf>.
- VESSEY, David. *Who Was Gadamer's Husserl?* Disponible en: http://www.dave-vessey.com/Vessey_Gadamer_Husserl.pdf.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Altaya, 1996.

³⁰ Cf., GRONDIN, Jean. Zur Komposition von Wahrheit und Methode. En: *Der Sinn für Hermeneutik*. Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

Intersubjetividad y negatividad en la Crítica de la razón dialéctica

Intersubjectivity and Negativity in Critique of Dialectical Reason

MAXIMILIANO BASILIO CLADAKIS
Universidad Nacional de San Martín
CONICET
Argentina

Resumen

En el siguiente artículo, trabajaremos la constitución de la experiencia intersubjetiva a partir de la negatividad tal como se presenta en la *Crítica de la razón dialéctica*. En virtud de esta cuestión, tomaremos como ejes centrales el rol fundacional que Sartre le otorga a la praxis como condición de posibilidad del surgimiento de un “nosotros” y la negativa a aceptar un “ser” intersubjetivo que posibilite la unión ontológica entre los individuos. En este sentido, detendremos nuestra atención en la forma en que tanto una como otra cuestión se encuentran estrechamente ligadas a la forma en que Sartre comprende la dialéctica.

Palabras clave: Fenomenología, Sartre, intersubjetividad, experiencia, dialéctica.

Abstract

In the following article, effort is aimed to the constitution of the inter-subjective experience departing from negativity as presented in the *Critique of Dialectical Reason*. Under this issue, we take as central tracks the foundational role that Sartre gives the *praxis* as a condition of possibility of the emergence of a “we” and the refusal to accept a “being” that enable sinter-ontological union between individuals. In this sense, our attention is focused on how much one and the other questions are closely linked to the way in which Sartre understands dialectics.

Keywords: Phenomenology, Sartre, intersubjectivity, experience, dialectic.

Introducción

En el artículo "La Crítica de la razón dialéctica: ¿una fenomenología de la praxis?"¹ Florence Cayemaex sostiene que la *Crítica de la razón dialéctica* no representa un abandono del método fenomenológico por parte de Sartre, sino que, por el contrario, dicho método es el elegido para llevar a cabo la investigación sobre los límites y las posibilidades de la razón dialéctica. Cayemaex indica que, para salir del escollo en el que el marxismo dogmático ha sumergido a la racionalidad dialéctica, Sartre realiza una fenomenología de la praxis que intenta demostrar que la racionalidad dialéctica es la racionalidad propia de la praxis humana. En este punto, Cayemaex señala que el concepto de praxis descrito en la obra de 1960 se encuentra fundado sobre la estructura de la acción expuesta por la ontología fenomenológica de *El ser y la nada*.

Siguiendo, en parte, la tesis de Cayemaex, la intención de este artículo es abordar la forma en que la *Crítica de la razón dialéctica* presenta la cuestión de la intersubjetividad en relación a la negativa sartreana de aceptar un "ser" intersubjetivo y a la de aceptar una substancialización del "nosotros". Por un lado, sostendremos que, para la concepción sartreana de la dialéctica, aceptar una substancialización del "nosotros" llevaría a clausurar la misma dialéctica ya que implicaría la imposibilidad de toda praxis. Por otro lado, intentaremos mostrar la continuidad de algunas perspectivas entre *El ser y la nada* y *La crítica de la razón dialéctica* con respecto a este tema² y al lugar que se le otorga a la negatividad como elemento constituyente de la intersubjetividad. En este sentido, tanto para una obra como para la otra, consideramos muy acertada la posición de Celia Amorós, en su introducción al texto póstumo *Verdad y existencia*. Según esta autora, para Sartre, la intersubjetividad no es un punto de partida sino que, por el contrario, la intersubjetividad se encuentra "haciéndose" y "deshaciéndose" de manera permanente³.

¹ CAYEMAEX, Florence. Le Critique de la raison dialectique: une phénoménologie de la praxis. En: *Alter. Revue de phénoménologie*, No. 17, 2009, pp. 29-44.

² Con respecto al tema de la interpretación de una continuidad o no entre los planteos de *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica* nosotros sostendremos una pervivencia de ciertas ideas si bien reconocemos que se trata de una cuestión abierta. Consideramos que tanto la corriente "continuista" como la "rupturista", tiene cada una argumentos válidos. Con respecto a esta última, aún cuando se mantenga en una posición distinta a la nuestra en varios aspectos, consideramos valioso el trabajo de J. L. Rodríguez García en su libro *Jean Paul Sartre. La pasión por la libertad*, donde el autor habla de una "ruptura epistemológica" entre ambas obras.

³ SARTRE, Jean Paul. *Verdad y existencia*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 33.

1. Dialéctica crítica y racionalidad analítica

Cayemaex señala, acertadamente, que una de las concepciones de la dialéctica más discutidas por la *Crítica* es la de Engels, principalmente, la que aparece expuesta en la *Dialéctica de la naturaleza*. Precisamente, el primer capítulo de la introducción a la obra de 1960, lleva por título "Dialéctica dogmática y dialéctica crítica". La intención de Sartre en este capítulo es establecer la diferencia entre dos formas de pensar la dialéctica: una, la crítica, que es la que él mismo intenta establecer a lo largo del texto; la otra, la dogmática, que es la sostenida por lo que Sartre llama "marxismo contemporáneo", el cual denomina "dialéctico" a un materialismo mecanicista que, en última instancia, representa un idealismo aún mayor que aquel que dice combatir⁴. Si bien, cuando Sartre habla de "marxismo contemporáneo", se refiere, principalmente, a la teoría oficial de la URSS y del PC, considera que Engels ya se encuentra en el origen de esta concepción. En efecto, Engels sostiene que, la dialéctica no opera sólo en el mundo socio-histórico sino que, por el contrario, la misma Naturaleza se rige dialécticamente. Según Engels, si la vida de los hombres es dialéctica, esto se debe a que el hombre es materia, y es, precisamente, la materia la que se rige por leyes dialécticas. En este aspecto, Sartre no se equivoca al concebir la posición de Engels como una posición metafísica ya que, en la introducción a la *Dialéctica de la naturaleza*, puede verse que, a partir de la tesis acerca de la eternidad de la materia y de sus leyes, se llega a sostener la tesis del eterno retorno,

La oposición de Sartre a la concepción de Engels puede ser comprendida en dos direcciones complementarias. Por un lado, la ontológica; por otro, la metodológica. Con respecto a la primera, es indudable que entre Sartre y Engels existe un abismo insalvable. Engels plantea un monismo materialista, en el cual el hombre no es otra cosa que una manifestación de la materia regida por las leyes de la dialéctica. Sartre, por el contrario, sostiene la irreductibilidad del hombre a la materialidad inorgánica, la cual se presenta como una instancia negadora de la humanidad. Por otro lado, Sartre rechaza, además, la idea de un movimiento intrínseco a la materia, independiente del proyecto humano que la totaliza.

En lo concerniente a la cuestión metodológica, Sartre observa que Engels, intenta fundamentar la dialéctica a partir de un positivismo propio de la razón analítica. Para Sartre, en la *Dialéctica de la naturaleza* es por medio de la observación empírica que se "descubren" las tres leyes fundamentales de la dialéctica. La ley de conversión de la cantidad en calidad y, viceversa, la ley de compenetración de los contrarios y la ley que pronuncia que toda negación de la ne-

⁴ SARTRE, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960, p. 126.

gación es una afirmación se develan al investigador a partir de la observación objetiva e imparcial del mundo. Sartre ve en esto un doble error: por un lado, el error de proyectar sobre la naturaleza una dinámica propiamente humana; por otro, el error de hacer de aquello proyectado, leyes inflexibles como las de la física newtoniana, para luego proyectarlas nuevamente sobre el mundo social. El resultado de esto es la confusión a partir de la cual la racionalidad dialéctica aparece fundada en la racionalidad analítica, la cual descubriría en la Naturaleza, por medio de la observación empírica, las leyes fundamentales de la dialéctica. Sin embargo, como ya dijimos, para Sartre, estas leyes no son "descubiertas" en la Naturaleza sino proyectadas sobre ella, por lo que sería una doble hipóstasis.

En contraposición a Engels, Sartre establece una clara distinción entre la razón analítica y la razón dialéctica. Cayemaex señala, de manera apropiada, que esta distinción no se encuentra sustentada en un criterio epistemológico que determine a una y a otra según el objeto de estudio. No se trata de una distinción que comprendería a la razón analítica como la razón propia de las ciencias naturales y a la razón dialéctica como la razón propia de las ciencias humanas. Por el contrario, para Sartre, se trata de distintos niveles de racionalidad en los cuales la razón analítica es propia tanto de las ciencias de la Naturaleza como de las ciencias del hombre. Las principales características de la razón analítica son: sostener los procesos de objetivación del mundo natural y humano y establecer leyes y regularidades sin que ello implique volver inteligible la necesidad de dichas regularidades y leyes. La razón dialéctica, por su parte, contiene y supera a la razón analítica en tanto vuelve inteligible la necesidad y totaliza los eventos, hechos y estados que la razón analítica mantenía separados. "Es pues, a la vez, un tipo de racionalidad y la superación de todos los tipos racionales; (...): la posibilidad siempre dada de *unificar* llega a ser la necesidad permanente para el hombre de totalizar y de ser totalizado, y para el mundo de ser una totalización siempre más amplia y siempre en curso"⁵.

Sin embargo, a pesar de esto, no debe concluirse que Sartre niegue el valor de las ciencias empíricas ni mucho menos que intente refutar su método. Precisamente, Sartre sostiene que las ciencias empíricas representan disciplinas auxiliares que incrementan los conocimientos sobre hechos particulares. Sartre sostiene que el error consiste del marxismo contemporáneo consiste en entremezclar ambas racionalidades e intentar fundamentar la razón dialéctica en la razón analítica. Para Sartre la fundamentación de la dialéctica no debe ser sino dialéctica. La razón dialéctica, por lo tanto, tiene que fundarse a sí misma, sin valerse de los criterios propios de la razón analítica. La crítica sartreana, en este aspecto, se asemeja a lo que hace Kant con la razón analítica:

⁵ *Ibid.*, pp. 119-120.

el objetivo es establecer los límites y posibilidades de la razón dialéctica por medio de la propia razón dialéctica. Esto conlleva, por su parte, a delimitar el campo sobre el que opera dicha racionalidad.

En este último punto, Cayemaex sostiene que el ámbito propio de la racionalidad dialéctica, para Sartre, no es otro que el de la praxis humana. Si la razón analítica se aboca a los lazos de exterioridad entre los fenómenos; la razón dialéctica se aboca a los lazos de interioridad; y, para Sartre, dichos lazos implican necesariamente la existencia humana. Sin lugar a dudas, resuenan aquí las tesis de *El ser y la nada* acerca de la pura exterioridad del en-sí. Algo similar ocurre con respecto a la negatividad. Sartre señala que la dialéctica se funda sobre la premisa de que toda negación de la negación implica una afirmación. Ahora bien, de manera similar a lo que ocurría en la obra de 1943 con respecto al no-ser, en la *Crítica* es el proyecto humano el que introduce la negatividad en el mundo. Precisamente, Sartre rechaza el intento de Engels de encontrar una negatividad operando en las leyes físicas. Para Sartre, en la Naturaleza, sólo hay positividad y es el proyecto humano el que le atribuye el carácter de negatividad a algunos fenómenos. Al tener como fundamento la negatividad, la racionalidad dialéctica será, por lo tanto, la racionalidad de la praxis humana.

2. Praxis y negatividad

En su artículo "Sartre y la crítica a la filosofía de la historia"⁶, Carla Cordua señala que una de las diferencias fundamentales entre Engels y Sartre es el hecho de que, para este último, no existen leyes de la Historia, mientras que, para el primero, la Historia se encuentra regulada por leyes de la misma forma en que lo está la Naturaleza. En efecto, tanto Engels como gran parte del marxismo de la primera mitad del siglo XX, se habían propuesto "desentrañar" las leyes de la Historia, leyes que deberían poseer la misma universalidad y exactitud que las del mundo natural.

Hasta qué punto este objetivo puede encontrarse en las obras del propio Marx de manera explícita o implícita, es un tema complejo que excede las intenciones de este trabajo. Lo cierto es que Sartre ve en esto una deformación del sentido original del marxismo, aunque advierte también la existencia de cierta ambigüedad en el propio Marx, como así también la ausencia de una revisión sistemática de la dialéctica. Según Sartre, la falta de una revisión crítica de la racionalidad dialéctica por medio de sí misma ha llevado a que filosofías

⁶ CORDUA, Carla. Sartre y la crítica a la filosofía de la historia. En: *Gerencia del tiempo: Ensayos sobre Sartre*. Merida: Universidad de los Andes, 1994, pp. 27-66.

autodenominadas "dialécticas" intenten "descubrir" leyes de la misma forma en que lo hace la razón analítica. Sartre, por el contrario, sostiene que la dialéctica "(...) no tiene otras leyes que las reglas producidas por la totalización en curso y estas conciernen, evidentemente, a las relaciones de la unificación con lo unificado (...), es decir, los modos de presencia *eficaz* del devenir totalizante con las partes totalizadas"⁷.

Esto significa que, para Sartre, la dialéctica no puede tener más leyes que las que ella misma se va dando en el proceso de totalización; es decir, la dialéctica no tiene leyes que la determinen exteriormente. Por lo tanto, la racionalidad dialéctica no debe ser comprendida a partir de la búsqueda de leyes universales. Lo mismo ocurre cuando se toma a la Historia como objeto de investigación. Para Sartre, la Historia no es el resultado de leyes, sino que, por el contrario, la Historia se fundamenta en la praxis humana.

En este punto es importante destacar que, para Sartre, la praxis no puede ser comprendida a partir de la lógica del positivismo. Sartre observa que no debe pensarse la praxis como la positividad del acto realizado, sino que, por el contrario, pensar la praxis es pensar la negatividad en la que ella se funda. En este aspecto, Sartre retoma el carácter negativo de la dialéctica, presente tanto en la *Fenomenología del Espíritu* como en algunos pasajes del prólogo al *Capital*. La positividad plena, ya desde *El ser y la nada*, es pensada por Sartre como característica esencial del en-sí. Por el contrario, la negatividad será lo propio de la acción humana, por lo que se pensará la dialéctica como un movimiento donde lo negativo es parte fundamental de su despliegue.

La tesis de Cayemaex acerca de la pervivencia del método fenomenológico en la *Crítica* encuentra en este aspecto un argumento a su favor. Tanto en la obra de 1943 como en la de 1960, la negatividad será el rasgo propio de la actividad humana. En *El ser y la nada* la acción es presentada como la negación intencional del mundo.

Es lo que entreveía Hegel cuando escribía que el 'el espíritu es lo negativo', aunque no parece haberlo recordado al exponer su propia teoría de la acción y la libertad. En efecto, desde que se le atribuye a la conciencia ese poder negativo respecto del mundo y de sí misma, desde que la nihilización forma parte integrante de la *posición* de un fin, ha de reconocerse que la condición indispensable y fundamental de toda acción es la libertad del ser actuante⁸.

⁷ SARTRE, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique*, Op. cit., pp. 139-140.

⁸ SARTRE, Jean Paul. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1948, p. 511.

En *El ser y la nada* hay una descripción fenomenológica de la acción en donde se revela el carácter teleológico de su estructura originaria. Pues, cuando el para-sí niega al mundo, lo hace en vistas a un fin que crea *ex nihilo*⁹. Contraponiendo el caso del fumador que involuntariamente genera un incendio con el de Constatino y la creación de la segunda capital del Imperio, Sartre sostiene que, cuando actúa, el para-sí se retrotrae del mundo y establece un estado de cosas inexistente que antepone al estado de cosas actual. Esto significa una nihilización de lo que "es" en pos de lo que "no es". El sentido de la acción, por lo tanto, se encuentra en el fin, y no en las causas. Es decir, comprender el sentido de una acción es comprender el fin por el cual se supera el estado de cosas por medio de la libertad del para-sí, no siendo legítimo reducir la acción a un esquema de estímulo-respuesta propio del positivismo.

En la *Crítica* Sartre mantiene la estructura descrita en *El ser y la nada* y sobre ella funda su concepto de *praxis*. Cayemaex señala que, tanto en la obra de 1943 como en la de 1960, la actividad humana aparece definida como nihilización y totalización del mundo. Con respecto a esto, es decir, a la totalización, debemos aclarar que la negación de la que habla Sartre debe ser comprendida, dentro de una complejidad dialéctica, en la cual la negación es también una afirmación. Precisamente, Sartre señala que para afirmar la legitimidad del pensamiento dialéctico hay que demostrar que toda negación de la negación es una afirmación. No es nuestra intención sumergirnos en las complejas siniuosidades que subyacen a esta tesis ni a la forma en que será desarrollada a lo largo de las páginas más densas de la *Crítica*. Lo que sí nos interesa es señalar que la acción en *El ser y la nada* y la *praxis* en la obra de 1960, además de implicar cada una la negación del estado actual del mundo, representan también una reconfiguración del mundo. La actividad humana niega al mundo a la vez que lo totaliza; el proyecto humano unifica el campo de acción sobre el que extiende su finalidad confiriéndole a los objetos una unidad sintética que los dota de sentido.

En la *Crítica*, cuando Sartre piensa el proceso de trabajo como *praxis* totalizadora, lo hace retomando el concepto heideggeriano de útil. Sartre observa que, cuando el hombre trabaja unifica el campo de utensilios (*ustensilité*) que se abre frente a él. Ese campo se presenta como una totalidad que es atravesada por el proyecto humano para separar las herramientas que utilizará

⁹ Este será, generalmente, uno de los aspectos más discutidos de la tesis sartreana. Las críticas provendrán tanto de las corrientes más tradicionales del marxismo, como lo es el caso de Adam Schaft, como también de la misma fenomenología. Con respecto a esto último, no hace falta más que recordar las críticas merleau-pontyanas, presentes tanto en la Fenomenología de la percepción como en Las aventuras de la dialéctica; en ambas obras, uno de los puntos centrales de las objeciones será, precisamente, la forma en que Sartre plantea los móviles de la acción como creación *ex nihilo* de la conciencia.

con vistas a un fin determinado. Sin embargo, dicha totalización es llevada a cabo a partir de la negación de dicho campo. Emplear una herramienta, por ejemplo, es separarla de la totalidad de utensilios, lo que representa una determinación del objeto empleado. Sartre señala que si bien la parte determinada pertenece a la totalidad ya que se exige que el todo esté presente en las partes, en tanto se aísla, ella no es el todo, por lo que niega a la totalidad y se niega, en consecuencia, a sí misma. "En una palabra, la determinación de una totalidad parcial, en el seno de una totalidad destotalizada tiene por efecto necesario determinar también, aunque negativamente, al conjunto que queda fuera de esta integración *como una totalidad parcial*"¹⁰.

3. El "nosotros" como unidad de acción

Abordando, más específicamente, el objetivo de nuestro trabajo, nos interesa volver a remarcar, aún a pesar de las innegables diferencias que existen entre ambas obras, la continuidad de planteos y propuestas de *El ser y la nada* en la *Crítica de la razón dialéctica*. La negativa sartreana a una substancialización del "nosotros" como también la negativa a la configuración de un "Ser-uno" ontológico, es un ejemplo de dicha continuidad. En la obra de 1943, Sartre critica el concepto heideggeriano de *Mitsein* sosteniendo que la experiencia de un "nosotros" no forma parte de la constitución ontológica del para-sí, sino que, por el contrario, es una experiencia secundaria. Sartre acusa a Heidegger de incurrir en un *apriorismo* de tipo kantiano, al mismo tiempo que concibe, la instauración del "nosotros" a partir de la acción común. "Nosotros' resistimos, 'nosotros' señalamos el asalto, 'nosotros' condenamos al culpable, 'nosotros' miramos tal o cual espectáculo"¹¹. Con esto, Sartre quiere decir que si bien el "nosotros" implica una pluralidad de subjetividades reconociéndose, nunca es objeto de explicitación sino que el objeto de explicitación es la tarea común.

Por su parte, en la *Crítica*, Sartre afirma que el "nosotros" se constituye como grupo operativo o comunidad práctica, lo que significa que el "nosotros" se da a partir del libre desarrollo de una praxis común. El "nosotros" no es, por tanto, una estructura previa al desarrollo histórico de la actividad humana sino que se configura a partir de la historia, a partir de la serie de negaciones y totalizaciones que la *Crítica* tendrá como objetivo describir. No obstante, Sartre señala una primera instancia -primera, si bien tal vez no en el desarrollo histórico, sí en el orden de la inteligibilidad dialéctica- de la constitución del "nosotros" en la cual la unidad proviene "de afuera"; es decir, que se recibe pasivamente.

¹⁰ SARTRE, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique*, Op. cit., p. 172.

¹¹ SARTRE, Jean Paul. L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Op. cit., p.p. 484-485.

En este punto, es importante retrotraernos a uno de los ejes fundamentales del desarrollo dialéctico de la Historia sostenido por la *Critica*: la necesidad. Anteriormente, habíamos mencionado que Sartre sostiene que la Razón dialéctica, para legitimarse a sí misma, debía fundamentar el principio acerca de que toda negación de la negación es una afirmación. Precisamente, en la *Critica* dicho principio aparece verificado en la necesidad. Sartre sostiene que ella es el primer vínculo entre el hombre y el mundo circundante. Vale aclarar que, para tratar esta cuestión, Sartre toma como punto de partida metodológica la praxis individual, por lo que, en ese primer momento, de la inteligibilidad dialéctica, debemos pensar en una relación individuo-mundo, totalidad orgánica- materia inorgánica. La necesidad, en este sentido, muestra tanto una negatividad como una positividad. Por un lado, es una negatividad en tanto revela una carencia. Por otro, es una positividad ya que constituye la posibilidad de superación de dicha carencia.

Cuando Sartre habla del mundo circundante se refiere, en este primer momento, a la materialidad inorgánica, a la materia regida exclusivamente por leyes de exterioridad. En este punto, se observa la profundización de una dimensión que en *El ser y la nada* permanecía oscura. La importancia que la *Critica* le otorga al vínculo entre el hombre y la materia es indudable. Precisamente, Sartre sostendrá en esta obra que las relaciones entre los hombres están siempre mediadas por la materia. En cierta medida, los hombres se unen o se oponen a partir de la materia. Esto implica, una primera totalización que los hombres reciben de la materia y que les otorga una unidad pasiva. Sin embargo, esto acontece, no sólo en la comprensión de la materialidad como Naturaleza, sino también en el caso de la materia trabajada.

La Historia, tomada en este nivel, ofrece un sentido terrible y desesperante; aparece, en efecto, que los hombres están unidos por esa negación inerte y demoníaca que les toma su sustancia (es decir, su trabajo) para volverla contra todos bajo la forma de *inercia activa* y de totalización por exterminación¹².

La materia, se trate de la Naturaleza o de lo práctico-inerte, representa al mismo tiempo una amenaza y la posibilidad de superar tal amenaza, es decir, no sólo totaliza a los hombres sino que impone entre ellos una negatividad recíproca a partir de la cual el Otro es siempre un potencial enemigo. Esto ocurre porque la historia humana es "el reino de la escasez" (*rareté*). La escasez se presenta como el "motor" de la Historia puesto que ella interrumpe el proceso cíclico por el cual los organismos se mantienen iguales a sí mismos¹³.

¹² SARTRE, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique*, Op. cit., p. 200.

¹³ Con respecto al tema de la escasez, recomendamos la lectura del segundo punto del sexto capítulo del ya mencionado Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad de Rodríguez García.

El proceso cíclico -que caracteriza a la vez al tiempo biológico y a las primeras sociedades (...) –está quebrado *desde afuera* y por el entorno, simplemente porque la escasez, como hecho contingente e ineluctable, interrumpe los cambios. Esta interrupción se vive como negación en este sentido simple de que el movimiento cíclico o función se reproduce en el vacío, negando por eso mismo la identidad del futuro con el pasado y cayendo en el nivel de una organización circular presente y condicionada por el pasado; este desfase es la condición necesaria para que el organismo no sea el medio y el destino de la función sino su fin; en efecto, la única diferencia entre temporalidad sintética primitiva y el tiempo de la *praxis* elemental proviene del entorno material que transforma – por la ausencia de lo que el organismo busca ahí- la totalidad como realidad futura en posibilidad¹⁴.

La escasez es la ausencia de la posibilidad de continuar cualquier proceso cíclico. Imaginemos un poblado que vive de los frutos de un bosque. Para preservarse, lo único que tienen que hacer sus habitantes es ir hasta el bosque y tomar estos frutos directamente de los árboles. Prima aquí una forma circular del tiempo. Todos los días, las necesidades se satisfacen de la misma manera, los organismos humanos y las comunidades que estos constituyen se conservan con tan sólo ir al lugar que satisface sus necesidades vitales. Sin embargo, un día, ocurre un incendio que termina con los árboles de los cuales conseguían sus alimentos. Se interrumpe la posibilidad de continuar con el proceso. A partir de dicho acontecimiento, los hombres de ese pueblo deberán buscar nuevas formas de alimentarse si quieren sobrevivir. La escasez se presenta irrumpiendo el tiempo cíclico y abriendo la posibilidad a la Historia propiamente dicha.

Como dijimos, la materia, a partir del fenómeno de la escasez, unifica y opone a los hombres. Esto impone una primera totalización que se recibe de manera pasiva. Sin embargo, esta primera unidad pasiva, elemento constituyente de la historia humana, es todavía primitiva. Sartre señalará que la objetividad *real* del grupo le llegará al grupo por su propia *praxis* a través de la mediación de los “no-agrupados”. Todo grupo se define a partir de una *praxis* común, dicha *praxis* totaliza a la materia, pero totaliza también a los demás hombres, a los que se encuentran por fuera del grupo, es decir, a los “no-agrupados”. Precisamente, los “no-agrupados” son aquellos que no integran al grupo pero que son totalizados por este.

En estas páginas el autor realiza una interesante exposición sobre las diversas interpretaciones del tema y del lugar que ocuparía dicho concepto en la estructura de la Crítica de la razón dialéctica.

¹⁴ *Ibid.*, p. 168.

El grupo, al operar prácticamente, "(...) determina la totalidad negativa y práctica en el seno de la totalidad exterior, la de los no agrupados"¹⁵. Puede tratarse individuos serializados o de otros grupos operativos, tanto en uno como en otro caso, reciben su unidad de manera pasiva a la vez que negativa; son los "Otros" del grupo. Sin embargo, Sartre observa que así como el grupo totaliza a los "no-agrupados"; los "no-agrupados" totalizan al grupo. En este sentido, son los "no agrupados" los que le otorgan el *ser-uno* al grupo. Frente a los "no-agrupados", el integrante del grupo se descubre como inesencial en su particularidad ya que se descubre a sí mismo como expresión objetiva de una totalidad que *es* para el Otro.

Sartre ejemplifica su tesis con el caso del militante político. El militante es visto por los Otros como encarnación del Partido. No se trata sino de una objetivación que los Otros realizan sobre él y que él, en tanto siga siendo miembro del Partido, tiene que asumir. Su palabra tiene que ser la palabra del Partido, su acto, el acto del Partido, etc. Sartre destaca que, en los casos de persecución política, es cuando más se evidencia el proceso de objetivación realizado sobre el grupo y sus miembros. Según Sartre cuando se encarcela e, incluso, se asesina a un militante, no se busca encarcelar o asesinar a "este" militante ni tampoco a "un" militante, sino que lo que se busca es encarcelar o asesinar al Partido. La inesencialidad de los integrantes del grupo queda, en esos momentos, claramente evidenciada.

4. El juramento: la tensión entre los mismos y los Otros

La constitución de la unidad del grupo dada por los no-agrupados se refiere a la dimensión objetiva del grupo. En la *Crítica*, Sartre establece dos dimensiones constitutivas del grupo: la objetiva y la subjetiva, el grupo-objeto y el grupo-sujeto. En *El ser y la nada* puede encontrarse una similitud con respecto al "nosotros". Sin embargo, existen dos grandes diferencias entre la posición de la obra de 1943 y la de 1960. Por un lado, en la obra de 1943, Sartre reduce la experiencia del "nosotros-sujeto" a una mera experiencia psicológica individual. Por otro, no se presenta de manera clara la relación entre la experiencia del "nosotros-objeto" y la del "nosotros-sujeto"; incluso, al gozar de estatus bien diferenciados, por momentos daría la impresión que se encuentran totalmente disociados.

Así no hay ninguna simetría entre la experiencia del nosotros-objeto y la del nosotros-sujeto. La primera es la revelación de una dimensión de existencia real y corresponde a un simple enriquecimiento de la experiencia

¹⁵ *Ibid.*, p. 533.

originaria del para-otro-. La otra es una experiencia psicológica realizada por un hombre histórico, sumido en un universo trabajado y en una sociedad de tipo económico definida; no revela nada de particular, es una vivencia ("erlebnis") puramente subjetiva"¹⁶.

En la *Crítica*, en cambio, la dinámica entre una experiencia y la otra se halla vinculada a partir de un complejo plexo de totalizaciones en que ambas se presentan interdependientes entre sí. En este sentido, la experiencia intersubjetiva no aparece como un mero hecho psicológico; hay una instancia *real* constituida por la praxis común como totalización en curso que reconfigura el mundo circundante. En este punto es importante señalar que, si bien en el presente trabajo, nos hemos encargado de enfatizar una línea de continuidad conceptual entre ambas obras, es evidente que hay perspectivas distintas e, incluso, reconfiguraciones conceptuales de base. A nuestro entender, estos cambios representan un enriquecimiento dentro del pensamiento sartreano que permite abordar, con mayor profundidad, temas tales como el rol de lo pasivo en la actividad humana y la reciprocidad entre las dimensiones objetivas y subjetivas del hombre. Se trata de cuestiones que, si bien estaban presentes ya en *El ser y la nada*, son en la *Crítica* consideradas con mayor cautela.

Sin embargo, a pesar de estas diferencias, en la *Crítica* pervive la imposibilidad de que el individuo se funda ontológicamente en un "nosotros-sujeto". En *El ser y la nada*, Sartre advierte sobre la extrema inestabilidad de las experiencias intersubjetivas, debido al carácter secundario y subordinado de éstas. En efecto, en esta obra, el para-sí se presenta como la unidad irreductible de la experiencia, pero, a la vez, también como su unidad insuperable. En tanto el para-sí es nihilización del en-sí, del Otro y de sí mismo, es ontológicamente imposible la constitución de un nosotros-sujeto. En la *Crítica* ocurre algo similar. En el punto anterior, habíamos mencionado que, frente a los "no-agrupados", al miembro del grupo se le revela su particularidad como inesencial. Sartre observa que, en el interior del grupo, por el contrario, la particularidad sí es reconocida. Precisamente, en esta particularidad se funda el peligro interno que amenaza constantemente al grupo: la dispersión molecular.

Sartre señala que, en la constitución del grupo, se presenta una oposición radical entre los *mismos* y los Otros. Los *mismos* no son sino los integrantes del grupo; los "Otros", los no agrupados. Sin embargo, Sartre sostiene que, al existir la imposibilidad de que el individuo se funda ontológicamente al grupo, y de anular, por lo tanto, la particularidad concreta de cada uno, todo miembro es potencialmente un Otro. Esto conlleva a que el grupo, además de tener como tarea una finalidad trascendente, se tome también a sí mismo como

¹⁶ SARTRE, Jean Paul. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Op. cit., p. 502.

finalidad; "(...) en este nivel, en efecto, donde la organización se toma a sí misma por objetivo inmediato con la perspectiva de un fin trascendente, el ser-en-el grupo ya no está para cada uno mediado allá por el Otro, sino acá por el *mismo* (...)"¹⁷. El gran riesgo radica, pues, en que los *mismos* son potencialmente Otros. Esto hace que el grupo vea amenazada su existencia en dos sentidos distintos: por un lado, la eliminación externa (Naturaleza, materia trabajada, grupos enemigos, etc.); por otro lado, la eliminación interna por medio de la dispersión molecular. A partir de esto último, el grupo adquiere la tarea de mantenerse en el tiempo, de evitar su extinción por desintegración interna. Precisamente, el sentido del juramento responde a esta necesidad.

En este sentido, el juramento es una determinación inerte del porvenir: entiendo que esta inercia es ante todo negación de la dialéctica en el corazón de la dialéctica; cualesquiera que sean los desarrollos ulteriores de la *praxis*, del acontecimiento y de la totalización en curso (hasta el nivel, inclusive, de la totalización histórica), habrá un elemento permanecerá no dialéctico: la pertenencia común de cada miembro al grupo; el grupo entrará en combinaciones dialécticas nuevas que no lo transforman como grupo sino en su unidad común, es decir, su estatuto interior de grupo, no puede ser cambiado¹⁸.

Con el juramento, por lo tanto, se intenta exorcizar el fantasma de la desintegración molecular, para lo cual se busca imponer, en el seno mismo del grupo, una dimensión de inercia que imposibilite la conversión de los *mismos* en Otros. Como Sartre señala, esto implica una negación de la dialéctica en el corazón mismo de la dialéctica, ya que el juramento tiene como finalidad negar las negaciones que se dan en la dinámica interna del grupo. El juramento reconoce las negaciones de la materia, de los otros grupos, de la *praxis* común, sin embargo, se impone contra la negatividad que se desarrolla dentro del mismo grupo. En este sentido, el juramento tiende a la cosificación del grupo. Sartre señala que, a partir de él, la libertad se vuelve, en cada uno, Otro por medio del Otro. Se constituye, entonces, una inercia dentro del grupo a partir de la alienación que cada uno realiza de su libertad, lo que termina conformando la unidad *material* del grupo.

Sin embargo, Sartre sostiene que el juramento siempre es quebrado. Este quiebre se da a partir de dos dinámicas distintas. Por un lado, el juramento se quiebra con la realización del constante peligro de que los *mismos* se transformen en Otros. Si bien el juramento tiene como finalidad evitar dicha transformación, se ve imposibilitado para eliminar la radical alteridad que subyace entre los miembros. En este punto, la Crítica otorga mayor inteligibilidad a

¹⁷ SARTRE, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique*, Op. cit., p. 562.

¹⁸ Ibíd., p. 440.

lo dicho en *El ser y la nada*. En la obra de 1960, el conflicto entre los hombres, más que una estructura originaria del ser para-otro, es un fenómeno que aparece mediado por la materialidad. En efecto, Sartre sostendrá que, si el Otro representa una amenaza, es debido a la escasez. En un párrafo de la *Critica* se dice: “(...) la escasez realiza la total pasividad de los individuos de una colectividad como imposibilidad de coexistencia: el grupo está definido en una nación por sus sobrantes; para subsistir se tiene que reducir numéricamente”¹⁹ En una Historia regida por la escasez, el Otro siempre va a representar el peligro de que yo no pueda satisfacer mi necesidad y que me vuelva, incluso, un “sobrante”. Sartre señala que esta alteridad sólo podría ser superada en un mundo libre de la escasez, lo que implicaría antes que nada un desarrollo técnico del cual todavía no hay indicios, y ante el que el propio Sartre se muestra bastante escéptico.

La otra dinámica a partir de la cual el juramento es quebrado se relaciona con una necesidad que subyace a la praxis grupal como su condición de posibilidad. Es decir, la misma praxis grupal tiene como condición el quiebre del juramento, lo que implica la existencia de una contradicción original en el juramento. Si bien el juramento consagra la inesencialidad de los caracteres individuales de aquellos que se convierten en los *mismos*, se funda sobre la heterogeneidad de dichos caracteres. Precisamente, la praxis común, fundamento último del grupo, se constituye a partir de las particularidades de cada uno de los miembros. Encontramos aquí, entonces, una nueva contradicción inherente a la *praxis* del grupo. Por un lado, la particularidad representa el riesgo permanente que debe afrontar el grupo; pero, por otro, ella es también su condición de posibilidad. Cuando un miembro realiza una acción, es él el que la realiza, haciéndolo a su manera, de acuerdo a sus capacidades, con su estilo propio, etc. Esta particularización que el miembro realiza de sí mismo volviéndose Otro de los *mismos*, es la condición de posibilidad de la *praxis* común, al mismo tiempo que su negación ontológica.

Conclusión

Para Sartre, aceptar una substancialización del “nosotros” o una intersubjetividad de carácter ontológico significaría imposibilitar toda *praxis*, lo que, por su parte, sería paralizar la Historia y detener la dialéctica. Sin lugar a dudas, la tesis de Sartre nos lleva a una reinterpretación del marxismo que se encuentra en pugna con las visiones más ortodoxas de este. Sartre rechaza de lleno toda teoría que conciba la clase como un ser estático y definido de una

¹⁹ *Ibid.*, p. 204.

vez para siempre. Por el contrario, sostiene que la clase, en tanto fenómeno grupal e intersubjetivo, se está haciendo y deshaciendo de manera constante.

En este aspecto, podemos encontrar en la *Crítica* la sistematización de temas que Sartre ya llevaba una década esbozando en artículos como "Los comunistas y la paz" y "Respuesta a Lefort". Tanto en uno como otro texto, se plantea la discusión sobre la determinación de las condiciones de producción y la unidad que el proletariado recibe pasivamente de esta. En "Los comunistas y la paz", Sartre sostiene que: "(...) si el proletariado es sólo el deshecho inerte de la industrialización, se derrumbaría en una polvareda de partículas idénticas"²⁰. La tesis sartreana apunta a definir la unidad de clase a partir de la acción común de dicha clase. Sin embargo, dicha acción común se encuentra atravesada por una serie de negaciones tanto externas como internas; pues el individuo no puede reducirse nunca a la clase a la que pertenece. Estas particularidades, como vimos, no son sólo el riesgo contante que corre la clase, como grupo operativo, de desintegrarse, sino también su condición de posibilidad.

La tesis de Cayemaex es muy interesante para repensar el sentido profundo de la segunda gran obra filosófica de Sartre. La idea de que Sartre realiza una fenomenología de la *praxis* para fundamentar una dialéctica que no caiga ni en el mecanicismo ni el idealismo y que, además permanezca siempre abierta, sin llegar a una superación última, nos abre, sin lugar a dudas a nuevos horizontes de investigación. En lo que respecta al tema de nuestro trabajo; es decir, a la intersubjetividad, consideramos que nos brinda un marco muy valioso. Ciertamente, la concepción sartreana de la dialéctica difiere no sólo de la del marxismo dogmático, sino también de la hegeliana como de la merleau-pontyana. La cuestión de la intersubjetividad, entonces, no podrá ser pensada ni en el sentido de una síntesis superadora en la cual definitivamente "yo" se reconozca como "nosotros" y el "nosotros" como "yo", ni tampoco como la búsqueda de un "suelo común" entre yo y el Otro. Por el contrario, Sartre piensa una dialéctica de negaciones y totalizaciones en constante devenir, en donde los contrarios no se reconcilien ni tampoco sea reductible a una instancia común originaria. En este aspecto, podemos ver la forma en que Sartre recurre a las estructuras ontológicas descritas en *El ser y la nada* para pensar el fenómeno de la intersubjetividad y fundar su propia dialéctica. La idea del conflicto y la imposibilidad de ser "uno-con-el-Otro" estarán tan presentes en la *Crítica* como lo estuvieron en *El ser y la nada*, aunque, como ya dijimos, ambas encuentren en la obra de 1960 una mayor riqueza, debido a la profundización de la materialidad como dimensión pasiva de la historia humana.

²⁰ SARTRE, Jean Paul. *Problemas del marxismo I (Situations VI)*. Buenos Aires: Losada, 1968, p. 142.

Bibliografía

- CAYEMAEX, Florence. *Le Critique de la raison dialectique: une phénoménologie de la praxis*. En: *Alter. Revue de phénoménologie*, No. 17, 2009, pp. 29-44.
- CORDUA, Carla. *Sartre y la crítica a la filosofía de la historia*. En: *Gerencia del tiempo: Ensayos sobre Sartre*. Mérida: Universidad de los Andes, 1994.
- ENGELS, Friedrich. *Dialéctica de la naturaleza*. Buenos Aires: Cartago, 1983.
- PÉREZ LINDO, Augusto. *Acción e inercia social en el existencialismo dialéctico de J.P. Sartre*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, José Luis. *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*. Barcelona: Bellaterra, 2004.
- SARTRE, Jean Paul. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- SARTRE, Jean Paul. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.
- SARTRE, Jean Paul. *Problemas del marxismo I (Situations VI)*. Buenos Aires: Losada, 1968.
- SARTRE, Jean Paul. *Verdad y existencia*. Barcelona: Paidós, 1996.
- SARTRE, Jean Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- SHAFT, Adam. *Filosofía del hombre ¿Marx o Sartre?* México: Grijalbo, 1965.

Reflexiones sobre la reducción fenomenológica trascendental

Reflections on the Transcendental Phenomenological Reduction

JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO

Universidad del Valle

Colombia

Resumen

Este artículo pondera dos críticas a la reducción fenomenológica de Husserl. En primer lugar examina la crítica de Paul Natorp, según la cual no sería posible acceder a una experiencia fenomenológica de los objetos inmanentes. Sin embargo, se muestra que la crítica de Natorp malinterpreta el sentido de la reflexión fenomenológica. La segunda crítica examina el papel de la voluntad libre como motivación de la *epoché*. Una de las conclusiones centrales es que la segunda crítica abre posibilidades de reflexión que enriquecen el sentido de la *epoché* fenomenológica.

Palabras clave: Epoché, reducción fenomenológica, reflexión, acontecimiento.

Abstract

This article ponders two criticisms of Husserl's phenomenological reduction. First examine the criticism of Paul Natorp, in which it would not be possible to access a phenomenological experience of immanent objects. However, it is shown that Natorp's criticism misunderstands the meaning of phenomenological reflection. The second review examines the role of free will and motivation of the epoché. A central finding is that the second critical reflection creates opportunities that enrich the meaning of the phenomenological epoché.

Key Words: Epoché, phenomenological reduction, reflection, event.

Introducción

Como sabemos, la reducción fenomenológica fue uno de los principales motivos que llevaron al rechazo del giro trascendental por parte de algunos discípulos de Husserl. Al respecto, cabe referir una anécdota de Karl Löwith: si bien es cierto que este pensador dedica a Husserl su libro *De Hegel a Nietzsche*, publicado en 1939, sin embargo, cuando se pregunta por aquello que le quedó de su maestro Husserl, veinte años atrás, responde los siguientes: "su doctrina sobre la 'Reducción' a la conciencia pura había perdido pronto interés, mientras que las preguntas candentes, que a los más jóvenes motivaban, los tenían cada vez más poseídos." Esta confesión refleja la perdida de protagonismo de la filosofía de Husserl en los años veinte y treinta del siglo anterior, a favor de la filosofía de Heidegger. Pero, Löwith honra a Husserl del siguiente modo: "Sin embargo, se le debe al más viejo la más grande gratitud. (...) Él era un 'Espíritu concienzudo', tal y como lo describe Nietzsche en el Zarathustra. Me es inolvidable, cómo este gran investigador de lo más pequeño en aquellos días en que se temía en Friburgo la ocupación por parte de las tropas francesas y los auditorios se vaciaban, cómo podía la seriedad del investigar científico no ser perturbada por nada en el mundo"¹. Tengelyi, al comentar este pasaje llama la atención sobre el hecho de que allí se constata el carácter intempestivo de esta filosofía en las referidas décadas; sin embargo, lo que en un cierto tiempo aparece extemporáneo, en otro puede resultar una virtud. Esto lo atestigua la actualidad que ha ganado Husserl en las últimas dos décadas en la filosofía francesa, y sus especiales aportes a las ciencias sociales y a la filosofía cognitiva.

Este trabajo ofrece algunas reflexiones sobre la reducción fenomenológica, ordenadas a mostrar en qué sentido resiste dos críticas. La primera tiene su origen en Natorp, y su principal argumento es la imposibilidad de elevar los objetos inmanentes (vivencias) a tema de la reflexión fenomenológica. La segunda, está dirigida a examinar la motivación de la *epoché* y sus efectos en la vida de la subjetividad.

La primera parte, tiene lugar en una breve reconstrucción del proceso de la reducción: la descripción de la actitud natural, y la desconexión de su tesis. En la segunda parte se expone la crítica a la reducción fenomenológica trascendental formulada por Natorp y desarrollada por Patocka. Esta crítica niega en principio cualquier posibilidad de una fenomenología subjetiva, debido a que no sería posible efectuar la reflexión. Sin embargo, a nuestro juicio la crítica

¹ Citado por Lazlo Tengelyi. La cita corresponde a la primera edición de 1941. En las ediciones posteriores, por ejemplo en la de 1950, no aparece más ese comentario. Cf., TENGELYI, Lazlo. *Erfahrung und Ausdruck*. Dordrecht: Springer, 2007.

no apunta al sentido exacto de la reflexión fenomenológica, pues ella no consiste en inspeccionar ninguna "interioridad". En la tercera parte examinamos la tesis de que la *epoché* se realiza mediante un acto voluntario y libre. Ante la dificultad de establecer un principio volitivo propio de la *epoché*, se plantea la posibilidad de que ella sea la consecuencia de un "acontecimiento".

1. La epoché fenomenológica y la reducción trascendental

Para el año de 1911 Husserl contaba con un claro proyecto de trabajo filosófico que si bien había empezado al menos una década atrás, con las "Investigaciones Lógicas"², en ese momento habría alcanzado una madurez tal que le permitía anunciar el esperado advenimiento de una "Filosofía como ciencia estricta". Ya desde el comienzo de este artículo Husserl enuncia los rasgos propios del ideal de una disciplina que adquiera el estatuto de "*ciencia*" en el sentido más pleno. A la filosofía le había llegado por fin el momento, después de más de dos milenios de investigación, de acceder al estatuto de "*ciencia*", lo cual exigía un rigor mucho mayor que el de las ciencias positivas (puras, naturales y sociales) modernas. El ideal más exigente de científicidad se remonta al origen de la filosofía griega, incluso hasta Heráclito y por su puesto al esplendor de los grandes clásicos del siglo IV, a Platón y Aristóteles. Husserl sostiene que la filosofía tan solo alcanza la anhelada *episteme* si ella fundamenta todo su saber en la evidencia, de tal manera que sobre esta base se puedan resolver todos los problemas de la razón teórica, valorativa, volitiva y práctica en general. Tan solo la filosofía que pueda mostrar cómo acceder al fundamento originario de todo conocimiento y actividad humana, puede ganar la autoridad y el reconocimiento de "*ciencia*".³

En este contexto, y con base en el proyecto de 1911, Husserl publica dos años después su obra programática *Ideas I*, en la que busca presentar sistemáticamente cómo es posible la realización filosófica de este ideal y el camino para acceder al fundamento de todos los modos de la racionalidad humana. De acuerdo con esta obra programática, la filosofía tan solo es ciencia estricta

² HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*, Vol. I y II. Madrid: Alianza, 1982.

³ Pero, si la fenomenología ya había surgido once años atrás, surge la pregunta: ¿en qué consistía la novedad de este proyecto, en comparación con la primera versión de las "Investigaciones Lógicas"? En relación con esta pregunta tan solo podemos ofrecer, en el marco de esta investigación, una indicación general y es que en dicha obra Husserl había descrito el origen del conocimiento lógico y teórico en general, con base en la descripción de los actos objetivantes de la conciencia. Si bien es cierto, que allí había adelantado un esquema general de los actos volitivos, valorativos y prácticos, algunos años después descubrirá cómo se realiza el conocimiento empírico y sobre qué base se realiza la constitución de los valores, de los ideales éticos y religiosos y de todo aquello hacia lo que se orienta la acción en general. Véase: Bernet, R., Kern, I. y Marbach, E., 1995.

si se atiene a las exigencias de la "fenomenología pura" y, si procede fenomenológicamente, todos sus problemas alcanzarán la claridad y rigor propios de la ciencia. En esta parte presentamos cuál es la vía que propone Husserl para acceder a esta fuente originaria que permite la realización de la ciencia estricta, a saber la *epoché* y la reducción fenomenológica.

Husserl se incluye en la tradición filosófica, que puede remontarse incluso hasta Heráclito, en cuanto plantea la posibilidad de que el conocimiento supere la parcialidad de los saberes contextuales y relativos (las cosmovisiones y la sabiduría) y logre dar cuenta del mundo, entendido como el horizonte general o la totalidad que está a la base de todo conocimiento y de todo saber relativo. Dicho conocimiento no debería limitarse a ciertos sectores de la realidad, como es el caso en la actitud natural, pues ellos contendrían siempre aspectos desconocidos que influirían en nuestro concepto general del mundo. En otros términos, la filosofía fenomenológica tan sólo puede llegar a ser lo que aspira, ciencia del mundo, si explica cómo es posible que el conocimiento no se restrinja a la apariencia o manifestación, y que por ello mismo sea relativo (sofística) e incluso hasta inviable (escepticismo), sino que más bien acceda a la verdad, esto es al ser de los objetos y del mundo. El tratamiento de esta pregunta conduce a Husserl a la *epoché* o puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural.

La actitud natural designa un modo de relacionarse con los objetos y el mundo en general, de acuerdo con el cual se presume, con mayor o menor conciencia, de que a cada aparecer o manifestación de un objeto le corresponde un ser o un modo de ser. Si, por ejemplo, observamos una mesa podemos establecer que ella se presenta – rigurosamente hablando – parcialmente, en perspectiva, pero tenemos la tendencia de ir más allá del aspecto o lado visto y otorgarle el carácter de ser a lo que está apareciendo y considerarlo plenamente en su aparecer. No nos percatamos de que la percepción se realiza de tal modo que anticipa siempre los aspectos por venir y retiene los aspectos recientemente observados, y que sobre esta base tiene lugar una síntesis que permite atribuirle a la "cosa" un ser objetivo. En este contexto, la descripción fenomenológica permite advertir que la objetivación es producto de una tendencia, de un impulso volitivo que rige la intencionalidad. Husserl sostiene en este sentido que la toma de posición respecto del ser del objeto consiste en una aprehensión (del ser) con base en las manifestaciones sensibles. En otros términos, a pesar de que vemos solamente un aspecto de un objeto tendemos a decir de inmediato que es esto o aquello, queriendo determinar con ello una realidad trascendente a los aspectos que originariamente se están ofreciendo ante la mirada. Con ello, el ser queda atribuido al objeto mediante un acto judicativo, de manera que éste tiene un carácter "en sí" o totalmente independiente de la conciencia.

En la actitud natural el ser humano está dirigido a los objetos otorgándoles un carácter de ser, objetivo y en sí. Para el hombre de la actitud natural el mundo y las "cosas" poseen un ser que va de suyo, es decir, no tienen que ver con los actos de la conciencia, sino que ella se encuentra con ellos mediante una relación cognoscitiva. En esta actitud, los objetos y el mundo son lo otro de la conciencia y el conocimiento es un proceso que se realiza mediante sucesivas aproximaciones a la evidencia, por ejemplo mediante los métodos inductivos, deductivos o simplemente por el ensayo y error. Quien vive en esta actitud realiza sus actividades de acuerdo con sus intereses personales, que corresponden siempre a un oficio o profesión, de tipo práctico y teórico. Allí se busca siempre tener el dominio de uno o varios temas y el conocimiento de las técnicas que permitan el control y uso práctico de un objeto y la familiaridad con una región de la realidad. Las reflexiones que se llevan a cabo en la actitud natural pueden dar pie a la duda sobre el ser del objeto, pero sin poner por tema la relación con el ser de la totalidad o el ser del mundo. Esta creencia en el ser del mundo, como una entidad que soporta toda toma de posición sobre el ser de la realidad la denomina Husserl "tesis general de la actitud natural"⁴.

En la actitud natural constatamos que cada objeto no aparece aislado, sino en un contexto particular que ofrece siempre un campo de posibilidades. Así, por ejemplo, puedo dirigir la atención al maletín que está sobre la mesa y luego mirar tanto la mesa, como la pared, la ventana y el salón que sirve como el campo de percepción. En este 'campo de acción' nos podemos desplazar libre, pero no caprichosamente, pues cada objeto tiene modos típicos de aparecer, ya sea en relación a los sucesivos aspectos que están ahora ocultos a la mirada y que pueden ser anticipados, ya sea en relación con los otros objetos que constituyen su trasfondo de aparición. Las reglas que determinan estas remisiones, tanto internas como externas al objeto, junto con sus respectivas anticipaciones, retenciones y rememoraciones, conforman el horizonte general del aparecer. El horizonte designa el campo subjetivo de posibilidades que no solo incluye el libre desplazamiento espacial, sino que también incluye todas las capacidades o potencialidades subjetivas (*Vermöglichkeiten*) que determinan las interacciones o transformaciones que se pueden llevar allí a cabo. Así las cosas, el horizonte incluye tanto las quinestecias, como las habitualidades, las convicciones, las valoraciones, entre otros, que conforman el "yo puedo"⁵.

⁴ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1986, p. 69.

⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Vol. II ("Ideas II"). México: UNAM, 1996, p. 309.

Una de las características de esta "potencialidad" del horizonte es que permite avanzar en el conocimiento del objeto sin llegar a agotarlo y sin que las remisiones de uno a otro objeto conduzcan finalmente a la nada o vacío. Puesto que a cada objeto le corresponde un horizonte, y dado que siempre existe la posibilidad de desplazarse sucesiva e indefinidamente de un contexto general a otro, se presupone la existencia de un mundo uno, un horizonte general que esté a la base de los diferentes horizontes. El mundo se concibe como el horizonte último e insuperable que sirve de marco general a toda experiencia; Klaus Held señala una analogía entre dos correlaciones: así como el objeto funge como una unidad sintética de sus múltiples modos de aparición, del mismo modo a la conciencia del objeto le corresponde la creencia en el ser del mundo. De una parte, el objeto permanece idéntico, a pesar de que se ofrece a través de distintas perspectivas o modos de manifestación y, de otra parte, existe una creencia inalterable en el ser del mundo, que es correlativa a todas las vivencias que podamos tener de los objetos⁶.

La tesis general de la actitud natural consiste en la creencia en el ser objetivo del mundo. Ante la pregunta sobre cómo es posible llevar esa creencia y esa relación con el mundo tema filosófico, Husserl procede del siguiente modo. En primer lugar, es necesario tener presente que los anteriores análisis sobre los modos de aparecer del objeto y el horizonte se realizaron desde una perspectiva diferente a la actitud natural, pues en ella se a acostumbra a tener por tema tan sólo los objetos, su ser y atributos, sin tener presentes – a lo sumo ocasionalmente – los modos como estos se dan. Los modos de manifestación de los objetos permanecen en la actitud natural normalmente bajo las sombras, en favor de su presentación clara y distinta, al modo de un telescopio, cuyo lado oscuro e interior funciona como medio para la presentación de los objetos, pero que él mismo no aparece. Así mismo, la actitud natural tampoco se ocupa del mundo, de su estructura de horizonte general de toda experiencia, y no examina el sentimiento la certeza y la confianza de que a pesar de todas las posibles desilusiones cognoscitivas, éste no desaparecerá.

En consecuencia, a diferencia de la actitud natural, la actitud fenomenológica dirige su atención hacia los modos de donación de los objetos, al mundo como horizonte último y a sus estructuras, para examinarlos y describir cómo funcionan en nuestra experiencia en general. Para ello se requiere suspender la tesis de la actitud natural para luego examinar la relación entre el aparecer y los modos de ser, que allí se asume como obvia. De este modo, surge el interrogante de cómo es posible que en un aparecer siempre se dé algo, o que algo

⁶ HELD, Klaus. *Husserl's Phenomenology of the Life-World*. Ed. Don Welton. *The new Husserl*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, pp. 37-41.

se aparezca *en tanto que... (als)*⁷. Por esta vía se explicita no solo el aparecer de algo singular, sino también las remisiones de éste hacia otros fenómenos, o si se prefiere hacia el horizonte de remisiones contextuales que determinan el objeto. La desconexión se realiza mediante la *epoché*, como vía para ganar el campo fenoménico. Lo que es puesto entre paréntesis no queda anulado, sino tan sólo neutralizado. La *epoché* permite la tematización del *cómo del aparecer* del objeto y del horizonte general del mundo que permanecen ocultos para la actitud natural. En otros términos, la *epoché* permite la tematización no tanto de aquello que aparece como de su modo de aparecer, esto es, de los supuestos que determinan que aparezca así y no de otro modo, como concreción de una de las formas de la modalización. Por esta vía se busca comprender mejor el qué, el contenido de lo que se manifiesta y sus determinaciones.

La *epoché* exige un cambio radical o de principio, en cual descubrimos un nuevo reino o dominio: *la conciencia*. Sin embargo, ello no es posible de un momento a otro, pues si bien la desconexión es total y se realiza en un solo paso, la conquista de la nueva región no se logra sino gracias a una nueva actitud y mediante un proceso. En este contexto, debemos tener presente que no estamos dispuestos a cambiar fácilmente nuestras actitudes. Ellas consisten en las disposiciones habituales que los sujetos tienen hacia determinados objetos, personas o el mundo; una actitud designa diversos modos de comportamiento guiados por convicciones, habitualidades y creencias. El tránsito hacia la actitud filosófica supone un desencanto o desilusión de la actitud natural: empezar a percibir la realidad de un modo distinto. ¿Cómo es posible la ejecución de este tránsito? Si bien la tesis de la actitud natural es susceptible de ser modalizada, puesta en duda, cuestionada y por ello asumida como probable, posible etc., en ello no consiste la *epoché* fenomenológica; de lo que se trata es de un tipo especial de modalización, a saber: la neutralización de la tesis de la actitud natural, esto es, la abstención de cualquier toma de posición sobre el ser (real) de los objetos y del mundo. De manera que una vez que la tesis es "puesta fuera de juego" o "desconectada" "el mundo permanece como el horizonte general de los horizontes, el trasfondo de remisiones fenoménicas que se torna ahora en tema de descripción".

Si asumimos que para realizar la *epoché* se debe poner fuera de juego cualquiera toma de posición sobre el ser del mundo, surge la pregunta por el estatuto de los actos dóxicos, o que toman posición sobre el ser y sus modalizaciones, ya que no es posible una ciencia estricta, una descripción de un objeto o del mundo, si prescindimos de una toma de posición sobre su ser. Frente a esto la fenomenología se dirige a aquella instancia desde la cual se realizan

⁷ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Op. cit., pp. 58-59.

estas tomas de posición; el método fenomenológico no se propone acallarlas o aniquilarlas, si no por el contrario examinarlas y describir cómo es su estructura interna, y cómo se desarrollan o se gestan, desde sus origen en el presente viviente y en los datos originarios de la sensibilidad. Para ello, se hace cargo de los ingredientes o componentes a través de los cuales se hace presente el objeto, y que sirven de base para la aprehensión o constitución de su sentido de ser, como ser real, probable, dudoso o cuestionable, posible, entre otros.

De este modo se ha reconducido el saber de la actitud natural hacia un nuevo "escenario": la conciencia; esto quiere decir que la descripción de los objetos y del mundo se realiza con base en sus modos de aparecer en la conciencia. A este procedimiento de reconducción se le denomina reducción fenomenológica y uno de los primeros resultados de este procedimiento metodico es que la conciencia no aparece como una "cosa" entre otras muchas, sino que a ella le pertenece el aparecer y su respectiva perspectiva, es ella quien ejecuta los actos perceptivos, valorativos, volitivos, judicativos, entre otros. En otros términos, el mundo deja de concebirse como una totalidad en sí, allende la conciencia, y pasa a ser el horizonte general de remisiones desde el cual se manifiestan todos los objetos, y al cual tenemos acceso tan sólo desde una perspectiva subjetivo-relativa. Con este proceder la fenomenología trascendental resulta ser una variante más del idealismo clásico.

2. Crítica de Natorp al modelo trascendental

Este núcleo fundamental de la reducción fenomenológica, común a todas las vías propuestas por Husserl para acceder a la subjetividad trascendental, recibió tempranamente una crítica de fondo por parte de Natorp y fue tan decisiva que la retomaron posteriormente por varios fenomenólogos, entre ellos especialmente Patocka. El centro de la crítica se puede ver ya en el parágrafo 14 de la "Quinta Investigación Lógica"⁸, pero su alcance no afecta tan solo a esta temprana versión de la fenomenología, sino también a la reformulación trascendental de 1913 presentada en *Ideas I*.

En relación a la distinción entre el contenido (*reell*) de las vivencias y el contenido en el sentido del objeto percibido, Natorp objeta lo siguiente: "puedo considerar el sonido por sí o en relación con otros contenidos de conciencia, sin tomar en cuenta su existencia para un yo; pero no puedo considerarme a mí mismo, ni considerar mi oír, por sí, sin pensar en el sonido"⁹). Esa misma tesis la expresa más adelante del siguiente modo:

⁸ HUSSERL, Edmund. Quinta investigación lógica. En: *Investigaciones lógicas*. Op. cit., pp. 473-589.

⁹ Ibíd., p. 500.

Toda la riqueza, toda la múltiple variedad de la conciencia, reside exclusivamente en el contenido. La conciencia de una *simple sensación* no se distingue en nada, por su naturaleza y en cuanto conciencia, de la conciencia de un mundo; el momento del <ser conciso> es en ambas exactamente el mismo; la diferencia reside exclusivamente en el contenido¹⁰.

En otro pasaje de la misma obra, la "Psicología general según el método crítico" afirma que:

Husserl sólo ve aquí una dificultad especial de la tarea de una descripción psíquica pura. A mí me parece que hay algo más. Para Husserl la subjetividad es a todas luces una segunda objetividad del mismo tipo que la habitualmente mentada y coordinada con ella. Eso es, justamente, lo que no puedo reconocer como correcto¹¹.

Con ello Natorp está planteando la imposibilidad de separar, en un nivel originario, los contenidos vividos de la manifestación o presentación del objeto (*noesis*), de los contenidos objetivos (*noema*). En efecto, la reducción fenomenológica permitirá descubrir una relación indisociable entre: a) la manifestación (vivida) del objeto, que está constituida a su vez por los contenidos sensibles y por el acto de atribución de sentido – a este momento de la correlación lo denominará Husserl *noesis* y b) el *noema* o componente objetivo del aparecer: *aquello* que el objeto nos está mostrando en cada momento y dentro de los límites de su aparecer. Natorp encuentra que esta división resulta artificial, pues la *noesis* no se ofrece (directamente) a la intuición, o si más bien es un constructo conceptual, al cual se accede *a posteriori*. La pregunta de Natorp se puede sintetizar del siguiente modo: ¿Cómo es posible hablar de las *noesis* como objetos, si ellas fungen siempre como aquello que posibilita el aparecer del objeto? ¿Se necesita la relación *noesis-noema* para dirigir la mirada reflexiva y tematizar objetivamente las vivencias? Según esta crítica esto llevaría a Husserl a plantear dos planos distintos e irreductibles del aparecer fenoménico, de una parte el *noético*, esto es el ingrediente sensitivo de la vivencia junto con sus actos de donación del sentido, y de otro el noemático que permite la referencia al aspecto objetivo de la "cosa". Pero, según Natorp estos dos momentos estarían dados originariamente en la vivencia intencional de una manera indiferenciable. De tal manera que hablar de las *noesis* como "objetos" tan solo sería el producto de una operación posterior de carácter conceptual, pues en la experiencia originaria ellas no se ofrecen en modo alguno objetivamente. ¿Quién dice que al escuchar un ruido, interviene un

¹⁰ *Ibid.*, p. 504.

¹¹ NATORP, Paul. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1912, p. 283. Cf., RUIZ FERNÁNDEZ, José. Un problema de la fenomenología: la controversia entre Husserl y Natorp. En: *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, No. 5, 2007, pp. 209-223.

componente sensitivo, hilético, sobre el cual suceda posteriormente el acto de aprehensión? Esto quiere decir que cuando alguien escucha un sonido, *eo ipso* oye directamente una moto, y tan solo después distingue, mediante el acto reflexivo, esto es, de un modo indirecto y por tanto no fenomenológico, los componentes noético y noemático.

La crítica de Natorp se dirige especialmente a la trascendentalización; a su juicio ella sería un proceso constructivo (teórico) de diferenciaciones que en último término se contraponen al sentido originario de la correlación intencional. Al respecto leemos en Patocka, quien desarrolla la misma crítica:

La pregunta es, precisamente, acerca de la estructura *cogito-sum*; si es posible convertir el *cogito* en *cogitatum* y en qué circunstancias. La fenomenología trascendental constantemente se empeña en hacer del *sum* un *cogitatum*, para que haya un objeto al que poder dirigir la mirada¹².

Frente a esta crítica, podemos decir que se basa en una interpretación unilateral de la reflexión fenomenológica: ella consistiría en volver la mirada sobre un yo anterior y sus vivencias, para elevarlas al nivel de *cogitatum*, de un objeto con el mismo estatuto que cualquier objeto intencional. De acuerdo con esa interpretación, la estructura intencional funge efectivamente bajo el esquema *ego-cogito-cogitatum*, pero siempre y cuando esté referida directamente al objeto que se manifiesta. El problema consistiría en explicar cómo es posible dirigir la atención hacia las propias vivencias intencionales y en tematizarlas sin que sean constituidas como "objeto". Al respecto, podemos constatar que Husserl no solo plantea explícitamente esta posibilidad, sino que describe la tarea de la fenomenología (estática) como "la mostración y descripción esencial de la forma total de una vida anímica en general, esto es, el modo esencial de una corriente de conciencia"¹³. Sin embargo, los datos hiléticos, las perspectivas y los modos de donación en general, ellos mismos no son resultado de una constitución, de una aprehensión del yo presente que vuelva su mirada hacia el pasado, hacia la inmanencia de la conciencia¹⁴. Antes bien, lo que sucede es que una vez practicada la reducción fenomenológica y estando siempre relación originaria con lo que se manifiesta, la mirada atenta del yo se dirige no tanto a su núcleo noemático, a su momento objetivo, sino a los datos hiléticos, de la sensación, que o bien fungen como medio para la presentación de un objeto, o bien forman parte de una experiencia pasiva, de los datos que están presentes en el campo de conciencia, pero que no han ganado suficiente relevancia, como para dirigir a ellos explícitamente la atención.

¹² PATOCKA, Jan. *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2005, p. 147.

¹³ HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie*. *Husserliana IX*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968, p. 406.

¹⁴ *Ibidem*.

Este enfoque de la reflexión fenomenológica nos muestra que la división entre el yo pasado, o mejor, el campo de conciencia observado y el yo espectador es “artificial”, pues de lo que se trata es de un *presente viviente*, un continuo, gracias al cual podemos volver la atención hacia los modos de la presentación, sin que esto signifique que los constituimos de igual manera a como sucede la constitución del objeto. Los datos hiléticos, la aprehensión y toda la vida del *cogito* no devienen objeto de la conciencia, sino que ellos funcionan como medio para la presentación del objeto trascendente: como objeto posible, presente o pasado. El sujeto trascendental funge como espectador de los actos constituyentes, sin participar él mismo en la constitución. El error que Natorp y Patocka le atribuyen a la fenomenología reflexiva es pretender que la vida inmanente de la conciencia se constituye de igual manera que los objetos que en ella aparecen. A su juicio, los datos hiléticos nunca pueden comparecer directamente a la experiencia y por tanto, las descripciones fenomenológicas son construcciones conceptuales, que nunca pueden dar razón de la manera como se constituye el aparecer. Este es el centro de la propuesta de una fenomenología a-subjetiva, que lleva a Patocka a seguir la propuesta de Heidegger, de una analítica existencial del *Da-sein* y a proponer que la auténtica *epoché* consiste en la efectiva desconexión total del ser en general, que tiene lugar en la nada que anonada, en los estados de angustia; pero la experiencia de esta nada, ya no es resultado de una actitud filosófica, sino que en ella caemos involuntariamente¹⁵. Sin embargo, esta crítica no tiene presente que la fenomenología accede a una dimensión de la subjetividad, de tal manera que el objeto no es simplemente aquello que está ante la conciencia, ni el sujeto un yo natural que se toma a sí mismo por objeto. Más allá de la esta dualidad, la fenomenología se dirige hacia la fuente primera, el presente viviente, en el que tienen lugar toda la actividad constitutiva de los objetos y que a su vez nunca puede ser constituido de modo objetivo.

3. Sobre la motivación de la epoché trascendental

En esta última parte nos ocupamos del problema de cómo se pone en práctica la *epoché*. Para ello partimos del siguiente dilema: o bien la puesta en marcha de la *epoché* tan solo es momentánea, y obedece a un interés cognoscitivo, o bien la *epoché* debe abarcar la totalidad de la existencia y por eso lleva consigo un cambio de actitud que afecte las convicciones, creencias e incluso los hábitos de la vida diaria. Al respecto cabe decir que la exposición de Ideas I tiene el problema de que describe la posibilidad de la *epoché*, pero no da cuenta ni de su motivación, ni de su necesidad. La prueba de ello, es que se puede practicar la *epoché*, para luego atenerse a las descripciones eidéticas de

¹⁵ PATOCKA, Jan. *Introducción a la fenomenología*. Op. cit., pp. 150 -158.

la conciencia y asumir éstas como la nueva verdad, como la teoría que ahora sí va a dar cuenta, desde una perspectiva de la actitud *natural*, de cuáles son las estructuras de la mente y la manera como se constituyen intencionalmente los objetos y regiones del mundo. Sin embargo, este procedimiento se realiza aún en el marco de la actitud natural y podríamos decir del realismo, pues se puede tener la ilusión de que se realiza fenomenología, si tan solo se examinan (naturalmente) las estructuras generales de la intencionalidad, y la manera como ellas intervienen en la constitución de un objeto.

¿Pero, basta haber realizado las descripciones puras de las estructuras intencionales de la conciencia, para haber abandonado la actitud natural?

Al parecer el paso a la actitud fenomenológica sería un acto libre y voluntario. Esto significaría que la *epoché* consiste en una resolución personal de suspender el juicio, de poner radicalmente fuera de juego toda teoría, para luego examinar cuál es el valor de verdad de cada conocimiento, de cada percepción y toma de posición. Sin embargo, esta descripción parece más una "instrucción técnica", que por su carácter teórico no motiva cambio de actitud alguno. En el mejor de los casos, la *epoché* se pone en práctica para satisfacer un interés o curiosidad personal y ver cómo es eso de suspender el juicio y qué se puede lograr con ello... pero en breve tendrá lugar un regreso a la actitud natural.

La radicalidad fenomenológica, que busca elevarse a la dignidad de "ciencia estricta", se encuentra ante el reto de mostrar la motivación de su primer paso metódico, su comienzo. Cómo es posible dar el primer paso, de tal manera que alguien pueda decir: "aquí empiezo la *epoché* y sostengo firmemente la voluntad de suspender todo juicio y todo prejuicio sobre la relación aparecer y ser, para luego examinar su valor de verdad y esto con tal radicalidad que la extiendo a toda mi vida personal". Este modo de proceder, suena poco convincente, pues ¿hasta qué punto la decisión voluntaria de practicar la *epoché*, que nos permite seguir el proyecto de fenomenología pura como "ciencia estricta", es una decisión libre, que no está condicionada por la historia personal previa, una decisión indiferente a todo lo que acontece en la actitud natural? ¿Acaso la diferencia entre estos dos tipos de actitudes se refiere a un inicio tan radical que está totalmente desvinculado de la actitud natural, a la que solo abandonamos porque advertimos que la realidad del mundo puede ser vista de otro modo, esto es, como un rendimiento constitutivo de la estructura *ego-cogito-cogitatum*, o mejor dicho de la subjetividad trascendental?

Frente a las insuficiencias de la motivación teórica para practicar la *epoché*, planteamos la tesis de que ella – antes que un inicio espontáneo – es una renovación o renacimiento. Renovación que funge como respuesta a un acon-

tecimiento, a una situación novedosa que ocasiona perplejidad y asombro. Los acontecimientos generan transformaciones en un orden – social y/o personal –, de manera que los criterios que hasta ese momento eran asumidos como verdaderos y válidos quedan en entredicho; con Waldenfels podemos denominar a esta situación como de "penumbra"¹⁶. Esta situación novedosa no es ajena a la afectividad, a los sentimientos, sino que los commueve profundamente. Como lo advierte Waldenfels, los acontecimientos irrumpen en el orden personal e interpersonal de tal forma que producen una commoción total en la vida, como es el caso de la muerte de un hijo, la tortura, el secuestro, el asesinato de un ser amado en un fleteo o el encuentro de la persona amada, el feliz descubrimiento de la vocación personal. Los acontecimientos advienen leve y sigilosamente, y no son producto de una planeación o de una decisión volitiva, sino que "nos suceden", y resultan siendo tan decisivos que marcan el término de un ciclo de la vida, por ejemplo, la culminación de la infancia y el inicio de la adolescencia. Con respecto a la pregunta de sí el inicio de la filosofía, y en este caso la *epoché*, es un acontecimiento o es un acto voluntario, planteamos la hipótesis de que ella es una respuesta o un epílogo a un acontecimiento. Pero, ¿cuál es el tipo de acontecimiento que antecede a la actitud filosófica? Ante la dificultad de identificar un género de acontecimientos que motiven el abandono de la actitud natural, debemos dirigir la atención hacia el modo como los acontecimientos producen un estado afectivo propicio para la filosofía. La tradición filosófica nos advierte, desde Platón y Aristóteles, que el asombro antecede la reflexión filosófica; pero también Heidegger ve a la angustia frente a la *nada* como el acontecimiento previo a la filosofía. No obstante, en relación con los estados afectivos tematizaremos al asombro, porque allí el pensamiento se encuentra commocionado por algo misterioso, seductor y sublime. Pero, esto lo retomaremos en la tercera parte, pues ahora dirigimos la atención hacia la actitud perpleja y asombrada que decide abandonar radicalmente sus convicciones previas; una radicalidad tal que abandona la actitud natural porque no le basta toda la complejidad, el ingenio y las maravillas tecnológicas de la actitud natural.

A diferencia de la *epoché* escéptica, la fenomenología suspende el juicio con el objetivo de establecer cómo es posible la relación entre aparecer y ser, cómo es posible hablar de verdad en medio de los diversos contextos culturales, y en qué sentido el mundo de la vida funge como horizonte abierto y uno, que está a la base de la pluralidad de opiniones y entornos históricos y culturales. Ese es ciertamente su propósito, pero con respecto a la pregunta de cómo se realiza la *epoché*, llama la atención que nos encontramos ante una

¹⁶ WALDENFELS, Bernhard. La experiencia radicalizada. Ed. Alfredo Rocha. En: *La responsabilidad de pensar. Homenaje a Guillermo Hoyos Vásquez*. Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2008, pp. 136-161.

paradoja: de una parte interviene un componente volitivo, que efectúa libremente la suspensión del juicio. De la voluntad depende no solo la ejecución del acto filosófico (*la epoché*), sino también su duración y la persistencia en su realización, de tal manera que se pueda hablar efectivamente de una actitud. De otra parte, si se sostiene la tesis del acontecimiento como factor determinante de la *epoché*, ella no sería un producto de la voluntad, sino más bien una consecuencia o reacción frente a algo cuyo sentido se debe esclarecer.

La *epoché* funge como la decisión de examinar el acontecimiento asombroso que ha conmovido las bases de la existencia personal y que tiene que ver con el problema de la verdad, es decir, de cómo tiene lugar la correlación entre la multiplicidad del aparecer y la unidad del objeto y del mundo. La filosofía surge para tratar de establecer qué es la realidad y qué la verdad. Considerar a fondo estos temas exige un cambio de orientación de la mirada, de un modo semejante a como los artistas proceden cuando contemplan sus objetos y el mundo. Pero, a diferencia de esa actitud la *epoché* y la reducción se atienen a los modos del aparecer, para dirigirse a su fuente: la experiencia originaria. La experiencia originaria es el "principio de los principios" se entiende como la relación primera – intuitiva – con el objeto, en donde éste aparece siempre de un modo evidente, sin mediación alguna por parte de prejuicios o ideologías¹⁷. Por eso, la *epoché* no es propiamente el principio, sino un paso metódico hacia el origen; y el método fenomenológico funge en primer lugar como una arqueología. Como la *epoché* y la reducción trascendental se proponen descender hasta la experiencia originaria, nos parece oportuna la interpretación de García-Baró, de que la tematización de la experiencia pre-predicativa o estética equivale a recobrar la infancia.

El retorno a la infancia no consiste en dejarse llevar por lo que los psicoanalistas denominan el principio primario, esto es, la huida fantasiosa hacia el lugar del ensueño, del juego y de la ausencia de compromiso con el mundo. Tampoco consiste en la empresa fallida de retornar a los paisajes perdidos y míticos, asumiendo que son reales y que así sea mediante la expresión artística se podrían recuperar, tal y como lo intentó Marcel Proust. Ernesto Volkenning en su *ensayo sobre la infancia*, sostiene que ella es un "paisaje mítico"¹⁸, el período más significativo de la vida, de mayor plenitud, que determina plenamente el curso de la vida adulta, sin importar qué tanta conciencia se tenga de ello. Volkenning advierte lo vano que resulta el intento de reconstruir plenamente el jardín paradisiaco de la infancia. Sin embargo, en la infancia fue

¹⁷ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Op. cit., pp. 51-58.

¹⁸ VOLKENNING, Ernesto. *El paisaje mítico de la infancia (recordando a Proust)*. En: Eco, Tomo XXIII/1-2, 1971, p. 194.

donde tuvimos la experiencia "originaria" y "cumbre" de la vida – siguiendo la formulación de García-Baró¹⁹. Si la infancia es un período de la vida irrecuperable, un pasado presente que determina la génesis del yo –y esto es válido tanto desde una perspectiva psicológica, como también fenomenológica–, surge la pregunta por los vínculos entre ésta (la infancia) y la reducción fenomenológica. Para ello, acudimos a la famosa metáfora nietzscheana de las tres transformaciones: del espíritu que se torna camello, el camello en león y el león en niño. El espíritu humano en su primera transformación en camello está sometido a todo tipo de pesantez, para luego liberarse y poder decir "no" frente a las imposiciones externas. Sin embargo, al león le hace falta la creatividad del niño, a quien Nietzsche describe como "inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí"²⁰.

Al liberarse del peso de la verdad teórica, de la tradición filosófica y científica, el espíritu gana la ligereza del león, pero aún hace falta la renovación o recuperación de la actitud infantil, su pasión por jugar y crear, su asombro ante el mundo y la vida, su interés por el conocimiento y su esperanza. Retornar a esta actitud no significa en absoluto que se ha recuperado plenamente la infancia, sino que renace el espíritu adormecido y reprimido, cuya creatividad y voz propia se perdió definitivamente dando lugar a la adolescencia, esto es, el comienzo del período de la vida donde se clausuró la esfera cerrada y atemporal de la infancia. El renacimiento de la *epoché* es posible debido a que allí tiene lugar una recuperación de la actitud infantil del juego, de la inocencia que se asombra ante lo misterioso y que se plantea las preguntas metafísicas centrales; el niño no se caracteriza por poseer una actitud dogmática, antes bien se preocupa por indagar el ser de la realidad y podríamos decir por investigar y ofrecer posibles (nuevas) respuestas a sus dramas.

Bibliografía

- BERNET, Rudolf., KERN, Iso y MARBACH, Eduard. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: North western University Press, 1995.
- GARCÍA-BARÓ, Miguél. *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sigueme, 2006.
- HELD, Klaus. *Lebendige Gegenwart*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- HELD, Klaus. *Husserl's Phenomenology of the Life-World*. Ed. Don Welton. *The new Husserl*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die*

¹⁹ GARCÍA-BARÓ, Miguel. *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sigueme, 2006, p. 90.

²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

transzendentale Phänomenologie. *Husserliana VI*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.

HUSSERL, Edmund. Phänomenologische Psychologie. *Husserliana IX*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.

HUSSERL, Edmund. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (1921-1928). *Husserliana XIV*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973a.

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (1928-1935)*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973b.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*, Vol. I y II. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1986.

HUSSERL, Edmund. *El artículo de la Encyclopedia Britannica*. México: UNAM, 1990.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991.

HUSSERL, Edmund. *Briefwechsel. Die Münchener Phänomenologen*. Dordrecht: Kluwer, 1993.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Vol. II ("Ideas II"). México: UNAM, 1996.

HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro, 2009.

NATORP, Paul. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Erstes Buch: *Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1912.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zarathustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

PATOCKA, Jan. *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder, 2005.

RUIZ FERNÁNDEZ, José. Un problema de la fenomenología: la controversia entre Husserl y Natorp. En: *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, No. 5, 2007.

TENGELYI, Lazlo. *Erfahrung und Ausdruck*. Dordrecht: Springer, 2007.

VOLKENING, Ernesto. *El paisaje mítico de la infancia (recordando a Proust)*. En: *Eco*, Tomo XXIII/1-2, 1971, pp. 194-213.

WALDENFELS, Bernhard. *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt: Suhrkamp, 2002.

WALDENFELS, Bernhard. La experiencia radicalizada. Ed. Alfredo Rocha. En: *La responsabilidad de pensar. Homenaje a Guillermo Hoyos Vásquez*. Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2008.

Ricoeur: la metaforicidad del sí mismo

Ricoeur: the Metaphoricity of Self

CAROLINA VILLADA CASTRO

Universidad de Antioquia

Colombia

Resumen

Este texto pretende vislumbrar la insistencia en el valor filosófico de la metáfora que es, a su vez, la vertiente de indagación desde la que intentaremos explorar la respuesta ricoeuriana a la pregunta por la mismidad a partir de la asunción de su *metaforicidad*. El movimiento que se lleva acabo se inicia con un bosquejo de la discusión que trazan las perspectivas de Nietzsche, Heidegger y Derrida en torno a la metáfora y que serán interpeladas por Ricoeur desde su filosofía hermenéutica. Entonces podrá bordarse la consideración del sí mismo como un conflicto de interpretaciones entre las diversas formas discursivas a que se aboca la hermenéutica.

Palabras clave: Metáfora, metafísica, hermenéutica, interpretación, concepto.

Abstract

This text seeks to discern the emphasis on the philosophical value of the metaphor is, in turn, the slope of inquiry from which we will try to explore the answer to the question ricoeuriana sameness from assuming its metaphoricity. The movement that takes place begins with an outline of the discussion that traces the perspectives of Nietzsche, Heidegger and Derrida about the metaphor and to be challenged by his philosophy Ricoeur from hermeneutics. You can then generate consideration of him as a conflict of interpretation between the various forms of discourse to which he devoted hermeneutics.

Key words: Metaphor, metaphysics, hermeneutics, interpretation, concept.

Introducción

Tras la desedimentación de la intuitividad, reflexividad, coseidad y solipsismo de la subjetividad metafísica que acoge la filosofía ricoeuriana se reitera la pregunta hermenéutica por el sí mismo: deconstruido como sujeto, el sí mismo se indica entonces como pura apertura interpretativa que se juega en su movimiento incesante de refiguración discursiva. La fenomenología hermenéutica propuesta por Ricoeur se aboca entonces a la multiplicidad de metáforas que se deslizan entre los discursos, como diversos modos de responder a la pregunta por el sí mismo. Así, antes que insistir en la presunta identidad de la subjetividad metafísica, la fenomenología hermenéutica afirma la metaforicidad del sí mismo que es la virtualidad que sostiene su exuberancia interpretativa.

1. Metafísica y Metáfora

La exploración de las tensas relaciones entre el *concepto* y la *metáfora* en la filosofía comienzan a trazarse a partir de la crítica a la metafísica de Nietzsche, Heidegger y Derrida: la asunción nietzscheana del lenguaje como pura actividad de metaforización, la crítica heideggeriana a la metafísica subsistente a la metáfora y finalmente, la deconstrucción del fundacionalismo filosófico de Derrida, oscilan entre la necesidad de afirmar su estricta proximidad y la exigencia de una retirada de la metáfora. Esta es la disyuntiva que plantea el horizonte de la crítica a la metafísica a la que intentará responder Ricoeur tomando el desvío hacia su filosofía hermenéutica, que explora en la intersección entre la metáfora y el concepto una vía de acceso fundamental a la pregunta por la interpretación.

La asunción nietzscheana del lenguaje como potencia de ficción permite afirmar la metaforicidad de todo concepto, mientras se rebate la necesidad lógica e intuitiva que le aseguraba la reflexión filosófica en su función legitimadora. De este modo, la borradura de la metáfora que está a la base de todo concepto corresponde al movimiento de idealización que lo funda y hasta lo institucionaliza, adrede las palabras de Nietzsche en su ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible,

monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas sino como metal¹.

Como se indica, la crítica nietzscheana a la metafísica en vista del olvido de la metáfora que pertenece a todo concepto, si bien intenta limitar las pretensiones fundadoras de la filosofía, no obstante traza una línea de indagación por la que intercederá insistentemente Ricoeur: se trata de la proximidad ineludible de la metáfora y el concepto en el corazón mismo de la interpretación pues, como se indicará más adelante, sólo en su entrecruzamiento acontece el pensamiento.

En contraste, la crítica heideggeriana a la metafísica subsistente al lenguaje mantiene la metáfora atrapada en el dualismo de lo sensible e intelígerse, de manera que su función no sería más que apuntar figurativamente a lo intelígerse, es decir, a un sentido propio que la trasciende y supera. Por tanto, si concedemos a Heidegger que "lo metafórico no existe más que en las fronteras de la metafísica"² (entonces tendremos que asumir la metáfora como un mero suplemento de la metafísica).

Ahora bien, si la única senda para explorar la pregunta *ontológica* por el lenguaje supone una superación de la metafísica, entonces la retirada de la metáfora se hace igualmente inminente. La mostración del ser en la inmanencia del lenguaje pretende no sólo socavar su función meramente representativa con que era instrumentalizado por la subjetividad metafísica, sino la sustitución metafórica que mantuvo en el olvido la pregunta por el *ser* en tanto fue sustituida por la pregunta metafísica por el ente.

De este modo, el gran logro de la pregunta ontológica por el lenguaje se jugaría precisamente en la asunción de la pertenencia del ser al decir, de su aperturidad en el habla: "*Lo que se despliega en el habla es el Decir en tanto que Mostración (Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige)*"³. Para Heidegger, el habla en su pertenencia co-originaria a la escucha, es un movimiento de mostración y sustracción incesante del ser que articula el decir; en otras palabras, lo que se efectúa en el decir es el advenimiento apropiador del ser que siempre pone en vibración una red de significaciones (tierra, cielo, mortales, dioses).

En divergencia con Heidegger, Ricoeur explorará el valor filosófico de la metáfora en esta concepción que afirma la aperturidad del ser en la inmanencia del lenguaje, más precisamente sus alcances ontológicos, pues su apuesta

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 2007, p. 25.

² RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad, 1980, p. 383.

³ HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. Barcelona: Serbal, 1987, p. 229.

consistirá precisamente en que la creación de sentido que efectúa la metáfora es apertura de *posibilidades de ser* en que se juega el *ser* mismo, como acontecer incesante entre su historicidad y lingüisticidad.

Paralelamente, en su ensayo *La mitología blanca* de Derrida, en consonancia con las consideraciones nietzscheanas en torno a la metaforicidad del concepto, señala la doble borradura de la metáfora que se lleva a cabo en el gran texto de la metafísica, no sólo por el movimiento de idealización que lleva a la constitución esquemática del concepto, sino a partir de su consagración como el sentido más propio del ser, así el "proceso mismo de la metaforización: idealización y reapropiación"⁴. Se impugna como la doble apropiación de la metáfora sobre cuyo olvido se erige la metafísica.

Desde esta perspectiva, la imposibilidad de una teoría de la metáfora como de una retórica de la filosofía quedan atrapadas en la circularidad de esta transacción usurera entre el concepto y la metáfora que realiza la metafísica: la dificultad de una teoría de la metáfora responde precisamente a que todo concepto que pudiera componer una reflexión sobre ella ya estaría implicado por ella, en palabras de Derrida: "Todos los conceptos que han operado en la definición de la metáfora tienen siempre un origen y una eficacia en sí mismos 'metafóricos'⁵". La metáfora del suelo firme que atraviesa la fundamentación filosófica, la metáfora de la luz que cruza la intuición y la reflexión, así como la del lugar en la asunción de la metáfora como tropo, ilustran unas cuantas de las metáforas que recorren los conceptos básicos con que habría de llevarse a cabo precisamente una teoría de la metáfora. No obstante, la imposibilidad de una reducción de la filosofía a una retórica vendría a estar a su vez limitada por los remanentes metafísicos que recorren la metáfora, manteniéndola reducida a una función meramente suplementaria que ya indicaba Heidegger. En suma, la metaforicidad de todo concepto así como los dualismos metafísicos que recorren la metáfora trazan el círculo en que quedan atrapadas tanto una teoría de la metáfora como una retórica de la filosofía.

A esta lectura derridiana de la metáfora a partir de la crítica de la metafísica le recusa Ricoeur una radicalización de la crítica heideggeriana de la metáfora que implicaría su abandono. Precisamente en su ensayo *La retirada de la metáfora* Derrida responde a Ricoeur y precisa la dirección de sus disertaciones: la circularidad de la metáfora y del concepto que imposibilitaría una teoría de la metáfora no se dirige a su abandono al modo heideggeriano, sino a la deconstrucción del fundacionalismo filosófico a la manera nietzscheana; de este modo su interés no es negar el valor filosófico de la metáfora, sino in-

⁴ DERRIDA, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1989, p. 293.

⁵ Ibíd., p. 292.

dicar la utilización usurera que le ha concedido la metafísica al consagradas en conceptos que se deslizan de un discurso a otro e incluso se institucionalizan.

De esta manera, la metaforicidad del concepto que permitió a Nietzsche separar la filosofía de toda función fundadora, permite ahora a Derrida tantear un pensamiento de la *diseminación*, que considera la metafísica como un gran texto cuyos trazos se desdoblan infinitamente en otros sin que sea posible hallar un origen que los fundamente o legitime. El trazo es así la repetición incesante del retraso de toda presencia o ser; así, en lugar de la mostración del ser en su pertenencia al lenguaje como lo pretendía Heidegger, la exploración derridiana del trazo, nos aboca a su diseminación incesante; lo que se repite entre los trazos que componen el gran texto de la metafísica es entonces su *difference*, ese desdoblamiento continuo que desfonda todo fundacionalismo o dogmatismo. La retirada de la metáfora no es, por tanto, la condición para un pensamiento del ser según la exigencia heideggeriana, sino el desvío a un pensamiento del trazo y de su perpetua diseminación aproximándose a la insistencia nietzscheana en el abandono del fundacionalismo filosófico.

Esta es precisamente la crítica a la metafísica desde la que se desarrolla la exploración de los alcances filosóficos de la metáfora por Nietzsche, Heidegger y Derrida que trazan una disyuntiva entre la asunción nietzscheana de su pertenencia al discurso filosófico y la exigencia heideggeriana de su abandono. A esta vertiente de exploración responderá precisamente Ricoeur desde su filosofía hermenéutica.

2. Hermenéutica y metaforicidad del sí mismo

La exploración hermenéutica de la metáfora que lleva a cabo Ricoeur apuesta por sus alcances *ontológicos*. Allende de la función suplementaria dentro de la metafísica que subordina la metáfora a la necesidad lógica e intuitiva del concepto autosuficiente y autofundador y, más aún, en divergencia con la exigencia heideggeriana de invocar su retirada, Ricoeur intentará reivindicar el valor filosófico de la metáfora a partir de su proximidad al concepto en el corazón mismo de la interpretación.

En su obra *La metáfora viva* el desplazamiento de la concepción aristotélica de la metáfora como un efecto de sustitución nominal hacia la concepción de los lingüistas modernos que extienden su alcance al nivel del sentido de la frase, será apropiado por Ricoeur a partir de su concepción hermenéutica del lenguaje, que le permitirá indicar la metáfora simultáneamente como creación de sentido y exploración de posibilidades de ser en el mundo.

De este modo, la indagación hermenéutica de la metáfora establece su valor filosófico en los alcances ontológicos del conflicto de interpretaciones que lleva a cabo. Así la *metáfora*, como ya lo dijera Ricoeur en torno al símbolo, *da que pensar*; la creación misma de sentido que alcanza ésta llevando el lenguaje a sus límites, aboca a posibilidades de existencia que reiteran la potencia ontológica de la ficción, tan defendida en las indagaciones ricoeurianas.

Desde los albores de su hermenéutica, Ricoeur se aboca a la pregunta por los alcances filosóficos de todas las formas de *excedencia de sentido* entre los que se cuenta el símbolo y la metáfora, en aras de explicitar el modo como responden a diversas formas de pertenencia del hombre al mundo: ya desde la pregunta por lo sagrado al modo de las mitologías y textos sagrados, ya desde una semántica del deseo a la manera de los simbolología de los sueños, ya desde la creación de metáforas de la poética. En cada caso la búsqueda ricoeuriana es la de pensar a partir de la interpretación de las diversas modulaciones del lenguaje, que en los símbolos y la metáfora alcanzan su máxima saturación. La metáfora es así un excedente de sentido cuya exploración ha de precisar el valor filosófico de las variaciones imaginativas que atraviesa la ficción, en cuyo juego se reitera la virtualidad de nuestra existencia.

En la retórica tradicional que comprende tanto las reflexiones aristotélicas como las consideraciones de Cicerón y Quintiliano, se concibe la metáfora como un efecto de sustitución que se efectúa entre nombres con semejanza de sentido, produciendo la aproximación de códigos lexicales diversos en virtud de su directa proporcionalidad. La metáfora es entonces, una mera traducción de un nombre en otro cuya semejanza viene asegurada por su proximidad semántica.

Ahora bien, el giro fundamental llevado a cabo en la lingüística moderna es precisado por I. A. Richards, estableciendo que el efecto de la metáfora no se cumple a nivel del nombre, sino al nivel del sentido de la frase; la metáfora no es más que un efecto de sustitución nominal, sino producción de sentido. Adrede nos dirá Ricoeur a partir del viraje abierto por Richards:

La metáfora ataña a la semántica de la oración antes de que se relacione con la semántica de la palabra (...) la tensión en una expresión metafórica, realmente no es algo que sucede entre dos términos en la expresión, sino más bien entre dos interpretaciones opuestas de la misma. Es el conflicto de esas dos interpretaciones lo que sostiene la metáfora⁶.

La metáfora ya no se reduce, por tanto, a una traducción que redundaría en las posibilidades semánticas de códigos lexicales bien determinados, sino

⁶ RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación*. México: Siglo XXI, 2006, p. 63.

que en su potencia de ficción o, si se quiere, de creación de sentido abocaría a un conflicto de interpretaciones que llevaría el lenguaje a los límites mismos de sus posibilidades semánticas, en consonancia se nos dirá: "en una metáfora viva la tensión entre las palabras o, más precisamente, entre las dos interpretaciones, una literal y otra metafórica en el nivel de una oración entera, suscita una verdadera *creación de sentido*"⁷. En otros términos, produciendo una impertinencia semántica dentro de los límites bien definidos del lenguaje, la metáfora crea una nueva pertinencia semántica llevando al lenguaje hasta el límite mismo. *Sólo en el éxtasis del lenguaje despliega su potencia la metáfora.*

Tras este importante desplazamiento de la lingüística moderna en la concepción de la metáfora, Ricoeur asume la exploración de sus alcances filosóficos; de este modo, a la innovación semántica que opera en la metáfora se añadirá la explicitación de su potencia *ontológica* a partir de la concepción hermenéutica del lenguaje. Aquí el desvío de la exigencia heideggeriana de una retirada de la metáfora se hace manifiesto a partir, precisamente, de la apropiación ricoeuriana de su concepción hermenéutica del lenguaje: si la apertura del ser pertenece al decir, si a su acontecer responde el discurrir del habla, entonces, la articulación lingüística que se juega en la metáfora como fenómeno del lenguaje es uno de los modos de mostración del ser. En los límites del horizonte de comprensión la metáfora articula el *acontecer* del ser extasiando el lenguaje; en otras palabras, *en el éxtasis del lenguaje la metáfora responde al ser mismo como acontecer, a su apertura originaria.*

Como se ha indicado a la exigencia heideggeriana de una retirada de la metáfora como único modo de acceder a la pregunta ontológica por el lenguaje, Ricoeur opone la posibilidad de determinar los alcances ontológicos de la metáfora, únicamente desde una concepción hermenéutica del lenguaje. Desde la hermenéutica la metáfora despliega *posibilidades de ser* propias del *ser mismo como acontecer o virtualidad infinita*, en tanto el lenguaje en que se articula es apertura o mostración misma de este acontecer.

Los alcances ontológicos de la metáfora responden, por tanto, a su potencia de ficción que patentiza el éxtasis del lenguaje: haciendo *epoché* de la referencia ordinaria a que apunta el sentido señalado dentro de un horizonte interpretativo compartido, la metáfora desdobra el sentido y su referencia, movimiento por el que se despliega un sentido y una referencia virtuales como posibilidades de ser en el mundo mismas, sobre esto nos dirá Ricoeur: "la imagen lleva a cabo, en este sentido, la suspensión o la *epoché* de la realidad cotidiana. Pero dicha *epoché* sólo es el aspecto negativo de la ficción" (Ricoeur: 1999, p. 54) y más adelante "este juego entre la imagen y el lenguaje convierte

⁷ *Ibid.*, p. 65.

lo imaginario en la proyección de un mundo ficticio, en el boceto de un mundo virtual en el que podría vivirse”⁸.

Ahora podemos abordar el modo como la proximidad entre el concepto y la metáfora yacen en el corazón mismo de la interpretación. Como se ha indicado, la metáfora no es un suplemento ilustrativo o, si se quiere, una traducción del concepto que siempre la trasciende y supera; *la metáfora es un conflicto de interpretaciones con alcances ontológicos*. La proximidad entre la metáfora y el concepto se hace entonces perentoria para la hermenéutica, *entre* ambos se juega la interpretación misma: de un lado los trazos finos del concepto, de otro lado las variaciones interpretativas que intenta la metáfora, en sus bordes del acontecer de la interpretación, en consonancia dirá Ricoeur:

La interpretación es, por tanto, una modalidad del discurso que opera en la interacción de dos campos, el de lo metafórico y el de lo especulativo. Es, pues, un discurso mixto que, como tal, no puede dejar de experimentar la atracción de dos exigencias rivales. Por un lado, quiere la claridad del concepto; por el otro, intenta preservar el dinamismo de la significación que el concepto fija e inmoviliza⁹.

La metaforicidad del concepto expone entonces los conflictos de interpretación en que entra en juego, a la vez que su configuración se aboca al despliegue de una de ellas en que se cifra su apuesta. Este es precisamente el escenario de la interpretación: en la intersección del concepto y la metáfora oscila incesantemente su movimiento... dejemos resonar entonces las palabras de Ricoeur: “La metáfora viva no es viva sólo en cuanto vivifica un lenguaje constituido. Sí lo es en cuanto inscribe el impulso de la imaginación en un ‘pensar más’ a nivel del concepto”.

Como se indica, la indagación por los alcances filosóficos de la metáfora obtiene en la hermenéutica ricoeuriana una nueva perspectiva de indagación. La crítica a la metafísica que pasaba por la crítica a la metáfora se subvierte con Heidegger en la exigencia de su retirada, con lo que una exploración de las posibilidades filosóficas de la metáfora es eliminada. Ante semejante encrucijada la alternativa ricoeuriana es pues, la de explicitar los alcances ontológicos del conflicto de interpretaciones que acontece en la metáfora. De ahí la importancia de afirmar no sólo su proximidad al concepto, sino de asegurar en su intersección el acontecer mismo de la interpretación, no en vano precisará Ricoeur:

⁸ RICOEUR, Paul. *Historia y Narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999, p. 54.

⁹ RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Op. cit., p. 409.

Yo me inclino a ver el universo del discurso dinamizado por el juego de atracciones y repulsiones creadoras constantes de dependencias de interacción y de intersección, cuyos focos organizadores se descentran unos de otros sin que jamás este juego encuentre el reposo en un saber absoluto que reabsorbería las tensiones¹⁰.

Ahora bien, los giros de este rodeo en torno a la metáfora a partir de la crítica a la metafísica y a partir de la hermenéutica apuntan a una hipótesis fundamental que tantearemos seguidamente: la asunción ricoeuriana del sí mismo como puro movimiento de *metaforización/reconfiguración*. La fenomenología hermenéutica sobre la que se desarrolla el pensamiento ricoeuriano está cruzada por una cuestión fundamental que interpela diversamente ambas tradiciones: de un lado, la explicitación *fenomenológica* de una subjetividad intencional, siempre fluyente y situada como horizonte de toda experiencia posible; de otro lado, la recuperación *hermenéutica* de la pregunta ontológica por el sí mismo en su aperturidad mundana y tempórea entre las que acontece su existencia. De este modo, lejos de toda pretensión de una subjetividad fundadora, intuitiva y sustancial como fue considerada por la tradición filosófica, la apuesta ricoeuriana desde su fenomenología hermenéutica es por un sí mismo que acontece como pura aperturidad interpretativa. Símbolos, mitologías, relatos, discursos que indican las articulaciones narrativas entre las que el sí mismo se reconfigura incesantemente.

En suma, la consideración axiomática y cósica de la que intentó liberarse la subjetividad intencional de la fenomenología husseriana así como el acontecer de la existencia extática del *Dasein* heideggeriano impiden identificar el sí mismo de la fenomenología hermenéutica con la continuidad de una presencia cósica, intuitiva, reflexiva y solipsista al modo de la metafísica; en contraste, exigen explorar las diversas modalidades de sentido en que se patentiza nuestra mundaneidad e historicidad. El sí mismo de la fenomenología hermenéutica no se explicita entonces como un sustrato u horizonte de toda experiencia posible, sino que se rodea en los diversos modos como ha sido interpretado y narrado. En suma el sí mismo es un *rodeo interpretativo*, una tensión de interpretaciones que mantendría y renovaría su pura virtualidad una vez que se ha deconstruido como sujeto.

El concepto del sí mismo en la fenomenología hermenéutica presupone entonces su zona de proximidad con la metáfora: la metaforicidad de este concepto se juega en la tensión entre la multiplicidad de interpretaciones que bordea; de este modo entre los diversos discursos el concepto de sí mismo se metamorfosea respondiendo precisamente a las diversas configuraciones y reconfiguraciones que cada uno de ellos implica. Entre los modos de narración en que puede rodearse éste.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 407-408.

En este orden de ideas, los relatos de ficción permiten, no obstante, llevarlo al límite, y es ahí, que toda pretendida identidad de un sí mismo se invierte en su virtualidad, de este modo, en el espacio imaginario lo que retorna incesantemente es el flujo de variaciones imaginativas que fisura la continuidad de toda pretendida mismidad en un movimiento de reconfiguración continuo.

Consideración final

La consideración del *sí mismo* como reconfiguración incesante, nos permite insistir en su asunción *como metáfora viva*. El *sí mismo*, además, como pura apertura interpretativa se desliza entre multiplicidad de figuraciones o metáforas discursivas que renuevan permanentemente los rodeos hermenéuticos. De este modo, la fenomenología hermenéutica de Ricoeur, entre la asunción de una subjetividad como sustrato originario de toda experiencia posible del idealismo trascendental husseriano y la deconstrucción de la metafísica de la subjetividad heideggeriana, afirma la metaforicidad de este complejo concepto; *pues sólo en su continua refiguración se preserva su virtualidad*. El *sí mismo* crece por tanto en la proximidad del concepto y la metáfora: *borrando los límites de todo concepto del sí mismo, toda reinterpretación reitera su metaforicidad*. En suma, la reivindicación filosófica de la metáfora a que apuesta Ricoeur desde su hermenéutica alcanza la pregunta por *el sí mismo* para *afirmar su virtualidad infinita en su abundancia interpretativa*.

Bibliografía.

- DERRIDA, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- DERRIDA, Jacques. *La deconstrucción en las fronteras de la metafísica: La retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós, 1998.
- HEIDEGGER, Martín. *De camino al habla*. Barcelona: Serbal, 1987.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 2007.
- RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- RICOEUR, Paul. *Historia y Narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999.
- RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación*. México: Siglo XXI, 2006.

Sobre la concepción husseriana de la filosofía como ciencia estricta

*On the Husserlian Conception of
Philosophy as Rigorous Science*

JEISON ANDRÉS SUÁREZ

Universidad del Valle
Colombia

Resumen

Este artículo caracteriza, de manera general, un panorama general del desarrollo de la ciencia, si se quiere, en el pensamiento occidental. En dicho panorama se enlaza la propuesta hecha por Husserl de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, que a su vez, exige un cuidadoso análisis en la transición de un método fenomenológico a una filosofía fenomenológica fundada en principios universales en continuidad con Platón y Descartes.

Palabras clave: Ciencia, filosofía, fenomenología, lógica.

Abstract

This article discusses, in general, an overview of the development of science, if you will, in Western thought. In such a scenario is bound to the proposal made by Husserl to make philosophy a rigorous science, which in turn requires a careful analysis in the transition from a phenomenological approach to a phenomenological philosophy founded on universal principles in continuity with Platón and Descartes.

Key Words: Science, philosophy, phenomenology, logic.

Su meta vital en tanto que filósofo,
 Es una ciencia universal sobre el mundo,
 Un saber definitivo, universal,
 Un universo de verdades en si acerca del mundo,
 Del mundo en si...
 Husserl (*Crisis*, Epílogo, §73)

Es un hecho, al menos para una parte de la tradición filosófica actual, que *La Estructura de las revoluciones científicas* de 1962, dio al mundo una lección importante respecto del proceder de las ciencias. Muchos académicos y filósofos de la ciencia creen que la irrupción en el campo científico del ahora famoso concepto de "paradigma", alienta, por vez primera, el intento de una fundamentación metafísica de la práctica científica efectiva. El pensamiento occidental le debe a Kuhn la tematización de la noción de "marco conceptual" y la elaboración teórica de los llamados "modelos paradigmáticos"; unos arquetipos metafísicos y epistemológicos que funcionan como contextos que no solo permiten la formación de los diferentes modelos teóricos y teorías de nivel inferior sino que también, prescriben generalmente la forma de organización o agrupamiento de tales teorías.

En virtud de tales modelos paradigmáticos, hoy en día es más sencillo aceptar que el proceder científico no sea para nada entendido como un proceso acumulativo y estable; esto sucede porque los logros que una comunidad científica particular reconoce durante algún tiempo como "el fundamento de su práctica ulterior"¹, y que permiten establecer períodos de "ciencia normal", se ven interrumpidos por rupturas violentas no acumulativas en las que la ciencia, por decirlo de algún modo, se revoluciona y reemplaza los antiguos paradigmas por unos totalmente nuevos, acordes con el nuevo punto de vista adoptado.

Medio siglo antes de que la historia de la ciencia obtuviera un alcance trascendental con *La estructura*, el paradigma que predominaba en buena parte de la Europa oriental obedecía a la idea de la fundamentación absoluta de todas las ciencias "inclusive de las ciencias exactas"² a partir de un sistema teórico científicamente elaborado, una ciencia, teoría o doctrina de la ciencia. Poco antes, en la segunda mitad del siglo XIX, diversos sistemas especulativos de corte idealista le asignaron como tarea a la doctrina de la ciencia el estudio de la estructura de toda teoría científica, de la relación entre términos del lenguaje teórico y el lenguaje observacional, de los métodos científicos, de la lógica

¹ "achievements that some particular scientific community acknowledges for a time as supplying the foundation for its further practice". Cf., KUHN, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

² HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1962, p. 9.

del lenguaje científico, etc. Para Fichte, por ejemplo, la doctrina de la ciencia como sistema armónico y absoluto tiene la tarea de hacer de la filosofía una ciencia, es decir, una doctrina objetiva, sistemática, evidente, válida para todos e irrefutable. Esta pretensión de origen cartesiano de sistematizar científicamente la filosofía es resumida en una especie de razonamiento lógico que cuenta con cuatro puntos importantes, a saber:

1) El saber se configura a sí mismo por sí mismo en un sistema completo, organizado y articulado. 2) Una parte de este sistema es su concepto de sí mismo, en la organización original que se acaba de citar, y esta parte es justamente la Doctrina de la Ciencia. 3) Por tanto, la Doctrina de la Ciencia no es el concepto de un individuo cualquiera, sino que es el concepto que el saber mismo tiene de sí mismo [...] la Doctrina de la Ciencia es meramente un sistema de intuiciones, pero en modo alguno del pensamiento; no es un producto artificial de la libertad sino un producto natural del saber. 4) Ella apunta a la realidad solo remitiendo más allá de sí misma, en el punto de vista de la intuición, enteramente distinto del pensamiento, a lo visto³.

Con la llegada del siglo XX, el deseo de los filósofos idealistas por establecer la filosofía como una ciencia, más exactamente como una ciencia estricta, ve en la figura de Husserl a su mayor y posiblemente su último representante. Con la publicación en 1900 de las *Investigaciones Lógicas*, se da apertura a todo un programa filosófico cuyo desarrollo alimentó, gran parte de la filosofía alemana de la primera mitad del siglo XX, y cuyo radio de acción, como bien lo sabemos, se extendió posteriormente, en gracia a las mercedes de filósofos como Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur, Patocka y el mismo Derrida, a países como Francia, Polonia y Checoslovaquia. En efecto, a partir de 1900 se desencadenó un movimiento muy seminífero en filosofía que darían a conocer muchas de las ideas que serían el insumo básico de todo el siglo XX; recordemos que en un periodo relativamente corto que va de 1900 hasta 1910 se publican obras de una importancia inimaginable: los dos volúmenes de las *Investigaciones Lógicas*, *La interpretación de los sueños* de Freud, *Los Principios Éticos* de Moore, *la Teoría de la relatividad* de Einstein, *El Pragmatismo* de James y por ultimo hacia 1910 los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead.

Sí bien es cierto que el papel de la lógica como teoría pura de la ciencia (*Wissenschaftslehre*), o doctrina que indaga con generalidad esencial los posibles caminos hacia los principios últimos procurando una norma y una guía a la ciencia efectiva y práctica (explicitando, al mismo tiempo, la esencia de una ciencia auténtica en general, es decir, su posibilidad pura), resalta de manera particularmente clara en los *Prolegómenos a la lógica pura*, solo es en el ensayo *La filosofía como ciencia estricta*, donde se hace realmente explícito la exigencia del

³ FICHTE, Johann. *Doctrina de la ciencia*. Madrid: Akal, 1999, p. 60.

desarrollo de una filosofía rigurosamente científica. Cien años después de la publicación del ensayo siguen habiendo divergencias respecto del abandono o la continuidad del ideal de la filosofía como ciencia rigurosa. La pregunta de si ¿abandona Husserl el ideal de la ciencia rigurosa? O sí ¿conduce este ideal toda la obra de Husserl y es el "santo y seña" de toda la fenomenología desde sus comienzos hasta el final?⁴ Reduce las posibilidades a una respuesta absoluta en que se adopta una posición en negación de la otra. Si se adopta la posición de abandono debe negarse la posibilidad del ideal de una filosofía rigurosamente científica como hilo conductor de todo el *proyecto fenomenológico husserliano*.

Lo que me interesa particularmente es proponer una vía alterna, a las dos posturas anteriores, que contemple la posibilidad de la evolución y desplazamiento en la concepción de las relaciones entre la ciencia y la filosofía; una reflexión que tenga presente el tránsito que va de la consideración de la fenomenología como un método descriptivo hacia el absolutismo en el cual la fenomenología es considerada como la ciencia de la subjetividad trascendental, como la ciencia universal auténtica. Lo que quiero decir es que la pretensión no muy humilde de que la filosofía debe ser una "ciencia estricta", presentada idealmente en el artículo de la revista *Logos* en 1911, es una meta a la que el proyecto fenomenológico de Husserl jamás pudo renunciar, pero cuya realización o cumplimiento como logro solo se dio de manera parcial y aproximativa en los treinta y ocho años siguientes a la publicación en 1900 de las *Investigaciones Lógicas*. Según dice el mismo Husserl en la carta del 21 de diciembre de 1930 enviada a Ingarden. "Pero la obra sistemática fundamental de la fenomenología, que interiormente preparo propiamente desde hace una década y en que ahora trabajo, me preocupa más, naturalmente y en vista de mi edad"⁵. Hoy sabemos que el plan de Husserl de elaborar la obra fundamental de la fenomenología, no hallo realización en ninguna de las obras tardías aparecidas después. El plan mismo se mantuvo en proceso de formación y la esperanza de su realización se vinculo para Husserl con diferentes obras y con esbozos que permanecieron en forma de manuscritos, me refiero al trabajo sobre *Crisis* y al texto publicado en 1939, un año después de su muerte, gracias a la colaboración de Landgrebe, bajo el nombre de *Experiencia y Juicio*.

⁴ Tal pregunta fue tema de discusión en el coloquio de fenomenología de 2010 llevado a cabo en el marco del III Congreso Colombiano de Filosofía que tuvo lugar en la Universidad del Valle. Igualmente esta cuestión fue referida en diversas relatorías expuestas en el Seminario "Formación e Intersubjetividad" del Doctorado Interinstitucional en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia.

⁵ Algunos de los pasajes más importantes del intercambio epistolar entre Husserl e Ingarden aparecen referidos en la introducción que en calidad de editor Paul Janssen realiza en febrero de 1974 a la edición de *Lógica formal y lógica trascendental* publicada como tomo XVII de la colección *Husserliana* en la editorial Martinus Nijhoff.

Digo esto porque tengo la leve sospecha de que las grandes publicaciones en la vida de Husserl dieron a conocer múltiples perspectivas de lo que hoy conocemos por fenomenología trascendental: en primera instancia, por ejemplo, se creía que las *Investigaciones* consistían en la superación del psicologismo apartándose de toda teoría subjetivista; con la publicación de las *Ideas* en 1913, casi una década y media después, se institucionalizó de alguna manera a la fenomenología como una forma de idealismo trascendental. En 1929 aparece un texto en donde se pone de manifiesto nuevamente la temática lógica, esta vez se propone la teorización de la lógica trascendental como superación de la lógica formal; la aparición de las *Meditaciones Cartesianas* y póstumamente el texto sobre *Crisis*, eclipsó por completo a las obras cuyo tema radicaba en consideraciones sobre lo lógico a tal extremo que *Crisis* fue apartada del resto del corpus husserliano y fue entendida, sin tener en cuenta las obras que la precedían, como expresión de una fenomenología transformada conforme a la situación social de la Alemania de aquella época. En efecto, esto permitió perder de vista la continuidad que impera en la obra de Husserl.

Si tenemos en cuenta esta supuesta continuidad respecto de las ideas de Husserl, entonces, ¿Cuál es verdaderamente la concepción de Husserl del concepto de ciencia? ¿Cómo entender adecuadamente el ideal de la filosofía como ciencia estricta? ¿Por qué ve a la fenomenología como la ciencia fundamental de la filosofía? ¿Debemos creer como quiere Husserl que la situación actual exige necesariamente la realización de un sistema doctrinal en respuesta al abandonado de la modernidad del ideal iniciado con Platón de establecer a la filosofía como una ciencia auténtica? El punto de arranque para intentar obtener alguna claridad respecto de estas cuestiones, como ya se dijo, es el propósito de realizar la idea de una filosofía en tanto ciencia rigurosa; propósito que solo es posible gracias a un método eficaz y preciso, la fenomenología o psicología descriptiva tal y como fue definida en 1900.

Para Husserl, la realización del ideal de la verdadera ciencia es posible solo de un modo: "no aceptando nada preconcebido, no admitiendo como comienzo nada tradicional, no dejándonos cegar por ningún nombre y buscando los principios, entregándonos voluntariamente a los problemas mismos y a las exigencias provenientes de ellos"⁶. Otra objeción de Husserl que refuerza la realización de este ideal revela que la filosofía solo puede constituirse estrictamente como una ciencia si no se la deja al arbitrio de las convicciones de cada cual, es decir, si se constituye un conocimiento objetivo de la verdad y alcanza evidencia para sus conocimientos, pero mucho más importante aun es comprender que la verdadera ciencia debe avanzar sistemáticamente desde los primeros principios, dando muestra del orden lógico interno del conocimiento

⁶ HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*, Op. cit., p. 71.

mismo. Por tal razón, la filosofía en sentido estricto es "por esencia la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes"⁷.

El concepto de ciencia del cual parte Husserl es en efecto muy riguroso. Es el concepto de ciencia de Platón, de Descartes y de todo el racionalismo imperante en el siglo XVII. Este concepto de ciencia orientado hacia la verdad absoluta y las normas incondicionales difiere en gran medida de lo que modernamente hacia el final del siglo XIX se entendía por ciencia experimental. Sin lugar a dudas para nuestro filósofo, la ciencia verdadera se genera con la fundamentación platónica de la lógica, entendida ésta como una esfera universal que investiga los requisitos esenciales del saber y expone las normas con las cuales se constituye una ciencia que aspira conscientemente a la legitimidad normativa general, justificando su método y teoría al mismo tiempo.

El sentido original de este ideal platónico de ciencia auténtica y radical consiste en que "la evidencia lógica fundamental que resulta de la idea pura del conocimiento posible y del método del conocimiento en general, precede a los métodos efectivamente practicados por la ciencia y las formas fácticas de la ciencia"⁸, sirviendo de guía como verdad universal y como principio válido *a priori* para la práctica científica. Sin embargo, este ideal de la ciencia verdadera que si bien inicio con Platón y fue llevado a su máxima exigencia con la duda metódica cartesiana o la filosofía crítica kantiana (al plantear la posibilidad de la filosofía de establecerse como una ciencia) fue lentamente cayendo en el olvido. La deficiencia de la situación científica diagnosticada por Husserl como una crisis hizo que este ideal de ciencia auténtica y estricta fuese abandonado y sustituido por una forma de ciencia especial, incompleta, una "técnica teórica" basada en la experiencia práctica, desarrollada en las variadas y repetidas actividades prácticas; estas nuevas prácticas teóricas, ciencias empíricas o de hechos, en tanto ciencias, están siempre dirigidas a una región particular de objetos, y sujetas a leyes inherentes a la esencia de la objetividad en general. De ahí que las así llamadas ciencias exactas se encuentren en un estado imperfecto e incompleto "son incompletas en razón del horizonte infinito de problemas sin solución, que jamás dejaran en descanso el afán de conocimiento"⁹.

Sin embargo, sabemos por tradición que la multiplicidad de estas actividades o actos de conocimiento, verificación, falsación, validación y cálculo es lo que constituye el *corpus* de cualquier teoría científica moderna; sabemos ade-

⁷ Ibídem.

⁸ HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: Instituto de investigaciones filosóficas, UNAM, 2009, p. 49.

⁹ HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Op. cit., p. 9.

más que dichas actividades están organizadas sistemáticamente para poder diferenciarse en modos determinados de otros tipos de actividades prácticas que difieren respecto de sus objetos. Igualmente que los resultados obtenidos por dichas prácticas son comunicados desde un grupo de científicos hacia otro, compartidos por un grupo de expertos. Si tenemos en cuenta esta perspectiva, la ciencia, en principio, debe considerarse como un proyecto comunitario y colectivo que nos involucra a todos por igual, que requiere, según el lenguaje de Kuhn, de una comunidad científica no solo para proseguir las tareas emprendidas por un grupo de científicos, sino, también, para dar cada vez mas posibilidad de realización al principio de corregibilidad. Por tanto parece ser cierto que la ciencia "ha de ser juzgada como la realización colectiva del trabajo de generaciones de investigadores [...] que tienen diferentes fuentes de valor, funciones, diferentes modos de obrar y enseñar [...] sus colaboradores no necesitan sabiduría sino talento para la teoría. Sus contribuciones enriquecen el tesoro de valideces eternas, tesoro que llegara a constituir la felicidad para la humanidad"¹⁰.

La crítica que Husserl emprende en el artículo de 1911, contra la "filosofía naturalista" y el "historicismo y la filosofía de la cosmovisión", tiene en consideración ,según creo, el proceder metódico de las ciencias empíricas, aquella investigación que se fundamenta firmemente en los logros de una comunidad científica anterior, en los paradigmas desde los cuales se definen los problemas y métodos legítimos para las sucesivas generaciones de científicos; un modelo de ciencia que opera como una estructura idealizada compuesta por leyes generales o juicios primitivos cuya verdad es autoevidente, llamadas axiomas y por teoremas que son una especie de juicios que se derivan de leyes generales y universales.

Según él, sí todas las ciencias empíricas o fácticas proceden metódicamente en la persecución de la verdad, empleando distintos medios que les permita llegar al conocimiento de verdades o probabilidades que de otro modo permanecerían ocultas, entonces, el análisis de los fundamentos de estos instrumentos metódicos, en donde están reunidas la intelecciones de numerosas generaciones de investigadores, debe proporcionar los medios para establecer las normas generales sobre dichos procedimientos y reglas para la invención y construcción de los mismos. La ciencia en cuanto actividad racional es, pues, un pensar judicativo que se forma, ordena y se une conforme ideas formales de la razón. Las *formaciones* que se constituyen de este modo son principios, teoremas, deducciones, demostraciones que son expresadas proposicionalmente como una unidad teórica. De esto se sigue que los distintos modos de interconexión que vinculan recíprocamente a los actos de juicio

¹⁰ *Ibid.*, pp. 69-70.

o aquellos instrumentos metódicos que idealmente constituyen una teoría científica deben ser fundamentaciones fijas e inteligibles que se distinguen porque:

Tienen *en primer término*, el carácter de complejos fijos, por lo que respecta a su contenido. Para llegar a cierto conocimiento, por ejemplo, al del teorema de Pitágoras, no podemos escoger como puntos de partida cualesquiera conocimientos de entre los inmediatamente dados; ni nos es lícito insertar en el curso restante del pensamiento, o excluir de él, cualesquiera miembros. *En segundo término*, las conexiones de fundamentación no son arbitrarias, no reina el azar, sino la razón y el orden; y esto quiere decir la ley regulativa. Si aplicamos la proposición "un triángulo equilátero es equiángulo" en un problema matemático concerniente a cierto triángulo ABC, llevamos a cabo una fundamentación, que explícitamente dice así: Todo triángulo equilátero es equiángulo, el triángulo ABC es equilátero, luego es equiángulo. *En tercer término*, son formales. Las fundamentaciones correspondientes no varían con las distintas clases de objetos [...] más aun, podemos decir que todas las especies de raciocinios se prestan a ser generalizadas de tal modo, a ser concebidas tan puramente, que resultan libres de toda relación esencial con una esfera del conocimiento concretamente limitada¹¹.

Estas fundamentaciones o *formaciones* no son otra cosa más que los conceptos o las categorías primitivas que están en la base de todo desarrollo teórico realizable en el ámbito de lo lógico formal y que constituyen la base de toda ciencia posible. El absolutismo de Husserl en su doctrina del concepto de la ciencia se hace palpable, sobre todo como se muestra en *Los prolegómenos a la lógica pura*; pero es más notorio aun en su pretencioso y celebre texto de 1911. Por esta razón en las *Investigaciones Lógicas* el tema importante no es la distinción entre la filosofía y la ciencia respecto a su exigencia de saber absoluto.

Esto cambia en la época en que Husserl considera a la fenomenología como la ciencia de la subjetividad trascendental: "aquí se fundara la fenomenología pura o trascendental no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias [...] No una ciencia eidética de fenómenos reales, sino de fenómenos trascendentalmente reducidos, es lo que debe ser nuestra fenomenología"¹². Con la publicación de las *Ideas* en 1913 la fenomenología adquiere un nuevo matiz; ya no es solamente entendida como un método descriptivo que mantiene relaciones estrechas con la psicología, sino que ahora es, también, una ciencia universal, apriorística, y autentica que nos permite alcanzar "ideas precisas acerca de la estructura más general de esa concien-

¹¹ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, pp. 44-45.

¹² HUSSERL, Edmund. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. México: FCE, 1986, p. 10.

cia pura, y mediante ellas acerca de los grupos de problemas, direcciones de investigación y métodos más generales también que son propios de la nueva ciencia”¹³. Esto implica la idea de que todas las ciencias particulares no son sino elementos heterónomos de esta ciencia verdadera.

Ante todo, debe quedar claro que si la lógica y la ontología formal mantienen conjuntamente la perspectiva de la unidad de la ciencia verdadera (tal y como se demuestra en el §62 del capítulo 11 de los *Prolegómenos* y en todo el capítulo 1 de las *Ideas*) es gracias al empirismo y al racionalismo radical de que goza la fenomenología como método y como ciencia fundamental de la filosofía. En *La fenomenología de las investigaciones lógicas*, René Schérer argumenta a favor de esta posición. Su tesis sostiene que si todo *ser* ha de fundarse y legitimarse en un acto de conciencia que comprende la unidad de su origen, entonces, se puede hablar de un racionalismo radical en la fenomenología; y en tanto que esa legitimación no es, en último análisis, una explicación deductiva a partir de principios extraños, sino una fundación o constitución a partir de la vida concreta de la conciencia, captada en su experiencia más original, podemos hablar de un empirismo radical. No hay duda que esta doble orientación permite comprender a la fenomenología en su unidad, pero no hace más que dejar entrever la compleja tarea asignada por Husserl.

En este orden de ideas, a la fenomenología le compete, pues, la modesta tarea de unificación de estos dos modos de pensamiento que históricamente se han excluido, el uno al otro, a causa de las severas acusaciones de los filósofos que ven en la razón o en la experiencia el fundamento de todo el conocimiento posible. Esta concordancia, por supuesto, implica un cambio profundo en los conceptos y en el método; implica, asimismo, la persistencia y la culminación de una idea determinada de filosofía. Por ello, según las palabras de Schérer, “comprender la fenomenología no es separarla de sus referencias bajo pretexto de salvaguardar su originalidad, es religarla a una motivación histórica que Husserl ha querido que fuese fundamental, al ver en la fenomenología el resultado y la elucidación de un proyecto que inspira la *Idea* de filosofía desde su origen”¹⁴.

Así pues, esta pretensión e ideal de un *ser* y de una verdad absoluta y universal permiten el surgimiento teórico de la fenomenología trascendental como “ciencia *a priori* destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente,

¹³ *Ibíd.*, p. 11.

¹⁴ SCHÉRER, René. La idea de la lógica pura como motivo de una elucidación fenomenológica. En: *La fenomenología de las investigaciones lógicas*. Madrid: Gredos, 1969.

una reforma metódica de todas las ciencias"¹⁵. En síntesis, sí bajo el título de fenomenología pura o trascendental Husserl intenta fundamentar una ciencia totalmente nueva, referente a un nuevo campo como es el de la subjetividad trascendental, es porque cree encontrar en ella el camino más originario y seguro hacia el ser absoluto, el punto de partida necesario e indubitable que hace posible la concreción de la idea ya platónica, ya cartesiana, de establecer a la filosofía como la ciencia universal de fundamentación absoluta. La fenomenología así presentada además de ser el camino hacia el ser absoluto, que se obtiene mediante las diferentes reducciones, es, asimismo, un método que describe, en la esfera inmanente (noética) de la vida consciente, las estructuras y las necesidades esenciales en las cuales se lleva a cabo esta vida en la que todo ser real se retrotrae a su pura idealidad como fenómeno. Todo ser de un objeto de conocimiento "que puede ser tanto real como ideal, tanto una cosa material como un proceso o como una especie o como una relación matemática"¹⁶, al retrotraerse a un ser fenomenal debe fundarse sobre una experiencia trascendental que tenga, como tal, un carácter de apoliticidad que le permita "extraer" sus propios conceptos operativos sin mediación de ningún otro concepto; si seguimos en la tónica de las *Ideas*, esta fenomenología trascendental tiene que llegar por sí misma a los sistemas de conceptos que determinan el sentido fundamental de todos los dominios científicos, es decir, a la región analítica y sus categorías¹⁷.

Indudablemente son estas categorías lógicas o *analíticas* las que brindan el fundamento a los axiomas que son a su vez el fundamento de disciplinas estrictamente científicas puras como la matemática o el cálculo y, por qué no, la fenomenología; son los conceptos puramente lógicos y fundamentales que determinan dentro del sistema total de los axiomas la esencia lógica del objeto en general. Estas categorías son meras formas *vacías*, es decir, conceptos independientes de toda materia del conocimiento, que no tienen en cuenta ninguna determinación material de objetos y que, por tanto, son algo radicalmente no-cualitativo; en tanto categorías de la región analítica, son como "formas" que requieren un cumplimiento material con el cual algo como un objeto pueda ser, al tiempo que son independientes de su "posible cumplimiento". Estas formas categoriales, pues, no son objetos reales ni tampoco contenidos de conciencia sino formas universales *irreales*, en las cuales todo lo cognoscible debe encajar, el presupuesto de toda existencia real.

Este razonamiento le permite comprobar que una fenomenología completamente desarrollada de modo sistemático "sería *eo ipso* la verdadera y auten-

¹⁵ HUSSERL, Edmund. *El artículo de la Encyclopedia Britannica*. México: UNAM, 1990, p. 35.

¹⁶ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 192.

¹⁷ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. México: FCE, 1986, p. 32.

tica ontología universal que encerrara en si todas las posibilidades regionales del ser [...] sería, pues, el universo científico de fundamentación absoluta"¹⁸. Sin embargo, esta ontología formal universal (entendiéndola siempre como la lógica pura en toda su extensión hasta una generalidad universal) se relaciona con diversas ontologías materiales o regionales. Puesto que la ontología formal representa para Husserl la teoría máximamente abstracta sobre objetos cualesquiera, su fundamento no puede proceder de las esencias dotadas de un contenido material pero si de las esencias (fenómenos) que se presentan en su mera forma esencial general, aquellas esencias completamente *vacías* y *puras* de todo contenido material que se ajustan a la manera de una forma vacía a todo objeto posible. Por consiguiente, la ontología en su formal universalidad se establecería como una teoría *a priori* de la ciencia cuya misión radicaría no solo en la investigación de aquello que hace de los distintos saberes una ciencia estricta, sino también, en la fijación de las condiciones de posibilidad (noética y lógico-objetivas) del conocimiento científico.

En resumidas cuentas, cabe decir que la presentación de la fenomenología trascendental como ciencia total de lo *a priori*; "es el fundamento para autenticas ciencias de hechos y para una autentica filosofía universal en el sentido cartesiano; una ciencia universal de fundamentación absoluta, acerca de lo que de hecho es. Pues toda la racionalidad del *factum* se encuentra en lo *a priori*. Ciencia apriorítica es ciencia de los hechos para recibir fundamentación ultima y de principio"¹⁹. En otras palabras, la fenomenología como una ciencia que no concede validez a ningún saber del que no podamos dar cuenta por medio de principios originarios, evidentes que brinden el fundamento absolutamente indubitable y seguro sobre el cual puede elevarse el verdadero sistema doctrinal del que dispondrá la filosofía en su eterna búsqueda del conocimiento puro y absoluto, el ideal de establecerse como ciencia estricta.

Bibliografía

- FICHTE, Johann. *Doctrina de la ciencia*. Madrid: Akal, 1999.
- HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1962.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. México: FCE, 1986a.
- HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. México: FCE, 1986b.
- HUSSERL, Edmund. *El artículo de la Encyclopedia Britannica*. México: UNAM, 1990.

¹⁸ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Op. cit., p. 229.

¹⁹ Ibíd., p. 230.

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

KUHN, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

SCHÉRER, René. La idea de la lógica pura como motivo de una elucidación fenomenológica. En: *La fenomenología de las investigaciones lógicas*. Madrid: Gredos, 1969.

La analítica existencial como posible guía de una hermenéutica literaria*

*The Existential Analysis as a Possible
Guide Literary Hermeneutics*

GERMÁN DARÍO VÉLEZ LÓPEZ

Universidad Eafit

Colombia

Resumen

El propósito del presente trabajo es el de plantear la idea de una hermenéutica literaria fundada en la hermenéutica existencial o analítica existencial. La tarea de la hermenéutica específicamente literaria consiste en establecer un sentido de la obra literaria. Dicho sentido está frecuentemente referido a la exposición de un modo de vida particular. En el caso de algunas novelas, tal narración constituye el asunto o argumento central. Pero la exposición de un modo de vida supone una cierta comprensión, por general y provisional que ella sea, de la vida misma y de su modo de ser. Así pues, una interpretación literaria que sitúe en su núcleo la exposición (descripción, crítica, elogio, etc.) de un tipo de vida como elemento que configura el sentido de la obra, puede suponer, e incluso necesitar una hermenéutica de la vida. Este título puede ser una paráfrasis de "analítica existencial", de "hermenéutica fenomenológica de la existencia humana", en fin, de "Ser y tiempo".

Palabras clave: Literatura, filosofía, hermenéutica, apropiación, existencia.

Abstract

The purpose of this paper is to raise the idea of a possible literary hermeneutics based on an existential analytics. The task of specifically literary hermeneutics is to establish a sense of the literary work. This sense is often referred to the exposure of a particular lifestyle. In the case of some novels, such narrative is the central issue or argument. But the exposure of a way of life implies an understanding, no matter how general and provisional it may be, of life itself and its way of being. Thus, a literary interpretation that places at its core an exposure (description, critic, praise, etc.) of a way of life as an element that sets the direction of the work, can suppose and even need an hermeneutics of life. This title may be a paraphrase of "existential analytics", or "hermeneutics of human existence", in short, of "Being and Time."

Keywords: Literature, philosophy, hermeneutics, apropiation, existence.

* Texto resultado de la investigación titulada: La apropiación de sí como transformación existencial en la escritura autobiográfica. Investigación financiada por la Universidad EAFIT

Introducción

En la introducción a *Ser y tiempo* Heidegger deja planteada una relación entre la analítica de la existencia humana, o la ontología fundamental, y otro tipo de interpretaciones, que califica como existentivas, y entre las cuales se cuentan la psicología filosófica, la antropología, la ética, la poesía, la biografía y la historiografía. Estas formas de interpretación son modos particulares mediante los cuales la existencia se comprende a sí misma. Claramente, aunque la vida humana puede y necesita siempre proporcionarse a sí misma una interpretación o una comprensión de sí misma con el fin de orientarse en el mundo, no necesariamente dicha interpretación tiene que ser filosófica. Ciertamente, y afortunadamente, no todos tenemos que desarrollar una analítica existencial con el fin de apropiarnos de nuestra existencia. Pero que buscamos siempre y en cada caso, por los medios que nos sean dados, tomar nuestra vida en nuestras manos, realmente o también quizás sólo aparentemente, es algo que hace parte de la constitución esencial de nuestro modo de ser, del modo humano de ser, al que Heidegger designa como *Dasein*. Así pues, disponemos nosotros, necesariamente, y como posibilidad también de nuestra existencia, de diversos modos de interpretación. Hay quienes se orientan en la vida apelando a la historiografía, a la historia monumental como la llamaba Nietzsche, buscando ejemplos o modelos en ella; pero hay también quienes acuden al psicoanálisis buscando comprender su existencia en términos de su realidad psíquica, o de esa "realidad" pre-ontológica, como la designa Lacan, que es la del inconsciente, para reconocer su estructura, y asumir una posición ética resuelta frente a ella; y así, en general, podemos afirmar que cada uno de nosotros se comprende a sí mismo a partir de una o unas interpretaciones determinadas, disponibles, libremente o co-activamente asumidas, con las cuales nos confrontamos activamente en un diálogo, o que aceptamos pasivamente como orientaciones certeras y eficaces, que conducirán nuestra vida hacia la realización de nuestros anhelos o de nuestras metas.

Pero la lista de los modos de interpretación de los que disponemos cada uno de nosotros propuesta por Heidegger es muy singular, sino arbitraria. Volvamos al fragmento puntual de *Ser y tiempo*:

Ahora bien, como al *Dasein* no sólo le pertenece una comprensión de su ser, sino que ésta se desarrolla o decae según el modo de ser que tiene cada vez el *Dasein* mismo, puede éste disponer de una amplia gama de formas de interpretación. La psicología filosófica, la antropología, la ética, la "política", la poesía, la biografía y la historiografía, han indagado, por diferentes caminos y en proporciones variables, los comportamientos, las facultades, las fuerzas, las posibilidades y los destinos del *Dasein*. Queda abierta empero la pregunta si estas interpretaciones fueron realizadas con una originariedad existencial

comparable a la originariedad que tal vez ellas tuvieron en el plano existentivo. Ambas cosas no van necesariamente juntas, pero tampoco se excluyen. La interpretación existentiva puede exigir una analítica existencial, al menos si se comprende el conocimiento filosófico en su posibilidad y necesidad¹.

Se trata, como puede apreciarse, de un texto que vincula al ser del hombre con dos tipos de aproximación gnoseológica: analítica existencial e interpretaciones existentivas. O también, ontología fundamental o del *Dasein* de un lado y de otro, interpretaciones que podríamos designar como regionales, o relativas a determinados aspectos de lo humano. Pero al mismo tiempo, este breve fragmento sugiere un programa de investigación que enlaza ambos enfoques: si se comprenden la filosofía de un modo determinado, a saber, en su posibilidad y necesidad, la interpretación no estrictamente filosófica puede exigir una analítica existencial, es decir, una ontología fundamental. Pero ¿qué significa entonces comprender el conocimiento filosófico en su posibilidad y necesidad?

Esta doble consideración del conocimiento filosófico está filosóficamente motivada en el pensamiento de Heidegger. El conocimiento filosófico es posible toda vez que el hombre es aquel ente destacado que no se limita a presentarse entre los entes. Nuestra particularidad óntica consiste en que comprendemos el ser siempre de una cierta manera. Esa comprensión no se desarrolla necesariamente como conocimiento filosófico, temático, explícito, pero es una comprensión "operativa" siempre, en el sentido de que mediante ella cada uno se orienta en su vida, en su existencia. Así pues, comprender el conocimiento filosófico en su posibilidad es concebirlo a partir de este rasgo particularísimo del ser humano. El ser humano comprende el ser y su ser siempre de alguna manera. Esa comprensión puede además ser explícitamente desarrollada en una obra de arte, por ejemplo, en un poema o en una novela. La misma condición que hace posible el conocimiento filosófico hace posible el conocimiento no filosófico contenido en la obra literaria. Ahora bien, aquello que hace posible al conocimiento filosófico, también lo hace en gran medida necesario. El *Dasein* tiene, conforme a su constitución esencial, la tendencia a interpretar el ser y su ser a partir del ser del ente con el cual de manera regular e inmediata esté en relación, es decir, el ente intramundano que no es como él mismo, *Dasein*. Heidegger designa esta tendencia como "interpretación de rebote"². Ella es responsable de que de modo igualmente regular e inmediato el *Dasein* se malentienda, se malinterprete a sí mismo tomándose como un

¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998, p. 40.

² Ibídem.

ente que se presenta como las cosas del mundo, que se conciba a sí mismo como algo que simplemente está ahí disponible, o según el término técnico con el que designa este modo de ser propio del ente intramundano, como una presencia subsistente (*Vorhandensein*). La filosofía como fenomenología hermenéutica es necesaria, según esto, porque el Dasein es un ente que al interpretarse a sí mismo tiene la tendencia a soslayar el fenómeno mismo de su propia constitución, es decir, tiende a ocultarse a sí mismo su ser más propio, a huir ante él o a olvidarse de él. Como fenomenología hermenéutica, tiene entonces la filosofía la tarea de hacer aparecer, en una interpretación que lo ponga al descubierto, el ser huidizo del Dasein.

Según esto podemos retomar la idea que estábamos planteando en los siguientes términos: una interpretación existentiva, por ejemplo literaria, que no haya sido realizada con la originariedad existencial que pudo haber alcanzado en el plano de la motivación y la ejecución óntica puede ser una interpretación en la que el Dasein, con respecto a sus *comportamientos, facultades, fuerzas, posibilidades y destinos*, permanezca oculto.

1. Analítica existencial y auto-interpretación literaria de la vida

La obra literaria está necesariamente enraizada ónticamente. Su originariedad a nivel óntico parece indiscutible. Ella es la expresión de una comprensión particular de la vida que se nutre de las circunstancias en las que ella se gesta, esto es, de su facticidad. Es autointerpretación de la vida. Pero esta autointerpretación puede desplegarse de modos diversos. Puede desarrollarse (*ausbildet*) o puede decaer (*zerfällt*) y atrofiarse. Pasamos así al plano de la hermenéutica literaria, y de la responsabilidad que le es propia. La cuestión que nos planteamos en este punto es sencillamente esta: ¿qué impide ver una interpretación en la que una claridad existencial básica no hace parte del proceso hermenéutico? Esto no dice nada acerca de si la obra literaria en cuestión es buena o mala literatura. No se problematiza aquí directamente el canon literario sino la lectura de la obra. La interrogación recae más bien sobre la cuestión acerca de si en la lectura de la obra literaria se desarrolla la comprensión de la vida al desplegarse la autointerpretación o si por el contrario en ella la comprensión se arruina y decae. El problema es cómo determinar si la dirección en la que se mueve una interpretación de la vida humana es apropiada o inapropiada. Es necesario definir un criterio que nos permita decidir en qué casos se trata de uno u otro tipo de interpretación existentiva. Es justamente en este punto en el que la interpretación existencial puede sernos útil.

Antes de desarrollarse explícitamente como una analítica de la existencia humana, Heidegger designó su proyecto como ciencia originaria de la vida en

sí y para sí³, un año después⁴, y bajo la influencia de Dilthey, comenzó a designar el objeto de esta ciencia como "la experiencia fáctica de la vida", título que sería reemplazado en la obra de 1927 por el de Dasein. El hecho incontestable de esta ciencia originaria no era, como para la física, el mundo natural, sino el mundo humano, un mundo esencialmente diferente y peculiar que exigía una aproximación igualmente particular. El factum de la ciencia originaria de la vida en sí y para sí es aquella vida que para sí misma es vida, esto es que se reconoce a sí misma como vida, o que es experiencia fáctica *de la vida*. La vida humana no necesita salir de sí misma para reconocerse de este modo. Ella, permaneciendo en sí misma, se sabe a sí misma, se interroga y se responde a sí misma. Este carácter particular de la vida humana fue designado por Heidegger como su autosuficiencia⁵. La vida no necesita salir de sí misma para comprenderse y tenerse a sí misma. Hace parte de la constitución de la vida humana este rasgo. Puede compararse al misterio del lenguaje en Gadamer: la universalidad del lenguaje. No nos salimos de él, no pensamos en él por fuera de él. Hay una autosuficiencia constitutiva del lenguaje y de la vida humana. Ahora bien, el modo regular e inmediato como la vida se interroga y responde a sí misma es tal que muestra una preferencia por el contenido, por el *qué* en detrimento del modo, del *cómo*. La vida humana es, en su autosuficiencia, generalmente indiferente al modo cómo ella es⁶. Se trata de una condición fenomenológica básica más que de una deficiencia cognitiva a la que hubiera que aplicarle correctivos: la conciencia es intencional. Conciencia es siempre conciencia de algo, está dirigida a algo, apunta a algo. Este dato básico, estudiado por Brentano, desarrollado ampliamente por Husserl, constituye la base estructural de la indiferencia de la vida con respecto al modo de vivir. Inmediata y regularmente tenemos conciencia de las cosas, pero no del modo como somos conscientes de ellas. Prestar atención al *cómo* implica suspender el *qué*, ponerlo entre paréntesis, realizar ese acto filosófico fundamental que Husserl designó *epoché*. Este descubrimiento básico y radical fue sometido por Heidegger a una transformación crítica y conducido al plano de la analítica existencial. Para Heidegger, más que de un rasgo característico de la conciencia, se trata de la estructura de la vida humana misma. En lugar de afirmar que la conciencia es siempre conciencia de algo, Heidegger afirma que la vida siempre es vida en un mundo. La relación intencional de la vida con el mundo es un dato a priori. No hay vida sin mundo. Pero el mundo de la vida se declina de múltiples maneras. Está, por ejemplo, el mundo circundante, en el que las

³ Cf., HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*, 1919-20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

⁴ Cf., HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

⁵ HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: Ediciones Siruela, 2006, p. 43.

⁶ Ibídem.

múltiples ocupaciones y el trabajo definen su intencionalidad característica, pero también está el mundo que compartimos con los demás, el mundo en el que nos relacionamos con el otro, y finalmente también tenemos un mundo propio, el mundo delimitado por la relación de cada uno consigo mismo. La relación con el mundo en esta triple declinación está marcada por la atención permanente al contenido de la relación intencional (con el mundo, con el otro, con uno mismo) y simultáneamente por la indiferencia con respecto al modo como esa relación intencional se realiza.

La experiencia fáctica que esa relación intencional proporciona define el sentido de la vida fáctica. Ella es, según la forzada síntesis a la que Heidegger somete el fenómeno: "la preocupación actitudinal, caediza, referencialmente indiferente, y autosuficiente por la significatividad"⁷. La vida es experiencia fáctica, esto es, histórica, de sí misma. Esta experiencia autosuficiente, indiferente con respecto al modo de ser, expresa una preocupación constante por la significatividad. La analítica de 1927 muestra que esta preocupación, rudimentariamente esbozada en el seminario de 1921, se satisface mediante la asimilación a-crítica de una comprensión del mundo, del otro y de sí mismo ya hecha, y públicamente disponible. Dicha interpretación descarga al Dasein de la tarea de preguntarse por el modo como efectivamente vive. Por esta razón el Dasein se manifiesta regularmente como lo contrario de sí. Pero lo contrario del Dasein no es la inexistencia, sino como recuerda Jean Grondin, el *Wegsein*. El estar lejos de sí, el estar en otra parte, el estar distraído, es decir, el no estar "ahí"⁸.

El modo corriente de ocultamiento del Dasein lo determina aquello que Heidegger designa como *la publicidad*:

Distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos de ser del uno, lo que conocemos como "la publicidad" [*"die Öffentlichkeit"*]. Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del Dasein, y tiene en todo razón. Y esto no ocurre por una particular y primaria relación de ser con las "cosas", ni porque ella disponga de una transparencia del Dasein hecha explícitamente propia, sino precisamente porque no va "al fondo de las cosas", porque es insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad. La publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera⁹.

⁷ Ibíd., p. 46.

⁸ COURTINE, Jean-François (Ed.). *Heidegger, 1919-1929: de l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. París: J. Vrin, 1996, p. 188.

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*, Op. cit., p. 151.

El estado interpretado público proporciona una interpretación-cierre, una interpretación-cerrojo, que justamente impide el acceso del Dasein a su ser, es decir a su existencia, o si se quiere, a su modo de vivir. Cuando esa autointerpretación autosuficiente e indiferente se desarrolla explícitamente como obra literaria, la interpretación pública se replica, la actitud natural con respecto a la propia vida no se suspende, y el Dasein se olvida de sí y eventualmente arrastra a otros en su olvido.

Un elemento que se desprende del mismo punto de partida, es decir, de la capacidad ontológica peculiar del Dasein daría cuenta no sólo de lo que hace posible y necesario este olvido de sí, sino de lo que lo motiva existentiva u ónticamente. ¿Por qué, llevado por qué fuerzas, persuadido por qué argumentos, seducido por qué espejismo cae el Dasein en la interpretación ruinosa de su existencia? Podemos aproximarnos por dos vías, que no son enteramente divergentes, a esta cuestión.

En primer lugar la interpretación existencialmente deficiente tapona la falta de fundamento o el vacío constitutivo de la vida humana. Sobre este vacío quizás no haya que hacer mucho escándalo, pero está ahí. No se trata de una queja de existencialistas, e incluso puede que tenga poco que ver con el pregonado absurdo de la existencia. La existencia humana es más bien lo contrario. En lugar de la carencia de sentido, hay en general una sobreabundancia de sentido. La autosuficiencia de la existencia es responsable de la producción de sentido. El modo como esa autosuficiencia resulta facilitada y potencializada actualmente, así como el modo como se distribuye o se ponen en el mercado cultural, como en una especie de bolsa de valores del espíritu, justificaciones de la existencia de diversa envergadura, rango y vigencia le confiere a dicha autosuficiencia un cierto carácter abrumador y obnubilante. Con todo, aquello que determina esencialmente la falta de fundamento, el abismo de la vida humana es justamente el hecho de que el sentido es una cuestión específicamente humana. Es una versión de la constitución ontológica del Dasein. El sentido es algo por lo que cada uno de nosotros preguntamos y por lo que sólo cada uno de nosotros podemos responder. La responsabilidad básica, primaria, consiste en eso. El sentido del ser y el sentido de nuestra existencia están a nuestro cargo. Esto quiere decir que la existencia comporta para nosotros un cierto peso. San Agustín nombraba este aspecto de la vida humana como *molestia, moles*, peso. La tentación de descargarse de eso, de soltar ese peso es constante.

Pero el peso de la existencia es en última instancia intransferible. El Dasein es en cada caso él mismo. Aquello que le confirma irrefutablemente ese hecho, ese factum, es su condición mortal. Nadie puede morir en su lugar. Con esto tocamos brevemente a la segunda motivación para el *Wegsein*. Es el horror

ante la propia muerte, que es la que particulariza absolutamente al Dasein, en tanto es lo en sí mismo intransferible, la que empuja al Dasein a huir de sí mismo. El Dasein que huye de sí se entrega a la charla ensordecedora y a la interpretación pública. El *Gerede*, la habladuría, como afirma Grondin, "que reúne todo el universo de lugares comunes, al mismo tiempo tranquilizantes y divertidos, no es un fenómeno cualquiera en la arquitectura de *Sein und Zeit*. Es la antítesis misma del Dasein. El *Wegsein* describe la situación del Dasein que se abandona a los chismorreos que corren en lugar de acometer las cosas mismas, comenzando por las suyas"¹⁰.

Pero aquí está al mismo tiempo dada la posibilidad de la apropiación. Este es el aspecto dialéctico si se quiere de la estructura de la existencia. Allí mismo donde el Dasein huye ante sí y se olvida de sí, puede reconocer la posibilidad de salir de ese estado fáctico de pérdida. Uno de los resultados de las interpretaciones fenomenológicas de San Agustín consiste justamente en mostrar que el olvido tiene un sentido intencional de referencia. Indica, apunta, refiere a lo perdido, es un modo de tener, ciertamente improPIO, pero vigente. Tener en cuanto perdido.

Las habladurías, el estado interpretativo público y cotidiano albergan una posibilidad semejante para el Dasein: "El Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda re-apropiación"¹¹. La re-apropiación es justamente una apropiación de aquello ante lo que huye el Dasein. La propiedad de su ser le es dada al Dasein por su finitud, por su ser mortal en tanto que posibilidad más propia, irrespectiva e intransferible. De esta posibilidad de re-apropiación dará testimonio el fenómenos de la voz de la conciencia, analizado por Heidegger en el segundo capítulo de la segunda sección de *Ser y tiempo*.

2. Bases existenciales de la re-apropiación y testimonio de la posibilidad

Pérdida y posibilidad de re-apropiación sostienen una relación que podemos designar como dialéctica. Con ello queremos decir que la apropiación no es necesariamente lo contradictoriamente opuesto a la pérdida. No se trata de un cambio radical de estado, sino de una modificación óntica de la exis-

¹⁰ COURTINE, Jean-François (ed.). *Heidegger, 1919-1929: de l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Op. cit., p. 189.

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*, Op. cit., p. 192.

tencia dentro de la misma vida cotidiana y fáctica. La apropiación no es una salida del mundo, ni es el resultado de un esfuerzo ascético o de particular continencia. Se produce más bien como una torsión peculiar del estado fáctico de pérdida, de olvido, de huida. Esto quiere decir: si el Dasein huye ante su propia finitud, la apropiación está ligada estructuralmente con el carácter finito de su existencia. Así como en las lecciones sobre el olvido en San Agustín, lo que descubre el análisis existencial es una relación intencional con la finitud de la que huye el Dasein. Esa relación intencional es un "estar vuelto hacia" la propia finitud. El modo como se realiza la relación intencional, su sentido de ejecución o cumplimiento es el del "precursar", el adelantarse, el anticipar la muerte. Esta anticipación, que nada tiene que ver con una realización de la muerte, constituye una apropiación comprensora de la posibilidad más propia como posibilidad y en ese sentido es apropiación de sí.

La muerte es la posibilidad *más propia* del Dasein. El estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al Dasein su *más propio* poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego. Allí puede manifestársele al Dasein que en esta eminente posibilidad de sí mismo queda arrebatado al uno, es decir, que, adelantándose, puede siempre escapar de él. Ahora bien, sólo la comprensión de este "poder" revela la pérdida en la cotidianidad del uno-mismo que tiene lugar fácticamente¹².

La naturaleza dialéctica de la relación entre propiedad e impropiedad está claramente determinada por la circunstancia mencionada por Heidegger: la pérdida sólo se revela ante el Dasein que comprende este poder-ser propio abierto por la anticipación de la muerte. Así, la transformación que se produce en la cotidianidad revela al mismo tiempo el modo de ser desde el cual la transformación se produce. El movimiento existencial de volverse hacia la muerte como posibilidad más propia, hace manifiesto al mismo tiempo el estado fáctico de pérdida. Todo el juego existencial se revela de golpe en este movimiento. No hay pues, un reconocimiento previo o persistente de la impropiedad, que el Dasein arrastraría de mala gana en una existencia inauténtica o decadente.

La anticipación de la muerte tiene al mismo tiempo un efecto *liberador*. La comprensión de la posibilidad de la imposibilidad y su apropiación comporta un sentido eminentemente positivo para la existencia humana: permite una apropiada elección y motiva la transformación ulterior de la existencia que puede interrogar radicalmente su estado de ya comprendida e interpretada.

El adelantarse haciéndose libre *para* la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros, y nos hace

¹² Ibíd., p. 282.

comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable. El adelantarse le abre a la existencia como posibilidad extrema, la de renunciar a sí misma quebrantando así toda obstinación respecto a la existencia ya alcanzada. Adelantándose, el Dasein se libra de quedar rezagado tras de sí mismo y del poder-ser ya comprendido, y de hacerse así "demasiado viejo para su victoria" (Nietzsche)¹³.

Siguiendo estos elementos ya clásicos de la analítica existencial en función de nuestra preocupación por la interpretación existentiva de carácter literario podemos arrojar una nueva luz sobre el sentido del proyecto ontológico. Comporta un elemento que habría que designar como esencialmente ético. La libertad para una apropiada decisión acerca de la propia existencia es la meta de la anticipación de la posibilidad extrema de la muerte. Sin embargo, todo el contenido positivo de la transformación existencial en dirección a la apropiación suscita una pregunta: ¿por qué la apropiación no constituye la facticidad misma de la existencia, teniendo que alcanzarse por el rodeo dialéctico descrito? Dicho brevemente: ¿cómo puede ser que un bien tan evidente permanezca regularmente oculto? Quizás habría que preguntar como Heráclito *¿cómo puede uno ocultarse ante algo que nunca zozobra?* Heidegger indica, en un extenso comentario a esta sentencia cómo el énfasis está puesto, para los griegos, en el ocultamiento mismo, entendido no como una conducta cualquier o contingente del hombre entre muchas otras sino como "rasgo fundamental de toda conducta en relación con lo presente y lo ausente"¹⁴. Siguiendo esta misma idea, y en el contexto cultural y filológico de la sentencia griega, el ocultamiento del hombre ante lo que nunca zozobra está emparentado con el olvidar y con el olvido. Puede alegarse que el ocultamiento y el olvido de los griegos es algo esencialmente diferente de la experiencia actual subjetiva e incluso psicológica del olvido. Cabría contestar a esto que el olvido referido al Dasein tiene que ver menos con una deficiencia cognitiva en sentido psico-físico y en cambio, quizás, mucho más que ver con la estructura misma del ser y con la comprensión del ser desarrollada por la metafísica misma: una comprensión que esencialmente olvida al ser mismo del hombre.

Volviendo a la pregunta planteada, podríamos decir que la historia misma del ser, su interpretación predominantemente metafísica es responsable del ocultamiento-olvido, y que el bien al que hemos aludido debe ser cada vez redescubierto y reappropriado en contra del imperante poder de ocultamiento del ser ya interpretado, ya comprendido del hombre.

Pero entonces hay que preguntar: ¿de qué modo se dirige el Dasein hacia esta posibilidad de apropiación, no teniendo noticia del estado de pérdida?

¹³ Ibíd., p. 283.

¹⁴ HEIDEGGER, Martín. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Odós, 1994, p. 232.

¿Qué motiva el movimiento de anticipación, no sólo el volverse hacia su propia finitud, sino el adelantarse comprensoramente a ella? Es la función de la "llamada de la conciencia".

Este elemento que introduce la analítica existencial es de una importancia radical para nuestra aproximación. La indagación que se abre ante el proyecto ontológico en cierta medida lo pone a tambalear, lo descompleta, le retira toda posibilidad de construcción dialéctica, si la tuvo, y reenvía la interpretación hacia el plano de los fenómenos. La radicalidad de este paso se deja sentir en las preguntas con las cuales Heidegger abre su investigación hacia la problemática óntica de la conciencia:

Pero este estar vuelto hacia la muerte existencialmente "possible", sigue siendo, pese a ello, desde el punto de vista existentivo, una exigencia fantástica. [...] Se proyecta alguna vez el Dasein fácticamente en semejante estar vuelto hacia la muerte ¿Exige siquiera, desde el fondo de su ser más propio, un modo propio de poder-ser que esté determinado por el adelantarse?¹⁵.

El proyecto ontológico es puesto en cuestión desde el punto de vista existentivo. A este nivel toda la interpretación existencial podría ser solamente una construcción en el aire, una fantasmagoría. Por esta razón Heidegger se pregunta si y de qué manera el Dasein "atestigua, desde su más propio poder-ser, la posibilidad de un *modo propio* de existencia, de tal suerte que no sólo la manifieste como *existentivamente* posible, sino que la *exija* desde sí mismo"¹⁶. Lo que la interpretación ontológica exige en este punto es una prueba del poder-ser propio del Dasein. Esa prueba, que en la existencia concreta corresponde al fenómeno anunciado de la voz de la conciencia, creemos poder derivarla también de la obra literaria y es por lo tanto susceptible de ser situada en una hermenéutica literaria existencialmente advertida. En realidad la posibilidad de realizar este procedimiento no es enteramente ajena a la analítica misma, y ha sido practicada ya por Heidegger a propósito del concepto central de cuidado (Sorge). Buscando una confirmación óntica de la interpretación preliminar del ser del Dasein, Heidegger sitúa en una fábula la exposición literaria de la prueba. En una nota a pie de página Heidegger indica que la prueba documental de la interpretación ontológica fue encontrada en un artículo de K. Burdach, en el que éste muestra que Goethe tomó de Herder y reelaboró para la segunda parte de *Fausto* la fábula de *cura*, transmitida como fábula 220 de Hyginio¹⁷.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*, Op. cit., p. 286.

¹⁶ Ibídem.

¹⁷ Ibíd., p. 219.

La fábula es, pues, retomada por Heidegger en el párrafo 42 de *Ser y tiempo*, cuyo título es "Confirmación de la interpretación existencial del Dasein como cuidado por medio de la autointerpretación pre-ontológica del Dasein". El título indica el modo cómo la autointerpretación pre-ontológica o existencial es tomada en consideración: se trata de una confirmación de la interpretación existencial. Heidegger habla también de testimonio pre-ontológico. Aunque "su fuerza demostrativa sea "solamente histórica" tiene, con todo, un "peso particular, aunque no puramente ontológico"¹⁸. La relación entre el testimonio óntico (pre-ontológico) y la interpretación existencial no es el de una generalización óntico-teorética sino ontológico-apriorística¹⁹. No es óntica porque aquello que hace manifiesta la analítica no son propiedades de un ente, atributos constantes, sino estructuras de ser, modos posibles de ser. Los modos posibles de ser son condición de posibilidad de la designación óntica, aclara Heidegger, y con ello, podemos añadir, de la interpretación existencial, por ejemplo literaria. La literatura constituiría, según esto, una comprobación *a posteriori* de la estructura existencial.

De modo análogo a la exposición de la prueba óntica al final del análisis preliminar del ser del Dasein, en la segunda sección de *Ser y tiempo* Heidegger busca tras la exposición de la interpretación existencial de la muerte y de la anticipación de la muerte como posibilidad de apropiación, una confirmación óntica, un testimonio óntico de esa posibilidad, que aporte una prueba histórica, es decir, situada de modo fáctico en el tiempo. Llegamos así al fenómeno de la voz de la conciencia. Mediante la referencia a este fenómeno marcamos de un solo trazo el arco que describe la interpretación ontológica en aquello que resulta relevante para los propósitos de la hermenéutica literaria. La cuestión, de cara a la obra literaria, consiste en determinar el contenido filosófico de esta posibilidad existencial así como el modo de reconocerlo en el tejido de la obra literaria.

Nuevamente nos guiamos por la distinción que propone Heidegger entre el dominio óntico, fáctico, concreto y el dominio ontológico, el nivel del sentido del ser de la existencia humana que determina la manifestación óntica y que recoge su sentido.

En la obra literaria reconocemos estructuras ónticas. Ellas son lo primariamente manifiesto. Con respecto a la posibilidad de apropiación, la existencia humana manifiesta ónticamente una preocupación corriente en el fenómeno de la responsabilidad, la culpa e incluso el remordimiento de conciencia. La interpretación ontológica se orienta con respecto a este fenómeno de un

¹⁸ *Ibid.*, p. 218.

¹⁹ *Ibid.*, p. 220.

modo divergente al de la conocida genealogía nietzscheana. La cuestión existencial es menos la de la procedencia histórica que la del a priori ontológico en el que se funda la experiencia moral.

Visto desde la perspectiva existencial, la falta moral, en la que se manifiesta un estado óntico de pérdida del individuo remite, antes que al "tener deudas" nietzscheano, a una falta ontológica constitutiva de lo humano. En lugar del contrato social y de las originarias relaciones de intercambio, se trata de la originaria primacía de la existencia sobre la esencia cuyo efecto óntico es la falta de fundamento de la existencia humana.

Pero veamos en primer lugar de qué modo la introducción metodológica de la voz de la conciencia está vinculada con el resto del proyecto existencial:

Con la pérdida en el uno ya se ha decidido siempre el inmediato poder-ser fáctico del Dasein: sus tareas, sus reglas, sus patrones de medida, la urgencia y el alcance de su ocupado y solícito estar-en-el-mundo. El uno ya ha sustraído siempre al Dasein la toma entre manos de estas posibilidades de ser. [...] El traerse de vuelta desde el uno, es decir, la modificación existentiva del uno-mismo que lo convierte en un ser-sí-mismo *propio*, deberá llevarse a cabo como una *reparación de la falta de elección*. [...] Pero, como está *perdido* en el uno, primero debe *encontrarse*. Y para poder de algún modo encontrarse, debe ser "mostrado" a sí mismo en su posible propiedad. El Dasein necesita de un testimonio de un poder-ser-sí-mismo, que él ya es siempre como *posibilidad*. [...] tomaremos como un testimonio que responde a estas exigencias lo que la autointerpretación cotidiana del Dasein conoce como la *voz de la conciencia*²⁰.

En estas indicaciones iniciales con las cuales Heidegger introduce la problemática de la voz de la conciencia se indica claramente cuál es su función dentro de la economía existencial. La voz de la conciencia tiene la función de mostrar al Dasein la posibilidad de la apropiación. El modo como esa posibilidad se realiza efectivamente depende de cómo se despliega en la existencia y de qué manera involucra en su despliegue capas profundas de la estructura de la existencia humana.

Haciendo una apretada síntesis, en función del propósito hermenéutico-literario, de las experiencias decisivas que aporta el fenómeno de la voz de la conciencia podemos plantear lo siguiente:

1. El estado perdida en el uno y la posibilidad de arrancarse de este estado son comprendidos en términos de la escucha del otro, de la escucha de sí mismo y de la posibilidad de romper la primera por medio de la

²⁰ Ibíd., pp. 287-288.

segunda "Uno solo puede encontrarse a sí mismo si uno se escucha a sí mismo", es una especie de consigna existentiva que podría desprenderse de una primera aproximación al problema. El primer movimiento consiste en situarnos frente a la necesidad de romper la primacía de la voz del otro en las elecciones de la vida cotidiana.

2. ¿Cómo se produce la llamada que rompe con la primacía de la voz del otro? ¿Cómo puede describírsela ónticamente? "En esa tendencia a abrir que tiene la llamada hay un momento de choque, de repentina sacudida"²¹. Hay una especie de coherencia en el nivel óntico de esta experiencia que da cuenta de sus posibilidades, de su capacidad de volver a traer al Dasein desde su estado de pérdida. Con el fin de romper con la escucha del uno, por la cual éste mantiene su poder, es decir, con el fin de romper la fuerza de las habladurías, del "ruido" o del "bullicio" que le son propios, el choque y la sacudida son necesarios.
3. la llamada de la conciencia, en tanto que modo del discurso, emplaza una estructura comunicativa muy precisa. Lo que pertenece a esta estructura, y aquello a causa de lo cual ella conserva un poder manifiesto sobre el Dasein y sobre la posibilidad de arrancarlo del dominio del uno, es que ella se dirige al "mismo" del "uno-mismo" y "deja de lado" en cierta medida al uno como tal. "Que la llamada *no tome en consideración* al uno ni al estado interpretativo público del Dasein no significa que ella no lo *alcance*. Precisamente *al no tomarlo en consideración*, reduce al uno, ávido de consideración pública, a cosa sin importancia"²².
4. Esta llamada que viene del Dasein en tanto que estar-arrojado, a cargo de sí mismo, esta llamada de la conciencia es el modo como la experiencia de la extrañeza (no familiaridad) es puesta frente al Dasein, y es también la experiencia por la cual la familiaridad del mundo construido por el uno es quebrada. Constituye pues, al mismo tiempo, la experiencia en la que "la desazón acosa al Dasein y amenaza la olvidada pérdida de sí mismo"²³.
5. La amenaza de la olvidada pérdida de sí no implica necesaria e inmediatamente una apropiación de sí, pero la hace posible. El sentido de la voz de la conciencia consiste justamente en esto, en hacer posible la apropiación, despertando la desazón, la no familiaridad con el mundo erigido por la interpretación pública del uno y conduciendo al Dasein

²¹ *Ibid.* P. 291.

²² *Ibid.*, p. 293.

²³ *Ibid.*, p. 297.

hasta el umbral de una elección. La travesía de ese umbral será designada por Heidegger como *resolución*.

Con estas indicaciones sumarias concluimos la exposición de los elementos analítico-existenciales básicos en los cuales se apoyaría la interpretación literaria. Ellos constituyen una guía para la interpretación. La lectura de la analítica heideggeriana es necesariamente sesgada, casi quirúrgica. El propósito consiste menos en reconstruir el camino existencial que en revelar en él los elementos que serían homogéneos con respecto a una interpretación existencial de carácter literario. Por esta razón hemos privilegiado en la lectura de la ontología justamente los momentos ónticos, es decir, aquellos que pueden ser reencontrados, bajo la forma que les confiera la transformación poética a la que sean sometidos, en la superficie de la obra literaria.

Conclusión

Recapitulando el análisis podemos afirmar que la función de una analítica existencial en relación con una interpretación existencial de tipo literario consistiría en hacer manifiesta la tendencia del Dasein a huir de sí mismo, sea para tematizarla como destino regular del Dasein, sea como advertencia ante el peligro de replicar el olvido de sí y la huida ante sí. Quizás este reconocimiento básico de la estructura de ser del Dasein constituya una indicación ontológica relevante para la novela de formación. El *Bildungsroman* advertido existencialmente, sería aquel en el que la interpretación se desarrollara (*sich ausbildet*). Evidentemente, la analítica existencial no puede proponer un modelo concreto de desarrollo. Su posibilidad se restringe a indicar formalmente la estructura de ser y la motivación ontológica del olvido de sí. La obra literaria puede constituir, con respecto a esta indicación, su *desformalización* poética. Dicho de otro modo: una hermenéutica literaria que gozara, por decirlo así, de una originariedad existencial comparable a su originariedad óntica sería aquella en la que la interpretación hiciera manifiestos los medios específicamente literarios para una suspensión de la autosuficiencia de la existencia y una confrontación con la finitud. Esta suspensión y confrontación sería acaso la peripecia fundamental del personaje. Lo que motivaría originariamente su salida de la indiferencia y su retorno a sí. Dicha interpretación haría manifiesto el sentido de la transformación óntica del personaje en dirección a la apropiación de sí o al tenerse a sí mismo. Evidentemente esto no significa que la interpretación o incluso que la obra literaria ontológicamente advertida, tenga que ser edificante en el sentido de conducir a una apropiación de sí. El conocimiento filosófico puede hacer parte de una obra que tematiza justamente el *Wegsein*. Pero en este caso, la originariedad ontológica de la poetización del *Wegsein* es desplazada a un personaje que cumple en la obra literaria una fun-

ción auto-consciente, auto-referencial o si se quiere, metaficcional.

Con este término designamos algo preciso en la estructura de una obra literaria. Siguiendo la clásica definición que propone Patricia Waugh, "la metaficción es el término aplicado a aquellas obras de ficción que, de forma autoconsciente y sistemática, llaman la atención sobre su condición de artificio creado con el fin de interrogar las relaciones entre ficción y realidad"²⁴.

Dejar al desnudo el procedimiento, recuerda Genette²⁵ era la expresión empleada por los formalistas rusos para hacer manifiesto "el carácter imaginario y modificable *ad libitum* de la historia contada". Es un elemento característico de la novela metaficcional contemporánea que puede ser asimilada a una función hermenéutico-filosófica: la de constituir una suspensión de la autosuficiencia de la experiencia de la vida. Esta suspensión, en términos de Genette es la ruptura misma del contrato ficcional, por la cual a nivel textual leemos, en lugar de la suspensión de la autosuficiencia, la "suspensión voluntaria de la incredulidad"²⁶. En términos de la base hermenéutico filosófica, podemos decir que la forma metaficcional llama la atención sobre el hecho, el *factum* de que la comprensión de la vida es el resultado de una autointerpretación. Este hecho que se torna manifiesto está, por lo general, destinado al ocultamiento. La narración supone siempre un *auto-olvido* que la meta-narración interrumpe.

Desde otro punto de vista, Barthes aproxima este procedimiento al resquebrajamiento de la buena conciencia burguesa²⁷. Pero esa buena conciencia también podría interpretarse desde un punto de vista ontológico, así como la correlativa "mala conciencia": llamada de la conciencia, como algo propio de la vida, el hecho de que ella se llame a sí misma, se hable, y en ese hablarse intente romper con el primado de la voz del otro, y su apacible buena conciencia. Ese resquebrajamiento, que puede leerse como un acontecimiento histórico, la analítica del Dasein lo interpreta como un acontecimiento existencial. Es posibilidad de reapropiación. Se trataría, entonces, de lo que podríamos designar como una micro fenomenología del espíritu literario.

Bibliografía

BARTHES, Roland. *Ensayos críticos*. Buenos Aires: Seix Barral, 2003.

COURTINE, Jean-François (ed.). *Heidegger, 1919-1929: de l'herméneutique de la*

²⁴ WAUGH, Patricia. *Metafiction. Theory and practice of the self-conscious fiction*. Routledge: London and New York, 1984, p. 2.

²⁵ GENETTE, Gérard. *Metalepsis, de la figura a la acción*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2004, pp. 26-27.

²⁶ *Ibíd.*, p. 26.

²⁷ BARTHES, Roland. *Ensayos críticos*. Buenos Aires: Seix Barral, 2003, p. 193.

facticité à la métaphysique du Dasein. Paris: J. Vrin, 1996.

GENETTE, Gérard (2004). *Metalepsis, de la figura a la acción.* Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie, 1919-20.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

HEIDEGGER, Martín. *Conferencias y artículos.* Barcelona: Odós, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo.* Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión.* México: Ediciones Siruela, 2006.

WAUGH, Patricia. *Metafiction. Theory and practice of the self-conscious fiction.* London and New York: Routledge, 1984.

Paul Ricoeur: hacia una formación en clave narrativa

Paul Ricoeur: Towards a Training in Narrative Key

DIANA MELISA PAREDES OVIEDO
Universidad de Antioquia
Colombia

Resumen

En este artículo se realiza una aproximación al tema de la Bildung en clave narrativa. A partir del recurso a Paul Ricoeur, se plantea que el proceso formativo acontece en el seno de mediaciones simbólicas diversas; con base en este postulado, es posible pensar una pedagogía de la radical novedad, en donde la idea de acción aparece vinculada a la educación y vida humana, al entenderse la educación como acción narrada que nos sitúa frente a la apertura, a la posibilidad múltiple, a lo imprevisible.

Este escrito cuenta entonces con tres apartados: el primero se ocupa de los autores que prefiguraron la propuesta ricoeuriana sobre el sujeto narrado. El segundo contiene las propuestas ricoeurianas sobre el sujeto, la hermenéutica y la narración. El tercero desarrolla la propuesta de una Bildung en clave narrativa.

Palabras Clave: Formación, Narración, Sujeto, Formación Narrativa.

Abstract

This article provides an approach to the issue of Bildung in narrative perspective. Effective use of Paul Ricoeur, it suggests that learning process occurs within different symbolic mediation, base don this assumption, we may think of a new radical pedagogy, where the idea of action appears to be linked to Education and human life, to understand Education as narrated action that confronts us with the opening, the multiple possibility and unpredictable.

This paper has three sections: the first deals with the authors that foreshadowed the proposed ricoeurian narrated subjetc. The second contains the proposal on the ricoeurian subject, hermeneutics and narrative. The third proposal develops Bildung in narrative perspective

Key Words: Training, Narrative, Subject, Narrative formative.

Introducción

Uno de los enfoques que atraviesa las teorías de la formación es el que se conoce como perspectiva afirmativa¹, entendiendo por ésta aquella que tiene un sentido definido, una orientación o un producto esperado. Se pretende entonces que el educador o maestro que esté vinculado a este enfoque articule su acción a la defensa de ese horizonte, no obstante, cabe preguntarse aquí si ese actor percibe claramente cada una de las fases o componentes de su acción.

Considero pues, haciendo eco de Hannah Arendt², que por acción no puede entenderse un simple movimiento, sino que es una fuente de historia que se entiende como crónica, relato o narración. Una acción de la que no se tiene claridad hasta que no esté finalizada y que permite la construcción de un relato, a través de una especie de recuerdo reflexivo. Un maestro que es personaje de su relato, que ha perdido su rol como agente es el que emerge aquí, con base en esta apuesta la acción educativa, en cuanto subgrupo de la acción humana, aparece como susceptible de ser narrada, de permitir la creación de una historia digna de ser contada.

La intención inicial de este trabajo es aportar al debate sobre una formación en clave narrativa y si bien podríamos encontrar en Arendt o en Levinas aportes para esta empresa, es en Paul Ricoeur en donde se desarrolla con más potencia el vínculo entre sujeto y narración. Paul Ricoeur sirve de apoyo para este trabajo, ya que en su obra filosófica realiza uno de las principales contribuciones para un proyecto pedagógico en clave narrativa y consiste en afirmar que nuestra capacidad humana para la autocomprendión ha de pasar necesariamente por el acceso a la cultura y, en general, a un conjunto muy amplio de mediaciones simbólicas. Desde este enfoque el mundo es un escenario donde nos educamos a través de una narración, desde un enfoque textual³.

El proyecto de Ricoeur se encuentra entre la obra de Hannah Arendt y la apuesta filosófica de Emanuel Levinas⁴. Del proyecto arendtiano retoma la idea de que la acción adquiere sentido luego de que el agente ha dejado de actuar. La búsqueda de identidad a través del lenguaje, del nombre propio, es uno de los proyectos a los que se abre el enfoque del filósofo francés. Ricoeur trata de responder a la pregunta ¿quién hizo la acción?

¹ BENNER, Dietrich. *La capacidad formativa y la determinación del ser humano. Sobre la pregunta y el planteo de una teoría de la formación no-afirmativa*. En: *Educación*. Vol. 43, 1991. p. 87-102.

² ARENDT, Hannah. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995.

³ BÁRCENA, Fernando; MÈLICH, Joan-Carles. *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. España, Paidós. 2000. p. 92

⁴ Ibíd.

Así las cosas, toda la educación es en y a partir del libro, tanto en el plano real como en el metafórico. La vida humana es un texto que constantemente estamos leyendo con la intención de comprender lo que somos. A este autor también le interesa el tema de la intersubjetividad, ese modo de hacernos a nosotros mismos a través de los relatos de otros, especialmente de las víctimas.

Según Bárcena y Mèlich⁵, es posible pensar una pedagogía de la radical novedad a partir del proyecto de Ricoeur, ya que este autor recupera la idea de acción y si se considera que educación y vida humana se traducen como acciones estamos frente a la apertura, a la posibilidad múltiple a lo imprevisible, una pedagogía de la radical novedad es, entonces, una pedagogía que no puede eludir pensar lo que pretende- la educación- sino como una acción narrada y capaz de seguir narrándose, atenta pues a lo ya "dicho", pero sobre todo responsable de lo que aún queda por "decir": el radical comienzo del que cada sujeto, como nacido, puede ser protagonista⁶.

Para llegar al nivel mencionado, este trabajo recorrerá varias rutas. En primer lugar, se realizará una aproximación sucinta a diferentes propuestas que fueron retomadas por el autor para plantearse la pregunta por el sujeto, la narración y la hermenéutica, entre las que se encuentran los siguientes autores: René Descartes, Martin Heidegger, Federico Nietzsche y Hans George Gadamer. En segundo lugar, se describirán la propuestas ricoeurianas sobre el sujeto, la hermenéutica y la narración. En tercer lugar, retomando los componentes del apartado anterior se planteará una perspectiva de formación en clave narrativa.

Marco para comprender la propuesta de Paul Ricoeur:

Paul Ricoeur en su propuesta filosófica hace una revisión sobre el tema del sujeto. Uno de los autores en los que se concentra es René Descartes y su proyecto filosófico que va de la duda a la certeza del cogito. Encuentra Ricoeur en la propuesta cartesiana una duda no desesperanzada, la entiende como un horizonte con base en el cual el autor pretende encontrar un fundamento final e inamovible para el conocimiento. La primera certeza que ofrece Descartes es, precisamente, la existencia de esa cosa dubitativa.

Cabe anotar que el yo al que se alude en la propuesta del filósofo de las ciencias es un "yo" sin un amarre corporal. El sujeto entonces se presenta

⁵ BÁRCENA, Fernando; MÈLICH, Joan-Carles. *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. España, Paidós. 2000

⁶ Ibíd., p. 94.

como el acto más simple de pensar, en esta acción dubitativa como acción de pensamiento parece colegirse que el sujeto ya está dado y lo único que falta es hacerlo visible. Esa cosa que piensa, es una cosa que ama, duda, siente, concibe, afirma, niega, quiere u odia, imagina y siente, con lo cual se resuelve la inquietud acerca de eso que somos, ante lo cual Paul Ricoeur abre otra pregunta ¿quiénes somos?, para intentar resolverla plantea una serie de elementos que serán ampliados en este texto:

- 1) Nuestra experiencia de mundo es la que permite identificarnos como "alguien".
- 2) La experiencia de mundo no depende de un pensamiento puro.
- 3) La identidad no puede asumirse como ahistórica.

Otro autor con el que dialoga el proyecto ricoeuriano es Nietzsche, quien en su texto *Verdad y mentira en sentido extramoral*⁷, lleva a casi el límite su crítica al lenguaje. Para este filósofo el lenguaje es figurado, no encierra verdades; con base en este postulado, cuando el hombre se presenta a sí mismo como "yo pienso" no puede ponerse al margen del lenguaje, es una interpretación de ese vínculo entre el supuesto sujeto con la acción del pensamiento, lo que presenta lo anterior como un simple orden aparente.

Lo que propone Nietzsche se enmarca dentro del movimiento del giro lingüístico, en donde el lenguaje se presenta como metafórico y multívoco. En este marco con lo que contamos los seres humanos es con una representación del mundo con la cual intentamos sobrevivir, hacemos frente a la necesidad de constantes interpretaciones y correcciones. En este universo lingüístico hay una mirada sobre la experiencia subjetiva, la explica desde un enfoque donde la subjetividad se va construyendo en el lenguaje también de modo intersubjetivo cambiante, todo este proceso acontece en un horizonte histórico en donde los sujetos usan el lenguaje pero, de manera simultánea, lo habitan.

En sus trabajos, el filósofo de Leipzig, pone en claro que la historia no es esencialista, sino que es devenir, es la progresiva manifestación de una fuerza como voluntad de poder y no la transmisión de un sentido., es por ello que interpretar se entiende en este autor como la explicitación de una actividad energética, lo que se busca aquí es hacer prevalecer las fuerzas que aumentan el poder de vivir y no ubicarnos en el lugar del que escucha la transmisión de un sentido. Para Nietzsche todo es interpretación, ya que se impele al intérprete a que confiera sentido a un pasado que carece de valor vinculante; cabe anotar que, ni siquiera la subjetividad del intérprete ocupa un lugar de

⁷ NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Rocken. 1873.

referencia, ya que el mismo sujeto es el resultado de una interpretación que se encuentra determinada por una energética, por un conflicto de fuerzas e intereses, sobre el proyecto nietzscheano dice Ferraris lo siguiente:

Aquí Nietzsche va mucho más allá del historicismo y del positivismo. Su crítica en contra de la objetivación metódica y en contra de la fetichización de lo dado no se limita a restablecer, como en la teoría clásica del conocimiento, el papel gnoseológico de la subjetividad. Incluso el sujeto es el resultado de una interpretación, "algo impuesto después"⁸.

La hermenéutica de Ricoeur hereda lo expuesto hasta aquí, pero se esfuerza en el mantenimiento de un carácter universal de lo hermenéutico, en donde el ser que puede ser comprendido es lenguaje. Cabe anotar que en su proyecto sostiene que la comprensión del sujeto sólo se da en el lenguaje, por medio de los textos como construcciones multívocas que hacemos de nosotros mismos o sobre los demás. Es importante aclarar que su proyecto no sólo parte de esta revisión al proyecto cartesiano y al nietzscheano, sino que también explora la propuesta heideggeriana, en donde la pregunta por el yo es reconfigurada bajo el cuestionamiento por el ser. Encuentra nuestro filósofo francés en el proyecto que tiene entre manos el alemán la posibilidad de considerar que existe una preeminencia del ser sobre el pensar. El hecho anterior termina indicando que me encuentro implicado en la indagación en tanto "yo soy" y no en tanto "yo pienso". Heidegger orienta a cada quien para que se haga la pregunta por lo que es en primera persona, pero este "yo soy" se encuentra situado en un tiempo y en un mundo específico, de modo que hay una encarnación de este yo soy.

Además de la recurrencia a Heidegger, el pensador francés también explora algunos postulados del proyecto nietzscheano, especialmente en lo relacionado con su crítica al cogito, en donde presenta cuán absurda es la preocupación por encontrar algo que pueda ser llamado "yo". Para llegar a tal nivel, el alemán denuncia que hay una tradición filosófica que tiene un carácter de autofundamentación en donde se ha actuado frente al lenguaje de la siguiente manera: se ha hecho abstracción de la mediación lingüística que ha hecho posible decir "yo soy" o "yo pienso"; se ha invisibilizado un sinnúmero de recursos retóricos para poder dar cabida a un argumento potente sobre la inmediatez de la reflexión.

En *El ser y el tiempo*, Heidegger expone su enfoque de una hermenéutica que es sustraída a la tradición de las *Geisteswissenschaften* y lo plantea en los siguientes términos: "El término hermenéutica no se usa en Sein und Zeit para indicar ni el arte de la interpretación ni la interpretación misma, sino más

⁸ FERRARIS, Maurizio. *Historia de la Hermenéutica*. Madrid- México: Siglo XXI. 2007. p.149

bien el intento de determinar la esencia de la interpretación sobre la base de lo hermenéutico⁹. De esta formulación se colige que estamos frente a una hermenéutica de lo hermenéutico en donde la existencia, en calidad de interpretación, adquiere un valor esencial en términos ontológicos, ya que desde este autor la autocomprensión del Ser-ahí es la autocomprensión de ese único ente capaz de hacerse la pregunta por el ser. En Heidegger la hermenéutica es entendida como el proceso por el cual el hombre encuentra la dimensión de la ontología, previa a cualquier determinación puramente antropológica y sujeto-céntrica. El comprender se constituye pues en el modo primario de realización de ese Ser-ahí, es el estar-en-el mundo, lo que hace de la comprensión algo lejano a lo metodológico y lo constituye como carácter ontológico primario de la vida humana misma.

A partir de la segunda mitad de los años 30, el filósofo de Baden produce una serie de escritos que, paulatinamente, describen el "giro" frente a los temas de *El ser y el tiempo* (1927). Es su obra *Carta sobre el humanismo* (1947) donde este autor evidencia su visión ampliada sobre la pregunta por lo humano, ahora le preocupa la conexión existente entre poesía y filosofía, amparado tal vínculo en aquél que encuentra entre lenguaje y ontología. Antes de presentar esta nueva perspectiva, Heidegger se las había visto en cursos universitarios con temas como: a) La superación de la metafísica y de la razón sujeto-céntrica. b) El papel de Nietzsche en la filosofía moderna. En este campo de debate encuentra el autor las bases para una deconstrucción de la tradición filosófica y halla en el lenguaje el quid de su propuesta, ya que éste se revela como vehículo de la tradición e instrumento de su superación, en palabras del mismo autor "el hombre es hombre porque habla. Es la lección de Wilhelm Von Humboldt. Queda, empero, por meditar sobre qué significa: el hombre"¹⁰.

Ante la reducción del humanismo a la perspectiva existencialista de Sartre, le opone Heidegger una lectura una nueva perspectiva ontológica donde aclara que nos encontramos en una dimensión donde hay principalmente ser sobre el hombre; y el lugar de encuentro entre el ser y el hombre es precisamente el lenguaje. Con este giro se desplaza el lugar dominante de la propuesta existencial-antropológica y cobra fuerza el plano ontológico, lo que le exigirá a este autor una revisión del tema de la historicidad, es por ello que el autor incursiona en Carta en una línea de pensamiento donde la tradición humana sea entendida como transmisión histórica, sin caer en atropocentrismos.

Ahora la hermenéutica que propone este filósofo es una hermenéutica de la auscultación y del anuncio. Si bien hay una deconstrucción de la historia de

⁹ HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. Barcelona: Cerbal. 1990. p. 91

¹⁰ *Ibid.*, p.27

la ontología, no con ello se piensa en poner fin a la idea del ser, ahora lo que se pretende es auscultar el lenguaje de la tradición al considerársele depósito de los diferentes "pasos", en los cuales se condensa históricamente el destino del ser. En este marco, la hermenéutica presentada por Heidegger no es el método de las Ciencias del Espíritu, sino como deconstrucción de la tradición, al respecto dice Vattimo:

En cuanto es auscultación del lenguaje, el pensamiento es hermenéutica. Es este un término que, aunque Heidegger lo emplea cada vez menos después de *El ser y el tiempo*, puede ser asumido como una de las palabras guías de todo su pensamiento¹¹.

La interpretación en esta óptica no será entendida como ascenso de un significante lingüístico a un significado conceptual. Las intuiciones tácitas son suprimidas aquí, lo que existe es una idea de que el comprender se encuentra histórica y lingüísticamente determinado. La lengua es la encargada de abrir las distintas épocas en las que el ser se historiza, aquí la distancia temporal adquiere un valor determinante y su superación no resulta problemática, ya que se reconoce la imposibilidad de pensar de acuerdo al espíritu de una época ajena a la presente.

La hermenéutica como anuncio se vincula a este enfoque de la auscultación. Si se considera que la reflexión sobre el lenguaje no es una búsqueda de los referentes externos a los cuales debe corresponder la lengua, sino que es asumida como autorreflexión del lenguaje, la auscultación de la lengua deviene el anuncio de lo que, especulativamente, ella despliega en sí misma. Para Heidegger "hermenéuein no significa primariamente interpretar, sino antes que esto, conducir el mensaje y el anuncio"¹². Lo que emerge en la dimensión especulativa del lenguaje ya se había anunciado, la palabra se constituye en una apertura de mundos históricos y hermenéuticos, no es un reflejo de la realidad sino que ahora le da lugar a algo que no existía previamente. En este marco, poesía y filosofía se unen al ser, según Heidegger, los modos de ponerse en obra la verdad, esa que no existía antes de que tal obra fuese producida.

El problema de la hermenéutica lo trabaja en sentido estricto Paul Ricoeur a partir de 1970. Antes de eso, entre los temas estudiados se encuentran las lecturas paralelas del existencialismo y la fenomenología, la epistemología del símbolo en donde estudia las expresiones múltivocas por medio de las cuales los hombres intentamos condensar los momentos significativos de nuestra existencia y de nuestra tradición. Llegada la década en mención, el filósofo

¹¹ VATTIMO, G. *Introduzione a Heidegger*. Roma-Bari: Laterza. 1971

¹² HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. Barcelona: Cerbal. 1990. p. 105

se encuentra con el hecho que el símbolo demanda algo más allá del trabajo epistémico, exige una interpretación, precisamente lo que acontece es un giro en donde, según Ricoeur, la hermenéutica descubre la propia razón de ser precisamente en la interpretación de los símbolos y lo plantea de la siguiente manera:

Llamo símbolo a toda estructura de significaciones en las cuales un sentido directo, primario, literal, designa para lo excedente otro sentido, indirecto, secundario, figurado, que puede ser condensado sólo a través del primero [...] La interpretación es el trabajo mental que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implícitos en la significación literal [...] Símbolo e interpretación devienen así conceptos relativos; hay interpretación allí donde hay sentido múltiple y la interpretación es la que propicia que la pluralidad de sentidos se manifieste¹³.

En sus trabajos *De la Interpretación. Ensayo Sobre Freud* (1966) y *El Conflicto de las Interpretaciones* (1969) da cuenta del nuevo marco para la hermenéutica, donde los enfoques de análisis son la filosofía, la fenomenología de las religiones y las ciencias humanas. De manera reciente, el autor trasladó sus investigaciones al campo de las variaciones de la metáfora y también al campo de la narración, explorando los vínculos de ésta con la existencia y la temporalidad.

En su proyecto filosófico, la fenomenología cobra un valor superlativo para la hermenéutica. Lo anterior obedece al hecho que en su trabajo, el filósofo francés ha reencontrado la fenomenología en la hermenéutica logrando, por esta vía, recuperar la esencia epistemológica de la filosofía, sobre este aspecto el pensador nos dice lo siguiente:

Por una parte, la crítica del 'objetivismo' es llevada a sus últimas consecuencias justamente en la última fase de la fenomenología; esta crítica del objetivismo concierne al problema hermenéutico no sólo indirectamente, desde el momento que se opone a la pretensión de la epistemología de las ciencias naturales de suministrar a las ciencias humanas un modelo único, metodológicamente válido, sino también directamente, desde el momento en que cuestiona el intento por proveer a las Geisteswissenschaften de un método objetivo como el de las ciencias naturales. Por otra parte, la última fenomenología de Husserl articula su crítica del objetivismo con una problemática positiva que allana el camino hacia una ontología de la comprensión; esta nueva problemática tiene por tema el *Lebenswelt*, el 'mundo de la vida', o sea, un estrato de la experiencia anterior a la relación sujeto-objeto, la cual ha dado a todas las variedades del neokantismo su tema conductor¹⁴.

¹³ RICOEUR, Paul. *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. México: Fondo de Cultura Económica. 2003. p. 26

¹⁴ RICOEUR, Paul. *La Memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Trotta. 2003. P.22

Con esta incorporación de lo fenomenológico lo que intenta Ricoeur es un reconocimiento fenomenológico completo del lenguaje y el mundo de la vida. Se inicia pues una perspectiva de trabajo donde se pasa del comprender epistemológico al ser del comprender, en otros términos: es un traslado del comprender como forma de conocimiento al comprender como forma de ser que exige una analítica del Dasein, donde la comprensión se revele como uno de sus modos de ser. Para este autor no existe comprensión, ni reflexión del sujeto sobre sí mismo sin enciclopedia, sin las expresiones en las cuales la vida se objetiva, es por ello que el cogito sólo puede recuperarse gracias a un desciframiento aplicado a los documentos de su vida.

La tarea que abre Ricoeur a la hermenéutica es descifrar esos signos del hombre, sin que ello implique encontrar al final una transparencia de la reflexión absoluta; lo que deja en evidencia este recurso es que el comprender tiene una opacidad que le es constitutiva. El modo de existir que descubre la hermenéutica seguirá estando para ser interpretado, es por ello que el tránsito de comprender a través de la enciclopedia tiene, en Ricoeur, el sentido de reconciliación con la tradición y, además, implica una orientación práctica. En este proyecto explicación y comprensión son complementarias, mientras que la primera es metódica, la segunda sería el momento no metódico que precede, acompaña y circunda la explicación, por tal razón para Ricoeur:

De nuevo, la explicación desarrolla analíticamente la comprensión. Es esta proyección, en el plano epistemológico, con una implicación más profunda en el plano ontológico, entre la pertenencia de nuestro ser a los seres y al ser, y el distanciamiento, la que hace posible cualquier objetivación, cualquier explicación y cualquier crítica¹⁵.

Con base en todo lo expuesto, sintéticamente, hasta aquí, es posible afirmar que para este filósofo el acceso a la comprensión del sujeto sólo se da en el lenguaje, por medio de las mediaciones de los textos, ya sea los construidos en términos autobiográficos o aquellos en los que intentamos dar cuenta de los otros en diferentes narraciones, sean producciones donde tratemos de dar cuenta de lo amamos u odiamos, que hayan sido escritos de modo clandestino o público. En fin, la finalidad de la hermenéutica es mostrar que la existencia ingresa a la palabra, al sentido y a la reflexión haciendo una exégesis continua de todas las significaciones que acontecen en el mundo cultural; así las cosas, la existencia se constituye en sí misma gracias a la apropiación de ese sentido que, en principio, se encuentra afuera, dispersa en obras, instituciones, monumentos culturales como producciones en donde la vida del espíritu se ha objetivado.

¹⁵ RICOEUR, Paul. *Logique herméneutique?* En: *Contemporary Philosophy. A new survey*. La Haya, Nijhoff, Vol.1. 1980. p. 179-223.

La propuesta ricoeuriana se aproxima pues a una fenomenología de la lectura cuya misión central es romper el carácter autofundante del sujeto, ya que éste se ve a sí mismo interpelado por esa objetivación. Lo que se presenta es una apertura radical de eso "yo" a posibilidades más amplias. La comprensión, entonces, no sería constitución del sujeto, en Ricoeur lo que nos constituye son todas esas producciones culturales que ahora revisamos. No hay una preocupación por hallar detrás de cada producción humana una intencionalidad desconocida, sino desplegar ante ese texto el mundo que se abre y descubre, ahora el sujeto no es el origen sino el punto de llegada de toda interpretación.

Paul Ricoeur: Sujeto, hermenéutica y narración

Paul Ricoeur le apuesta a una propuesta en donde la narración permite la constitución de un sujeto distinto al de la modernidad. En sus obras iniciales, ya mencionadas en el apartado anterior, este autor plantea que la voluntad humana choca siempre con los "involuntarios" límites de la finitud humana. El hombre no es capaz de comprenderse a sí mismo de manera directa, sino que lo hace interpretando signos fuera de él, en la cultura, la historia, el lenguaje, los mitos y los símbolos.

No es posible considerar al hombre como una conciencia capaz de autorrevelarse y de tener acceso a sí misma de modo directo. Lo anterior gracias que se encuentra atravesado por significados y sentidos que le resultan ajenos, si bien el hombre desarrolla procesos intelectivos y de pensamiento, este hecho no logra hacerle infalible y acabado, le presenta más bien como un ser descentrado que requiere comprenderse a sí mismo, pero para lograrlo debe actuar a través de las estructuras objetivas que le ofrecen la cultura, la sociedad, la religión, el lenguaje. Emerge pues el hombre en Ricoeur como ser interpretativo que se encuentra en busca de sentido y comprensión, es un hermeneuta o mediador, "un ser que tiene que transitar espacios intermedios, espacios textuales en los que se guarda el secreto de sí mismo. Tiene pues que aprender el arte de descifrar las significaciones indirectas, el arte mismo de la hermenéutica"¹⁶.

Se abre ante nuestros ojos un ser humano que es capaz de captarse a sí mismo, a través del aprendizaje y la mediación de los productos creados por él. Para lograr tal cosa, debe desidentificarse, salir de sí en busca de eso otro. En *Sí mismo como otro* (1986) el filósofo francés señala que la humanidad cuenta con ciertos invariantes o universales en ese proceso de salir de nosotros y

¹⁶ BÁRCENA, Fernando; MÈLICH, Joan-Carles. *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. España, Paidós. 2000. p. 101

son las que siguen: el diálogo, la acción y padecimiento en un contexto de realidad que requiere interpretación, la importancia de la memoria y la narración. Vernos cara a cara no acontece como una transparencia, cada quien se encuentra inscrito en un marco cultural que comparte con otros y que ofrece pistas para poder "leernos" y "leer" a otros. No obstante, si bien podemos leer no basta con ello, se requiere educarnos en la lectura, toda vez que los símbolos y signos cambian, manteniéndonos en una condición de búsqueda de sentido, para Ricoeur:

La comprensión de sí es narrativa de un extremo a otro. Comprenderse es apropiarse de la propia vida de uno. Ahora bien, comprender esta historia es hacer el relato de ella, conducidos por los relatos, tanto históricos como ficticios, que hemos comprendido y amado. Así nos hacemos lectores de nuestra propia vida¹⁷.

El sujeto que emerge en este escenario es producto entonces de una pre-comprensión narrativa. Todo aquello en lo que vive el hombre tiene una estructura narrativa, el trabajo, la educación, el amor, el odio, etc, son historias que recibe el recién llegado y que experimenta a lo largo de su vida. Cuando el niño nace dentro de la familia, encuentra en ella una estructura de acogida que lo envuelve en un mundo de signos y símbolos para que aprenda a protegerse. La lengua materna cumple un papel esencial en este proceso, toda vez que, a través de ella, se ofrecen las narraciones esenciales para la configuración de esa identidad en su estado inicial, es una lengua que abre al hombre a los padecimientos y transformaciones de un mundo que le resultaba ajeno.

Apropiándose de esta lengua iniciática, el infante se encuentra en condición de hacerse cargo de ese medio que le rodea. Se apropia así del mundo de la vida, un nuevo cosmos emerge ante su mirada, ha salido de la indefinición e indefensión. Cabe anotar que esto no supone una visión salvífica y acabada de lo sígnico, por el contrario, la lengua materna es una lengua de acogida que abre mundo, en la medida que se muestra en la vivencia, la multiplicidad concomitante al signo y al símbolo. Estos últimos nunca se encuentran totalmente interpretados, son ambigüos y en constante reelaboración, lo anterior gracias a que en ellos se revela la potencia que tenemos de interpretarnos e interpretar el mundo.

Este escenario nos muestra entonces que uno de los problemas esenciales de este sujeto narrado es el de la memoria. Paul Ricoeur remonta su tratamiento de este tema a Aristóteles y encuentra en este una frase reveladora, a saber:

¹⁷ RICOEUR, Paul. Autocomprensión e Historia. En: *Los Caminos de la Interpretación*. Barcelona: Anthropos. 1991. p.42

"La memoria es el pasado"¹⁸. Este pasado está vinculado estrechamente con el horizonte de la espera, la posibilidad futura de la conjectura y el presente de las sensaciones; es necesario entonces, en este horizonte narrativo, desarrollar herramientas que permitan recuperar la huella del recuerdo, ya que la memoria se incorpora a la configuración de la identidad a través de la función narrativa¹⁹. La sedimentación lingüística de lo vivido por otros permite la configuración de la identidad de este sujeto narrado, quien ahora para narrarse a sí mismo elige, entre el torrente de sus vivencias, aquellas que pueden configurar un relato.

Estamos situados frente a un sujeto que asume su vida como un torrente de acontecimientos que puede presentar en un relato coherente. Su preocupación será por la unidad de sentido de estos acontecimientos dispersos, que ahora aparecen en una trama que recapitula aquello que le da sentido a su acción, es por ello que este relato sitúa la acción humana tanto en el tiempo como en la memoria. Podemos narrar porque recordamos, y aquello que "*escribimos*", a su vez, se constituye en escenario de reinterpretaciones de las vivencias que se han sedimentado en la memoria. Cabe anotar que no podemos caer en la ingenuidad de identificar recuerdo y narración, existe distancia entre la vivencia y el recuerdo, así como entre el recuerdo y la narración; lo anterior se agudiza si asumimos como cierto que en la narración se cometan omisiones intencionales o no de eso que vivimos.

Este sujeto narrado es un ser finito, un ser para la muerte que encuentra en esta condición la potencia para su relato. Un ser que recuerda y olvida, y que encuentra también en el olvido otro potenciador para su narración, para prevenir el olvido se ve obligado a narrarse, puede señalarse que la memoria le arranca trozos de olvido a lo finito. Lo que narramos trata de aproximarse a la potencia de la vivencia, es un pálido reflejo de ésta, de lo que se recuerda de ella, para Ricoeur memoria y olvido se encuentran en una relación dialéctica, por ello hay un olvido que es el de reserva acerca de lo cual Ricoeur dice lo siguiente: "(...) sólo es posible recordar sobre la base de olvidar, y no al revés; porque en la modalidad del olvido, el haber sido, "abre" primariamente el horizonte en el que, comprendiéndose, el *Dasein* perdido en la "*exterioridad*" puede acordarse de lo que se preocupa"²⁰. Esta alternativa debe también ser vigilada de manera permanente, ya que algunos podrían postular la existencia de poderes superiores que imponen un relato canónico que clausura la potencia creativa de la narración, lo que supone despojar a los actores de su poder de narrarse a sí mismos e imponer cierto tipo de olvido en donde el no-saber de lo que soy capaz se impone.

¹⁸ RICOEUR, Paul. *La Memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Trotta. 2003.p.19

¹⁹ *Ibid.*, p.168

²⁰ *Ibid.*, p. 575

Volviendo al tema de la subjetividad narrativa que se teje en el proyecto ricoeuriano, es necesario explorar un poco el modo como este autor plantea que se construyen las narraciones de nosotros mismos tomando como punto de partida nuestra finitud y la fragmentariedad de nuestras vivencias. Una pista importante sobre este proceso se encuentra en el Estudio VI de la obra *Sí mismo como Otro* (1996a), que lleva por título "El sí y la identidad narrativa", en este dice lo siguiente:

Cómo el modelo específico de conexión entre acontecimientos constituidos por la construcción de la trama permite integrar en la permanencia en el tiempo lo que parece ser su contrario bajo el régimen de identidad -mismidad-, a saber, la diversidad, la variabilidad, la discontinuidad, la inestabilidad²¹.

El sujeto en clave narrativa propuesto aquí se configura bajo la perspectiva de la identidad del personaje, que se constituye en un vínculo estrecho con la identidad de la trama. Armar o construir una trama supone crear una intriga, propiciar el enigma y poner en relación elementos que coinciden o que se contraponen. Así las cosas, Ricoeur nos presenta un entramado que no es homogéneo, que constantemente se debe ajustar, de manera que se presta atención tanto a la disposición de los hechos, como a la regulación de la trama. Hacemos frente entonces a una concordancia discordante que se constituye en la mediación que hace la trama entre "la diversidad de acontecimientos y la unidad temporal de la historia narrada (...); entre la pura sucesión y la unidad de la forma temporal"²². Esta síntesis paradójica es la que le permite al sujeto hacer de su historia algo verosímil, coherente y con sentido.

En el relato encuentra Ricoeur el escenario para atribuir el qué de la acción a un sujeto o quién, logrando llevar este proceso a preguntas como el ¿por qué? y el ¿cómo? De las acciones mismas. En este orden de ideas, es el relato el que constituye la identidad del personaje, ahora identidad narrativa, gracias al desarrollo de la historia narrada, ya que para este filósofo, precisamente, la identidad de la historia es la que configura la identidad del personaje que no se hace en solitario, aunque para tratar el tema de su configuración se parte de ese quien de las vivencias capaz de sacar sus recuerdos de la fragmentariedad en la que se encuentra. Recordemos que para este autor no existe un lenguaje privado, por ende, no hay narraciones individuales, ya que la función de nuestro relato es "ser para otros" y "con otros", máxime si consideramos que somos capaces de construir ese "decir de mí" a partir de lo que ofrecen las tradiciones culturales.

²¹ RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI. 1996. p.139

²² *Ibid.*, p. 140.

En *Sí mismo como Otro* nos recuerda que "el agente del cual depende la acción tiene una historia; es su propia historia"²³. Somos productores de acciones y, de manera simultánea, somos personajes al tener nuestras acciones un vínculo estrecho con nuestra biografía y con lo que nos acontece; por ello, la vida de los seres humanos se hace legible cuando se le aplican modelos narrativos. En este sentido "la comprensión de sí es una interpretación, y la interpretación de sí encuentra en la narración una mediación privilegiada a través de la historia y la ficción"²⁴. La narración, o el acto de narrar, se constituye así en capacidad creadora del hombre para conformar una trama a partir de lo que vive, pero reconociendo que esta se encuentra entretejida por juicios, recuerdos y enunciados de su vivencia, sin que tal cosa suponga una captura de la vivencia pura del sujeto. Asimismo, en esta narración hay un diálogo con las tramas vivenciales de los otros, de modo que en este proceso se ponen en juego sentidos que son compartidos de manera pública, se pretende comunicar al otro algo con lo que se construyen tramas múltiples que permiten la cercanía entre los narradores, quienes tácitamente se siguen en las tramas y se instauran, desde un marco intersubjetivo, como actores que validan los significados que cada narrador le da al mundo, señala Ricoeur que

La persona, entendida como personaje del relato, no es una identidad disinta de sus experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. La identidad de la historia hace la identidad del personaje²⁵.

La formación de una identidad narrativa supone en Ricoeur seguir un modelo lector, en otras palabras, del sujeto humano como lector. En Tiempo y Narración III, este filósofo nos recuerda que la vida humana es temporalidad y que el tiempo humano es el producto de la combinación del "tiempo histórico" y del "tiempo de ficción", con base en este hecho, la comprensión de uno mismo estaría mediada por la recepción de ambos relatos; es por ello que se puede afirmar que en este autor la lectura es el medio para interpretarnos a nosotros mismos, ya que con este ejercicio vamos refinando el personaje que somos, mejoramos la capacidad para comprendernos, en la medida que, nos exponemos a los relatos. La identidad que ofrece el filósofo francés para este sujeto narrativo, es una identidad *ipse*, una *ipseidad* que incorpora la alteridad, de manera que resulta imposible hablar de uno mismo sin pensar en el otro y sin asumir nuestra identidad como abierta a la transformación.

²³ *Ibid.*, p. 106.

²⁴ BÁRCENA, Fernando; MÈLICH, Joan-Carles. *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. España, Paidós. 2000. p. 118.

²⁵ RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI. 1996. p. 147.

Una formación en clave narrativa

Con base en las directrices que abre Ricoeur, es necesario situar la acción educativa como acción narrativa, vinculada de manera estrecha con la memoria y la imaginación. Cada uno de nosotros es el resultado de la cultura en la que ha nacido y en la que se ha educado. La educación puede definirse o comprenderse como un proceso de transmisión de mundos simbólicos a través de relatos y narraciones, un mundo de ficciones que resulta básico para que los recién llegados construyan su identidad.

Al nacer, todos los seres humanos nos encontramos en una tradición imaginaria con la que nos familiarizamos gracias a la acción de los padres, familiares, vecinos, escuela, empresa o industria, cuya misión es transmitir esa herencia desde un horizonte puramente narrativo. El ser en el mundo está condicionado por las formas de mediación simbólico-narrativas, de las que no puede soslayarse y entre las que se encuentran el lenguaje, las reglas de conducta, las perspectivas del mundo, los sistemas de pensamiento, etc. Lo anterior no impide que el hombre se oponga al mundo en el que se ha formado, lo que queda claro es que logra tal cosa gracias a que el mundo está narrativamente constituido.

La educación bajo este enfoque se encuentra ubicada entre el deseo de narrar y la narración del deseo. Por una parte, con ella se esperaría que el hombre forme una identidad particular como producto de la herencia cultural a la que se ve sometido, donde lo histórico y lo ficcional convergen de manera inseparable; por otra, encontramos así que el modo de hacernos humanos opera a través de las narraciones, en otras palabras: funciona en el marco de una práctica narrativa. Así las cosas, la educación nos ayuda a "contarnos" a nosotros mismos, es por ello que la formación puede encontrar en este marco literario un escenario potente para su desarrollo.

Es un sentido poético el que se despliega y la propuesta ricoeuriana es uno de los pilares de esta lectura. Para este filósofo francés poetizar implica representar de manera creadora, original y novedosa todos los posibles campos de actuación humana, para lograr urdimos "tramas" o relatos en los que damos cuenta de ellos. En este sentido, la educación es imaginación, es invención y ficción, que deja de lado la existencia de una realidad "objetiva" que se encuentra allí y debemos develar, encontramos entonces, en primer lugar, que esta perspectiva formativa requiere de la ficción (Mímesis) como punto inicial y acerca de ella Ricoeur dice lo siguiente:

Es mejor traducir mímesis por "representación de la acción", o por "imaginación creadora". Desgraciadamente una larga tradición hostil nos ha hecho

entender la imitación en el sentido de copia, de réplica de lo idéntico. Y no comprendemos en lo absoluto la declaración central de la Poética de Aristóteles, según la cual la epopeya, tragedia y comedia son imitaciones de la acción humana. Ahora bien, precisamente porque mimesis no es una copia, sino una reconstrucción mediante la imaginación creadora, Aristóteles no se contradice²⁶.

Sin el recurso a la *mimesis* como imaginación creadora, no encontraría su lugar una acción educativa, carecería de sentido, en la medida que, se asume como acción narrada. Desde la óptica ricoeuriana no hay acción sin narración y sin "imaginación creadora". En este orden de ideas, la mimesis se presenta en un sentido dinámico, en calidad de representación en movimiento. Se aleja de este modo de las perspectivas acrónicas de la mimesis y recupera el sentido dinámico de ésta en el que se apoya Aristóteles para definir el acto poético, que ahora se presenta como acción creadora.

En este nuevo horizonte de sentido, la educación, o mejor la acción educativa, se constituye en acción poética en la que el educador se revela como narrador. Para poder clasificar la acción narrativa como educativa debemos recordar que en los proyectos antropológico-pedagógicos el hombre ha hecho frente a las preguntas por lo que es, lo que puede y debe hacer de sí, para lo cual ha requerido de narraciones o relatos de su vida que acudan en su auxilio. Partiendo de este contexto, Bárcena y Mèlich apuestan por una interpretación educativa del proyecto ricoeuriano en los siguientes términos: "entender la educación como el relato de la formación de la identidad o la subjetividad"²⁷. Esta postura se encuentra supremamente distante de aquellas que asumen la "imaginación" como copia o imitación de una realidad constituida y nos aproximan a una lectura de dicha realidad como reconstrucción mediante la imaginación creadora, para ilustrar este asunto se puede plantear el siguiente ejemplo: cuando quiero dar cuenta de lo que soy acudo a una estructura narrativa, por medio de la cual describo lo que me ha hecho ser tal; con este ejercicio me estoy representando de manera creativa, produzco y configuro la acción de llegar a ser lo que soy mediante el relato.

Bajo esta nueva égida conceptual, es posible plantear que la imaginación educa siempre y cuando las subjetividades construyan relatos y adquieran su forma gracias a ellos. La acción educativa no será mimética en términos de imitar un modelo de otros en nosotros, sino que ahora será entendida como aquella que crea tramas, que construye relatos, que le da cuerpo a otra tem-

²⁶ RICOEUR, Paul. *Hermenéutica y Semiótica*. En: *Horizontes del Relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Cuaderno Gris, nº 2, Madrid: UAM. p.83-84

²⁷ BÁRCENA, Fernando; MÈLICH, Joan-Carles. *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. España, Paidós. 2000. p. 106

poralidad. La lección que Ricoeur nos deja en *Tiempo y Narración I*²⁸, *II*²⁹ y *III*³⁰ le da sentido a la última afirmación, para este autor no hay tiempo humano sin relato, precisamente el tiempo se humaniza en la medida que es un tiempo narrado; con base en esto es posible afirmar que desde este enfoque los seres humanos inventamos la acción, creamos la realidad que vivimos.

No puede pasarse por alto en este apartado la descripción de la triple mimesis como explicación minuciosa del acto creador. La mimesis I es el momento de la prefiguración, se considera como el momento anterior a la composición poética. En este punto, el actor posee una comprensión previa del mundo y de la acción, en otras palabras: hay una apropiación del léxico pero no hay una mirada acuciosa sobre el sentido de las palabras mismas. Con este momento, Ricoeur presenta su interpretación del mundo humano como universo simbólico en donde realizamos acciones simbólicas desde el inicio de nuestro paso por la tierra. La acción no se encuentra seguida por el símbolo, ambos elementos emergen al tiempo ya que el símbolo no es una subordinación, máxime si consideramos que el tiempo humano es un entrelazamiento de pasado, presente y futuro; así las cosas, el tiempo y la acción humana son un entramado, son un entrecruzamiento de símbolos que en su mixtura permiten la emergencia de sentido. La mimesis II se entiende como el momento de la creación, ya que en ella se estructura narrativamente la experiencia humana. La mimesis III es la refiguración, la reconfiguración de la acción que implica una lectura, o apropiación del relato por parte del lector-actor.

La acción educativa se vincula entonces a esta estructura mimética, puesto que gracias a ella reconocemos la simbólica del relato y somos capaces de reconfigurar la acción a partir de tal simbólica. Hay en este último nivel de la mimesis un entrecruzamiento entre dos universos, el del texto y el del lector. Se colige entonces de esta apuesta que la narración remite a la vida, la composición del relato se realiza en el lector quien funde su horizonte con el del mundo ficción que se abre ante sus ojos; pero también que la vida misma remite a la narración, no estamos ateniéndonos a un proceso filogenético, sino que hay una alusión a la vida humana como bios que se desenvuelve en el plexo del símbolo, en la multiplicidad de relatos con los que se relaciona y en el padecimiento narrativo con el que tipifica su vivencia, por ejemplo: la vida es un drama, la vida es una comedia, la vida es una poesía, la vida es una tragedia.

²⁸ RICOEUR, Paul. *Tiempo y Narración Vol. I: Configuraciones del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI. 1995

²⁹ RICOEUR, Paul. *Tiempo y Narración. Vol. II: Configuración del Tiempo en el relato de ficción*. México: Siglo XXI. 1995

³⁰ RICOEUR, Paul. *Tiempo y Narración. Vol. III: El tiempo narrado*. México: Siglo XXI. 1996

El segundo elemento que aparece en esta pedagogía de la novedad es el texto, o mejor: la función magisterial del texto. En este enfoque narrativo, el lector contará con una tarea educativa primordial, construir su propio texto a partir del texto que lee. Un trasegar que tenga como finalidad esencial la comprensión de nuestra existencia exigirá que hagamos tal movimiento ante los demás, con los demás, ante los textos y con los textos, por ello "comprenderse es comprenderse ante el texto y recibir de él las condiciones de un sí mismo distinto al yo que se pone a leer"³¹.

La comprensión de uno mismo como meta de esta propuesta formativa, exige en la óptica de Ricoeur un desdoblamiento de uno mismo. Debemos ser capaces de vernos como otros para lograr el cometido mencionado, para ello la lectura es la herramienta crucial, ya que ésta es una mediación que permite comprender el mundo gracias al efecto liberador que nos proporciona. Cuando nos aproximamos a un texto nos sentimos interpelados por los personajes y las situaciones que se describen, he aquí donde se hace visible la función magisterial del texto ya que nos obliga a preguntarnos por nuestra identidad frente a la narración que se abre.

El texto como ficción o imaginación configura, según el filósofo francés, lo ideológico y lo utópico, en sentido más amplio, permite la justificación de la identidad pero, simultáneamente, posibilita el ser otro. Tal como dejó esbozado este autor en *Ideología y Utopía*³², cada sociedad tiene una imagen de sí al igual que cada hombre, estas son el producto de una urdimbre previa que exige reelaboración en el presente, reescribimos el pasado o el lenguaje heredado, las ficciones previas que le dan sentido a la existencia actual, por ello:

De un modo u otro, todos los sistemas simbólicos contribuyen a configurar la realidad. Muy especialmente, las tramas que inventamos nos ayudan a configurar nuestra experiencia temporal confusa, informe y, en última instancia, muda³³.

La realidad aparece como tejido de símbolos, del relato y de la ficción. Es también texto, lenguaje narrativo que configura la realidad social y el mundo de la acción, pero también se refiguran. Nos enfrentamos a una realidad imaginaria, construida, inventada y lejana a pretensiones de verdad. La realidad como texto le enseña a cada recién llegado a preguntarse por su identidad y le ayuda a la construcción de ella a través de una narración nueva que también es un relato de ficción. Cada individuo se encuentra obligado a "verse" en los

³¹ RICOEUR, Paul. *Narratividad, Fenomenología y hermenéutica*. En: *Horizontes del Relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Cuaderno Gris, nº 2, Madrid: UAM. 1997. p. 493

³² RICOEUR, Paul. *Ideología y Utopía*. Barcelona: Gedisa. 1997

³³ *Ibid.*, p. 483

relatos ajenos, ya sea que se los hayan contado o los haya leído; cada uno necesita desdoblarse en el "otro", narrar al "otro" para que nuestra historia de vida adquiera sentido en cuanto personajes de la narración.

Bibliografía

- ARENDT, Hannah. (1995) *De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós.
- BÁRCENA, Fernando; MÈLICH, Joan-Carles. (2000) *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. España, Paidós.
- BENNER, Dietrich (1991). *La capacidad formativa y la determinación del ser humano. Sobre la pregunta y el planteo de una teoría de la formación no-afirmativa*. En: Educación. Vol. 43, pp. 87-102.
- HEIDEGGER, Martin (1990) *De camino al habla*. Barcelona, Cerbal.
- FERRARIS, Maurizio. (2007) *Historia de la Hermenéutica*. Madrid- México, Siglo XXI.
- RICOEUR, Paul (1991) *Autocomprendión e Historia*. En: *Los Caminos de la Interpretación*. Barcelona, Anthropos.
- RICOEUR, Paul (1995a) *Tiempo y Narración* Vol. I: *Configuraciones del tiempo en el relato histórico*. México, Siglo XXI.
- RICOEUR, Paul (1995b) *Tiempo y Narración*. Vol. II: *Configuración del Tiempo en el relato de ficción*. México, Siglo XXI
- RICOEUR, Paul (1996a) *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI.
- RICOEUR, Paul (1996b) *Tiempo y Narración*. Vol. III: *El tiempo narrado*. México, Siglo XXI
- RICOEUR, Paul (1997a) *Hermenéutica y Semiótica*. En: *Horizontes del Relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Cuaderno Gris, nº 2, Madrid, UAM.
- RICOEUR, Paul (1997b) *Narratividad, Fenomenología y hermenéutica*. En: *Horizontes del Relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Cuaderno Gris, nº 2, Madrid, UAM.
- RICOEUR, Paul (1997c) *Ideología y Utopía*. Barcelona, Gedisa.
- RICOEUR, Paul (2003a) *La Memoria, la historia y el olvido*. Madrid, Trotta.
- RICOEUR, Paul (2003b) *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. México, Fondo de Cultura Económica.
- VATTIMO, G. (1971). *Introduzione a Heidegger*. Roma-Bari. Laterza.

Colaboradores

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

GRACIELA RALÓN DE WALTON

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora en la Universidad Nacional de San Martín. Autora de artículos sobre temas relacionados con el tópico cultura-naturaleza, entre ellos, "La tríada physis-logos-historia en Merleau-Ponty" (en: *El sujeto interrumpido. La emergencia del mundo en la fenomenología contemporánea*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009), "Symbolic Matrices and the Institution of Meaning" (en: *Chiasmi International*, Nro. 9, 2008), "El suelo de la naturaleza como lugar de arraigo de la cultura" (en: *Investigaciones Fenomenológicas*. Número extraordinario: Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario. Madrid: Sociedad Española de Fenomenología, 2008. http://www.uned.es/dpto_fim/info_gral/invfen.htm), "Mundo y fe perceptiva". *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 2009, Nro.28., "La lógica práctica y la noción de hábito", *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Universidad de Cauca, Volumen IV, 2010, "Existencia encarnada y libertad", *Paideia. Revista de filosofía y didáctica de la filosofía*, Año XXXI, Enero-abril 2011, Madrid. Miembro originaria del Círculo Latinoamericano de Feno-

menología (CLAFEN). Directora del Proyecto de Investigación (G078) "Rasgos fenomenológicos y hermenéuticos para una teoría de la acción: Acción e intersubjetividad" en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (2008-2010).

Dirección electrónica: grwalton@fibertel.com.ar

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

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*. 2^a 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: juancuart60@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: Aristóte-

les: 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

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

CAROLINA VILLADA CASTRO

Egresada de Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín-Colombia). Fue miembro del Consejo editorial y de redacción de *Visiones. 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

DIANA MELISA PAREDES OVIEDO

Magíster en Educación y Magíster en Filosofía, Universidad de Antioquia. Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación en la línea *filosofía y enseñanza de la filosofía,* Universidad Pedagógica Nacional. Docente e investigadora de la Facultad de Educación y del Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia y docente del municipio de Medellín. E-mail: calebita33@gmail.com

JUAN CARLOS RINCÓN ACUÑA

Ingeniero de Sistemas de la Universidad Industrial de Santander; estudiante del Programa Interinstitucional en Educación en la Universidad Pedagógica Nacional, de Bogotá – Colombia; Becario de Colciencias desde 2013; desarrolla la Tesis Doctoral: *Imagen, representación e Inteligencia Artificial,* bajo la dirección del dr. Germán Vargas Guillén.

JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA

Filósofo y Mg. en Filosofía de la Universidad de Caldas; es profesor de la Uni-

versidad del Cauca, en Popayán – Colombia. Actualmente desarrolla su Tesis Doctoral bajo la dirección de Carlos Enrique Restrepo.

ANA BRIZET RAMIREZ CABANZO

Es profesora del Distrito Capital, goza de Comisión de Estudios Doctorales desde 2013; Estudiante del Programa Interinstitucional en Educación en la Universidad Pedagógica Nacional, de Bogotá – Colombia. Desarrolla su Tesis Doctoral sobre la educación y la cultura digital bajo la dirección de Rocío Rueda Ortiz.

MAXIMILIANO BASILIO CLADAKIS

investigador de la Universidad Nacional de San Martín: y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Buenos Aires, Argentina. Desarrolla su Tesis Doctoral bajo la dirección de Graciela Ralón de Walton.

JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO

Doctor en Filosofía de la Universidad de Wuppertal (Alemania) donde desarrolla su tesis doctoral sobre la voluntad en E. Husserl; desde su promoción como doctor se ha abierto al estudio del pensamiento de Hannah Arendt, con especial interés en la *natalidad*. Es profesor titular de la Universidad del Valle; Cali – Colombia; además es miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (Clafen).

JEISON ANDRÉS SUÁREZ

Egresado de la carrera de filosofía de la Universidad del Valle; Cali – Colombia, donde desarrolló su aproximación y sus estudios de fenomenología con Julio César Vargas B., quien dirigió su trabajo de grado.

GERMÁN DARÍO VÉLEZ LÓPEZ

Doctor en Filosofía, especialista en el pensamiento filosófico de M. Heidegger, en el contexto de la tradición francesa. Profesor e investigador de la Universidad Eafit; Medellín – Colombia, en la cual es profesor del Programa de Doctorado en Humanidades; miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

