

Anuario Colombiano de Fenomenología

VOLUMEN II

Anuario Colombiano de Fenomenología

VOLUMEN II

Cuartas Restrepo, Juan Manuel, 1960-

Anuario colombiano de fenomenología / Juan Manuel Cuartas

Restrepo. -- Santiago de Cali : Programa Editorial Universidad del Valle, 2008.

278 p. ; 24 cm. -- (Colección libro de investigación)

1. Fenomenología 2. Fenomenología - Historia y crítica

3. Filosofía - Historia y crítica 4. Filósofos - Crítica e interpretación I. Tít. II. Serie.

142.7 cd 21 ed.

A1180619

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Universidad del Valle

Programa Editorial

Título: *Anuario Colombiano de Fenomenología Volumen II*

Compilador: *Juan Manuel Cuartas Restrepo*

ISSN: **2027-0208**

Primera edición

Rector de la Universidad del Valle: Iván Enrique Ramos Calderón

Director del Programa Editorial: Víctor Hugo Dueñas Rivera

© Universidad del Valle para esta Edición

© Juan Manuel Cuartas Restrepo

Impreso en: Imprenta Departamental del Valle del Cauca

Universidad del Valle

Ciudad Universitaria, Meléndez

A.A. 025360

Cali, Colombia

Teléfonos: (+57) 2 321 2227 - Telefax: (+57) 2 330 8877

E-mail: editorial@univalle.edu.co

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

Cali, Colombia

Octubre de 2008

Diseño y Diagramación:

Katherine Esponda Contreras

Revista *Praxis Filosófica*

Departamento de Filosofía

Universidad del Valle

Correo electrónico: praxis@univalle.edu.co

Página Web: praxis.univalle.edu.co

Universidad del Valle

Facultad de Humanidades

Departamento de Filosofía

Ciudad Universitaria Meléndez

Edificio 386, Tercer piso.

Correo electrónico: esc-filo@univalle.edu.co

Página Web: filosofia.univalle.edu.co

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
E. Husserl. La pregunta por el sentido	
JULIA VALENTINA IRIBARNE	11
Husserl crítico de Descartes	
DANIEL HERRERA RESTREPO	23
El sentido del ser	
GERMÁN VARGAS GUILLÉN	33
Fenomenología: trascendental y también hermenéutica	
HARRY P. REEDER	61
Fenomenología y Crisis: Aportes a las ciencias sociales	
PEDRO JUAN ARTISTIZÁBAL HOYOS	83
El mundo en Husserl y Heidegger “Mundo de la vida” y “Ser en el mundo”	
WILLIAM BETANCOURT DELGADO	95
La última pregunta directriz de Heidegger ¿Hay aún hoy tierra natal?	
KLAUS HELD	115
El sentido cabe existencia del Dasein: Comentarios a	
<i>El concepto de tiempo</i> , de Martin Heidegger	
SONIA CRISTINA GAMBOA SARMIENTO	129
Trópico de mayo	
IGNACIO RAFAEL DUQUE GARCÍA	141

Una descripción del cuerpo en el mundo EDWARD ORTIZ VALENCIA	157
Sobre el sentido de la experiencia de cocinar JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO	165
La ardua liberación de la interpretación CARLOS B. GUTIERREZ	175
Las emociones y la experiencia humana del lugar LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA	191
El sujeto de acción o la persona MARTHA CECILIA BETANCOURT GARCÍA	205
Kierkegaard o el esteta A, para una hermenéutica de la seducción JENNIFER HINCAPIÉ SÁNCHEZ	223
Yuxtaposición crítica sobre la Belleza Natural y la Belleza Artística En G.W. Hegel y Theodor Adorno RODOLFO LEDESMA	231
Crítica y Experiencia BERNANDO ORTIZ CAMPO	241
Experiencia de lo inefable y rigor político de la mirada en el cine JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO	253
Poesía y fenómeno en <i>Llanura de Tuluá</i> de Fernando Charry Lara LUÍS FELIPE VÉLEZ	263
Colaboradores	272

PRESENTACIÓN

Hemos esperado este momento de reencuentro de las voces que construyen el quehacer en fenomenología. ...Y no es vano nombrar la espera, que es en lo continuo una tensión que busca definir un punto de encuentro. ¿Qué sabe uno de la espera? ¿Acaso una forma diferente de las cosas, un arrebató de los tiempos, una mano tendida, un silencio para esta guerra?

Lo que nos llega hoy no es tan sólo una lección de fenomenología. Multiplicando las voces, sopesando las teorías y concertando el entusiasmo por la producción del sentido y por la interpretación, otros movimientos se hacen presentes: la hermenéutica y la estética. Las autoras y los autores que nos han respondido con sus lecciones piden ser leídos en este registro en el que la fenomenología es cruce de caminos; la fenomenología, que con todo rigor ha querido ser una ciencia cuyo objeto es la evidencia o el darse de los objetos, con el correr de los tiempos con gran amplitud ha conseguido ser un diálogo sobre el mundo de la vida.

Para este volumen II del *Anuario Colombiano de Fenomenología* nos han llegado trabajos de profesores de Argentina, Estados Unidos, Alemania, España y por supuesto Colombia, lo que significa que es colombiana en este caso, no una manera de pensar fenomenológicamente, sino un lugar de concertación de intereses. Hemos conseguido estructurar el volumen en dos movimientos:

a) La realización en septiembre de 2007 del II Encuentro de Fenomenología y Hermenéutica del Suroccidente colombiano¹, en el que participaron, entre otros, los profesores: Julia Valentina Iribarne; Klaus Held, Harry P. Reeder, Ignacio Duque, Carlos B. Gutiérrez, Germán Vargas Guillén, Sonia Cristina Gamboa, Luz Gloria Cárdenas, Martha Cecilia Betancourt, Pedro Juan Aristizábal Hoyos, William Betancourt, Julio César Vargas y Juan Manuel Cuartas Restrepo.

b) La promoción en el grupo de investigación Hermes, de la Universidad del Valle, de la reflexión y escritura en fenomenología, hermenéutica y estética, entre cuyos aportes han sido seleccionados los ensayos de Jennifer Hincapié Sánchez, Luís Felipe Vélez, y Edward Ortiz.

Nuestra aspiración puede ser ahora vivir este momento con la plenitud que permite la lectura, ingresando con determinación en los temas abordados y en lo que se ha denominado: el “circuito hermenéutico”, donde el sentido que es puesto en marcha a partir de preguntas, de exposiciones de los filósofos, exégesis y reescrituras, enriquece paralelamente la comprensión de nosotros mismos. Adicionalmente, con este encuentro de voces aspiramos a alcanzar la resonancia que merece la filosofía en el entorno colombiano y universal, y que como lo reclamaba Friedrich Nietzsche cuando elevaba su voz y zanjaba de preguntas la condición humana, cada uno de los textos que se recogen en el volumen funde a su manera una indagación precisa que puede sintetizarse así:

1a. Parte. La pregunta por el sentido en Husserl; Husserl crítico de Descartes; la idea de ‘mundo’ y de ‘tierra natal’ en Heidegger; mayo del 68; aplicaciones fenomenológicas en la experiencia de cocinar.

2a. Parte. Liberación de la interpretación; las emociones y la experiencia humana del lugar; el sujeto de la acción; una hermenéutica de la seducción en Kierkegaard.

3a. Parte. Disquisición sobre lo bello en Hegel y Adorno; crítica y experiencia en Walter Benjamín; experiencias de lo inefable en el cine; poesía y fenómeno, a propósito del poema «Llanura de Tuluá», de Fernando Charry Lara.

Pero acaso sea mera presunción que la fenomenología, y la filosofía en general, rompan los muros de la indiferencia y la muerte del sentido, para que ocurra en cambio que se lea y multiplique el “valer del valor” —como bien nos lo ha hecho entender recientemente el profesor Germán Vargas Guillén—. De cualquier manera aquí están presentes quienes han venido a acompañarnos, de cualquier manera es en la elección que hemos tomado de pensar nuestro tiempo, donde alcanzamos la libertad de no seguir otros destinos ni concitar violencias. Los signos que otorgan valor a nuestro encuentro se multiplican entonces, y si en el primer momento dijimos que se trataba de un ‘esperar’, ahora precisamos que viene movido por la libre determinación: ningún tipo de cláusula *ad hominem* ha prevaricado en contra del ejercicio de la palabra.

Esta salutación, que exige brevedad, no puede eludir abundar en la referencia explícita a los favorecedores de esta tarea: el profesor Julián Fernando Trujillo, director de la revista *Praxis Filosófica*, del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle; su monitora administrativa: Katherine Esponda, y muy especialmente el profesor Harry P. Reeder, veedor del control de calidad de los resúmenes de los ensayo. Queremos, para terminar, resaltar el apoyo del Departamento de Filosofía, del Programa editorial y de la Vicerrectoría de investigaciones de la Universidad del Valle, que respondieron al compromiso que se suscribió de viva voz con representantes de las universidades Tecnológica de Pereira, Pedagógica Nacional, de Antioquia y del Cauca, para sacar a la luz en nuestra universidad el volumen II del *Anuario Colombiano de Fenomenología*.

Juan Manuel Cuartas R.
Cali, julio de 2008

E. Husserl. La pregunta por el sentido

Edmund Husserl: the Question of Meaning

JULIA VALENTINA IRIBARNE
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Argentina

‡

Resumen:

Con el título “Edmund Husserl: la pregunta por el sentido” nos proponemos reflexionar sobre este tema a partir de la toma de posición del filósofo. En particular nos apoyamos en un texto de febrero de 1923. Conviene aclarar el sentido del sentido por el que preguntamos. Descartamos, en primer lugar, su vínculo con el orden de la semántica, del que se ocupó Husserl en sus *Investigaciones Lógicas*, donde hallaba el fundamento del sentido en los actos intencionales de la subjetividad. Tampoco nos ocupamos del sentido de la vida biológica, pregunta que puede formularse desde el ámbito de las ciencias particulares. La cuestión del sentido se vincula necesariamente a ciertos conceptos: la *finalidad*, en la medida en que entendemos el sentido como realización a que apunta un desarrollo que lo precede; el *telos*, como dimensión ideal que orienta hacia la realización del sentido; el *valor*, pues el sentido por el que preguntamos es necesariamente valioso (si no lo fuera no podríamos considerarlo finalidad); la *historia*, que es lo decantado en el tiempo por la marcha de la humanidad, esto es, la historia y su potencialidad signifiante. En resumen, la pregunta por el sentido tal como se ha presentado filosóficamente en general y en particular en el caso de Husserl, se refiere a dos ámbitos. En primer lugar, se trata de la pregunta por el sentido de mi vida; en segundo lugar, concierne al sentido del Todo que nos abarca.

Palabras claves: Husserl, sentido, mundo, persona, acción.

Abstract:

With the title “Edmund Husserl: the Question of Meaning” I propose to reflect upon the theme in terms of the philosopher Husserl. In particular, we rely upon a text from 1923. It is suitable to begin to clarify the meaning of meaning, about which we inquire. We will emphasize, in the first place, the relation of meaning in the order of semantics, with which Husserl occupied himself in the *Logical Investigations*, where he found the grounding of sense in subjective intentional acts. We are not concerned with the sense of biological life, a question which can be raised from the particular sciences. The question of meaning is necessarily linked with certain concepts: *finality*, insofar as we understand meaning as a realization which points to a development that preceded it; *end* (*telos*) as an ideal dimension oriented to the realization of meaning; *value*, because the meaning we seek is necessarily valued (if it weren't we couldn't consider it an end); *history*, which is poured out in time by the march of humanity, that is, history and its significant potential. In sum, the question of meaning, as it is generally presented in philosophy, and in particular is the case of Husserl, refers to two domains. In the first place it has to do with the meaning of my life, and in the second place it concerns the Whole that we embrace.

Key Word: Husserl, meaning, world, people.

Algunas veces nos sentimos por fin / asentados en la tierra /
Ella parece entonces nuestra casa. Y por un momento olvidamos /
Nuestros pintorescos atuendos / de seres destinados al exilio.

Roberto Juarroz (1991)

1. Introducción

Antes de abordar el tema en el pensamiento de Husserl, es necesario hacer algunas consideraciones introductorias. Nos proponemos reflexionar sobre una de las cuestiones más graves, más comprometidas de la filosofía: la pregunta por el sentido. Esta pregunta ha suscitado diversas tomas de posición a lo largo de la historia del pensamiento.

En primer lugar conviene aclarar el sentido del sentido por el que preguntamos. Descartamos, en primer lugar, su vínculo con el orden de la semántica, del que se ocupó Husserl en sus *Investigaciones Lógicas*, donde hallaba el fundamento del sentido en los actos intencionales de la subjetividad. Tampoco nos ocupamos del sentido de la vida biológica, pregunta que puede formularse desde el ámbito de las ciencias particulares.

El ámbito de sentido por el que vamos a preguntar podría suscitar y de hecho ha suscitado el rechazo por causa de la ilegitimidad de la pregunta. Con palabras de L. Wittgenstein: “La solución del problema de la vida se descubre en la desaparición de ese problema”¹, (si bien esta no es su única toma de posición a ese respecto).

El orden de cosas al que se dirige la pregunta que formulamos, se vincula, sin duda, a la constatación kantiana en cuanto que las cuestiones que más interesan a la razón humana exceden la capacidad que ella tiene de responderlas a la manera del conocimiento científico. Recordemos que el Prefacio a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* comienza diciendo: “Tiene la razón humana este singular destino: en

¹ L. Wittgenstein, Tract. Log-philos., 1921, p. 6521.

cierto género de conocimientos, el verse abrumada por cuestiones de índole tal, que le es imposible evitar porque su propia naturaleza se las impone, y a las cuales, además, no puede responder porque rebasan totalmente sus límites”².

Por otra parte, nuestro camino sigue una experiencia señalada también por Kant cuando dice: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*”³. Tales experiencias son memorables y han suscitado repetido asombro a lo largo de los siglos: ¿por qué si somos parte de la naturaleza tenemos la posibilidad de ser libres de sus mandatos, de admirar el orden y la belleza e inventar el bien?

La cuestión del sentido se vincula necesariamente a ciertos conceptos: la *finalidad*, en la medida en que entendemos el sentido como realización a que apunta un desarrollo que lo precede; el *telos*, como dimensión ideal que orienta hacia la realización del sentido; el *valor*, pues el sentido por el que preguntamos es necesariamente valioso (si no lo fuera no podríamos considerarlo finalidad); la *historia*, que es lo decantado en el tiempo por la marcha de la humanidad, esto es, la historia y su potencialidad significativa.

En resumen, la pregunta por el sentido tal como se ha presentado filosóficamente en general y en particular en el caso de Husserl, se refiere a dos ámbitos. En primer lugar, se trata de la pregunta por el sentido de mi vida; en segundo lugar, concierne al sentido del Todo que nos abarca.

Luego de estas aclaraciones, podemos avanzar con nuestro propósito.

Con el título “E. Husserl: La pregunta por el sentido” nos proponemos reflexionar sobre este tema, a partir de la toma de posición del filósofo. En particular nos apoyamos en un texto de febrero de 1923, vale decir contemporáneo de la preparación de los artículos que redactaba Husserl para la revista japonesa *Kaizo*. U. Melle sostiene que es posible sospechar que la redacción de los manuscritos para *Kaizo* impulsó a Husserl a redactar este texto. Su título es “Valor de la vida, valor del mundo”⁴ y es considerado por Melle como “manuscrito de investigación”, con lo que se indica que incluye formulaciones muy breves como señalamientos para sí mismo del autor, “tanteos” a modo de vías de investigación en diversas direcciones, preguntas, ausencia de líneas rectas en el camino del pensamiento. Desde el punto de vista U. Melle⁵, este texto no

² Kant, *Crítica de la Razón Pura*, traducción de Manuel Fernández Núñez, Buenos Aires, Editorial “El Ateneo”, 1950; p. 11

³ Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, traducido por E. Miñana y Villagrasa y Manuel Garcís Morente, Buenos Aires, Editorial “El Ateneo”, 1951; p. 150.

⁴ E. Husserl, “Wert des Lebens, Wert der Welt”, editado por Ullrich Melle en *Husserl Studies*, Vol. 13, N° 3, Kluwer Academic Publishers, Países Bajos, 1996-1997; pp. 201-235.

⁵ *Ibidem*, Introducción del editor, p.202.

encubre las características de los tiempos y la situación personal de Husserl. Sin negar esta afirmación, es posible agregar que los temas sobre los que Husserl medita en ese texto desbordan la circunstancia concreta, pertenecen a todos los tiempos y son propios de la preocupación de todos los seres humanos.

Justamente dado el carácter del texto, no pensado para su publicación sino fiel al estilo monológico y libre del pensamiento de Husserl en sus “escritos de investigación”, he procurado reunir la temática según ciertos hilos conductores. Núcleo de la meditación es la pregunta acerca de la correcta actitud del ser humano, que aspira esencialmente a la felicidad, en un mundo cuyo sentido racional es interferido por todas las formas de negatividad que Husserl agrupa bajo la denominación “destino”.

Los pasos seguidos son los siguientes: en primer lugar, se delinean los rasgos propios del mundo y la persona en él; a continuación, se estudia el tema de la conformidad consigo mismo; luego se hace referencia a algunos valores y a la relación con los fines; en cuarto lugar, se exponen las características de las diversas circunstancias que de uno u otro modo aparecen como contrasentido respecto de lo que podría ser el sentido del mundo y de la vida; se termina retomando la posición que Husserl considera como la única respuesta humana digna para el estado de cosas descripto.

1. El mundo y las personas

Partimos de la relación esencial personas-mundo; con el término “personas” aludimos al entretrejimiento originario de los seres humanos, los unos respecto de los otros, y eso no meramente como un ser “el uno junto al otro” sino como un ser “el uno *en* el otro” según la terminología de Husserl. Cada ser humano se sabe entre los otros con su cuerpo vivido, entrelazado con su psique y su yo-punto-cero-de-orientación. Este rasgo radical ya es índice de una potencial problemática, relativa a la necesaria superación de esta versión centrípeta, propia de cada uno. Se trata del centramiento respecto al mundo familiar que, articulado con el mundo familiar de los otros, configura “una comunidad más abarcadora que eventualmente puede ser vista como miembro central” (p.206). Tal comunidad adquiere mayores dimensiones a partir de la más elemental, la familia, hasta la nación y el agrupamiento de naciones. La familia, por su parte, tiene experiencia de sí misma como miembro central respecto de formas más abarcadoras; otro tanto sucede con todas las comunidades singulares más amplias. Vale decir, que tanto el sujeto personal como la comunidad familiar y las comunidades más amplias de que forme parte, en el punto de partida tienen un saber de sí como punto cero de orientación. La persistencia de este estado de cosas se halla en la raíz de los conflictos.

El mundo hacia el que los seres humanos nos orientamos se compone, de otros seres humanos pero también de cosas; estas son captadas desde el cuerpo vivido, “Las cosas son en sí, aún cuando son experienciadas, valoradas, manipuladas [...]. Ellas configuran el reino de las cosas respecto al que se abre la posibilidad de actuar” (p.207). El ser humano es capaz de producir cambios en las cosas y en la naturaleza por medio de su cuerpo vivido, porque su actividad es un acontecer cósmico, que procede de la

capacidad del sujeto de animar su cuerpo vivido. La producción de esos cambios es de tipo causal, en tanto que cuando se trata de la eventual influencia de una persona sobre otra, el “efecto” resulta de la motivación; esto proviene de que en la persona operan diversas estructuras en la producción de los cambios.

En la cosas es necesario diferenciar entre lo subjetivamente cambiado (cosas configuradas activamente) y cosas modificadas sin intervención humana. Esto define, por otra parte, lo que está a nuestro alcance, y lo que nos supera. Que las cosas cambien, aún en lo nimio, es parte de la facticidad que me abarca; en el orden temporal hay una dimensión temporal que fluye en mí, independientemente de lo que yo quiera consentir. Lo que está a mi alcance es introducir modificaciones en mí y en el mundo a lo largo del tiempo del que yo sé, del tiempo constituido. El fluir originario al que he sido (heideggerianamente) “arrojado” no es constituible.

Acerca de esta relación personas-mundo es necesario señalar que ese mundo tenido como universo de objetividad, con carácter de tiempo plenificado, emergente de la vida universal, es “unitariamente fluyente”, y lo es también, con palabras de Husserl, como “una infinitud abierta, como el ámbito de lo dado perceptivamente y de lo dado en el recuerdo, pero cada uno de los presentes de experiencia [está] rodeado de un horizonte indeterminado. Cada acontecer singular [...] tiene su horizonte singular que se ordena respecto al horizonte en conjunto” (207). La importancia de este experimentar la infinitud procede del contraste que resulta al confrontarlo con la posibilidad de que el mundo sea finito.

La dimensión temporal humana hace que toda acción dirigida al mundo circundante implique un actuar futuro en el horizonte de futuro y es fuente de cierto entonamiento de la vida personal. Hay en la acción un predelineamiento de lo esperado, de acuerdo con lo posible real. Estos rasgos propios de la acción se acompañan de la conciencia de la posibilidad imprevisible; llegamos así a lo que Husserl señala como “cierta inseguridad general de la vida”, que hace que se la viva con inquietud. La acción humana cuenta con lo accidental, con el azar. Mi obrar puede errar la meta, y esto no sólo respecto del mundo de las cosas sino de mis prójimos e inclusive de mí mismo (p.208).

2. Conformidad consigo mismo. Circunstancias de la acción

La inseguridad propia del vivir, las modalidades con que se lo lleve adelante se vinculan a experiencias esenciales; para Husserl, llegar a alcanzar esas experiencias esenciales deviene nuestra motivación. Se trata, por una parte, de la conformidad consigo misma de la persona y, por otra, de la esperanza de alcanzar la felicidad.

Comenzamos por examinar el tema de la conformidad consigo mismo, que Husserl designa con la palabra alemana *Selbstzufriedenheit*, que a la letra podría traducirse como satisfacción consigo mismo; sin embargo, la frase “conformidad consigo mismo” expresa mejor la idea de “acuerdo de cada uno consigo mismo”, la idea de “consistencia”, y elude la carga semántica de complacencia, propia del término “satisfacción”. Para Husserl, una vida concuerda consigo misma, y es satisfactoria, cuando se alcanzan las metas propuestas en relación con fines superiores; en cambio es insatisfactoria, cuando la intención hacia lo superior se trunca.

Lo que conduciría a la conformidad consigo mismo es el haber logrado lo óptimo, ya que el *telos* que conduce la acción humana la orienta hacia lo superior y actúa a pesar de las contingencias. El ser humano se eleva hacia una valoración de la vida desde el punto de vista de lo mejor, de lo más frecuentemente preferible, de modo que la vida resulte la que satisfaga más plenamente, porque en la práctica no sería posible nada mejor. Para una mejor comprensión de este punto, conviene recordar que la ética husserliana es la que busca “lo que sea mejor dentro de lo posible”. Es esencial tener claro que el proyecto no debe ser irrealizable; por esa razón también hay el derecho y la obligación de reclamar del mundo ciertas condiciones, posibles de alcanzar para que los mejores proyectos tengan, a su vez, la posibilidad de cumplirse. Tal vez sea oportuno ilustrar este punto con un ejemplo. Si lo mejor para un pueblo es que sus habitantes sean capaces de participar positivamente en el destino de la comunidad y alcanzarlo sería su meta y su proyecto, es obligatorio para los sujetos, respecto del mundo circundante reclamar y trabajar para producir la infraestructura de salud, habitación, escolar, de formación, de capacitación tan variada como sea adecuado para que el proyecto acorde con esa población pueda cumplirse.

Este reflexionar, elegir y valorar se basa en la “hipótesis” (existencial, del mundo vivido, no científica) de que, con palabras de Husserl, “lo probable sucede, de que las expectativas se cumplen y que puedo elegir en un mundo circundante fijo y previsible, [puedo] buscar lo mejor para mí, que soy estable, estable con salud corporal y espiritual, estable en mi poder, etc.” (210). Esta hipótesis es importante; muestra que si bien vivimos en la incertidumbre, actuamos a partir de ciertas convicciones y, no obstante, ellas no suprimen la incertidumbre. Dice Husserl: “Debo decidirme, pero en cada momento puedo equivocarme, en diversos órdenes de cosas puedo fracasar, y no sólo puedo apreciar equivocadamente el valor mismo, sino plantear equivocadamente el curso del mundo. A pesar de todo actúo, no me dejo paralizar y dejo que ingresen el azar, el destino, la posible falencia de mis propias fuerzas, la enfermedad, la muerte; quiero decidirme según la mejor comprensión y conciencia y capacidad, quiero reconcentrarme, quiero tensionarme, quiero hacerlo en el sopesar y en el llevar a cabo” (210-211).

3. Valores y fines

Dijimos antes que el sentido como finalidad se vincula con el valor. Al hacer referencia a “fines superiores”, el planteamiento se instala en el campo de los valores y de la ética. En primer lugar, se trata del valor de la vida, no de la vida en general sino de la propia, la de cada uno; sin embargo, para Husserl, no es posible valorar la propia vida sin valorar la vida del otro, entretendida con la mía. Esta afirmación resume el sentido último de la vida ética.

No hay en Husserl una exposición de la jerarquía de los valores, pero el valor superior será siempre el que concierne a una comunidad amorosa que incluya al ser humano próximo y al remoto, en última instancia, a toda la humanidad.

El ser humano pleno, despierto respecto de la humanidad, valora la vida en su universalidad, vale decir, valora la vida propia en el nexo de la vida comunitaria. Para el ser humano, vivir es ascender de la pasividad a la actividad, pasar de un vivir según las inclinaciones, a una vida críticamente valorada como superior. El ser humano se eleva hacia lo superior y hacia lo óptimo. Los valores superiores son los de la subjetividad, ella produce y también se apropia de los valores; el más alto al que se dirige es la apropiación de “lo mejor posible” (p.220). Es la certeza de haber alcanzado lo mejor posible lo que lo lleva a la experiencia de la felicidad, a la alegría por haber concretado ese logro en relación con el mundo circundante.

Husserl sostiene que el deseo de vivir en la alegría es justo, pero sostener como el fin más alto “vivir siempre en la alegría” (231) es injusto e irracional. Este tema conduce al de la sombra que yace sobre toda vida que aspira y actúa en relación con la racionalidad. El valor a que se aspira es el de la alegría, pero aspirar a una alegría persistente es irracional porque sé de antemano que no puedo cumplirlo. Dice Husserl: “Si hay algo seguro es que no habrá alegría”. Si llega lo adverso, no puedo sustraerme sin más; el duelo debe ser vivido. Y dice también: “Es necesario superar la tristeza asumiéndola; la gente vil la elude para no ensuciarse con eso” (231). La dicha es un acontecimiento vital, pero no la forma de la vida plena. La verdadera dicha es la alegría por el triunfo de lo mejor que uno se propone y el éxito de lo mejor para todos los que ama y, en fin, para todos los seres humanos. Podemos entender el *telos* que habita la aspiración a una felicidad que no es tal si no incluye a todos los seres humanos, como esa atracción que siente el sujeto y que inspira o que puede inspirar su acción, en el sentido de lo mejor universalizado; como en todos los demás casos se cumple que el *telos* es el ideal que convoca, incita pero no determina.

4. ¿Sentido o sinsentido de la vida?

La persona cuya acción se orienta siempre hacia lo mejor posible no sólo para sí sino para los demás abre su camino hacia la vida ética.

En este punto sobreviene la pregunta: Si la vida misma no tiene sentido ¿tiene sentido la opción por la vida ética como vida de centramiento descentrado en busca de lo mejor posible, en comunidad amorosa y sometimiento al imperativo categórico correspondiente? Sin duda esta es una de las grandes preguntas de la filosofía.

No es la primera ni la única vez que Husserl aborda esta problemática, pero, hasta donde llega mi conocimiento, el texto que comentamos es el que reúne todos los ámbitos en cuestión en busca de una respuesta. Tales ámbitos pueden ser discriminados si no jerarquizados; en primer lugar, ellos se manifiestan como pertinentes a un orden existencial; segundo, se trata del ámbito de lo que se agrupa bajo el rubro “destino”; tercero, concierne a lo irracional del error de conocimiento y decisión; cuarto, la violencia de la naturaleza y el enigma del “destino” de la Tierra en el Cosmos.

Para estimar la distancia que media entre el sentido y el sinsentido de la vida, recordemos que la fenomenología ha dejado en descubierto el funcionamiento teleológico, tendiente al cumplimiento de lo superior, que en el orden práctico se manifiesta como aspiración a logros siempre más altos y unificadores de lo humano.

La culminación sería la unión de todos los seres humanos en “el todo de las mónadas”, una unidad de orden ideal, que no homogeneizaría sino que la unidad anhelada sería articulación de diferencias. Recordemos también que eso “más alto” a que nos hemos referido son los valores (el bien, la justicia, etc.) que como tales son los de la vida subjetiva, capaz de crearlos y realizarlos.

Según esto, afirmar el “sentido de la vida” implicaría tener la certeza de que la humanidad camina inexorablemente hacia el cumplimiento del *telos*. Pero sabemos que el funcionamiento teleológico no opera al modo de la causalidad sino que es más bien una posibilidad motivante; no se le oculta a Husserl que el mundo de la vida ofrece experiencias orientadas en sentido inverso.

En primer lugar, dado que el ser humano aspira espontáneamente no sólo a conservar la vida sino a preservarla, esto es, a mantener y acrecentar la identidad que la persona va dándose a sí misma por medio de sus opciones a lo largo del tiempo de su existencia, la certeza empírica de la muerte resulta ser el gran obstáculo. Para el ser humano una vida con sentido realiza proyectos, termina obras, sin embargo, todo eso es inevitablemente interferido por la muerte. La muerte es el caso extremo, pero de modo semejante obra la decadencia física y mental, la enfermedad, la locura. Nuestra vulnerabilidad física y psíquica atenta contra la culminación de nuestro proyecto y nuestra búsqueda de sentido.

Lo que en segundo lugar agrupamos bajo el rubro “destino” incluye el azar, lo contingente, lo accidental. Es el dato que aporta el mundo en dirección inversa al sentido. La guerra es el ejemplo supremo. Pero el “destino” tiene formas variadas. Husserl se pregunta “¿qué sucede si el bien alcanzable disminuye, si todos los seres humanos que amo mueren, si los tesoros amados del arte y la ciencia se derrumban, si la humanidad en que vivo cae en una desierta degeneración y el bien que yo puedo obrar en mí y en otros se vuelve ínfimo respecto a lo que ya había, a lo que yo podía esperar, a lo que debo desear?” (p. 213). Existe la posibilidad de que la humanidad permita “que se haga de la Tierra un desierto de hielo y todo quede fijo en una muerte helada [...]” (p. 214). Y dice también: “La lucha contra la necesidad, la locura, el egoísmo; también eso forma parte del concepto de lo contingente. El plan más bello, el gran trabajo de una vida se aniquila porque la vida racional del hombre bueno entra en colisión con el egoísmo y la maldad individual. [...]” (p. 221).

En tercer lugar, el sinsentido procede del error, del hecho de que la acción cuenta con una repercusión futura, imprevisible en buena parte de los casos. Tengo la evidencia de que actuó dentro de ciertos límites; queda abierta la posibilidad de impedimentos, desvíos, molestias relativas a cada acción. Junto con la evidencia de mi libertad se dan las posibles interferencias a mi libertad. El remordimiento es el índice de la no concordancia de mi libertad consigo misma.

El cuarto lugar lo ocupa lo imprevisible de la naturaleza, y en una dimensión más amplia todavía se trata de la incertidumbre acerca del destino del planeta Tierra. Dice Husserl: “Tenemos una historia. A partir de lo inferior surgieron culturas, y también comunidades de vida de diverso grado de valor. Pero las culturas más apreciadas han colapsado y han degenerado pueblos auténticos. Fuerzas ciegas de la naturaleza

llegaron a menudo como poderes destructores, temblores de tierra, desertificaciones; la astronomía y la geología nos cuentan también historias y nos muestran que esas posibilidades no son meras posibilidades vacías. A partir de las ruinas a menudo florece la vida. Pero ¿[qué sucede] con un valor valioso o que pugna por ser más alto? ¿Es este mundo y este mundo espiritual una confusión ciega de desarrollo de valores y de aniquilación de valores, y en todo presente [hay] de lo bueno y de lo malo en mezcla casual, un pedacito de resultado racional de nuevo demolido y con miles de irracionalidades que prevalecen? ¿Progreso? ¿Desarrollo?” (214).

U. Melle, el editor del texto que estamos considerando, destaca que estas páginas traducen la circunstancia histórica que Husserl vivió. Esta afirmación nos llevó a recordar que el arte, en la forma del cine de Ingmar Bergman, inmortalizó precisamente los años en que el texto fue escrito. El film está ubicado en la Alemania de 1923. La inflación hace estragos, nos informan que un paquete de cigarrillos cuesta un millón de marcos alemanes, que la población carece de lo más elemental, que Hitler amenaza con avanzar con un sector del ejército y que el gobierno no sabe cómo responder a ese estado de cosas. La persecución de los judíos impera como discriminación, agresión y persecución; la prensa se pliega a esa campaña y colabora en la instauración del miedo. En una clínica privada se hacen experiencias abominables con seres humanos. Dado este estado de cosas, se agregan a la lista de dificultades para la conducción de la historia de acuerdo a fines superiores, que en ese, que fue uno de los casos en que la humanidad se mostró en una de sus más vituperables formas, sin embargo, ni la propia población, ni los estadistas europeos pudieron leer en su presente la ignominia del estado de cosas futuro. El film trata del mal imperceptible-perceptible a través de la tenue consistencia de una membrana; su título, metafórico, es “El huevo de la serpiente”.

Lo que de este modo se agrega a la lista de las dificultades para la afirmación del sentido de la vida, es la dificultad para predecir el futuro en lectura del presente: puesto que el futuro no tiene ser, la imprevisibilidad resulta uno de sus rasgos esenciales. Eso, por lo que concierne a los años en que Husserl se hacía eco de esta problemática.

Si intentamos una visión semejante respecto a nuestros propios tiempos, parece adecuado recoger la advertencia de un escritor norteamericano, Paul Auster, en su novela *En el país de las últimas cosas*. La afirmación de que ese texto es una advertencia resulta de mi propia lectura (que en vista de las consideraciones precedentes creo que también habría podido ser la de Husserl), esto es, resulta de mi propia preocupación por el curso de los acontecimientos; es probable que la obra también pueda ser leída desde otro punto de vista. Es una novela breve, que no tiene otra peculiaridad que su tema, nada más pero tampoco nada menos. La protagonista llega a una ciudad innominada en busca de su hermano. Curiosamente se trata de una ciudad aunque el título del libro alude a un país. La ciudad ha perdido la estructura de la civilización, todo atisbo de proyecto ha desaparecido. No hay nada más que los restos de lo que fue una cultura compartida. Los habitantes de la ciudad deambulan por las calles, escarban la basura en busca de algo para comer, o de objetos intercambiables. “La gente ha perdido la memoria pero no todos olvidan las mismas cosas. ¿Cómo se puede hablar a alguien de

aeroplanos, por ejemplo, si esa persona no sabe lo que es un aeroplano? Es un lento pero ineluctable proceso de eliminación” (p. 88-89). Las palabras tienden a durar un poco más que las cosas, pero eventualmente ellas también desaparecen junto con las imágenes que evocaban”. Categorías enteras de objetos desaparecen. La comunicación se vuelve muy difícil. El avance de la destrucción alcanza la religión; los libros son quemados como combustible; hay frigoríficos de carne humana. No hay solución para el intento de ayudar a los miserables, el número es demasiado grande, todo lo que se emprende está destinado al fracaso, a crear dificultades mayores.

Cuando se le preguntó a Paul Auster cómo había sido capaz de imaginar un panorama tan insoportable, respondió que se había limitado a reunir en un solo lugar circunstancias concretas ocurridas en diferentes lugares del mundo, de las que daban cuenta los diarios. En el campo de la literatura, Paul Auster llevó a cabo una incursión a la destrucción del sentido, y ha sido capaz de dar forma estética a una posibilidad aterradora que por momentos parece asomar desde el mundo circundante.

5. ¿Cuál es la respuesta auténticamente humana para conducir la acción sobre un trasfondo de incertidumbre?

Si yo fuera un juguete de fuerzas ciegas que rigen mi vida sólo tendría la ilusión de obrar libremente. Sin embargo, yo sé que soy y puedo algo. En el punto de partida es necesario asentar que en el comienzo del filosofar se halla, junto con el “yo soy”, el “yo puedo”. A este respecto, es posible decir que Husserl ofrece un visión que viene a enriquecer la experiencia del “yo pienso” cartesiano. Dice: “[...] aún si puedo fallar y conozco muy bien lo ocurrido no-en-mi-voluntad y más allá de mi voluntad ¿no conozco precisamente este a-partir-de-mi-voluntad, el ser producido por mí? ¿No tengo la evidencia del “yo actúo” en cuanto la acción está en curso dentro de límites que hay que conocer, en un ámbito inmediato, y el recuerdo de acciones llevadas a cabo? [...] Tengo la evidencia de poder, [en el sentido de capacidad], de libertad, junto con la evidencia, que no se da, de las posibles interferencias a la libertad” (p. 212-213). En mi esfera práctica sé que “[...] tengo bienes, puedo realizar y lograr siempre un bien y un óptimo, puedo instituir en mí una mentalidad buena universal [...]”. Por la vía de mi experiencia tengo constancia de que actúo y con mis actos puedo cambiar o por lo menos intentar cambiar las circunstancias y las cosas.

“¿Y si no puedo tener ninguna esperanza de que haya un cambio? ¿Y si debo juzgar el mundo como un mundo irracional, si la belleza de la naturaleza se derrumba por revoluciones naturales, y si mi aprecio por la humanidad se extravía como resultado de tal guerra [...]?”.

Entonces, vuelve la pregunta: Si tal como en ciertos casos parece hacerse manifiesto, la vida no tiene sentido, ¿tiene sentido mi compromiso ético? (p. 212). A esa pregunta sigue otra ¿Puedo vivir en un mundo sin sentido? Si la humanidad consiste en seres racionales, ella podría crear un mundo bello. “Pero aún cuando soy racional, ¿tengo la perspectiva de determinarlos, de mejorarlos, si ellos están espiritualmente enfermos

(o locos) y se vuelven algo semejante cuando actúan como idiotas?” (p. 214). Por añadidura Husserl constata que sabemos muy poco. “¿Qué sabemos del universo? Fragmentos. ¿Puede una ciencia universal no procurarse visiones que señalen esas temidas posibilidades como imposibilidades?” Y concluye: “Pero al final es el deseo el padre del pensamiento” (p. 215). A lo que es posible agregar, o más bien decir con otras palabras, que son los ideales pensados los que conducen por el camino de humanización de la humanidad.

A continuación del reconocimiento de la vigencia de las múltiples formas del destino, Husserl sostiene que la situación no es tan triste. (p. 214). Hay una cultura con grandes valores, es posible hacer pie en esa constatación, tal como puede hacerlo la gente educada. No es un despropósito la voluntad de tener efecto sobre los otros. En otros textos, Husserl ha expresado su confianza en la tarea formadora que puede y debe llevar a cabo la comunidad fenomenológica y en general la comunidad científica. Ha sostenido la necesidad de que quienes se hallan en estado de vigilia despierten a quienes no están despiertos; y basa su esperanza en el ejercicio de la pedagogía y de una política ética. En este texto hace alusión a esa posición cuando dice: “[...] busquemos en este mundo. En este clima relativamente estable, en estos países, hacer posible y recompensar la cultura nacional regular etc., ordenarnos a nosotros mismos lo más racionalmente posible y formar nuestra vida comunitaria racional, tan racional como sea posible. Aquí la razón tiene su fuerza” (p. 214). Y sigue diciendo: “[...] aquí se puede obrar, encontrar compañeros de mentalidad afín, tener efectos en común que se expandan; crece una comunidad racional. ¿Con eso no surge ya la ‘verdadera cultura’?, aquí hay un progreso, un desarrollo que no sólo hace objetivamente más valiosos a los participantes sino que se elevan ante sí mismos y su vida produce un valor vital para sí misma, abre un mundo abierto infinitamente para ella y valores crecientes, [...] ciencia, arte. Los extraños van a poder ver lo bello que ahí se obra en las almas, y cómo eso bello está disponible para todos, algo que hace feliz y que, sin embargo, es un bien común” (p. 215).

No obstante, esas posibilidades nos suprimen la preocupación del punto de partida: Si el mundo es sinsentido ¿qué puedo hacer? ¿Debo hacer algo?

La respuesta parte de haber asumido la muerte, cuenta con la interminable cadena de las generaciones y la continuación de la propia vida en los descendientes: “El pensamiento de la muerte pierde su aguijón, la muerte [pierde] su desvalor, si me sé en una humanidad interminablemente perdurable, que ella misma se socializa libremente y puede avanzar hacia una ética socializada”. La continuidad de las generaciones hace que mi tarea sea recuperada en el camino hacia la meta de una humanidad que me contiene y me desborda; mis esfuerzos no han sido en vano, he trabajado en el sentido del *telos*.

Pero ¿y si no fuera así, si un final ineluctable nos amenazara desde el futuro?; a esa posibilidad Husserl responde con el ejemplo de la madre que ama al hijo. Si la madre supiera que puede sobrevenir un diluvio que anulara todo, no por eso dejaría de atender amorosamente a su hijo.

Si los seres humanos estuviéramos a bordo de un barco destinado a hundirse, no por eso dejaríamos de actuar como auténticos seres humanos. Si el mundo fuera un infierno, si la valoración del mundo todo no condujera a ninguna suma de valores positivos, dice Husserl: “Yo resisto a ese infierno y cumplo con mi ‘deber’. Yo soy y puedo querer el bien, esforzarme prácticamente, aunque sea en el pequeño círculo, y hago el bien, entonces he hecho lo mío y no puedo reprocharme nada. En cierto modo estoy conforme conmigo mismo” (p. 216).

De esta descarnada toma de conciencia de la vulnerabilidad de nuestra situación en el mundo y en el cosmos, en un intento de reunir los diversos elementos puestos en juego por la meditación de Husserl, parece adecuado interpretar su respuesta en el siguiente sentido: El amor es una capacidad disposicional propia de los seres humanos; si se la actualiza en el sentido de la universalización ética, el ser humano encuentra su camino hacia lo superior en la opción por lo mejor posible, tal como resulte de su crítica racional, para sí mismo, para sus prójimos y para la humanidad. Esto vale aún en el caso extremo de que llegáramos a estar convencidos de que la persona nada puede contra el destino y/o que el planeta Tierra esté destinado a desaparecer; aún en esos casos, el amor y la consecuente compasión y solidaridad respecto a uno mismo y al otro nos lleva a optar por el comportamiento ético.

O bien, con palabras apenas diferentes: Husserl señala de manera incansable la igualdad trascendental y existencial de los seres humanos. Cada uno de nosotros sabe de nuestra propia grandeza, puesto que no sólo nos ha sido dada la disposición a amar sino a crear el bien; y cada uno sabe de sus propias miserias, o sea de la posibilidad y realidad de no elegir el camino hacia lo superior, hacia lo mejor, que es nuestra meta. Por eso, Husserl reconoce la busca del bien como el sentido de cada vida humana. A partir de allí, y aun aceptando la hipótesis de la carencia de sentido en lo cósmico y hasta en la historia, el ser humano realiza su sentido en la asunción de su responsabilidad.

En todo caso, el triunfo de la arbitrariedad es tan poco predecible con certeza como lo es el triunfo de la marcha de los seres humanos según la orientación del ideal; y esto es así a pesar de que la lectura de los tiempos que a cada generación toca vivir parezca dar razón a la primera posibilidad.

En cualquier caso el ser humano se humaniza por la respuesta ética. Desde este punto de vista, no habría una relación necesaria entre el sentido final y totalizador de la vida, por una parte, y por otra, la decisión de cada ser humano de conducir éticamente la propia vida.

No obstante, esta no es la única posición de Husserl a ese respecto. En otro texto⁶, en el que Husserl examina, aunque más brevemente, la misma problemática, sostiene *la exigencia* de creer en el sentido del Todo; sin esa creencia, declara no tener fuerzas para conducir la propia vida. La discusión sobre la compatibilidad de ambas posiciones queda abierta.

⁶ Ese texto de Ms. A V 21, 15b, está transcripto en J.V. Iribarne, 2007, p. 220.

Husserl crítico de Descartes

Husserl as a Critic of Descartes

DANIEL HERRERA RESTREPO
Universidad Santo Tomás
Colombia



Resumen:

El filósofo más admirado por Husserl fue, sin duda, Descartes, por haber sido quien más se acercó a lo que debería ser una filosofía verdaderamente rigurosa. Esta admiración, sin embargo, no fue obstáculo para que Husserl sometiera al cartesianismo a una rigurosa crítica. Con el presente trabajo quiero dar a conocer la crítica husserliana a algunos puntos de la filosofía de Descartes tal como aparece en el *Anexo VI* que los editores añadieron a la edición de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (N. Nijhoff, La Haya, 1954). Se trata de uno de los últimos textos escritos por el filósofo (mayo de 1937) sobre la Primera Meditación de Descartes. En este ensayo Husserl le critica a Descartes tres cosas: a) el haber aceptado, sin fundamentarlo, la validez de la ciencia galileana; b) el no haber sometido efectivamente el mundo de la experiencia a la duda ni haber tomado conciencia de que este mundo, por principio, no puede ser objeto de duda; c) el presentarnos un Ego encerrado sobre sí mismo, separado del mundo. Veamos, por separado, cada uno de estos puntos.

Palabras clave: Husserl, Descartes, crítica, filosofía.

Abstract:

Descartes was Husserl's most admired philosopher –no doubt about it- since he made the closest approach to what a truly rigorous philosophy should be. However, his admiration for Descartes never came to be an obstacle for Husserl to establish severe criticisms to Cartesian philosophy. This paper intends to divulge three of those criticisms, namely, (a) Husserl accepted beforehand Galilean science without any grounds; (b) He did not posit any doubts on the world of experience and was not aware of the fact that this world, in principle, cannot be subject to doubts; (c) He presented us an *Ego* apart of the world and closed on itself; We shall revise each one of those objections separately.

Key Words: Husserl, Descartes, critics, philosophy.

El filósofo más admirado por Husserl fue, sin duda, Descartes, por haber sido quien más se acercó a lo que debería ser una filosofía verdaderamente rigurosa. Esta admiración, sin embargo, no fue obstáculo para que Husserl sometiera al cartesianismo a una rigurosa crítica.

Con el presente trabajo queremos dar a conocer la crítica husserliana a algunos puntos de la filosofía de Descartes tal como aparece en el *Anexo VI* que los editores añadieron a la edición de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (N. Nijhoff, La Haya, 1954). Se trata de uno de los últimos textos escritos por el filósofo (mayo de 1937) sobre la Primera Meditación de Descartes. Escogemos este texto dado que su conocimiento no es fácil por no existir ninguna traducción del alemán y porque, que sepamos, no existe ninguna referencia a él en la bibliografía española sobre Husserl.

En este ensayo Husserl le critica a Descartes tres cosas: a) el haber aceptado, sin fundamentarlo, la validez de la ciencia galileana; b) el no haber sometido efectivamente el mundo de la experiencia a la duda ni haber tomado conciencia de que este mundo, por principio, no puede ser objeto de duda; c) el presentarnos un Ego encerrado sobre sí mismo, separado del mundo. Veamos, por separado, cada uno de estos puntos.

I

Según Husserl el descubrimiento del Ego por Descartes fue hecho en función de la necesidad de fundamentar filosóficamente la nueva concepción del mundo, concepción que pretendía ser un conocimiento sistemático y universal de éste como totalidad de verdades definitivas. Ahora bien, una tal fundamentación exigía el encontrar una premisa que no pudiese ser objeto de duda. Para Descartes esta premisa sería el *Cogito* (406-407).

Esta actitud de Descartes revela una falta de radicalismo ya que estaba presuponiendo la validez de la ciencia galileana y la estaba utilizando como guía en todo el proceso de la duda y en la misma formulación del *Cogito*.

La objeción de Husserl la podríamos entender en el sentido de que en el esclarecimiento de lo que es la ciencia, no podemos tomar como modelo ninguna ciencia en particular. Desde las *Investigaciones lógicas* el pensamiento de Husserl fue muy explícito en este punto: si queremos saber qué es la ciencia no lo lograremos ni a partir de una comparación entre las diversas ciencias ni tomando como modelo una determinada ciencia, tal como lo hicieron Descartes y Kant. El punto de partida no puede ser otro que el análisis fenomenológico de la intención que ninguna ciencia en vía de constitución para –Husserl no habrá nunca una ciencia plenamente constituida– logra realizar.

En el *Anexo V* Husserl critica, por extenso, el carácter definitivo que Descartes le concedió a la ciencia físico-matemática. Husserl comienza por afirmar que el hombre en su vida cotidiana no conoce nada que sea definitivo:

“¿Reflexionó Descartes en que su crítica del mundo sensible está guiada de antemano por la idea de un mundo absoluto y definitivamente verdadero? ¿Reflexionó en que es necesario hacer una distinción entre la posibilidad de la duda que tiene el hombre en su vida, la cual no está guiada por un ideal de indudabilidad absoluta y de un ser absoluto y la posibilidad de duda que guía al filósofo, el cual fundamenta en un ser absoluto todo aquello que es verdadero relativamente, ser absoluto que de alguna manera debe fundamentarse en el conocimiento que tenemos de él?” (396).

Descartes postuló una verdad absoluta a partir de la ciencia galileana sin reflexionar que tanto la idea de una verdad absoluta como la filosofía dentro de la cual surge esta idea “es una posesión histórica del hombre y, en cuanto tal, pertenece al mundo” (397), a ese mundo del cual se quiere dudar.

Esto significa para Husserl que no sólo el mundo de la experiencia sino también las verdades científicas deben ser sometidas a la duda ya que son un producto histórico a partir de la praxis del hombre:

“Esta ciencia y su verdad son una tarea, un proyecto, una praxis que pertenece al mundo de la vida cotidiana” (398).

Para Husserl es claro que la ciencia es una “creación del hombre”, es la creación de un dominio de necesidad realizada en un momento de la evolución humana. Por consiguiente, en contraposición a Descartes:

“La tarea de una teoría auténtica y real de las ciencias es el esclarecimiento de la posición de fines y de la posibilidad y realización efectiva de una logificación del conocimiento precientífico o, correlativamente, la idealización del ser del mundo de la vida cotidiana en un ser ideal idéntico e identificable” (398).

Fue a partir de este conocimiento precientífico como, según Husserl, Galileo creó la espacio-temporalidad ideal de la ciencia moderna. Pero tanto el conocimiento precientífico como los conocimientos científicos dados nada tienen de absoluto, de definitivo, de necesario. Ellos son, en terminología actual, simple materia prima para nuevos conocimientos. La idea de necesidad se produjo en cierto momento de la historia y sólo constituye una perspectiva entre otras posibles. Ninguna de éstas puede asumir el rango de modelo para definir lo que es la ciencia.

Fue, pues, un error de Descartes el concebir de una manera determinada el dominio de la matemática y de la física matemática y el aplicar éstos al mundo sin haber fundamentado críticamente el valor de dicho dominio y su aplicación al mundo de la vida (406). Pero, en verdad, esta primera objeción no la trae Husserl en este *Anexo VI* para decirnos que Descartes no es universal ya que, aunque él quiso someter a duda el mundo de la experiencia, no lo logró, sin haber aclarado, por otra parte, el hecho de que este mundo no es, por principio, objeto de duda.

II

Veamos esta segunda objeción que tiene una importancia capital en Husserl:

“¿Descartes ha mostrado realmente que el ser del mundo de la experiencia sensible, es decir, el ser del mundo cotidiano es sujeto de duda o que este mundo pierde su certeza de ser en el pensamiento de un sueño posible? ¿Acaso la característica fundamental de la certeza del mundo no es la de permanecer inquebrantable, en forma apodíctica, como evidencia del mundo, a pesar de todas las situaciones de duda posibles o reales?” (407).

Para quien ha leído la primera meditación de Descartes, la objeción de Husserl parece no tener valor, pues allí vemos recaer la duda sobre el mundo en su totalidad. Sin embargo, Husserl considera que ello no es así, puesto que Descartes se sirve de experiencias particulares, experiencias que no son suficientes para poner en duda la existencia del mundo en su totalidad.

“¿La duda respecto de una situación, a primera vista segura, es identificable a la duda respecto del ser del mundo en general?” (407).

Descartes quiso poner en duda la existencia del mundo pero, de hecho, no logró demostrar que este mundo fuera efectivamente objeto de duda.

Si tenemos en cuenta todo el contexto de la discusión, nosotros podemos encontrar, además de esta argumentación, algo de mayor interés. Podríamos decir que la posibilidad de dudar del mundo a partir de situaciones particulares es válida en la medida en que yo permanezca en la actitud natural o “ingenua”. En esta actitud, cuando yo me pregunto si duermo o estoy despierto, si estoy aquí o allí, a pesar de la duda, la certeza del mundo

permanece necesariamente. Como esta no es la situación de Descartes, bien podría él haber pensado que el mundo había caído bajo su duda. Efectivamente, el filósofo no se encontraba en la actitud natural, a nivel de la *Lebenswelt*. Cuando yo paso de esa evidencia inmediata según la cual yo estoy en contacto directo con el mundo, a la afirmación cartesiana de que mi único contacto directo es con mis ideas, entonces soy llevado necesariamente a dudar de la totalidad del mundo. En este sentido el *Cogito* cartesiano, separado del mundo, está en una dimensión diferente al que supone la argumentación de Husserl. Pero nuestro filósofo no aceptará el punto de vista cartesiano, pues él supone la teoría de las ideas como imágenes separadas y distintas del mundo, teoría que fenomenológicamente es considerada falsa. La conciencia es intencional. Ella es siempre conciencia de algo: es imaginación, recuerdo, representación, juicio, etc. de algo. Pero todos estos modos de conciencia reenvían necesariamente a la conciencia perceptiva como a la “intuición donadora originaria”. Correlativamente, ese “algo” imaginado, recordado, representado, juzgado, etc. reenvía, finalmente, a la presencia efectiva de la realidad. De aquí que Husserl pueda decir en *Erfahrung und Urteil*:

“Toda adquisición de la ciencia funda su sentido en la experiencia inmediata y reenvía al mundo de esta experiencia” (43).

Por consiguiente, yo puedo muy bien cambiar de actitud, abandonar la actitud “natural” y asumir una actitud filosófica o científica frente a la realidad, pero todo esto

“se dará sobre el suelo (*Boden*) de este mundo de la vida. Ahora bien, éste permanece siempre en su valor de ser (*Seinsgeltung*). El mundo de la vida es un presupuesto para todos los proyectos de conocimiento. El es, pues, el suelo para toda teoría de la ciencia” (399).

La idealización que lleva a cabo la ciencia se realiza sobre y en el mundo de la vida en cuanto presupuesto necesario, y todas las constantes del universo como posibilidades que nosotros podemos alcanzar a través de la *epojé* sólo se comprenden a partir de este fundamento previo.

No sólo el mundo de la experiencia no es objetivo de duda sino que la duda sólo es posible a partir de la certeza del ser del mundo. En *Krisis*, la *Lebenswelt* pudo así convertirse en uno de los caminos posibles de la reducción trascendental.

Los seres particulares pueden cambiar y de hecho cambian, pero la creencia en el mundo de la experiencia permanece inmutable. En relación con el mundo nosotros podemos errar pero

“él es aquello que es anterior a todo lo que nosotros podemos decir de él, a toda posición de ser, a toda actividad práctica o teórica” (499).

Frente a este mundo, el filósofo sólo puede

“cuestionar el modo de ser de la *Lebenswelt* pre-científica y preguntarse sobre aquello que en él motiva al hombre para la nueva tarea y la nueva praxis que se denomina científica” (298).

El mundo no es, pues, objeto de duda y no lo es, en pocas palabras, porque, como lo veremos en seguida, conciencia y mundo implican, no son separables. Fue eso lo que, según Husserl, Descartes no pudo ver.

III

Como consecuencia de lo anterior se sigue una nueva crítica: el Ego cartesiano, al estar separado del mundo, es un Ego solitario, encerrado sobre sí mismo. El Ego que Husserl conquista a través de su *epojé* es un Ego acompañado de toda una vida mundana, vida en la cual nosotros experimentamos el valor del mundo antes y después de la *epojé* (408).

¿Qué podrá significar el que Husserl después de afirmar esto escriba que en la *epojé*

“yo puedo distinguir el yo del ser intencionado, del ser de las cosas mundanas y del mundo?” (409).

En realidad no hay contradicción. Cuando Husserl habla de distinción entre el Ego y el mundo, no se trata de la distinción entre dos seres que se encuentran sobre el mismo plano, sino la distinción entre un ser relativo al sujeto —el ser del mundo— y el ser absoluto de este sujeto. No hay separación entre sujeto y mundo sino una unidad, pero una unidad entre dos seres, la unidad del sujeto y del mundo que, en cuanto constituido por el sujeto, es relativo a éste.

Descartes frente a las cosas corporales se interroga sólo, a través de la duda, si ellas existen o no existen. Husserl a través de la *epojé* se interroga por el sentido de las cosas. Y precisamente porque Descartes no se interrogó sobre este sentido, una vez alcanzado su *Cogito* procedió de inmediato a identificarlo con el alma humana, colocando su existencia en forma paralela a la existencia de las cosas. Para Husserl la identificación cartesiana del *Cogito* con el alma presupone la física mecanicista de Galileo y no simplemente, como algunos lo han interpretado —v. g. Brunschvicg— el que en la mente de Descartes existiera la simple idea de substancia. La introducción de la idea de alma significa que Descartes aceptaba, de antemano, la concepción del ser de la substancia corpórea como substancia extensa —concepción mecanicista—, como ser en sí, autónoma en relación con el sujeto. Esta caracterización implica la interpretación de la extensión como paralela al alma. Y esto explica por qué Descartes, al querer identificar al *Cogito*, vuelve a esa unidad que es el hombre antes de la duda y separa del cuerpo —objeto de duda— aquello que no lo es, a saber, el alma.

Husserl, en cambio, a través de la *epojé* pone en evidencia que las cosas en relación con el *Cogito* no tienen una existencia autónoma, sino una existencia intencional, una existencia constituida por el sujeto.

El Ego de Descartes no sólo es un Ego solitario. El paralelismo que Descartes establece entre el Ego y el mundo hace, irónicamente, del Ego cartesiano un Ego mundano, un Ego no trascendental:

“Sólo mediante el método de la *epojé* (el método cartesiano purificado), la vida sin la *epojé* y antes de la *epojé*, es decir, la vida naturalmente ingenua, se distingue de la vida pura como vida del Ego” (409).

Cuando Husserl ejerce su *epojé* sobre el mundo, cuando él lo coloca entre “paréntesis”, de ninguna manera trata de ponerlo en duda como Descartes: tampoco trata de suprimirlo. Poner el mundo entre paréntesis no significa dirigir la mirada hacia algo diferente, sino limitar lo que se quiere ver e indicar el punto de vista a partir del cual se le quiere ver: el mundo es colocado entre paréntesis para hacer surgir el interrogante sobre su significado, convirtiendo así al mundo en el centro del interés. En una actitud “ingenua” todos sabemos qué significa “ser”. Pero cuando abandonamos esta actitud, la existencia se hace problemática. Gracias a esta problematización llegamos a saber algo que el hombre ingenuo nunca pensó: una cosa es el mundo en sí —que Husserl llama “la cosa más vacía” (*das leerste Etwas*)— y otra cosa es el mundo en cuanto objeto intencionado, o, utilizando una terminología marxista, una cosa es el “concepto real” y otra el “concreto pensado”. La fenomenología trata de poner en claro los actos o los modos que adquiere este mundo al ser intencionado por el sujeto. Al hacerlo, pone de presente que el sentido del mundo, tal como lo vivimos, lleva el sello de la subjetividad.

“al mismo tiempo que yo realizo la *epojé* en forma total respecto al mundo, mi ser humano se transforma y se transforman igualmente mis vivencias humanas que hacen parte de este conjunto que es el mundo. Ellas se transforman en valores de ser, valores que yo coloco entre paréntesis al mismo tiempo que coloco el valor de ser del mundo” (409).

Pero al realizar esta *epojé*, yo aprehendo mi ser como aquel que pone estos valores pudiendo entonces distinguir

“el ego del torrente de las *Cogitationes* (*das Ego des Stromes der Cogitationes*) que es una *Cogitatio* unida y sintética en cuanto es un ‘torrente’, y el mundo como su correspondiente *Cogitatum* con todos sus seres” (*Ibid*).

Con la *epojé*, el filósofo ve cómo se transforma todo lo que constituye la *Lebenswelt* en algo nuevo, en “valores de ser” y cómo surge el Ego como aquello a partir del cual el mundo, tal como lo vivimos, adquiere un sentido:

“Reteniendo el valor de ser y reflexionando sobre mí mismo, yo me descubro como el sujeto de todos estos objetos, como quien les atribuye valor y el aceptarlo como teniendo valor es tomar conciencia de ellos como conciencia pura” (*Ibid*).

“Aquello que se descubre por medio de la *epojé*, como Ego, como sujeto de la pura conciencia no es, por consiguiente, nada que se dé en el mundo, en el mundo que es para mí, en el mundo que yo expreso con la palabra mundo y al cual pertenece todo aquello que yo experimento” (*Ibid*).

A lo largo de todo el proceso fenomenológico que conduce de la presencia ingenua, inmediata, del mundo a la afirmación del sujeto trascendental, yo no reniego del mundo ni me encontraré al final con una conciencia pura en el sentido cartesiano, es decir, con una conciencia cerrada sobre sí misma, separada del mundo, definida sólo por sus *Cogitationes*. El sujeto trascendental sólo puede ser definido en función de la presencia del mundo.

Para Husserl, el problema de definir la relación sujeto-objeto es un problema falso. Ello implica concebir al sujeto como un objeto más, para preguntarse sobre la relación entre dos objetos que se encuentran el uno frente al otro. Para Husserl, la definición de la relación se identifica con la definición del sujeto trascendental. Cuando yo defino éste, estoy definiendo al mismo tiempo la relación entre el sujeto y el mundo.

El error fundamental de muchas críticas que se le dirigen a Husserl es el tener como punto de partida la clasificación de los filósofos en filósofos idealistas y filósofos realistas. Ahora bien, esta distinción presupone una separación radical y arbitraria entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual. Husserl no acepta esta separación y, por consiguiente, no acepta el primado de ninguno de los dos polos. Para Husserl lo sensible y lo intelectual son distinguibles pero no separables: ellos son las dos caras de un mismo gesto. Toda nuestra vida predicativa se fundamenta en la experiencia pre-predicativa, experiencia que trasciende la distinción clásica entre lo sensible y lo intelectual. Cuando definimos lo sensible como simple momento de la experiencia psicológica, es decir, como esencialmente particular e individual no hay posibilidad de fundamentar la pretensión del conocimiento a lo universal. E, inversamente, cuando el objeto del pensamiento y el juicio son revestidos de esta pretensión, el alcance real no puede ser verificado en la experiencia. Ante esto sólo nos encontramos ante un dilema: o bien abandonamos la idea de una filosofía que eche sus raíces en la experiencia cosa que ningún filósofo aceptaría, o bien, habría que identificar la filosofía con un empirismo que nos habla de la “ilusión” de lo universal pero que no consigue definirse sin contradicción.

Como muy bien lo ha expresado De Waelhens, cuando Husserl funda toda evidencia en la *Selbsgegebenheit* y toda *Gegebenheit* en el objeto percibido, él está afirmando que la verdad del conocimiento tiene sus raíces en aquello que todos nosotros llamamos experiencia. Pero, inversamente, si la experiencia implica necesariamente un “darse” y correlativamente una receptividad, lo que la experiencia “da” ella lo ofrece a una conciencia humana, es decir, a una forma de presencia que no es aquella de dos *cosas*

que se encuentran la una frente a la otra. Conocer no es introducir el objeto en uno mismo, ni introducirse uno mismo en el objeto. La conciencia humana es significativa y es diálogo. Esto significa que ella promueve el don que recibe a un sentido que el don no poseía de antemano. La verdad, en cuanto es verdad de un sentido, es una promoción. Ella no consiste en bautizar perro al conejo, ni tampoco en decirse a sí mismo un sentido que el objeto poseería en sí independientemente de toda relación con el hombre. Sin la presencia del hombre no podemos hablar del sentido de una realidad. Conocer es dialogar y cuando dialogamos no hay simplemente el cambio de unas ideas que son solamente las de uno cuyo valor es independiente de este cambio. El conocimiento es un movimiento de promoción en el cual la “realidad” aporta al espíritu su facticidad y el espíritu confiere a la realidad su sentido de verdad, la eleva al rango de objetividad conocible y conocida. Sólo así lo universal es real y lo real se hace universal.

El sentido del ser

The meaning of being

GERMÁN VARGAS GUILLÉN

Profesor titular, Universidad Pedagógica Nacional
Colombia



Resumen:

El artículo se orienta a mostrar la diferencia entre fenomenología y hermenéutica, tanto en la caracterización temática como en la aproximación fenomenológica, sobre los títulos “ser” y “sentido”. Para ello introduce la complejidad de la cuestión, a modo de presentación; en el primer párrafo caracteriza los caminos de la constitución de la *hermenéutica de la facticidad* y de la *fenomenología trascendental*; en el segundo párrafo caracteriza las relaciones entre *antropología y hermenéutica de la facticidad*; en el tercero, caracteriza la *hermenéutica de la facticidad como filosofía del ser*; en el cuarto se muestra la diferencia entre *fenomenología trascendental y hermenéutica de la facticidad* a la luz de sus implicaciones en la comprensión del mundo de la vida política; en el quinto, a modo de conclusión se estudian dos formas de enfrentar el *θανμάζειν* a luz de las concepciones caracterizadas en los párrafos anteriores.

Palabras claves: Fenomenología, hermenéutica, facticidad, retórica, descripción, interpretación.

Abstract:

The article is oriented to show the difference between Phenomenology and Hermeneutics, as much in the thematic characterization as in the phenomenological approach, on the titles “being” and “meaning”. According to this, it introduces the complexity of the question, as a presentation; in the first section, it characterizes the ways of the constitution of the Hermeneutics of the Facticity and the Transcendental Phenomenology; in the second section, it characterizes the relations between Anthropology and Hermeneutics of the Facticity; in the third section, it characterizes the Hermeneutics of the Facticity like *philosophy of the being*; in the fourth section, it discusses about the difference between Transcendental Phenomenology and Hermeneutics of the Facticity which is the light of its implications in the understanding of the world of the political life; in the fifth section, as in a conclusion, it studies two ways to understand the */*, under the light of the conceptions characterized in the previous sections.

Key Words: Phenomenology, hermeneutic, Facticity, rhetoric, description, interpretation.

* *Recibido:* Septiembre 03 de 2007; *Aprobado:* Diciembre 20 de 2007. Este es un desarrollo de la investigación *El sentido cabe fenomenología y hermenéutica*; Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2006-2009; la codirigen los profesores Germán Vargas Guillén y Harry P. Reeder.

En la parte I de la investigación *El sentido cabe fenomenología y hermenéutica* se logró:

Hay dos títulos que comportan no sólo *problemas*, en el sentido epistemológico del término, sino también *enigmas* que –por su propio carácter– podrían ser catalogados de “metafísicos”; tales son: *ser* y *sentido*; y estos *problemas* y *enigmas* tienen especial validez cuando se tratan tanto desde la perspectiva fenomenológica como desde la hermenéutica. Husserl, por su lado, procuró mantener fuera de juego toda hipótesis metafísica en sus investigaciones; Heidegger, expresamente, renuncia a la metafísica.

¿Qué puede, entonces, indicarse con cada uno de esos títulos en cada una de esas perspectivas? En síntesis, para Husserl: la afirmación de la “tesis general del mundo”: *ser*, por una parte; y, por otra, la promoción de la facticidad que se dona en la experiencia: *sentido*. Para Heidegger, en cambio, lo que ha caído en el olvido: *ser*; lo dado –*factum*– en tanto campo de la realización de la existencia del *Dasein* y en cuanto *intepretante*: *sentido*.

Es obvio que la fenomenología, tanto como la hermenéutica, tienen que vérselas con estos dos polos: *ser* y *sentido*. Para la primera aquél es “pura *hylé*”, mientras el segundo es, precisamente, un dar cuenta que lleva a cabo el sujeto al experimentarla. Para la segunda *ser* remite a un “campo” –“campo de remisiones”– que “circunda” y en sí “es” estructurante de la experiencia de sentido.

- Establecer el *darse* del sentido (*Vid. infra* Reeder, 2007; Vargas, 2007),
- Su alcance (*Vid. infra* Reeder, 2007; Vargas, 2007),
- Su modo de validación (*Vid. infra* Reeder, 2007; Vargas, 2007).

Para ello se examinó la dirección hermenéutica del “joven Heidegger” –a quien por igual se lo puede llamar el “Heidegger teólogo”–; y, el pensamiento de Husserl del periodo de 1920 –que corresponde tanto a la *vía psicológica* como a la *genética*; periodo que, por tanto, se puede llamar *fenomenología del mundo de la vida*.

Reeder, Harry P. *El lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido*. Bogotá, UPN-Colección *Filosofía y enseñanza de la filosofía*, 2007.

Reeder, Harry P. *Argumentando con cuidado*. Bogotá, UPN-San Pablo, 2007.

Vargas, Germán (Ed.). *Formación y subjetividad*. Bogotá, UPN-Colección *Filosofía y enseñanza de la filosofía*, 2007.

Vargas Guillén, Germán (Ed.). *Enseñar filosofía*. Bogotá, UPN-Colección *Filosofía y enseñanza de la filosofía*, 2007.

Entonces debe ser advertido el hecho de que tanto fenomenología como hermenéutica tienen un referente en este par de títulos; pero que no sólo hay diferencias temáticas, sino también metodológicas en el modo como cada una de ellas los abordan. Sobre las primeras ya se han hecho las anotaciones mínimas indispensables para establecer la diferencia de las dos vías.

Sobre las metodologías, baste decir: la fenomenología se atiene exclusivamente a lo dado a la *primera persona*, a un quien para quien el mundo es dado en la experiencia, y el cual, mediante ésta, a su vez, lo promueve a sentido al promoverse —como *sujeto del mundo*: cada quien. Por ello, la fenomenología —que se ha entendido a sí misma como un “puro ver”— se restringe y autolimita a la descripción.

Metodológicamente, en cambio, la hermenéutica parte de otros supuestos. Acaso el primordial es el de que el *ek-sistente*, a saber, el *Dasein*, es *interpretante*. Y que, precisamente, de la experiencia sólo se puede dar cuenta en tanto es *interpretada*. Y, sin embargo, el *interpretante* puede falsificar su experiencia, hacerla *in-auténtica*, precisamente si se queda en el plano de la habladuría, si no va hasta la *experiencia originaria*, que, a su turno, es una *interpretación auténtica* o, lo que vale por igual en este caso, una *interpretación originaria*. Y es auténtica si es nacida de la experiencia fáctica del *Dasein*; o, lo que es lo mismo, si la interpretación se origina y origina un sentido de ser, que corresponde a lo dado originalmente al *Dasein*. Y este darse original tiene como propio el poder suscitar un “salto fuera” de la cotidianidad, que a fuerza de la repetición, contiene la *in-autenticidad*.

Ahora bien, si apareció la filosofía —sea ella en sentido fenomenológico o hermenéutico o en cualquiera otra dirección— es porque se tuvo la experiencia radical de la *admiración*. Pero esta puede ser enfrentada metódicamente de diversas maneras: bien describiendo la experiencia subjetiva que se puede calificar como “admiración” e igualmente su correspondiente *polo objetivo*, o, también, se puede enfrentar caracterizando hermenéuticamente —esto es, *interpretando*— la “admiración” como “puro fenómeno”, como un “puro manifestarse”, en el que la captación misma de la dimensión fenoménica resulta, de por sí, una interpretación.

Se puede, entonces, ver una diferencia ostensible entre la formulación: *el ser del sentido*; y, la formulación: *el sentido del ser*. En la primera dirección, la fenomenológica, se encuentra que la *cosa misma* para la investigación es captar, comprender, cómo el *sentido* deviene como *correlación* entre el “polo objetivo” —la *hylé*, la facticidad, el mundo, el *ser*— y el “polo subjetivo” —el *sujeto*, la persona, la “vida que experimenta el mundo”. En la segunda dirección, la hermenéutica, resulta evidente que si se quiere superar “el olvido del ser” se trata, pues, de internarse en su sentido, en las múltiples expresiones y posibilidades que se tiene para una tal superación; y, en especial, ésta se

ha de alcanzar en tanto se puede llegar, en el caso de cada *Dasein*, a una experiencia auténtica, cabe decir, radical, en la que sea una y otra vez actuado el ser del *Dasein* como *interpretante* y el “campo de remisiones” como pluralidad de horizontes de sentido.

Y, si de una y otra vía es posible un despliegue de la comprensión, ello resulta como efecto de situarse ante el *asombro*. ¿Cómo hacerlo en cada una de estas direcciones? Es a ello a lo que apunta este estudio.

I

a. Los años 1919 á 1923. Suele recordarse el hecho de que Heidegger, entre 1919 y 1923, fue asistente de Husserl en la Universidad de Friburgo, con quien se inició en el método fenomenológico, que luego haría suyo. De esta época datan obras que tienen, por esto mismo, un interés particular para comprender y evaluar la relación y diferencia entre *hermenéutica de la facticidad* y *fenomenología genética*. Por ejemplo, de este período entre otras obras de Heidegger se encuentran:

- *Fundamentos filosóficos de la mística medieval* [Notas de trabajo y esbozos para una lección no impartida, 1918-1919],
- *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919),
- *Problemas fundamentales de la fenomenología* (Semestre de Invierno de 1919-1920),
- *Fenomenología de la intuición y la expresión* (Semestre de Verano de 1929),
- *Introducción a la fenomenología de la religión* (Lección del Semestre de Invierno de 1920-1921),
- *Agustín y el neoplatonismo* [Lección impartida en la Universidad de Friburgo en el semestre de Verano de 1921],
- *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación Hermenéutica* (1922),
- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923).

A estos datos se debe agregar la conocida estancia de Heidegger, en el otoño de 1909, en el noviciado de la Compañía de Jesús en Tisis; su ingreso al Seminario Teológico de Friburgo donde empezó a estudiar teología católica en la Universidad de Friburgo en el invierno del mismo año. Estudios que se prolongaron hasta el invierno de 1910-1911.

El mismo Husserl –hacia 1922– no dudó en recomendar a Heidegger a las autoridades académicas de la Universidad de Marburgo como un fenomenólogo innovador y gran conocedor de «todas las formas de la teología protestante».

No se trata de reseñar aquí las obras de Husserl, que datan de este período. Baste con indicar que es en este período que desarrolla, entre otras:

- *Ideas II*, e
- *Ideas III*. De las cuales se tiene la base para las
- *Lecciones de psicología fenomenológica* (del verano de 1925).

Hay suficientes razones para pensar que la observación de Heidegger¹ sobre la liberalidad con que Husserl puso a su disposición algunos de sus inéditos, ante todo, tuvo por referente principal tanto los *Ms. de Ideen II* e *Ideen III* como las *Lecciones de la conciencia interna del tiempo* (de Semestre de Invierno de 1904-1905)².

De lo editado de la obra de Husserl, tanto anterior al período reseñado como de éste mismo, hay abundantes referencias documentales en la obra de Heidegger. Se sabe, por ejemplo, la importancia que Heidegger otorgó siempre a la “intuición categorial”, que no dudó en considerar como el principal hallazgo de Husserl en las *Investigaciones lógicas*; igualmente, se sabe del estudio detenido que Heidegger llevó a cabo de *Ideen I*.

¿Son todos estos meros datos anecdóticos? No. Lo que interesa aquí es llamar la atención sobre el peculiar hecho de que en los años de la referencia (1919 á 1923) es el período en que hay más apertura de Heidegger a la comprensión de la fenomenología como posible base de una investigación hermenéutica; así mismo, durante este lapso de tiempo se constata en la obra de Husserl un marcado interés no sólo por abrirse a las preguntas de las ciencias de la cultura, sino también por dar fundamento a las dimensiones interpretativas de la experiencia subjetiva de mundo.

¿De qué se ocupa particularmente Husserl, por entonces? Dicho sintéticamente: de fundar la *vía psicológica* que pudiera establecer, en su radicalidad, la fenomenología del sujeto, de su experiencia de mundo; a saber, pues, se ocupa del descubrimiento de la *subjetividad protooperante* como punto basilar de la *comprensión de mundo*.

Se requiere, por tanto, caracterizar lo que en uno (el de Husserl) y otro (el de Heidegger) proyectos se tiende a alcanzar; sus estrategias; precisamente, para ver, igualmente, los nexos y diferencias que se trazan entre ambas perspectivas.

b. *La fenomenología trascendental* no es, ni mucho menos, algo que haya empezado con la apertura de este período. Se conocen las referencias que Husserl ya había

¹ “Wenn die folgende Untersuchung einige Schritte vorwärts geht in der in der Erschliessung der ‘Sachen selbst’, so dankt das der Verf. in erster Linie *E. Husserl*, der den Verf. Während seiner Freiburger Lehrjahre durch eindringliche persönliche Leitung und durch freieste Überlassung unveröffentlichter Untersuchungen mit den verschiedensten Gebieten der phänomenologischen Forschung vertraut macht” (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967, p. 38, nota 1). “Si la siguiente investigación logra dar algunos pasos hacia la apertura de las ‘cosas mismas’, lo debe el autor, en primer lugar, a E. Husserl, que, durante sus años de docencia en Freiburg, con su solícita dirección personal y libérrima comunicación de investigaciones inéditas, familiarizó al autor con los más diversos dominios de la investigación fenomenológica” (*Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1998, p. 61, nota 1).

² Se debe recordar, en este caso, que “Stein recibió a principios de julio 1917 la carpeta con la leyenda «conciencia interna del tiempo». (...) Al finalizar agosto de 1917, Edith Stein había dado por concluido su trabajo (...).

(...) casi diez años después (...) En abril de 1926, en las vacaciones que los Husserl disfrutaron con los Heidegger en Todtnauberg, salió de nuevo a colación el texto inédito de las *Lecciones*. Heidegger aceptó entonces la responsabilidad de editarlo (...) y (...) se convirtió en la publicación de 1928”.

Cf. Agustín SERRANO DE HARO. *Presentación de la edición española*. En: Husserl, Edmund. *Lecciones de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Ed. Trotta, 2002; pp. 16-17.

establecido sobre ella en *La idea de la fenomenología* (1907) y, en especial, el particular sentido que ella había adquirido en *Ideen I* (1913). Sin embargo, debe destacarse el hecho de que tal fenomenología es, si es adecuada la expresión, un *continuum* que da unidad al desarrollo del proyecto intelectual desde el comienzo de la carrera filosófica de Husserl hasta el final. En resumidas cuentas, de lo que se trata es de estudiar y comprender la *subjetividad* como *polo fundante* de toda operación cognoscitiva. Ciertamente, tal *polo subjetivo* tiene su *correlato* en el *polo objetivo*. No obstante, siempre resulta claro que este último sólo llega a comprenderse —en su interés, estructura y necesidad— a partir del primero.

La “nueva” fenomenología que realiza concientemente la reducción fenomenológica y con ello toma deliberadamente una actitud trascendental y adquiere así ella misma el calificativo de “trascendental”, no puede ya seguirse llamando “psicología descriptiva”. Sin embargo, es importante constatar que esta última fue siempre para Husserl una ciencia no sólo legítima y posible, sino incluso una ciencia necesaria para fundamentar adecuadamente la psicología empírica. Ya fuera bajo el nombre de psicología descriptiva, bajo el de psicología fenomenológica o incluso bajo el de fenomenología psicológica, esta ciencia, concebida como ciencia eidética (esencial) de la conciencia, debía constituir, como estudio de las esencias de los fenómenos psíquicos o, en terminología husserliana, de las esencias de las vivencias de conciencia, la ciencia eidética en que tendría que basarse la psicología empírica (encargada no de las esencias de las vivencias, sino de las vivencias en cuanto hechos); debía, pues, constituir la *racionalización* de la psicología empírica. Lo que la distingue de la fenomenología trascendental es únicamente ese “cambio de actitud” que significa la adopción de la *epojé*, de la reducción trascendental. Pero por lo demás, ambas son, al decir de Husserl, ciencias paralelas (...).

En suma, la “nueva” fenomenología, la trascendental o pura, ha *depurado* precisamente lo que aún estaba sin depuración en la psicología descriptiva: (...) las vivencias mismas, la conciencia misma. Ahora no sólo hay que hacer caso omiso —por decirlo así— de la existencia real de los objetos de las vivencias investigadas, sino también de la de las vivencias mismas. El sujeto de las vivencias, el yo de la conciencia (el que Husserl “aprendió a encontrar”) no es un sujeto en el mundo, un sujeto empírico, un hombre (o un animal), un fragmento de la naturaleza. Es, simplemente, un sujeto puro, un yo sin inserción en el mundo —y, sin embargo, es un yo concreto, un yo individual con una vida individual concreta³.

Se entiende, pues, cómo la *fenomenología* y la *psicología* tienen una relación estrecha hasta el punto de que, como proyecto científico, aquélla se funda en ésta; pero ésta, a su turno, sólo llega a superar el positivismo e incluso el empirismo si y sólo si se sirve de aquélla. A partir de este descubrimiento se puede llegar a resolver, incluso, la paradoja

³ Antonio ZIRIÓN QUIJANO. *Introducción*. Cf. <http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDINT.pdf>, consultado: 24 de marzo de 2008.

de la subjetividad, a saber, la de ser “sujeto del mundo” y “objeto en este mundo”. El problema es que al mismo tiempo la subjetividad que *funda el sentido* del mundo tiene que comprenderse, ella misma a sí misma, en sus *funciones instauradoras de sentido*. En último término, esto genera la situación de que la instancia que crea sentido, lo valida. Entonces se corre el riesgo del “solipsismo”, de que la “razón monologue”. Y, sin embargo, la manera de salir de este aparente círculo radica, entonces, en que la comprensión de la subjetividad unas veces se experimente en su vivenciar; y en otras ocasiones en las operaciones dadoras de sentido a este vivenciar.

Precisamente, esta “doble posición de existencia” de la subjetividad es, en sí, la que puede enfrentarse no sólo “dando sentido a la facticidad” –a través de su vivenciar; sino estableciendo el *eidós*, la *esencia* del darse del mundo al sujeto –que en este caso, de manera contingente soy yo, pero puede ser tú y cualquiera de los demás pronombres. En el primero de los sentido ya es, de por sí, una fenomenología hermenéutica, que puede llegar o no a ser trascendental; pero en el segundo, y radical sentido, es fenomenología trascendental que *fundó* –por una situación o experiencia en que interpretó lo dado– un sentido de mundo que clama por llegar a validez; es decir, se mantiene la íntima conexión entre “sentido” –experiencia de mundo, experiencia constitutiva de sentido de mundo– y “validez” –el darse “así e indefinidamente un determinado sentido en una posición de existencia”– validez que se encuentra toda vez que este sujeto que soy yo y que experimenta lo dado, lo experimenta como lo puede experimentar cualquiera otro en la posición de existencia de cualquiera de los demás pronombres. De ahí que se deba volver a la observación de Husserl según la cual:

No es la fenomenología trascendental una teoría que esté simplemente ahí para responder al problema histórico del idealismo; es una ciencia fundada sobre sí misma y absolutamente independiente, más aún, la única absolutamente independiente. Sólo que, desarrollada consecuentemente (como ya resulta visible en la parte final del libro, tan importante para la comprensión –se refiere a la última parte de *Ideen I*–) conduce a los “problemas constitutivos” y las teorías que abarcan todos los objetos concebibles con que jamás podamos encontrarnos –o sea, el mundo real y dado entero con todas sus categorías y objetos e igualmente todos los mundos ideales–, haciéndolos comprensibles como correlatos trascendentales. Pero esto implica que el idealismo fenomenológico-trascendental no es una tesis ni una teoría filosófica particular entre otras, sino que la fenomenología trascendental es en sí misma, en cuanto ciencia concreta y aunque no se diga una palabra sobre el idealismo, un idealismo universal desarrollado como ciencia. La fenomenología prueba este idealismo, por obra de su propio sentido como ciencia trascendental, en cada uno de sus dominios constitutivos en particular⁴.

Así, pues, a pesar del posible descrédito con el que hay que cargar por usar la palabra “idealismo”, es necesario acudir a ésta. Por cierto, la comunicación es posible gracias

⁴ Edmund HUSSERL. *Epilogo a las Ideas*, p. 385-386.

a estos “correlatos trascendentales”. Pero, en efecto, ellos han sido constituidos. Sólo, pues, en el orden de estas abstracciones ideales –que ciertamente empiezan a construirse a partir de la experiencia efectivamente vivida– hay ciencia⁵.

Pero, es preciso puntualizar qué se está entendiendo, en este caso, bajo el título *psicología* y cómo ella se enlaza con la fenomenología. Husserl, en escrito del período en estudio aquí, indica:

[A la] psicología *racional* pertenece, además de la teoría eidética de las vivencias, (...) los componentes apriorísticos del yo puro (...). (...) la fenomenología en rigor incluye la psicología *racional*, es decir, (...) aquí (...) la parte consume al todo. Vayamos del mundo empírico, del hombre empírico, del alma empírica, a la idea del alma, captemos la idea de todos los estados anímicos, aislémosla abstractivamente tal como aislamos espacio y figura espacial cuando hacemos geometría, y establezcamos una teoría eidética de las vivencias⁶.

Entonces lo que queda de una vez por todas fundado es una respuesta a la pregunta: ¿De qué se ocupa la *fenomenología trascendental*? Y, entonces, se dirá: de una teoría eidética de las vivencias fundada en la idea de *todos los estados anímicos*. Y, a su turno, ¿de qué se ocupa la *psicología (racional, en última instancia; empírica, previamente)*? Y, entonces, se dirá: del mundo empírico, del hombre empírico, del alma empírica –en su dimensión de *psicología empírica*; luego, de la idea del alma, de *todos los estados anímicos*– en su dimensión de *psicología racional* o *trascendental*.

Como se observa, el estudio de *todos los estados anímicos* tiene el carácter de conector o enlace entre la *psicología racional* o *trascendental* y la *fenomenología trascendental*. El “caso” como tal vale si y sólo si permite configurar una comprensión estructural de las operaciones subjetivas; no es, pues, que el dato en sí no tenga “valor de existencia” –como puede ser el caso de un delirio, de una experiencia bajo alucinógenos, etc.– lo que pasa es que el valor de este “dato” tiene que ser enlazado con el conjunto de la experiencia trascendental del sujeto, donde el “caso particular” ilustra una de las variantes de las posibles formas de ser sujeto, de vivir la experiencia subjetiva.

La *fenomenología trascendental* exige, pues, una teoría eidética y esto supone la posibilidad de dar cuenta apriorísticamente de lo que en sí es la subjetividad en las multiplicidad de variantes que puede tener no sólo en su darse, sino en las vías de su realización.

⁵ Por cierto, es uno de los puntos en que queda trazada la línea divisoria entre Husserl y Heidegger; mientras en el primero hay una *vocación de ciencia* –que hay que entender en los términos propiamente fenomenológicos y en ningún caso del positivismo– en el segundo se privilegia la *vocación del pensar*. Incluso dentro del período de mayor cercanía entre Husserl y Heidegger se encuentra cómo este último insiste una y otra vez en que si la filosofía quiere ser fiel a sí misma tiene que desprenderse de la idea de la *ciencia* y de la *aspiración* que viene junto con tal denominación. No es que Heidegger acuse la idea husserliana de la ciencia de positivismo, es que de plano ve que tal *llamado* es una negación del sentido mismo de la filosofía.

⁶ Edmund HUSSERL. *Ideen III*; p. 71; v.e., p. 83.

(...) la fenomenología (...) Su dominio (...) [es] la conciencia trascendental con todos sus procesos trascendentales, que debe investigarse en la intuición inmediata y en generalidad eidética⁷.

Ahora bien, esta *fenomenología trascendental* es *psicología trascendental* en cuanto detiene su consideración temática en la *subjetividad* que experimenta *el mundo de la vida*⁸. Se atiende, entonces, a los problemas relativos al *sentido* y, como ya se ha dicho, suspende los de la *validez*, dado que estos –si se miran desde el punto de vista de la investigación empírica: son meros datos–. Éstos conciernen, ahí sí, por entero al campo de la *fenomenología trascendental* en cuya esfera la *validez* no se refiere a la materia de hechos, sino a la *estructura*.

Como ya quedó visto, la complementariedad entre *psicología fenomenológica* y *fenomenología trascendental* es no sólo posible, sino necesaria; sobre todo con vistas al estudio de la *subjetividad*. Queda claro, entonces, que aquélla se restringe al campo de la dimensión noética, mientras hace suspensión de la noemática; a su turno, en cambio, ésta muestra el mutuo enlace de esas dos dimensiones: incluye, por tanto, las cuestiones sobre *sentido* y *validez*.

Ahora bien, para poner en evidencia la fenomenología trascendental es preciso explicitar algunos niveles de subjetividad en los que se revelan varias instancias del yo, que posibilita comprender la importancia de la filosofía trascendental para la fenomenología. Ello implica poner de relieve los grados de reflexión fenomenológica con el objetivo de purificar a la psicología de todo naturalismo:

- *La fenomenología trascendental es a su turno psicología trascendental* (cf. Krisis, §§58-59); y a esto se tiene que agregar que:
- *La fenomenología empírica es ciencia empírico-natural de la subjetividad trascendental* (cf. Chalmers, D.; 1999: 59).

c. Fenomenología hermenéutica, hermenéutica de la facticidad, hermenéutica fenomenológica.

Fenomenología y hermenéutica en la experiencia religiosa es el título con el cual se pueden agrupar, *mutatis mutandis*, los escritos de Heidegger del período de la referencia; acaso con excepción de *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Sobre las relaciones entre estas dos polaridades (*fenomenología y hermenéutica*) se debe interrogar, al menos, en los siguientes sentidos:

⁷ Edmund HUSSERL. *Ideen II*; p. 84; v.e., p. 97.

⁸ Husserl explica que el acceso *a priori* a los datos de la psicología descriptiva y a los de la fenomenología trascendental es el mismo, excepto por un radicalmente importante cambio de foco. Véase *Hua IX, Introducción*, Sección 3 s. Traducción inglesa: *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester; 1925*, trad. J. Scanlon (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977).

1. ¿Es la experiencia fáctica de vida objeto de la fenomenología y su interpretación objeto de la hermenéutica?
2. ¿Todas las experiencias fácticas de vida son tan originarias como las religiosas, que son capaces de crear mundos de sentido?

Para esta reflexión se debe aclarar el siguiente *prejuicio*: cuando una reflexión recae sobre la experiencia que se tiene a partir de la vivencia que un otro ha registrado: sólo cabe hacer hermenéutica.

Considerado más en detalle el *prejuicio*, se encuentra que si la reflexión recae sobre un texto que registra la experiencia de otro y si ese otro es Pablo de Tarso: la “vuelta” o el “rodeo” hermenéutico es imperativo. Se puede leer a Pablo en castellano, se lo puede leer en griego; se pueden confrontar las dos ediciones –o más– de las cuales se disponga. Se puede y se debe preguntar por la diferencia, por ejemplo, del griego que usa Pablo y, por ejemplo, de aquel en que se encuentra la composición del cuarto de los evangelistas, o el primero de ellos. ¿Qué significa que Pablo tenga una formación académica, tanto como Juan; mientras Lucas es, más bien, un “bárbaro”? Y, ¿cómo entender la relación entre el griego en que se encuentran los evangelios, con respecto a las voces y las lenguas en que se produjo la vida y el testimonio de Jesús? Y, ¿qué pasa, hermenéuticamente, al transvasar o al traducir el pensamiento semita en el griego?

Pero, se debe dar un paso más atrás: ¿qué distancia hay entre la experiencia de Pablo y su “transposición” en conceptos?; y, ¿qué otras diferencias causa el hecho de que él mismo no esté ante el testimonio para sí, en una suerte de “diario íntimo” –como por ejemplo lo fue el Diario de Etty Hillesum– a diferencia de una escritura lanzada, proyectada, dirigida al *alter*, es decir, a una audiencia o a unos corresponsales –pues, el género epistolar ya está proyectado al *alter*; y, en el caso de la visión cristiana: al proselitismo de la palabra?

Además, como se sabe, Pablo no fue *testigo* de la vida de Jesús. A su vez, la información de la que toma conocimiento tanto de Jesús como de sus enseñanzas fueron de suyo, ya, “interpretadas” o, al menos, coleccionadas por distintos *testigos* que, a su vez, informaron con una *intención*, con una *orientación*.

En resultas, se puede conjeturar que Pablo, al escribir, es “intérprete” de su propia vivencia. Y lo es *no* porque toda relación escrita –por ejemplo, un *descripción*– sea “interpretación”, sino porque hay diversidad de *horizontes* en juego –el propio, el de la comunidad, el de los creyentes, el de los no-creyentes, el de las lenguas en el entorno– que se ponen en interacción deliberada; en fin, se puede conjeturar que Pablo *no* buscaba *comprender* su propia vivencia; sino *dar a entender* o *hacer comprender* su horizonte en la perspectiva del *alter*. Y, en medio de ello, procuraba hacer comprensible, para sí mismo y para los demás, los *testimonios* –de segunda mano– ofrecidos por los *testigos*.

En el caso de Pablo hay un aspecto que debe, además, quedar explícito: se trata de un intento de *persuadir* –sí, con el testimonio ofrecido por los testigos– pero para lograr la *adhesión de los espíritus*. Más aún, todavía en una *profilaxis* –del lenguaje,

de la ciencia, etc.— se tendría que acudir a las posibles diferencias entre: *describir*⁹, *interpretar*, *persuadir* etc. Parece que Pablo —ciertamente, entrenado en las artes de la retórica— incursiona en el género epistolar con una motivación proselitista.

A diferencia de ello, parece, en cambio, que la fenomenología, la descripción fenomenológica, no busca la persuasión: solamente se limita a informar la experiencia vivida para someterla, desde su pretensión científica, al principio de *corregibilidad*. Entonces, en la investigación tiene que ser considerada esta otra mediación: qué se pretende al *describir*, qué al *interpretar*, qué al *argumentar* —qué es lo propio de la retórica¹⁰. En fin, parece que es indispensable ir a un momento anterior al que se propone, a saber, a las motivaciones que están impulsando el *ejercicio* y el *informe*.

Con esta aclaración del prejuicio, a saber, que Pablo *no* estaba movido por una motivación descriptiva, sino persuasiva, se puede ir las cuestiones propuestas:

1. La *experiencia fáctica* el sujeto la puede *vivir despierto como si estuviera dormido* (DK 22 B 1), según lo expresó Heráclito. No es cierto que la facticidad —pese a que sea “signada” con las vivencias subjetivas; y, entonces, sea interpretada, precisamente por el carácter interpretante del *Dasein* en su existir— quede *eo ipso* COMPRENDIDA; queda sí ciertamente *dotada de sentido*, pero no se despliega automáticamente la *comprensión*.

Entonces, se puede afirmar que la *experiencia fáctica* es una *plétora de sentido*, pero todavía no es, en sí misma, más. Sobre ella se puede desplegar desde el más radical positivismo hasta la más fundamental descripción fenomenológica. La vivencia, pues, en sí y en su puro contenido no puede ser calificada ni de hermenéutica ni de fenomenológica. A sus *orillas*, en sus bordes, *cabe* el campo hermenéutico o el fenomenológico; pero hay que dar el *salto* de la corriente de vivencias a la comprensión, al sentido *en cuanto interpretado* o *en cuanto descrito*.

2. La segunda pregunta tal como está formulada no exige argumentar. Basta con un *sí* o con un *no*. Es, pues, de estado discreto. No obstante se puede afirmar que, en efecto, *todas la vivencias crean mundo*, sean o no míticos, sean o no fácticos, sean o no verdaderos, etc. Precisamente, porque “el *interpretante* que en cada caso somos”, es decir, porque el ser existencial como *Dasein* no es un estar en las márgenes o en los bordes de la vivencia, sino en su fluir. Entonces ahí se da la facticidad como *mundo*.

Pero, tal como se interrogó, no se pretende argumentar aquí. Baste solamente indicar la posición asumida. Con ello queda como resultado que la religiosa es un tipo de vivencia; pero lo más importante es la expresión que “religiosa” es, precisamente, un calificativo; un adjetivo calificativo. Lo sustantivo es la *vivencia*. Así, entonces, la vivencia puede obtener muy diversos calificativos: religiosa —ya se dijo, moral, estética, ética, política, científica, cotidiana, etc—. Entonces lo que se *modaliza* es el ámbito “objetivo” (o “circunmundo”) sobre el cual se despliega; pero no su carácter mismo, que radica en ser *subjetiva*, por una parte; pero simultáneamente correlativa de *algo* (algún mundo o dimensión del mundo) que se objetiva o se puede objetivar mediante el despliegue, precisamente, del vivir.

⁹ Por cierto, en cualquier caso tendremos *informes*, pero su régimen y contenido los diferencian en cada caso.

¹⁰ De esta ya sabemos: conmover, persuadir, infundir ánimo, inducir a la acción.

Parece, por tanto, que la *experiencia religiosa* crea *mundo religioso*, pero no es la peculiaridad de esta vivencia el *crear mundo*; sino *lo propio de cualquier vivencia*. Por supuesto, el *mundo creado* o *desplegado* será: el vivido. Así, pues, correlativamente el mundo desplegado será correspondiente con el “polo objetivo”. Así, incluso, la persona *a-religiosa*, en situación, despliega un sentido de lo religioso.

Evidentemente, lo religioso no tiene necesariamente que ver con lo divino como su motivo; sino con el *religare*, con el volverse hacia sí en el intento de comprender. Los *mundos de sentido* son *efecto* de la vivencia, no del “polo objetivo”. En fin, son creaciones o daciones que *efectúa* el sujeto en su *mundear*. En cierto modo, la *producción de sentido* es una *medida de ajuste* del sujeto al mundo, de *acople*. Ahí es donde se mantiene como *torrente* que puede ser o no tematizado; y, posteriormente, comprendido –desde el campo fenomenológico o desde el hermenéutico.

d. El problema retórico: ¿interpretación o descripción en la mística medieval?

Cansados de aquel delirio hermenéutico, los trabajadores repudiaron a las autoridades de Macondo y subieron con sus quejas a los tribunales supremos¹¹.

¿Qué tienen en común el *Obispo de Hipona* y *Rétor del Areópago*? La lista es larga. Se puede comenzar por recordar que sobre ambos recae la reflexión –*filosófica*, esto es, *fenomenológica*; *hermenéutica*– del joven Heidegger; pero la lista viene de mucho más atrás: ambos fueron formados en la retórica, ambos tuvieron una “conversión”, ambos “se hicieron cristianos”, ambos se convirtieron en prosélitos de la palabra; ambos, aunque relacionados con Roma, no fueron parte de este centro de poder. La serie de “coincidencias” es suficiente para que se caiga, al menos, en la cuenta de que cumplen los criterios de elección que usó Heidegger al enfrentar tanto las lecciones de *fenomenología de la religión* como los *Estudios sobre la mística medieval*. Son, de hecho, textos tan cercanos en el tiempo que no es de extrañar la presencia de los mismos criterios.

Por supuesto, se podría llamar la atención sobre la serie de citas que hace Agustín de pensamientos y tesis de Pablo; pero no es de esto de lo que se trata aquí. Sin embargo, deteniendo la atención en Agustín sí debe señalarse de manera expresa el propósito de las *Confesiones* –incluso para el fragmento que cita y trata Heidegger en sus *Estudios*; tal es:

(...) *Más he aquí que tú amas la verdad* (Sal. 50, 8); y quien obra según ella viene a la luz. Yo quiero obrarla en mi corazón y en tu presencia con una confesión muy íntima, pero quiero hacerla por escrito delante de los muchos testigos¹².

¿Qué se propone Agustín? En una sola frase: *dar testimonio*. Éste se refiere a una *vida vivida* y se comunica por escrito. ¿Qué papel tiene aquí la retórica? Agustín conoció

¹¹ Gabriel GARCÍA MÁRQUEZ. *Cien años de soledad*. Bogotá, Ed. Alfaguara, 2007; Edición Conmemorativa de la Asociación de Academias de la Lengua Española, p. 342.

¹² Agustín de HIPONA. *Confesiones*; X, I.

la tradición de ésta y supo de primera mano que cualquiera de las formas del discurso (el epidíctico, el deliberativo y el forense o judicial) tiene que *conmover* para poder *persuadir*. ¿Qué papel tiene aquí el *testimonio*? Hacer creíble lo que se está diciendo, inducir a otros para que hagan lo mismo; en último término: lograr la *adhesión de los espíritus*. Es de hecho una de las formas o recursos de la retórica; acaso debe recordarse que con el testimonio se contribuye a crear el llamado *talante* del orador. Así, no tiene el mismo “peso argumentativo” contar con el testimonio de quien estuvo en la escena –digamos, de un crimen, en un proceso forense o judicial– que el relato de alguien que escuchó al testigo. Agustín sabe que no fue un apóstol, pero quiere dar cuenta desde sí mismo, y por sí mismo, de lo que ha acontecido en su *alma*, en su vida, en su entorno.

Se debe ahondar, brevemente, en otro asunto. La escritura. Ciertamente tal no fue una época de prensas, de difusión masiva, de divulgación. Entonces, ¿a quién se dirige el texto? Es claro, a los pocos lectores que podían acceder al mismo; a miembros de la Iglesia, a los que –como él– gozaban simultáneamente de una formación académica y de una audiencia a la cual se dirigían desde el estrado o desde el púlpito.

¿A qué vienen todas estas observaciones? En efecto, Heidegger advierte el carácter retórico de los autores que considera como núcleo para su reflexión sobre la *hermenéutica de la facticidad*. Si, en efecto, el *Dasein* es un *interpretante*; y, si el vivir mismo es una *estructura hermenéutica*, de ello no se deriva que quien comunica su vivencia obre como *interpretante* –aunque acaso sí como *intérprete*. Lo *propio* y *radical* de la *vivencia* –por ejemplo, *religiosa*, e, incluso, *mística*– es que se da en primera persona. Agustín tal vez relata o –como él mismo lo dice– *rememora* el *haber-sido-interpretante* en la experiencia en que el Dios vivo de Israel se hace o se torna su *esfera de propiedad*; pero de ello no se desprende que al relatarla: un otro se halle en la *misma experiencia*. Ese otro a quien está dirigida la *composición escrita*: tendría que pasar de las *márgenes* o la *orilla del sentido vivido* que relata Agustín al *río mismo* de la *experiencia –religiosa o mística*. Quizá Agustín pueda decir, con Isaías (45,15), “*vere tu es Deus absconditus*”, porque se le ha revelado; pero para los otros, lectores de Agustín, quedaría *escondido, todavía escondido*.

El *rétor* hace creíble su relato; pero el *auditorio* todavía tiene que dar el paso de la emoción o la conmoción a la vivencia, ya no del relato o del discurso, sino de la “realidad” o “fuente” u “hontanar” de la vivencia.

¿Cómo se halla una plena y total religación?, ¿cómo se puede dar un *encuentro* con Dios?; y, si esto último es posible, ¿cómo *realizar la unio mystica*¹³, la del humano –que en cada caso soy *yo*– y Dios –que en cada caso es Él y es *absconditus*?!

Estas preguntas son materia, más que de la *retórica*: de la *poética*. Sí, el sujeto podría hallarse ante Dios, aquel ante el cual se puede *danzar y hacer sacrificio*; y, precisamente, ante Él: descubrirse *interpretante*. Es, o sería, la experiencia *mística* vivida en primera persona. El sujeto puede volverse hacia su *suidad* y “descender” a su “interioridad” –acaso sea más exacto decir, en este caso: “a su *intimidad*”– y, entonces, estar en la

¹³ Que, al fin y al cabo es la *cosa misma* de la *mística*.

plenitud de la *experiencia religiosa*; ser *interpretante*. ¿Cómo “elevarse” desde ahí –*interpretante*– para tornarse en *intérprete*: sea *rétor* o *hermeneuta*? Y, a todas estas: ¿dónde está la función realizada desde el *campo fenomenológico*, es decir, *descriptivo* –y, dicho de paso, *científico*?

Todos aquellos que se *cansen del delirio hermenéutico* tienen que acudir a *instancia superior*, a un *tribunal supremo*; que, para el caso, es la *vivencia*. Y, de nuevo, qué es lo vivido en la *experiencia religiosa*, qué en la *experiencia mística*. Respectivamente, “solamente”, la *suidad* –eso que reclama Agustín: “¿quién soy?”– y *Dios*; *dos ríos* que, en realidad, son *uno solo*. Yo, cualquier yo, es lo que queda de la divinidad en cada ser humano; *Dios*, es, a su turno, fuente de todo, incluido dentro de ese todo que es la subjetividad. Entonces, se comprende, la reducción o reconducción de la pregunta desde la esfera de *lo trascendente* (*Dios*) a la esfera de *lo trascendental* (la *subjetividad*) –que, en sí, es *fluencia inmanente*: *fuentes constituyentes de sentido*.

¿Dónde, pues, está el problema que ha legado el Joven Heidegger? En que ha omitido el carácter retórico de los autores –Pablo y Agustín; en que ha confundido el ser *interpretante* y el ser *intérprete*¹⁴; en que ha ocultado la descripción como *vivencia sui* y, al tiempo, como “dación de sentido” que queda sometida a los avatares de la *corregibilidad*; en fin, en que ha puesto en la *fenomenología* el abandono de la experiencia fáctica, pero al mismo tiempo ha abandonado la *filosofía misma*.

Quizá desde un punto de vista descriptivo, meramente *fenomenológico*, *nunca* se pueda decir qué es Dios; pero sí se puede describir *cómo se presenta éste al sujeto, cómo lo encuentra, qué sentido tiene en su vida*, etc. Por supuesto, todas estas vivencias se pueden describir con independencia de la existencia de Dios, pero el punto de vista del sujeto puede ser comprendido por otro, discutido por él, *corregido*. No se trata de decir lo que *es* Dios, sino de decir lo que le es dado al sujeto experimentar de él.

Entre tanto, en la *experiencia religiosa* –acuda o no ésta a la idea de la divinidad o a la realidad de Dios– el sujeto puede “internarse” en su *suidad*; *dar cuenta de ella*; etc. Todos sus informes, desde luego, no sólo resultarían comprensibles, sino también *corregibles* por el otro.

Si se trata de *Dios* o de la *suidad* como *cosa misma* se puede hacer ciencia –*fenomenología, filosofía*. ¿Ofrece esto Agustín? Aquí se puede conjeturar que no. Agustín hace retórica; quizá, como se observó, se halle en las márgenes de la *poética*. Agustín no se reclama, no tenía por qué hacerlo, *interpretante*; pero funge como *intérprete*. En algún –o quizá en muchos sentidos– el *rétor* “apacienta corderos” (Jn. 21, 15), “guía la grey”, es un “arconte”. Por eso mismo no describe, sino que “muestra su versión”, clausura sobre sí un círculo hermenéutico. La audiencia podrá seguirlo o no, pero no *validar* lo propuesto como una *descripción corregible*.

¹⁴ Como en el caso de los hablantes de diversas lenguas: el *interpretante* “habla en la lengua propia”, “constituye sentido”; mientras el *intérprete* (léase: *traductor*) “vuelca”, “trasvasa”, “traduce”. Todavía estas complejidades tienen que ser estudiadas y comprendidas en más detalle; pero tanto su distinción como su comprensión abren el camino para diferenciar el *Dasein* –*interpretante*– del *rétor*, del *exégeta*, del *hermeneuta*, etc.

II

Para Heidegger la tarea fundamental de una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*, ante todo y en sí, consiste en la realización de una *antropología fundamental radical*¹⁵. ¿Se torna así a una forma renovada de *humanismo*? El autor va a negar, en el curso de sus investigaciones posteriores¹⁶, esa posibilidad; sin embargo, aquí queda mucho por aclarar. En sí, ¿qué es el hombre que se menciona en ese título (*antropología*)?, ¿no es *zoon metrón* –*homo mensura*, al estilo de Protágoras– que lo reduce todo a sí mismo, precisamente, porque es *fundamento que fundamenta o fundamento radical*?

Hace falta, pues, esclarecer, en qué consiste la radicalidad que pretende Heidegger en, al menos, los siguientes puntos:

- ¿Cómo aceptar que en san Pablo¹⁷ o en san Agustín¹⁸ hay una experiencia radical, fáctica, de la constitución de sentido, y no un relato –más o menos fidedigno, aunque en ambos casos “atravesado” por una estrategia retórica– de una *experiencia* acaso *auténtica*, radical?

- ¿Se puede “trastocar” el “¡Volver a Kant!”, con las argucias que sea, por un “¡Volver a Aristóteles!”?

Preocupa que en su afán de novedades la pretendida originalidad, y ante todo, la presunta radicalidad de Heidegger no sea más que un debilitamiento del proyecto fenomenológico, de un intento de radicalizar la radicalidad del pensar. Preocupa que, sin las debidas pruebas, se de un paso del *sujeto* –*subjecta, subjectum, subjecto*– al *Dasein* –*ser-ahí*, existencia, existencialidad.

Cierto, Husserl “pone” o “sitúa” el origen de la desorientación y el extravío de la Ciencia Moderna, en el cambio de curso que se origina en Galileo y que se extiende hasta su tiempo, pasando, por supuesto, por Descartes, Locke, Hume y Kant. Heidegger, erudito en materias medievales y modernas (en la especificidad del debate teológico de la Reforma; de Lutero y la Contrarreforma –y ésta en cabeza de la Compañía de Jesús, fundada en 1534) al igual que en la obra de Juan Duns Scoto (†1308), procura un “retorno” al lugar en el que, según su hipótesis, todo comienza para la filosofía: en Aristóteles.

¹⁵ Martin HEIDEGGER. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México, F.C.E. & Siruela, 2000; p. 23-24/55.

¹⁶ Su afirmación fue: “En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico”.

Cf. Heidegger, Martin. *Carta sobre el «Humanismo»*. En: *Hitos*. Madrid, Alianza, 2001; p. 321/265.

¹⁷ “Sobre el talante de fondo de san Pablo compárese *Flp.* 3,13: la certidumbre propia de la posición en su propia vida –ruptura en su existencia–, la comprensión histórica originaria de su yo mismo y su estar ahí. De ahí que ejerce su actuación como apóstol y hombre”.

Cf. Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México, F.C.E. & Siruela, 2000; p. 73-74/99.

¹⁸ “Agustín ve claramente la dificultad y lo en última instancia «atemorizador» y «angustiante» del ser ahí en semejante tenerse-a-sí-mismo (en la plena facticidad)”.

Cf. Heidegger, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. Madrid, Siruela, 2001; p. 133; §16.

En *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Heidegger intenta una filosofía “*fundamentalmente atea*” [p. 15/45] que hurgue entre las ideas matriciales del pensamiento griego del Estagirita; matriz que pasa, con variaciones, pero sin discusión de su hermenéutica de la situación fáctica inicial fundante, al pensamiento medieval a través de la hermenéutica *novo* y *veterotestamentaria* de san Pablo y san Agustín; que llega a J. Duns Scoto, G. de Occam, G. Biel y G. de Rimini; que, con variaciones, pero sin una crítica radical se acentúa en Lutero y en la modernidad [cf. p. 22/53].

En fin, Heidegger toma por *cosas mismas* las de la *hermenéutica* que se ha dado *de eso y desde eso* que llamamos filosofía, en la *tradición*. Aquí se tiene un punto basilar de la diferencia entre la *fenomenología del mundo de la vida* y la *fenomenología hermenéutica*. Aquélla, aunque conoce y reconoce la tradición, *no* la mira con un *temor reverencial* –reverencia que puede adquirir incluso el modo de una *destrucción*; ésta llama *cosas mismas* a los cauces del pensamiento, al *canon*, a lo *determinado*.

III

¿Qué se propone Heidegger con la *hermenéutica de la vida fáctica*? La tesis que se sostiene aquí es que se propone una *filosofía del ser*; concretamente, del *sentido de ser*. Ésta tiene que hacerse cargo no sólo del *mundo*, sino del *ser-ahí-que-mundea*. No obstante, en su *mundear* el *Dasein* no sólo promueve la facticidad a sentido, sino que él mismo se hace pleno de sentido.

De ahí la importancia que cobran las observaciones finales del *Informe Natorp*. Allí no sólo se hace visible y patente el carácter *constitutivo*, sino también *constructivo* del *Dasein*.

El ser de la casa consiste en el ser-construido; el sentido del ser (...) es un sentido completamente determinado (...); el ser es relativo a su producción (...). Este mismo rasgo de ser tiene su origen en el mundo circundante originariamente dado¹⁹.

Para el *Dasein* es evidente que hay un *mundo*. Éste de hecho lo *circunda*. No obstante, éste no es más que punto de partida (*argai*) que, una vez dado, puede llegar a ser máximamente explicitado como *sentido*. Quien construye la casa, pues, requiere *materiales dados*. Propio del *Dasein*, pues, es que puede y llega producirla.

El *Dasein* es el ser-mismo en cuanto *determinante*. No es, pues, que tenga o no la posibilidad de construir. Todo lo contrario, aún en su *mundaneidad-anónima* –en su *mundanear-anónimo*, el *Dasein* tiene que habitar y para ello ha de hacer su *morada*.

¹⁹ Martin HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. [Informe Natorp]*. p. 50/84-85.

La determinabilidad del ser por el *Dasein* es ínsita en la naturaleza de éste. En cambio, que el ser sea efectiva o efectualmente determinado por la acción del *Dasein* –parece– es una *evidencia circunstancial*. No se sabe de otro ser que de sentido como el que otorga al mundo, en su mundear, el *Dasein*; pero se conjetura –sin salir del planeta tierra– que otros animales no-humanos constituyen sentido; así, por ejemplo, el perro en sus marcaciones del territorio, en su reconocimiento del amo y de la morada, de los amigos de la familia, etc. ¿Se vuelve *casa* con el carácter de *ser-construido* el mundo del perro, para el perro?, en fin, ¿construye sentido? Aquí es donde vale la pena diferenciar “construcción” de “constitución”. Aparentemente, humanos y perros *constituyen* sentidos; pero, al parecer, sólo los primeros *construyen* la *casa*.

Se trata, por tanto, de establecer qué ente no sólo constituye, sino que también construye sentido. Ese ser *hace filosofía*. Hay, pues, un ente que no sólo *vive* –acaso dando sentido a la facticidad–, sino que en ese su hacer se percata de su actividad; que no vive sólo en la *región* parcial o particular de un *reconocimiento* del entorno, o incluso del mundo, sino que puede preguntarse y elaborar el sentido de la totalidad del ser o *región de las regiones*; y, no obstante ver el polo-no-yo, reconoce el polo-yo, dador de sentido, que es la *región* misma del *sentido del sentido*. Así, pues, plantea Heidegger, una *ontología fundamental* enlaza la *región de las regiones* o *ser* con la *región dadora de sentido* o la *región del sentido del sentido*.

La filosofía trata el problema del *ser* de la vida fáctica. Desde este punto de vista, la filosofía es *ontología fundamental*, de tal manera que las ontologías regionales, determinadas individualmente de forma mundana, reciben de la ontología de la facticidad el fundamento y sentido de sus problemas²⁰.

¿Cómo ir en procura de esa región? No se trata, pues, como pareciera, de una metafísica, sino, exactamente, de una *ontología fundamental*. ¿Dónde radica la diferencia? En que una metafísica habla del *ser-en-sí* –incluso lo puede acentuar con mayúscula: el *Ser*; en que una *ontología fundamental* se trata sí de un polo al que remiten las operaciones del *Dasein*, es decir, *hay ser* –tan es así que hay mundo; pero el develar el sentido, que es la *cosa misma* –*Mea res agitur*– del *Dasein*, tiene el polo mismo que *funda la fundamentación de todo fundamento*, y este fundamento es, precisamente, el *Dasein*.

Y, ¿cómo puede dar fundamento el *Dasein*? Al parecer dos funciones operan en su estructura: la de *dar-sentido-al-ente* y la de *dar-sentido-al-ente-conforme-a-los-cánones-de-la-expresión*, de sus modos de configurarse, de realizarse.

Ontología y lógica deben ser reconducidas a la unidad originaria del problema de la facticidad y, por consiguiente, deben ser comprendidas como expresiones de la investigación fundamental, investigación que puede definirse como *hermenéutica fenomenológica* de la facticidad²¹.

²⁰ *Ibid.*; p. 16/46.

²¹ *Ibid.*; p. 16/47

Así, una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* se interna en la *ontología* –que no es cualquier *ontología*, sino la *fundamental*, esto es, la que puede dar cuenta de la manera como se despliega el *ente* que *sabe del ser*, que es el lugar no sólo de la comprensión, sino también del despliegue de la comprensión de la comprensión– y en la *lógica*. Y, ¿qué viene a significarse aquí con el título *lógica*? Desde luego, *lógos* que al tiempo es cuenta, medida, razón y, en la dirección de este análisis: *sentido*.

Mas, este *sentido* ha de presentarse (*apó*), y como presentación lo que hace es manifestar lo que se manifiesta (*phanestai*), es decir, es puro fenómeno (*phainomenon*). La hermenéutica fenomenológica, en todos los sentidos, es *manifestación de la manifestación*; en esta dirección: *sobreexposición*.

(...) La hermenéutica es fenomenológica, lo cual significa que en su ámbito objetivo –la vida fáctica en relación con el modo de su ser y de su hablar– se considera, según la temática y el método de la investigación, como un *fenómeno*. La estructura objetiva que caracteriza a algo como fenómeno, la *intencionalidad plena* (el estar referido a, el despliegue temporal de este acto, la custodia de este despliegue temporal), (...) es (...) el objeto que tiene el carácter ontológico de la vida fáctica²².

¿Qué es entonces lo *fenoménico*, qué lo *fenomenológico*? Lo *fenoménico* es la facticidad en cuanto encontrada por el *Dasein*; lo *fenomenológico*, en cambio, lo *fenoménico* sobre lo cual se *ha otorgado sentido, abierto mundo*. De ahí que la *intencionalidad* sea el *objeto* de la *ontología de la vida fáctica*, pues, el *enigma*, precisamente, es que de *todo lo que hay*: “algo” cae en el marco de la experiencia del *Dasein*; ese “algo” queda, así, pues, *enlazado* con él. Entonces, y sólo entonces, el *Dasein* “apunta” *hacia* él. El *Dasein* es un *ente* que se dirige *hacia los entes*, que los destaca de su *estar* para transponerlos en su *ser*; y en *su-ser-tal*.

¿Qué tiene, entonces, el carácter de una *estructura objetiva* –que mejor se ha de llamar: *objetivante*? Sin más, el carácter *jeto* del *Dasein*. El *ser-arrojado* lo es porque tiene que *habérselas* con lo *ente*. Pero, ¿por qué un(os) ente(s) de su nudo darse se tornan en materia de consideración, por ejemplo, en *ob-jeto*? En su mundear, el *Dasein* destaca de su fondo no sólo aquello a lo que se arroja, sino *aquello-que-le-sale-al-paso*. Ente (mundo) y *Dasein* (en su mundear) se interestructuran.

¿Qué *estructura* es esta, que *inter-estructura*? Exacta y precisamente: la *intencionalidad*; el que un *Dasein*, plenamente tal, no pueda *ek-sistir* sin lo *ente*, sin aquello hacia lo cual apunta; sin aquello que lo puede hacer perder o, simultáneamente, *poner en el camino de la realización de su autenticidad*.

Y, ¿qué es en sí la *intencionalidad*? Podrá darse muchos valores a la misma: *temporalidad, responsabilidad, reciprocidad, ontologicidad*, etc. Todos, en cada caso, *derivados de o sujetos a la temporalidad*. Ese “enlace” entre lo *ente-ente* y el *Dasein*

²² *Ibid.*; p. 17/47

es, en todo y en cada caso, *despliegue temporal*: ahora (*hic*) *me dirijo a...* (la variedad es, en sí, la onticidad del “mundo”); y *luego a...*; etc.

La idea de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad incluye entre sus tareas: la teoría formal y material del objeto y de la lógica, la doctrina de la ciencia, la «lógica de la filosofía», la «lógica del corazón», la lógica del pensamiento «preteórico y práctico»; e incluye todas esas tareas (...) en el sentido (...) que (...) proporciona el punto de partida fundamental de la problemática filosófica²³.

¿Objeto formal y objeto material? Sí.

Llámase objeto de una ciencia la materia o cosas que considera o investiga. Esta materia, considerada en sí misma, constituye el objeto material de la ciencia. El punto de vista especial, o la razón particular que en esta materia considera e investiga la ciencia, se llama su objeto *formal*. (...) *El objeto material de la Lógica son las cosas conocidas por el entendimiento: el objeto formal de la misma, es la disposición artificiosa que el entendimiento pone en ellas para favorecer el conocimiento*²⁴.

Heidegger, por supuesto, no tiene a la vista la reflexión escolástica de Z. González (1831-1894); pero sí tiene ante sí esa distinción –de Escuela²⁵.

La hermenéutica fenomenológica de la facticidad, según Heidegger, tiene que ser establecida según los cánones de la ciencia tal y como los entendió la Escolástica. Según esto, el *objeto material* es, en sus diversas direcciones: la *facticidad* tanto de los entes que están en su puro estar en el mundo y la del ente que los promueve a sentido, esto es, del *Dasein*. El *objeto formal*, en cambio, es el *sentido* que es *construido* por el *Dasein*, y el modo como lo construye.

De la lista ofrecida por Heidegger, en especial, se debe detener el estudio en la «lógica del corazón» y en la lógica del pensamiento «preteórico y práctico». Conforme con la Escuela Franciscana, allí se refiere la *ratio cordis*²⁶. Tal *razón* hace su tránsito por los filósofos franciscanos hasta llegar a Meister Eckhart²⁷. ¿De qué se trata? De reconocer los sentimientos, la *aisthesis*, la *vida-que-experimenta-el-mundo* (como la llamaba Husserl).

²³ *Ibid.*; p. 18/48.

²⁴ Cf. Zeferino GONZÁLEZ. Filosofía elemental. Libro primero: Lógica. Sección segunda: Lógica especial. En: Obras del Cardenal González. Ver: <http://www.filosofia.org/zgo/zgfe2121.htm>; consulta: 24 de Junio de 2008.

²⁵ No se discute aquí la importancia de que Heidegger use un concepto escolástico de ciencia –que en sí: no está exento de problemas, pero que, por brevedad, no se tratan aquí.

²⁶ Aquella de la que Agustín dice: “Ac per hoc, cum in talibus operibus Dei deficiat ratio cordis et sermonis humani, sicut ista non ideo non sunt, sic non ideo etiam illa non erunt, quoniam ratio de utrisque ab homine non potest reddi” (De civitate dei, XXI, V).

²⁷ Quien, más bien, hablará de *De motu cordis*.

El *punto de partida*, entonces, de toda filosofía tiene que ser, en sentido absoluto, *ir a las cosas mismas*. Ahora bien, ¿se trata de ir a un antes, antes de la postura de Aristóteles, e incluso de los presocráticos? Para Husserl sí; para Heidegger, como queda mostrado en su vuelta a Aristóteles –antes a san Pablo y a san Agustín–: no. Para Husserl sí en el sentido de que de lo que se trata, sin más, es de volver a eso que en *primera persona* experimenta cada sujeto, como sujeto, del mundo. Para Heidegger, no; pues él espera que se vaya a un lugar de acceso a la facticidad que fue el motivante de la interpretación aristotélica o de la presocrática, etc. Si bien éste en las palabras reclama una tal radicalidad, en su propia investigación se queda corto con respecto a su propia mira. Es cierto, Heidegger indica que:

(...) la hermenéutica fenomenológica de la facticidad arranca necesariamente del corazón mismo de su situación fáctica, de un determinado estado de interpretación de la vida fáctica, estado que le viene predado, que sostiene inicialmente la misma hermenéutica fenomenológica de la facticidad y que no puede ser enteramente erradicado²⁸.

¿En qué consiste el estado de “predado”? ¿por qué no puede ser “enteramente erradicado”? Heidegger alega a favor de una tal determinación del presente por la obra de *lógos didonai* que fundaran los griegos, y particularmente Aristóteles. ¿Tendremos, entonces, que cambiar el lema “¡Volver a Kant!” por “¡Volver a Aristóteles!”? –lemas que, en sí, fueron el motivo para la reacción de Husserl con el *dictum* “¡A las cosas mismas!”.

¡Sí! Quizá, al menos desde el punto de vista de las lenguas particulares y concretas con que en cada caso se ha aprendido a pensar y en que, en cada caso, se puede expresar el pensamiento, “la experiencia se nos da lingüísticamente sedimentada” –como lo señaló Husserl en *Experiencia y juicio*; pero este “darse” tiene que ser entendido como “dotación” y no como “determinación”.

La *situación fáctica* de que trata una *hermenéutica fenomenológica* –pensada en el sentido propuesto por Heidegger– tiene un *estado determinado de interpretación*. En clave fenomenológica, al menos, puede decirse, pero esto lo cambia todo, *la situación fáctica es un estado dado de interpretación*. Un retroceso al mundo de la vida requiere deshacerse de las capas sedimentadas del *sentido* a través de los usos de la lengua; tiene que explorar lo no-lingüístico (como indican unos) o lo no-lenguajico (como lo sugieren otros).

¿Por qué, pues, claudicar ante la posibilidad de una *reconstrucción genética, fenomenológico-genética*, que se orienta a la *deconstrucción* como punto de partida de una *fenomenología del sentido*? Esta tal *deconstrucción* no se arredra míticamente ni ante los griegos, ni ante las culturas no-occidentales, ni ante el presente-viviente; pero no deshecha a ninguna de ellas. En cambio, vuelve y reemprende la tarea incesante del

²⁸ Martin HEIDEGGER. *Ob. cit.*; p. 18-19/49

sentido, como construcción subjetiva que acepta la primera persona como el punto protofontanar del mismo.

(...) la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación –y esto se lleva a cabo llamando la atención sobre las categorías concretas dadas previamente–, se ve obligada a la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicitación por medio de una *estrategia de desmontaje*. *La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción*²⁹.

Una *estrategia de desmontaje*, en efecto, es lo que tiene como *método* la *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*. Este *método*, ante todo, tiene que *destruir* lo dado por la *tradición*, esto es, lo *heredado y dominante*: las *categorías previas* que se han convertido en el suelo nutricional del pensar, de este que constituye el presente viviente.

¿Qué tan radical es este proyecto? En realidad, Heidegger no se percató de que está prestando un gesto reverencial a *lo-sido* como *determinado*. Al intentar *pensar lo impensado* –en esta obra, en el pensamiento de Aristóteles; en otras obras, en el pensamiento presocrático– queda atado a ese tal pensar, ya pensado, como *cosa misma* del pensar.

IV

¿Qué se enfrenta cuando se contrapone (“contrarreforma”) la *fenomenología trascendental* desde una perspectiva hermenéutica? Escuetamente planteado, de manera intuitiva, sin acopiar las pruebas del caso: el *libre examen*, el *libero arbitrio*, y la *Reforma*.

La fenomenología, en su defensa de la subjetividad y la exposición plena de toda su potencialidad, *destrona y destruye todo principio de autoridad*. ¿Qué actúa frente a ésta, la pretendida *fenomenología hermenéutica*? Actúa expresa y concretamente la restauración del principio de autoridad, lo ubica en diversos lugares –Aristóteles, Heráclito, Parménides, etc., y, precisamente, con una “fraseología” que infunde un temor reverencial; Heidegger mismo se constituye en la *voz del ser*, en una suerte de profeta y/o iniciado a quien por un acaso desconocido el *ser-le-habla*, se le revela.

La *fenomenología trascendental*, como se ha mostrado, no sólo es defensa de la persona, reivindicación de la misma, sino también y por ello mismo *democracia radical*. La *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* es, en cambio, *arcóntica*, exacerba la posición de que cada sociedad requiere líderes, quien dirija.

²⁹ *Ibíd.*; p. 20/51.

En fin, lo que se pretende en la *fenomenología trascendental* es que cada quien al realizarse se haga responsable de sí en un entorno comunitario, plena y radicalmente intersubjetivo. En su pretensión de hallar la *autenticidad*, el *Dasein* se torna egoísta, narcisista, individualista; cree no *co-responder* con la comunidad, se aísla a un recodo de la Selva Negra a la espera del ser para poderlo comunicar a la gleba, ignorante e inauténtica.

Los que aparecen aquí son dos modelos ciertamente *políticos* de enfrentar no sólo el pensamiento, sino también la responsabilidad social e histórica del devenir comunitario: Reforma (*fenomenología genética*) y Contrarreforma (*hermenéutica de la facticidad*).

Si no se advierten estas diferencias: toda la reflexión se queda en un plano especulativo que termina por lanzarse autocomplacientemente sobre sí mismo. En cambio, reparar en estas diferencias hace visible cómo se da el paso de una *ética de la intención* –en el sentido kantiano del término– a una *ética de la responsabilidad* que, finalmente, con Benjamin, tendrá que decir una y otra vez, incesantemente, pero confiada en el heroísmo pleno de la razón –como razón de ser, precisamente, de la filosofía– “¿Que Auschwitz no se repita!”.

Se debe preguntar: ¿por qué la *fenomenología trascendental* se exige a sí misma un proyecto racional *in fieri*; mientras la *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* termina en “suspiros del alma a Dios” como lograron darlos, exultantes, los místicos de todos los tiempos?

La fenomenología trascendental se mueve bajo un principio –ciertamente epistemológico– de CORREGIBILIDAD, la hermenéutica prácticamente se juega como la apuesta de “lo toma o lo deja”, esto es, o se acepta que allí hay una *iluminación*, una *revelación* –como el caso de las personas, tal como se ha dicho, del Rétor del Areópago o del Obispo de Hipona. En fin, los modelos son los de una búsqueda plenamente racional que vuelve y se abre en cada quien como sujeto del mundo (en interacción irreductible con el *alter*) o la aparta por un *misticismo oscurantista* que termina entronizando la figura del *déspota ilustrado*. Con el primer modelo: todo está abierto para el examen –crítico, desde la primera persona, comprometido en el presente con un futuro común: grande y lejano; con el segundo hay una condena a *pensar-se* como individuo para hallar una suerte de salvación antes de que sobre-*venga-la-muerte*, un destino irrecusable que debe primar en la orientación de todos y cada uno de los instantes y de las acciones en que el *Dasein* se desenvuelve como tal y es.

V

Θαυμάζειν. En sí mismo, ¿qué es el misterio?, ¿qué es lo misterioso?, ¿se tiene acceso al misterio? y ¿cómo?; ¿qué es el “misterio” como “problema filosófico”?; ¿cómo se investiga filosóficamente el misterio?

El *mysterium*, arcano o secreto de la religión cristiana, cosa inaccesible a la razón y que debe ser objeto de fe, en cierto modo “vivifica” en sí lo μυστήριον –lo arcano y muy recóndito, que no se puede comprender, ni explicar; ese negocio muy reservado. Tan

reservado que es en las ceremonias aquello sobre lo cual se despliega el culto sagrado y muchas de estas ceremonias son secretas para algunas divinidades.

Ahora bien, ¿hay equivalencia entre “asombro” y “misterio”? Primariamente: no. También ante el misterio el ser humano se asombra; y, a su vez, el asombro, la capacidad que el sujeto tiene de “abrirse” al mundo, a lo que experimenta, puede mostrar como *misterio* o, al menos, como *misterioso* todo lo que en el mundo es, ha sido y será; todo lo que el sujeto es, ha sido y será; todas las formas de correlación que son, han sido y serán.

a. (...) la actitud mítico-religiosa consiste en que el mundo como totalidad se vuelve temático y, precisamente, prácticamente temático (p. 152).

(...) la actitud universal, pero mítico-práctica, contrasta agudamente la actitud ‘teórica’, no práctica en todo sentido dado hasta ahora, la del *Θαυμάζειν*, al que los grandes maestros del primer periodo culminante de la filosofía, Platón y Aristóteles, atribuyeron el origen de la filosofía (p. 153).

(...) Es preciso (...) esclarecer cómo de la índole y el horizonte de la humanidad griega del siglo VII, en su relación con las grandes y altamente cultivadas naciones de su mundo circundante, pudo aparecer aquel *θαυμάζειν*, y de qué modo pudo volverse un hábito primeramente en los individuos (p. 154)³⁰.

¿Qué hacer frente al asombro? Sin él, en efecto, podrá haber ‘erudición filosófica’, pero no filosofía³¹. Lo que el fenomenólogo se propone es esclarecer su *eclosión*. De hecho, ese asombro es un fenómeno en la cultura; él, a su vez, ha creado un peculiar horizonte para ella; ella lo ha acogido y desenvuelto múltiplemente. Se podrá preguntar: ¿por qué ha aparecido?, ¿cómo?, ¿en qué sentidos se ha realizado? Se podrá introducir una reflexión sobre su manifestación en el presente viviente; sobre sus alcances –dirección, sentido, horizonte– en el devenir. Este asombro es, en sí, en los sentidos dados al mismo, constitutivo del proyecto de Occidente.

Y, ¿qué asombra en el asombro? Fenomenológicamente: *todo*. Se podría decir que el *motivo* de toda tematización –“volver la atención a...”– es precisamente el asombro. Y todo, por necesidad, asombra; pero la permanencia y el habitar en el asombro es una decisión deliberada y racional. El sujeto pregunta, en toda situación. En cierto modo, ese preguntarse, propio del sujeto, es su modo de “instalarse” en el mundo. No obstante, el incesante fluir de su instalarse en el mundo pasa de un “aquí” a otro; de una vivencia a otra. Nuevas vivencias exigen nuevos acoples. El preguntar transita por tantas cuantas experiencias de mundo tiene el sujeto. De hecho, sus respuestas suceden unas a otras, se “naturalizan”.

³⁰ Edmund HUSSERL., *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. En: *La filosofía como ciencia estricta*. Bs. As., Nova, 1981.

³¹ Edmund HUSSERL., *La filosofía como autorreflexión de la humanidad*. En: *La filosofía como ciencia estricta*. Bs. As., Nova, 1981; p. 131.

En su pura fenomenidad: el mundo se presenta al sujeto; en tanto yo-corriente-de-vivencias: se pregunta y se responde. El preguntar-responder es, así mismo, *dialéctica* de la experiencia. Sin embargo, esa “naturalización” de tal *dialéctica* requiere ser *suspendida*. El fenomenólogo sabe que el preguntar, como contrapregunta –que suspende el fluir; que constituye la *εποχέ*– es antinatural. De hecho, a esa primera pregunta-respuesta la pone entre paréntesis para que ocurra el tránsito a la *actitud reflexiva* (o fenomenológica). Ahí, entonces, se descubre que ha devenido un “preguntar-responder-natural” –que por cierto, es “naturalizado” en y por la experiencia cultural, histórica, social, etc.– que tiene que ser deliberadamente subvertido para que se *desnaturalice* su primer responder, esto es, su sentido prístino.

Lo que fenomenologiza la *actitud reflexiva* es el darse mismo del asombro. Lo que desnaturaliza tal actitud es la presunta totalidad, verdad o ser del sentido prístino; y no lo desnaturaliza porque en sí sea un “error”, sino porque el *darse* de ese sentido puede ser variado, enriquecido, corregido, etc.

¿Qué es entonces el *misterio*? Un sentido prístino, dado o devenido arcanamente frente a un modo mítico-religioso de preguntar. Sobre el mismo cabe siempre una *contrapregunta* que interroga por la totalidad de la totalidad del sentido dado al misterio, sobre su verdad y sobre su ser –su *ser-en-sí*.

Así, entonces, se funda o se puede fundar una fenomenología del misterio que, al menos, tiene los polos de lo-experimentado-en-la-experiencia-del-misterio o polo objetivo: misterio, la experiencia-subjetiva-del-darse-del-misterio o polo subjetivo: experiencia del misterio; tanto como la misteriosa-correlación “misterio-sujeto” en la cual se da uno y otro.

Al cabo, entonces, desde el polo objetivo, se pregunta: ¿qué es lo que se despliega como misterio?, o lo que es lo mismo ¿qué es lo que se “da” al sujeto cuando experimenta el misterio? Entre tanto, desde el polo subjetivo, las cuestiones se centran en la experiencia que se tiene cuando se vivencia el misterio: ¿cómo se despliega la subjetividad al experimentar el misterio?, ¿cuáles y cómo son los procesos subjetivos –de subjetivación– al tener la vivencia del misterio?

Y, sin embargo, por rigurosa y científica que sea la pregunta y su consecuente elaboración queda siempre abierta tanto regresiva como progresivamente, en su haber sido y en su poder llegar a ser, la posibilidad de la *contrapregunta*. Y, por ello, la investigación no se restringe a su comprensión genética. Por igual, *hic et nunc*, el preguntar y el contrapreguntar puede ser ejercido en la pura e inmediata experiencia de la correlación.

b. Sería muy superficial, y ante todo pensaríamos de modo no griego, si quisiéramos dar a entender que Platón y Aristóteles sólo comprobaron aquí que el asombro sea la causa del filosofar. Si fueran de tal opinión, entonces aquello querría decir: cierta vez los hombres se asombraron (...). Impulsados por este asombro, comenzaron a filosofar. No bien la filosofía se puso en marcha, el asombro en tanto estímulo, se volvió superfluo, de tal manera que desapareció.

Pudo desaparecer porque era sólo un impulso. Pero el asombro es ἀρχή—domina por completo cada paso de la filosofía. El asombro es πάθος (...) [,] temple de ánimo (...). En el asombro [θαυμάζειν] nos contenemos (*être en arrêt*). En cierto modo retrocedemos ante el ente —ante eso de que es y de que es así y no de otra manera. Tampoco se agota el asombro en este retroceder ante el ser del ente, sino que, en tanto retroceder y detenerse, está al mismo tiempo arrastrado hacia aquello y por así decir encadenado por aquello ante lo cual retrocede. De tal modo, el asombro es la *dis-posición* (*Dis-position*) en la que y por la que se abre el ser del ente³².

En su ser el *Dasein* se instala en el ser (*Sein*) al experimentar el asombro (θαυμάζειν). La apertura del *Dasein* radica en la experiencia misma del *Sein*, que es en sí un *acontecimiento*. Sólo que aquí se exige la determinación del comprender. Y éste, a su vez, es *escucha atenta* a la voz (*Stimm*); en sí, entonces, es λόγος. La relación *Dasein-Sein-λόγος*, en resultas, se realiza como διαλόγος. Sólo que aquí el no es, en ningún sentido, ni cuenta, ni medida; sino, por el contrario, διαλεγέιν. Lo que deviene sentido es la reunión, el estar-junto-de...; pero éste es —más allá de *experiencia*, entendida en sentido fenomenológico— existencia.

Ahora bien, hay una distancia entre la *existencia* como un “puro estar arrojado” —en la situación de *caída*— y *existenciariedad*. Ésta se enraíza en la situación que “junta” o “une” lo “siempre mismo y siempre diferente”. Aquí, entonces, la *comprensión* no es un dominio o un estado de la *ratio*, sino un “volver a aprehender” —que “junta” o “une”— en y al estar-siendo-en-tanto-*ek-sistente*. Y esta aprehensión —que no es de *ratio*, como ya se dijo— es apertura y es captación. En cuanto “abierto” el *Dasein* se mantiene en la *dis-posición*; en cuanto “capta” el *Dasein* “obra” —se obra, realiza el sentido que queda como obra— y su existencia es ποιήσις.

Lenguaje, ser y Dios son, respectivamente, condición de posibilidad, estancia y destino (acaso sea más exacto decir: *horizonte*, de origen y de poder-llegar-a-ser) del *Dasein*. En la pura *existenciariedad* devienen, en un momento dado, *misterio*. Pero no lo son porque “no los conocemos” (lenguaje, ser y Dios), pues, en efecto, no se trata de “conocerlo”, sino porque *se manifiestan múltiplemente* y son “inagotable[s] / y se confunde[n] con la suma de la criaturas / y no llegará jamás el último verso / y varía[n] según los hombres”³³.

La filosofía, en sí, es instalarse en el θαυμάζειν y permitir, en la pura *existenciariedad* del *Dasein*, que se ponga en libertad el *misterio*, esto es, que se liberen las múltiples manifestaciones que constituyen el mundo y su *mundear*. Sólo así se conquista la *autenticidad*. Lo auténtico es lo que en sí obra, por sí, en creación la creación y apertura de mundo; y esta creación de mundo es el mundear del *Dasein*, que se confunde en su

³² Cf. Martin HEIDEGGER. *¿Qué es eso de la filosofía?* Bs. As., Editorial Sur, 1960; p. 50 á 52.

³³ *Otro poema de los dones*. En: *Nueva antología personal*. Bruguera, Bs.As., 1980; p. 42.

correalización misma del ser. El *mundear*, entonces, es propio del sentido *jecto* del *Dasein*; pero al mismo tiempo es el carácter-ser del ente, es el ser en su devenir (habersido, ser, poder-llegar-a-ser).

Así, entonces, el $\theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ instala en el misterio al *Dasein*: libera las múltiples posibilidades de manifestación del ser, mediante el misterio mismo del lenguaje, y busca un sentido último en el origen y en el destino de ser (Dios).

c. Y, al entrar en íntima y esencial relación con el misterio, ¿estamos todavía en los “dominios del filosofar”?

En los dos sentidos que se ha elaborado la respuesta es, radicalmente, un *sí*.

Cuando se aboca fenomenológicamente se trata de la *ratio* que no se satisface con ninguna respuesta y que *contrapregunta*.

En la orientación hermenéutica-existencial se trata del cuidado que induce una y otra vez al *Dasein* a reinstalarse en el poetizar, como pura experiencia $\pi\omicron\iota\tau\iota\kappa\acute{\eta}$, que lleva a un despliegue permanente de la pluralidad de sentidos que liberan sentido.

Así, no se trata, si es “campo de la filosofía”, de “perderse” en el misterio, sino de liberarlo y de hacerlo en un sentido –fenomenológico– cada vez más racional; en otro sentido –hermenéutico-existencial– cada vez más abierto y liberado.

Bibliografía

Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios (Civitate dei)*. Madrid, B.A.C., 1988.

_____. *Confesiones*. Madrid, B.A.C., 1991.

Borges, Jorge Luis. *Nueva antología personal*. Bruguera, Bs.As., 1980.

Chalmers, David J. *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. Barcelona, Ed. Gedisa; 1999.

Jean-François Courtine. *Les catégories de L'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*. Paris, PUF, 2003, en: “*Épiméthée*”; Husserl, *Les “Recherches Logiques”*. Une oeuvre de percée (coédition avec Jocelyn Benoist). Paris, Puf, 2004.

Jacques Derrida. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris, PUF, 1990.

Maurizio Ferraris, *Jackie Derrida. Retrato de memoria*. Bogotá, Siglo del Hombre, 2007.

Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 2003.

Gabriel García Márquez. *Cien años de soledad*. Bogotá, Ed. Alfaguara, 2007; Edición Conmemorativa de la Asociación de Academias de la Lengua Española.

Adolfo León Gómez Giraldo. *Filosofía analítica y lenguaje cotidiano*. Bogotá, USTA-BCF, 1986.

Zeferino González. *Filosofía elemental*. Libro primero: Lógica. Sección segunda: Lógica especial. En: Obras del Cardenal González. En línea [<http://www.filosofia.org/zgo/zgfe2121.htm>]. Consulta: 24 de Junio de 2007.

Martin Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. [Informe Natorp]*. Madrid, Ed. Trotta, 2002. (Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero, basada en *Phänomenologische Interpretationen zur Aristoteles. [Anzeige der Hermeneutischen Situation]*; edición de Hans-Ulrich Lessing, publicada en la revista *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* [vol. 6, pp. 237-269]).

_____. *Carta sobre el «Humanismo»*. En: *Hitos*. Madrid, Alianza, 2001.

_____. *Estudios sobre mística medieval*. Madrid, Siruela, 2001.

_____. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México, F.C.E. & Siruela, 2000.

_____. *El concepto de tiempo*. Madrid, Ed. Trotta, 1998.

_____. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1998.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.

_____. *¿Qué es eso de la filosofía?* Bs. As., Editorial Sur, 1960.

Michel Henry. *Encarnación*. Salamanca, Sígueme, 2001.

Johann Gottfried Herder. *Essay of the origin of Language*. En: *On the Origin of Language*: Jean-Jacques Rousseau, *Essay on the Origin of Language*. (Trad. John H. Moran & Alexander Gode) Chicago, University of Chicago Press, 1966.

Edmund Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, UNAM, 1997. Citado: *Ideas II*.

_____. *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phenomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Haag, Martinus Nijhoff, 1952; *Hua. IV*.

_____. *La filosofía como autorreflexión de la humanidad*. En: *La filosofía como ciencia estricta*. Bs. As., Nova, 1981.

_____. *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. En: *La filosofía como ciencia estricta*. Bs. As., Nova, 1981.

_____. *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester; 1925*, trad. J. Scanlon. The Hague, Martinus Nijhoff, 1977, *Hua IX*.

Jean-Luc Marion. *Inventio Analogiae. Métaphyrique et ontothéologie*. Paris, Vrin, 2005, 384 pp., "Problèmes et Controverses".

_____. *El idolo y la distancia*. Salamanca, Sígueme, 1999.

Harry P Reeder. *Argumentando con cuidado*. Bogotá, UPN-San Pablo, 2007.

_____. *El lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido*. Bogotá, UPN-Colección Filosofía y enseñanza de la filosofía, 2007.

_____. *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology*. New York, University Press of America, 1986.

_____. *Language and Experience. Descriptions of Living Language in Husserl and Wittgenstein*. Washington, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1984.

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

_____. *El conflicto de las interpretaciones I. Ensayos de hermenéutica*. México, F.C.E., 2003.

_____. *Historia y narrativa*. Barcelona, Paidós, 1999.

Agustín Serrano de Haro. *Presentación de la edición española*. En: Husserl, Edmund. *Lecciones de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Ed. Trotta, 2002.

Germán Vargas Guillén (Ed.). *Enseñar filosofía*. Bogotá, UPN-Colección *Filosofía y enseñanza de la filosofía*, 2007.

_____. (Ed.). *Formación y subjetividad*. Bogotá, UPN-Colección *Filosofía y enseñanza de la filosofía*, 2007.

_____. *La constitución de la experiencia humana del tiempo: subjetividad, tiempo, sentido*. En: *La temporalidad humana. Asedios desde la fenomenología y la hermenéutica*. Popayán, Universidad del Cauca, 2007; pp. 11 á 37.

_____ y Luz Gloria Cárdenas Mejía. *Retórica, poética y formación*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional & Universidad de Antioquia, Bogotá, 2005.

_____. *Fenomenología del ser y del lenguaje*. Bogotá, Alejandría Libros, 2003.

Antonio Zirión Quijano. *Introducción*. En línea:

[<http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDINT.pdf>]. Consulta: 24 de marzo de 2008.

Zirión Quijano, Antonio. *La noción de fenomenología y el llamado a las cosas mismas*. En: *Hermenéutica y fenomenología*. México, Universidad Iberoamericana – Cuadernos No. 34, 2003.

Fenomenología: trascendental y también hermenéutica

Phenomenology: *transcendental and hermeneutic also*

HARRY P. REEDER

Universidad de Texas en Arlington

Profesor Invitado Universidad Pedagógica Nacional



Resumen

Este artículo intenta demostrar, usando los textos publicados por E. Husserl mismo que: el método fenomenológico *completo*, que incluye el “*mirar las cosas mismas*”, y también el método *científico* que busca poner los resultados de aquel en palabras y comunicarlas con sus colegas científicos, incluye pasos o elementos *trascendentales* y *hermenéuticos*. Este argumento usa la figura de la *espiral trascendental-hermenéutica* del método fenomenológico para ilustrarlo. Este argumento *no* pretende eliminar *todos* los problemas y desacuerdos, quizás irreconciliables, entre la tradición post-husserliana de “fenomenología trascendental” y “fenomenología hermenéutica”. Al contrario, la meta es preparar la vía para una *fenomenología trascendental-hermenéutica* (basada en los textos husserlianos) que reconoce una mezcla inseparable entre evidencia trascendental y problemas hermenéuticos (en el sentido tradicional, especialmente antes del siglo XX) de comunicar científicamente esta evidencia. Por supuesto, quedan muchas preguntas sobre la naturaleza de la ciencia misma (que no es la misma en Husserl y Heidegger) y sobre el rol del lenguaje en la intuición trascendental dentro de la reducción fenomenológica (que no es el mismo en Husserl, ni en Heidegger, ni en Ricoeur).

Palabras clave: Fenomenología, espiral trascendental, fenomenología hermenéutica, fenomenología trascendental-hermenéutica, método fenomenológico, epojé, reducción fenomenológica, lenguaje, interpretación, fenomenológica científica, hermenéutica trascendental.

Abstract

This article attempts to demonstrate—using Husserl’s own published works—the *complete* phenomenological method. This method includes both the “inward glance” at the things themselves, but also the scientific method of placing the results of this inward glance into words, and of communicating these results to one’s scientific colleagues. This complete phenomenological method includes steps or elements that are both transcendental and hermeneutic. This argument in no way suggests that there do not remain problems and disagreements—perhaps irreconcilable—between the post-husserlian traditions of “transcendental phenomenology” and “hermeneutic phenomenology.” On the contrary, the goal is to prepare the way for a *transcendental-hermeneutic phenomenology* (based in Husserl’s texts), which recognizes an inseparable mixture between transcendental evidence and the scientific problems of communicating this evidence to one’s scientific colleagues, the later of which are traditional hermeneutic problems, at least in the pre-twentieth century sense. Of course, there remain questions regarding the nature of science itself (which is different in Husserl and Heidegger) and problems concerning the role of language in transcendental intuition under the phenomenological reduction (which differs in Husserl, Heidegger and Ricoeur).

Key words: Transcendental, language, phenomenology, hermeneutic, scientific phenomenology, transcendental-hermeneutic phenomenology, phenomenological method, epoche, phenomenological reduction, interpretation.

§1. Introducción al problema

Para Husserl, la fenomenología es una tarea infinita¹, un desarrollo histórico humano², en breve, una ciencia³. Por lo tanto no se debe esperar que el trabajo de Husserl mismo sea ni la finalización ni la última palabra sobre la fenomenología, su método y sus resultados. Este artículo intenta esbozar algunos desarrollos de mi propio pensamiento fenomenológico, inspirados por las obras publicadas de Husserl. En particular se dirige al cisma creciente entre los fenomenólogos quienes se llaman “fenomenólogos trascendentales” y los que se llaman “fenomenólogos hermenéuticos”. La meta es mostrar, basado en las obras publicadas de Husserl, que el método fenomenológico *completo* –basado en lo que se puede llamar la *fenomenología genética de la fenomenología*⁴– necesita una combinación de elementos trascendentales y elementos hermenéuticos, es decir, lo que se puede llamar una *fenomenología trascendental-hermenéutica*.

En síntesis, los *elementos trascendentales* requieren la devoción fenomenológica al fundamentar el conocimiento en los rasgos intencionales y eidéticos de la experiencia (para evadir el relativismo)⁵, mientras los *elementos hermenéuticos* se requieren para la explicación fenomenológica de los rasgos intersubjetivos e históricos de la experiencia misma de la fenomenología y su metodología completa como una filosofía

¹ Edmund HUSSERL. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica* Tr. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, §15. De aquí en adelante citada como *Crisis*. Edmund Husserl. *Meditaciones Cartesianas*. Tr. José Gaos y Migue García-Baró. Segunda edición, aumentada y revisada. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986, §64, primer párrafo. De aquí en adelante citada como MC.

² *Crisis*, §15.

³ Edmund HUSSERL. *La filosofía como ciencia estricta*. 4ª Ed. Tr. Elsa Tabernig y Peter Baader. Buenos Aires: Editorial Nova, 1962.

⁴ Sobre la fenomenología de fenomenología, v. *Crisis*, §§38–44; MC, §64.

⁵ CF. MC, §13, la discusión del *primer estrato* de la investigación fenomenológica.

científica de la experiencia⁶. Para ilustrar eso usaré varias figuras para esbozar la *espiral trascendental-hermenéutica* del método fenomenológico⁷. Con estas figuras indicaré que el método completo de la fenomenología, como disciplina científica, está fundado trascendentalmente en la cosa misma vista en la experiencia trascendental o reducida de la primera persona, pero también está fundado en el proceso hermenéutico de interpretar y compartir con otros fenomenólogos los resultados de esta visión. Interpretar post-husserlianamente el método fenomenológico conduce a comprender la fenomenología que tiene que rechazar el cisma entre *fenomenología trascendental* y *fenomenología hermenéutica*.

Comenzando con el *Ser y Tiempo* de Heidegger⁸, algunos fenomenólogos se oponían al énfasis de Husserl en la *intuición*, en el encuentro intencional inmediato con la cosa misma y, al contrario, enfatizaban la necesidad de una fenomenología *hermenéutica* o interpretativa debido a la dependencia humana del lenguaje. El enfoque primario de Husserl, durante su vida fenomenológica, fue en las estructuras trascendentales de la experiencia vivida (la vivencia) de cualquier *ego* o *yo*. Él se dio cuenta, pero no desarrolló completamente, los que se pueden llamar *elementos hermenéuticos* (elementos lingüísticos, interpretativos, argumentativos e históricos) del método de la fenomenología como ciencia. Aquí me referiré a las obras de Husserl, pero también, en las notas, a mis propias obras (publicadas y no publicadas) –las cuales son el resultado de la fenomenología de Husserl, pero también de Heidegger, Ricoeur y algunos otros fenomenólogos post-husserlianos.

Es necesario clarificar al principio que *no* sugiero que no queden diferencias –diferencias significantes y posiblemente irreconciliables entre una *fenomenología* más o menos *pura trascendental* (en el sentido husserliano) y una *fenomenología* más o menos *pura hermenéutica* (en el sentido heideggeriano). Sobre todo, Heidegger y sus seguidores rechazan la naturaleza metódica y científica de la fenomenología trascendental, por lo tanto sus perspicacias a menudo son brillantes, pero carecen de fundamentación intersubjetiva, dado que sólo son compartidas por otros que tienen la misma “inspiración” o “iluminación”⁹. Al contrario, intento a demostrar que la práctica fenomenológica y las obras publicadas de Husserl mismo incluyen un reconocimiento de muchos elementos hermenéuticos tradicionales –muchos de esos están ignorado por los fenomenólogos post-husserlianos, en sus críticas hermenéuticas de Husserl.

⁶ Cf. MC, §13, la discusión del *segundo estrato* de la investigación fenomenológica.

⁷ Quiero expresar mis gracias a Sonia Cristina Gamboa Sarmiento para su ayuda con las figuras de este ensayo.

⁸ Martin HEIDEGGER. *Ser y Tiempo*. Tr. Jorge Eduardo Rivera, Santiago, Editorial Universitaria, 1997.

⁹ Con todas las implicaciones religiosas de estas palabras: del principio al fin Heidegger, y también Ricoeur, fueron teólogos.

Como voy a demostrar, Husserl mismo fue consciente de muchos elementos interpretativos en la ciencia fenomenológica¹⁰, pero su enfoque metodológico central siempre quedó en la importancia de la *dación intuitiva* de cualquier objeto de la experiencia¹¹. Para Husserl, el cambio de mirada que llamó *epojé* hizo posible la reducción trascendental, es decir, la reducción que despliega la fundamentación de cualquier evidencia posible sobre cualquier objeto, en este encuentro del *ego* con el objeto¹², y en este encuentro el *ego* y el objeto son correlatos trascendentales, ninguno de los dos puede estar antes *de* o primario *al* otro¹³. Esto no significa que la *epojé* y la *reducción trascendental* son procesos distintos, sino que indica que la “brecha” de la *epojé* con el mundo cotidiano es lo que hace posible ver *al ego* y *al mundo* como correlatos trascendentales. Para Husserl este movimiento metodológico fue extremadamente importante, puesto que proveyó una manera de evadir ambos énfasis excesivos: del *objeto* (materialismo, positivismo¹⁴) y del *sujeto* (idealismo)¹⁵. No obstante, este énfasis de Husserl en la intuición, y su falta de describir ampliamente su propia práctica como “fenomenólogo practicante” (hoy en día bien conocido por la publicación de su correspondencia de obras de otros¹⁶) condujo a algunos pensadores posteriores (como Heidegger y Ricoeur) –quienes se consideraban dentro del movimiento fenomenológico¹⁷– a rechazar lo que interpretaron en Husserl (sin razón, como voy a demostrar) como una filosofía idealista¹⁸. Por consiguiente, se desarrolló dentro del *movimiento fenomenológico* una división creciente entre la “fenomenología trascendental”, con su énfasis en la intuición

¹⁰ Cf. Harry P. Reeder, “Hermenéutica y apodicticidad en el método fenomenológico”, en *Lenguaje: dimensiones lingüísticas y extralingüísticas del sentido*. Colección Filosofía y enseñanza de la filosofía –7. Bogotá: San Pablo–Universidad Pedagógica Nacional, 2007, pp. 19–48.

¹¹ Cf. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. 2a. ed., tr. José Gaos, (México: Fondo de Cultura Económica, 1962), §24 –De aquí en adelante citado como *Ideas*; *MC*, §§29–33; *Crisis*, §55; Edmund Husserl, *Experiencia y juicio: Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. Tr. Jas Reuter. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, §§17, 38 –De aquí en adelante citado como *EJ*.

¹² *Crisis*, §42.

¹³ *Crisis*, §§41–42. Este es un elemento de la fenomenología de Husserl que parece claramente refutar las acusaciones de ellos, como Ricoeur, que la fenomenología husserliana se atasca en alguna forma del idealismo. V. Paul Ricoeur, “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl”, Parte I, en *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.

¹⁴ Husserl acusó al positivismo de decañar la filosofía. V. *Crisis*, §3.

¹⁵ Para Husserl, este error tanto de Kant como de Berkeley. V. *MC*, p. 143; *IL*, 1, Prolegómenos §§38, 58.; *Crisis*, §27.

¹⁶ Cf., p.e., Eugen FINK and Edmund HUSSERL, *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*. Tr. Ronald Bruzina. Studies in Continental Thought. Bloomington: Indiana University Press, 1995.]

¹⁷ Cf., p.e., Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., §7; Paul Ricoeur, “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl” en *Del texto a la acción*, op. cit.

¹⁸ Paul RICOEUR, *ibid.*; Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., §§22–4.

y la reducción trascendental¹⁹, y la “fenomenología hermenéutica”, con su énfasis en la naturaleza interpretativa y lingüística de la filosofía fenomenológica²⁰.

Muchos de estos desacuerdos (y otros desacuerdos con respecto a la fenomenología) provienen de mal entendimiento del uso de Husserl del término *trascendental*. La mayoría de veces Husserl usó este término únicamente para referirse a los resultados de la epojé, que no es más de un reconocimiento del hecho de que –para resolver muchos problemas tradicionales sobre la relación entre lo “subjetivo” y lo “objetivo” en la experiencia, que resultó de la revolución científica y la reacción filosófica a ella en la filosofía moderna (primariamente de Descartes a Kant)– es necesario cambiar el punto de vista (Husserl se refirió a este cambio como una “alteración de mirada”) en el flujo subjetivo-y-objetivo de la experiencia vivida (de las vivencias). A este cambio de vista, totalmente importante, lo llamó Husserl epojé, reducción, y reducción trascendental²¹. El intento de Descartes, en sus *Meditaciones metafísicas*, de lograr un mejor entendimiento de la relación entre la experiencia subjetiva y el mundo objetivo a través de un serie de argumentos escépticos resultó en debates sin fin acerca de cómo “vincular” lo subjetivo con lo objetivo. En sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl reemplaza los *argumentos* de Descartes (en las primeras dos Meditaciones, aproximadamente doce páginas) con una *descripción* minuciosa del mismo punto de partida (en aproximadamente ciento sesenta páginas). De esta “nueva mirada” al problema clave de Descartes (la relación entre mente y mundo) Husserl halló una manera de evadir la mayoría de los problemas con los que Descartes se encontró en sus Meditaciones 3–6 –y, al mismo tiempo, evadir muchos problemas sobre la relación enigmática entre lo “subjetivo” de la experiencia individual y lo “objetivo” de la experiencia intersubjetiva, que plagaban toda la filosofía después de Descartes, incluso muchos de los problemas que afligen la filosofía y las ciencias (naturales y sociales) actual. Debido a la naturaleza intencional de toda experiencia conciente, una persona normal *nunca* está restringida a la forma cartesiana de “subjetividad” –la que es mal formada para resolver los problemas básicos de la filosofía moderna: la relación entre sujeto y mundo.

Esta interpretación de Descartes fue un mal entendimiento radicalmente trágico sobre el uso de las matemáticas en la observación científica, a menudo con el resultado de distinguir entre cualidades primaria y secundarias²² –distinción que aparentemente presume que la evidencia científica cuantificada aparece místicamente del uso de las

¹⁹ Cf. Harry P. Reeder, “Self-Presentation,” en ,” E.F. Kaelin and C.O. Schrag, eds. *American Phenomenology: Origins and Developments*. Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research, Vol., XXVI. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 367-368.

²⁰ Cf., p.e., *Ser y tiempo*, op. cit., §§31–4; Paul Ricoeur, “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl” en *Del texto a la acción*, op. cit., Parte II–2.

²¹ Harry P. REEDER, *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology*. N.Y.: University Press of America, 1986, Chapter 3.

²² Es interesante notar que Husserl fue de acuerdo con los empiristas Berkeley y Hume en rechazar esta distinción. V., p.e., Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Tr. Antonio Ziri6n Q. México: UNAM, 1997, §18d.

matemáticas, sin ninguna necesidad de interpretación²³. De veras, Husserl, como buen empirista fue *forzado* por la evidencia empírica²⁴ de un punto de vista basado en su formación en las estructuras lógicas (la fenomenología estática)²⁵ a una visión de la experiencia basada en el flujo humano e histórico del tiempo y sus efectos en la evidencia fenomenológica (la fenomenología genética)²⁶ –pero nunca renunció a aquello para esto.

Para ver las pistas de los elementos hermenéuticos en el método fenomenológico *completo*, vamos a referirnos a las discusiones de Husserl sobre los roles del lenguaje y de la crítica y corrección intersubjetiva.

Este ensayo continuará con un esbozo corto del círculo hermenéutico tradicional, y mi propia modificación de ello en una espiral hermenéutica (§2), luego con la introducción de lo que llamaremos dos *espirales trascendentales-hermenéuticas* distintas del método fenomenológico (§§3–4)²⁷, y finalmente una conclusión (§5) en la que intentaré presentar un sumario de los resultados de este ensayo y anticipar algunas objeciones a su argumento central.

§2. La espiral hermenéutica

Introduje la noción de la espiral hermenéutica para ilustrar más claramente los elementos temporales e históricos de la interpretación (el tema del campo de investigación conocido como la hermenéutica²⁸. Lo que tuve en mente fue el círculo hermenéutico tradicional extendido en una tercera dimensión (para representar el tiempo). El círculo hermenéutico tradicional fue usado a indicar el proceso “circular” de la interpretación, en el que se usa su propia comprensión actual (ahora llamada la *pre-comprensión*) para adquirir una comprensión nueva (ahora llamada la *comprensión*) por leer un texto²⁹. Se puede representar el círculo hermenéutico tradicional como lo siguiente:

²³ Cf. Harry P. Reeder, “El flujo heraclítico y sentidos parmenídeos,” en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Vol. III. Morelia, Mexico: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Pontificia Universidad Católica de Perú, en prensa. Este ensayo fue presentado en el IV Coloquio de la Filosofía Latinoamericana, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia, August 29–September 1, 2007.

²⁴ Cf. p. e. *La filosofía como ciencia estricta*, op. cit.

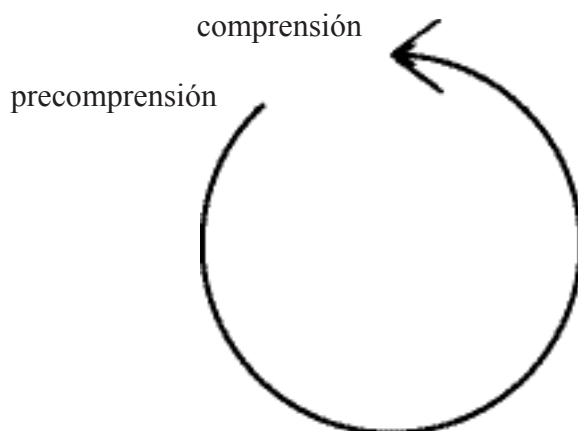
²⁵ Husserl recibió su primer doctorado en la matemática, disciplina que ignora el tiempo casi completamente, de la Universidad de Viena en 1883.

²⁶ Husserl se interesó en la relación entre tiempo y evidencia de lo que algunos llaman su “período temprano” (*IL*, I, Introducción al segundo volumen, §2; 2, Investigación V, §6), por su “período medio” (*MC*, §§14, 18–20), hasta su “período tarde” (*Crisis*, Partes I y II,).

²⁷ De hecho, creo que estas dos espirales no son distintas en el sentido *separadas* (están entretejidas, como espero que va a ser claro abajo), sino en el sentido que es útil *separarlas* para el análisis.

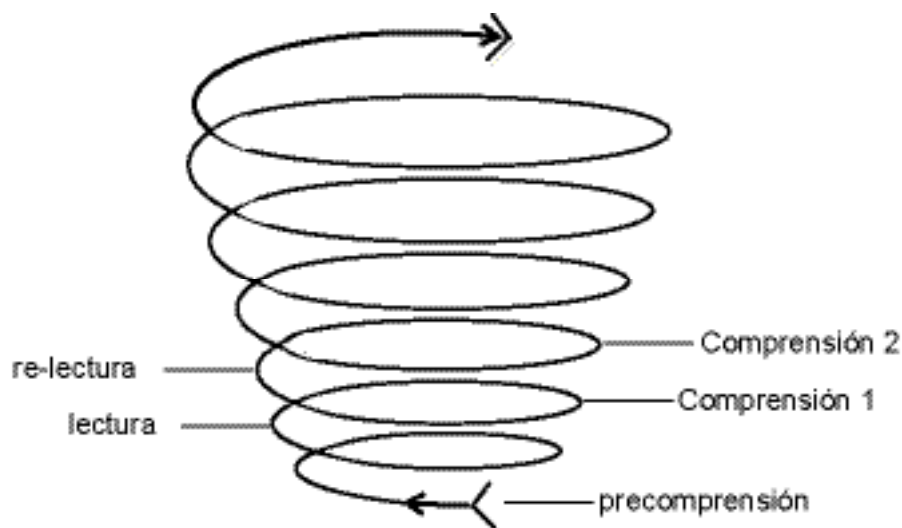
²⁸ Cf. Harry P. Reeder, “Hermenéutica y apodicticidad en el método fenomenológico”, op. cit. En este ensayo esboqué un grupo más corto (e incompleto) de estos elementos hermenéuticos del método fenomenológico.

²⁹ La tradición hermenéutica, que proviene, a lo menos, del *De Interpretatione* de Aristóteles, enfocó principalmente en la interpretación de textos. En el siglo XX la noción de interpretación fue extendida a incluir toda actividad humana. V. p.e. Paul Ricoeur, “El model del texto: la acción significativa considerada como un texto”, en *Del texto a la acción*, op. cit., pp. 169 – 195.



El círculo hermenéutico tradicional

Nunca me gustó la noción de la comprensión como “circular”, porque siempre cambiamos (y aprendemos) con el tiempo. Por lo tanto representé el proceso del aprendizaje y comprensión, en términos del método fenomenológico, como lo siguiente:



La espiral hermenéutica

La extensión vertical de la espiral representa el flujo del tiempo inmanente³⁰. Usé la espiral, en vez de un serie de círculos, para indicar que el aprendizaje, la interpretación

³⁰ Edmund HUSSERL, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Tr. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

y la comprensión no se da en un movimiento circular: debido al flujo de la conciencia del tiempo inmanente nunca se termina donde se empieza.

En §§3–4 usaré diagramas semejantes para ilustrar la relación entre los elementos trascendentales y los elementos hermenéuticos en el método fenomenológico *completo*, y para indicar que sí están involucrados ambos tipos de elementos o pasos (voy a usar estos términos intercambiabilmente) en el método fenomenológico explicado completamente, a pesar del hecho de que Husserl mismo a veces caracterizó el método fenomenológico como completamente reflexivo³¹.

Debería advertir al principio que al hablar de pasos o elementos no debe ser interpretado literalmente. En cada etapa de la práctica individual del método fenomenológico hay una mezcla, dentro de la “pertinencia profesional” del individuo, de los elementos de: (i) la confrontación con la cosa misma en la intuición intencional (trascendental); (ii) la relación entre la intuición y el lenguaje (para escribir y/o hablar de la descripción de lo que se encuentra en la intuición); (iii) la necesidad de participar en el discurso científico, para presentar sus resultados (porque la fenomenología es una ciencia intersubjetiva, y no una contemplación psicológica individual); (iv) para recibir confirmación o corrección; (v) para avanzar la ciencia de fenomenología, por relatos cada vez mejores de la cosa misma (véase i). Por todo esto hay una mezcla de la *confrontación trascendental* con la cosa misma y la *confrontación hermenéutica* con el discurso y con la tradición histórica de la filosofía.

§3. La espiral trascendental-hermenéutica de la descripción fenomenológica.

Debería recordarse aquí que, aunque la confrontación intuitiva con la evidencia vivida de la cosa misma es el núcleo de la fenomenología, no es la meta en sí. A raíz de que la fenomenología es una ciencia y parte de la lucha del ser humano de entenderse y entender el mundo, esta confrontación trascendental es solamente el primer paso evidencial de un proceso largo e intersubjetivo. Aunque toda evidencia es, en su base, autoevidencia, la noción de evidencia *científica* requiere confirmación y crítica intersubjetiva³². El resto de este ensayo va a dirigirse a este tema. Este párrafo explicará el proceso completo de la descripción fenomenológica, y el siguiente párrafo se dirigirá a lo que hace el fenomenólogo practicante con su descripción cuando está satisfecho con esta. Este es el proceso de compartir sus resultados con sus pares científicos (y con sus estudiantes). Voy a usar el diagrama básico de la espiral para ilustrar el entretejimiento de los elementos trascendentales y hermenéuticos en el alcance completo del método fenomenológico.

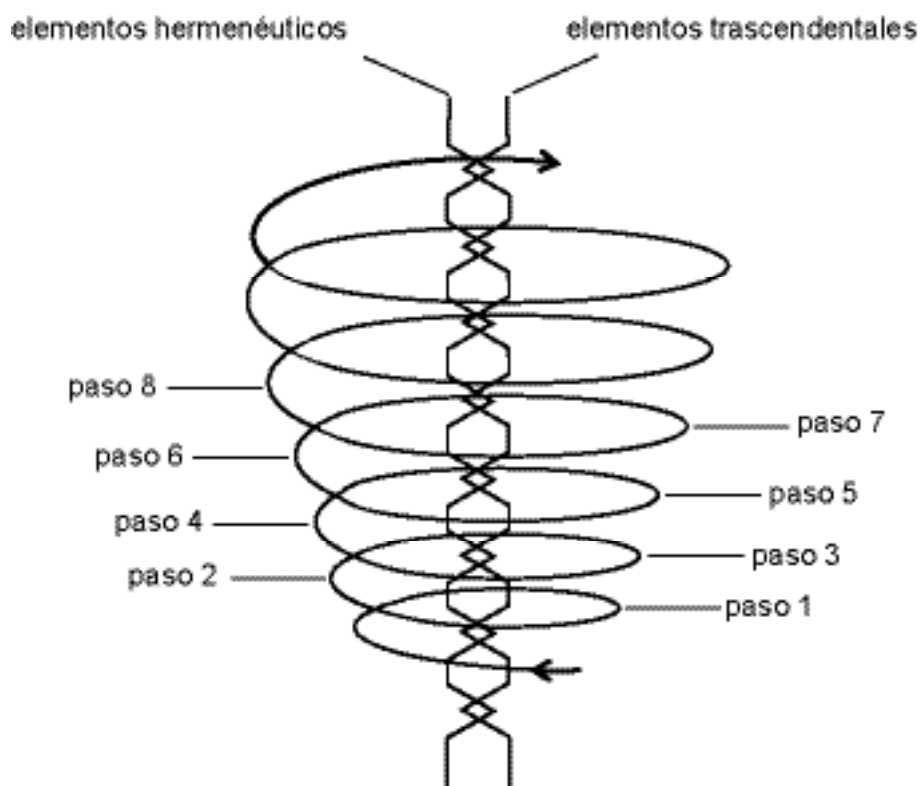
³¹ P.e., en *Ideas*, dice que: “el método fenomenológico se mueve integramente en actos de la reflexión” (p. 172); y “La tarea fenomenológica es aquí de indagar sistemáticamente el conjunto de las modificaciones de las vivencias que caen bajo el nombre de reflexión” (p. 177, cf. p. 179). Cf. *IL*, Prolegomena, §51; Edmund Husserl, *Lógica Formal y Lógica Trascendental*. Tr. Luis Villoro. Filosofía Contemporánea. México: UNAM, 1962, p. 274. De aquí en adelante citado como *LFLT*.

³² *MC*, §2; *IP*, pp. 91ff. V. también Harry P. Reeder, “Hermenéutica y apodicticidad en el método fenomenológico”, op. cit.

Vamos a listar los pasos requeridos para producir una descripción fenomenológica, y luego comentar en ellos.

1. Se experiencia algo en la experiencia ingenua y ordinaria.
2. Se decide producir una descripción fenomenológica de algún objeto dentro de esta experiencia.
3. Se mantiene el objeto para ser descrito en la retención.
4. Se realiza la epojé.
5. Se mantiene el objeto en retención y se realizan las variaciones imaginativas requeridas para confrontar los rasgos eidéticos del objeto³³.
6. Se escribe una descripción del objeto.
7. Se revisa su descripción escrita.
8. Se “re-visita” la experiencia (en realidad otra experiencia del mismo objeto), para revisar su descripción ya revisada, y revisar más, si es necesario.

Se puede ilustrar este proceso como lo siguiente:



³³ En realidad este paso incluye varias etapas o pasos. Husserl provee una explicación muy clara de este proceso en *Experiencia y juicio*, §87.

La espiral trascendental-hermenéutica de la descripción fenomenológica

Comentarios en los pasos de la descripción fenomenológica:

Paso 1: Se empieza de una experiencia ordinaria, no reducida y pre científica³⁴, la que es hermenéutica (interpretada) pero todavía pretrascendental.

Paso 2: A raíz de la formación filosófica y fenomenológica, y de sus propios intereses investigativos (esto se considera en el siguiente párrafo), se decide, como fenomenólogo, producir una descripción fenomenológica de los rasgos esenciales de algo dentro de esta experiencia. Esta decisión es en parte la decisión de compartir hermenéuticamente con otros la evidencia trascendental. No es posible compartir *directamente* su experiencia interna y trascendental: este compartimiento de resultados requiere del lenguaje³⁵, y éste abre la puerta a un ámbito completo de problemas hermenéuticos.

Husserl comenta en *Crisis*, §59 un problema hermenéutico que es particularmente fenomenológico. En este párrafo Husserl trata con la vía posible a la fenomenología comenzando de la psicología. La psicología, como todas las otras ciencias no fenomenológicas, está “ligada al ámbito de lo precientíficamente dado (...) a aquello que es nombrable, enunciable, descriptible en el lenguaje general” (p. 220). En este nivel ingenuo (no reducido) de la experiencia del mundo, “el mundo de la vida —el «mundo para todos nosotros»— es idéntico al mundo del que cabe hablar en general” (p. 220). Este mundo “siempre es el mundo exhibible empírico-generalmente (intersubjetivamente) y, al mismo tiempo, lingüísticamente exhibible” (p. 220). El cambio a la fenomenología, aunque esto mismo comienza de una experiencia en esta actitud ingenua (la que tenemos en común como seres humanos), requiere “la reorientación fenomenológico-trascendental” (p. 220 —véase Paso 4, anterior), es decir, la epojé. Esta epojé lleva consigo un problema peculiarmente fenomenológico hermenéutico, el de transformar los sentidos de las palabras para adecuarlos a esta nueva visión fenomenológica de los objetos intencionales:

Todas la apercepciones de nuevo tipo, (de nuevo tipo, a pesar de que utilizo el lenguaje común, como es inevitable, mas también con una inevitable transformación de sentido)... (p. 220)

Husserl provee muchas pistas sobre cómo la fenomenología transforma así los sentidos³⁶.

³⁴ Cf. MC, §6; *Ideas*, §§70, 77.

³⁵ Cf. *IL*, 1, Introducción al segundo volumen, §§1–2.

³⁶ He seguido estas pisas en varias obras. V. Harry P. Reeder, “Hermenéutica y apodicticidad en el método fenomenológico”, op cit.; “Lenguaje y reducción fenomenológica: una respuesta a la objeción wittgensteiniana”, en *Lenguaje: dimensiones lingüísticas y extralingüísticas del sentido*. Colección Filosofía y enseñanza de la filosofía –7. Bogotá: San Pablo–Universidad Pedagógica Nacional, 2007, pp. 125–138; “Intención Signitiva y Textura Semántica,” trad. Esteban Marín Ávila, *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*. Año VII, Número 14, julio 2006, pp. 19–59; “Living Words and Concepts: Semantic Space and Semantic Texture,” electronic publication in *Phenomenology 2005: Selected Essays from North America*, (Bucharest: Zeta Books, 2007), pp. 535–559; y “Conceptos Lingüísticos

Una de estas pistas ocurre más temprano en *Crisis*, donde Husserl se refiere a:

(...) los problemas que la misma fenomenología plantea al fenomenólogo en la reflexión superior: los problemas del *lenguaje fenomenológico*, de la verdad, de la razón, y no sólo los problemas respectivos del lenguaje, la ciencia y la razón constituidos en la mundaneidad natural en todas las configuraciones³⁷.

Paso 3: Se mantiene el objeto para describir en la retención. “Toda evidencia es auténtica aprehensión de una existencia o de una esencia en el modo «ella misma»”³⁸ Este es un paso puramente interno, requerido antes de realizar la reducción trascendental. Sin embargo el paso está guiado horizontalmente por la “vocación” de la fenomenología³⁹, dentro de la que el investigador participa en una tarea filosófica histórica, a raíz de la posibilidad de que aún tal autoevidencia puede, por la pesquisa crítica e intersubjetiva, llegar a ser dudosa⁴⁰. En la retención se mantiene en el presente la experiencia recientemente pasada, con una mirada crítica hacia la descripción futura todavía no producida.

Paso 4: Se realiza la epojé. Esta es el movimiento a la esfera trascendental, es decir, un cambio inmanente del punto de vista, dentro del cual el *ego* y el mundo de cualquier objeto (sean cosas corporales, números, sueños, objetos imaginarios, etc.⁴¹) son *correlatos trascendentales*. Por consiguiente este paso parecía ser completamente trascendental, con ningún matiz hermenéutico. No obstante, a raíz de los “horizontes profesionales” que guían el proyecto de descripción fenomenológica, el investigador retiene los horizontes hermenéuticos de la intersubjetividad y de la meta de contribuir a la historia de la filosofía como tarea humana (y no meramente individual)⁴². Vamos a discutir más este tema en el siguiente parágrafo.

Paso 5: Se mantiene el objeto en la retención y se realizan la variaciones imaginativas para afrontar los rasgos eidéticos del objeto⁴³. De nuevo el enfoque temático es trascendental, pero los horizontes incluyen la intersubjetividad y la historia.

Paso 6: Ahora, en la confrontación eidética trascendental con el objeto, se comienza el proceso hermenéutico de tratar de captar en palabras los resultados de la confrontación

y la Responsabilidad Intelectual,” presentado al Sexto Congreso Internacional de Filosofía, Universidad Rafael Landívar University, 9–12 de agosto de 2005. Este último ensayo será publicado en Harry P. REEDER, *La globalización y la fenomenología del lenguaje*, Serie Fenomenología, No. 10. Morelia, México: Jitanjáfora Morelia Editorial, en prensa.

³⁷ *Crisis*, p. 199, cursiva añadida.

³⁸ *MC*, p. 56.

³⁹ Husserl anota “lo profesional también a propósito del fenomenólogo (*Crisis*, p. 144).

⁴⁰ *MC*, §6. V. también *Crisis*, Partes I y II, y Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*. 4ª Ed. Tr. Elsa Tabernig y Peter Baader. Buenos Aires: Editorial Nova, 1962.

⁴¹ V. *Ideas*, §3; *IL*, 2, Investigación III, §2.

⁴² *Ibid.* a las dos citas en la nota previa.

⁴³ Husserl provee una descripción detallada en *EJ*, §87.

trascendental, empezando con la búsqueda y elección de palabras del lenguaje cotidiano (o filosófico)⁴⁴, para hallar las palabras que “captan lo mejor” lo que se ve intuitivamente, para luego escribirlas. En este paso examinamos las intuiciones trascendentales presentadas, y luego:

(...) las vemos, y, viéndolas, podemos destacar intuitivamente su esencia, su constitución, su carácter inmanente, y podemos ajustar nuestro discurso a la plenitud de claridad intuida, en puro conformarse con ella⁴⁵.

Seguramente, esto cuesta mucho esfuerzo. Según la tradición hermenéutica, el acto mismo de escritura introduce un campo de asuntos hermenéuticos⁴⁶. En esta etapa se confronta directa y temáticamente con un entretejimiento de problemas trascendentales y hermenéuticos. Esto implica la referencia de Husserl a un “lenguaje fenomenológico” en el pasaje de *Crisis*, p. 199 citado en mis comentarios en Paso 2, arriba. El *problema trascendental* es mantener la “claridad de vista” de la confrontación con la cosa misma:

Por más de tres décadas todo mi trabajo ha sido en el área de la experiencia inmanente e intuitiva. He aprendido, laborando en dificultades sin precedentes, a ver y a guardar lo que veo fuera de las proyecciones⁴⁷.

El intento Husserl aquí, de evadir *proyecciones*, es un elemento hermenéutico importante del método fenomenológico. La sensibilidad a la posibilidad misma se tales proyecciones es un tema central de la hermenéutica, y el intento de mantener una franqueza pasiva hacia la cosa misma (como presentada en la intuición trascendental) es una meta central de la fenomenología. Husserl anota la naturaleza larga y teleológica de

⁴⁴ *Crisis*, §59. Las observaciones de Husserl con respecto a este proceso son breves (v. arriba, Paso 2), y necesitan más investigación. V., p.e., Harry P. Reeder, “A Phenomenological Account of the Linguistic Mediation of the Public and the Private,” *Husserl Studies*, Vol. 1, no. 3 (1984), pp. 263-280.; “Hermenéutica y apodicticidad en el método fenomenológico”, op. cit.; “Living Words and Concepts: Semantic Space and Semantic Texture,” op. cit.; y “Language and the Law of Oriented Constitution,” presented at the 35th annual meeting of the Husserl Circle, University College Dublin, June 9-12, 2005. Eugene “Two Phenomenologists Do Not Disagree,” en Ronald Bruzina and Bruce Wilshire, edd., *Phenomenology: dialogues and bridges*, Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, no. 8. Albany: State University of New York Press, 1982, pp. 321-335]

⁴⁵ Edmund HUSSERL. *La idea de la fenomenología*. Tr. Miguel García-Baró. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982. De aquí en adelante citado como *IP*.

⁴⁶ Paul RICOEUR, p.e., confronta a este tema. V. especialmente *Teoría de la Interpretación*. Tr. Graciela Monges Nicolau, 2da ed. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1998, Capítulo 2; y Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*. Tr. Agustín Neira Calvo. 3a Ed. México D.F.: Siglo xxi Editores, 2006.

⁴⁷ Edmund HUSSERL. *Introduction to the Logical Investigations*. Tr. P.J. Bossert and C.H. Peters, ed. Eugen Fink. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, p. 57; v. también p. 58. Las citaciones de este volumen son traducidos por el presente autor. De aquí en adelante citada como *1913 Intro*.

lograr esta meta en *MC*, §5, donde indica que la meta de la evidencia científica es ambos: intuitiva (y por lo tanto trascendental) e histórica (y por lo tanto hermenéutica): “Si la ciencia, como a la postre comprende necesariamente ella misma, no alcanza *de facto* a realizar un sistema de verdades «absolutas» y se ve obligada a modificar continuamente sus «verdades», esto mismo demuestra que persigue la idea de la verdad absoluta, o de la auténtica verdad científica, y que vive en consecuencia dentro de un horizonte infinito de aproximaciones que aspiran a tocar esta idea” (p. 53). Este aspecto de la filosofía científica nos obliga a buscar de manera “zigzag” (véase la discusión del Paso 7, abajo).

El *problema hermenéutico* es *capturar* esta confrontación en palabras de un lenguaje existente (incluso el poder del lenguaje de producir metáforas y neologismos), para *comunicar* a los otros lo que se “ve” intuitivamente. La evidencia interna individual no es, en sí misma, la meta científica de la fenomenología: al contrario lo que se busca es el compartir rasgos generales e intersubjetivos de tal evidencia para la crítica intersubjetiva⁴⁸. Este “capturar” requiere mucho esfuerzo, incluso, como indica Husserl en la cita de arriba, el esfuerzo a evadir “proyecciones” para que permitir que la cosa misma “hable para sí misma”. Vamos a discutir los problemas hermenéuticos de la comunicación de sus resultados con los otros, y de la crítica intersubjetiva que resulta, en el siguiente párrafo, abajo.

Paso 7: Cuando se cae de la retención (y por eso de la confrontación directa y temáticamente trascendental con el objeto) se lee lo que se ha escrito y se compara la descripción con la memoria del objeto descrito. Hay aquí una confrontación directa de elementos trascendentales y hermenéuticos en el acto de producir una descripción fenomenológica⁴⁹. Se revisa lo que se ha escrito, teniendo en mente que se intenta ofrecer a otros un texto que *ellos* puedan interpretar y entender. La adición del lenguaje, ligado a la visión intencional, no es ni completamente “vacío”, ni desprovisto de problemas hermenéuticos:

Vistas las cosas con más precisión, y sobrepasamos las *cogitationes* reducidas con los juicios predicativos que fallamos sobre ellas. (...) vamos ciertamente más allá de las meras *cogitationes* [es decir, las intuiciones] con las formas lógicas, que se reflejan también en la expresión lingüística. Hay ahí un *plus* que no consiste en una mera acumulación de nuevas *cogitationes*⁵⁰.

Se confronta aquí una gama completa de problemas hermenéuticos, los que han sido investigados a largo plazo por la tradición hermenéutica y por fenomenólogos hermenéuticos post-husserlianos. Sin embargo, el hilo conductor de cualquier descripción fenomenológica siempre es la cosa misma⁵¹. El fenomenólogo queda horizontalmente

⁴⁸ Cf. *IP*, p. 87.

⁴⁹ Este problema necesita mucho más trabajo. Este ensayo intenta a proveer un fundamento para tal trabajo.

⁵⁰ *IP*, p. 63. Este último punto es un tema central de Eugene Gendlin, “Two Phenomenologists do not Disagree,” op cit.

⁵¹ Cf. *Ideas I*, §§24, 75.

o temáticamente, él que *tuvo* la confrontación trascendental con el objeto de la descripción. Husserl se refiere a esta forma de sedimentación del pasado en términos de *habituales*⁵².

Paso 8: Cuando se tiene una descripción más o menos completa, ordinariamente el fenomenólogo re-realiza la epojé para re-examinar la cosa misma (un elemento trascendental) y compara el objeto confrontado con su texto, para revisar éste lo mejor posible para “corresponder” el texto con el objeto descrito (un elemento hermenéutico). Se realiza este paso varias (o muchas) veces, hasta que se está satisfecho con su descripción escrita⁵³. Esta satisfacción está basada en el juicio de que su lenguaje “corresponde con” o “captura” la naturaleza esencial del objeto descrito, y de que este uso del lenguaje *fenomenológico* (es decir, lenguaje ligado evidencialmente a la intuición trascendental) en el discurso científico procederá a conducir a otros a su propia confrontación con el objeto descrito –para soportar el proceso de corrección y corroboración mutuo de evidencia compartido intersubjetivamente⁵⁴. Este tema se discutirá en el siguiente párrafo, abajo.

Nótese que por todas las partes de este proceso están involucrados, horizontalmente o temáticamente, elementos trascendentales y hermenéuticos. Esto se debe a la naturaleza horizontal de toda vivencia y a la naturaleza profesional de la ciencia de la fenomenología. Cuando no se hablan tonterías se habla *de* algo. Si un texto es fenomenológico (al menos en el sentido husserliano) es sobre algo trascendental. Por eso no se puede eliminar los elementos trascendentales del proceso y queda fenomenólogo. Sin embargo, porque la fenomenología es una ciencia, un intento intersubjetivo, tampoco se pueden negar los elementos hermenéuticos del método fenomenológico⁵⁵. Hay que producir textos, y no solamente textos para sí mismo, sino para la interpretación y evaluación de otros. Husserl define una *ciencia* como un sistema coherente de validaciones fundadas⁵⁶. La evidencia trascendental provee esta fundamentación, y la práctica histórica e intersubjetiva de la “profesión” de la ciencia de fenomenología provee la validación coherente y sistemática⁵⁷.

Veamos la manera en que Husserl describe este tejido de elementos trascendentales y hermenéuticos, temprano en las *Investigaciones lógicas*, en la parte pre-fenomenológica. No obstante esta discusión aplica, con la adición de la epojé, a la fenomenología trascendental. Esto indicaré con interpolaciones.

⁵² Cf. *MC*, §32.

⁵³ Cf. *IP*, pp. 39–41.

⁵⁴ Cf. *MC*, §2. Cf. Edmund Husserl. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Tr. Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, p. 64 n. 1. (Esta nota no aparece en la traducción española.

⁵⁵ Husserl escribió miles de páginas de texto que no preparó para la publicación. Él fue muy conciente de la necesidad de comunicar sus resultados a otros, y de los esfuerzos requeridos para hacerlo. No obstante, no escribió explícitamente sobre estos problemas en sus obras publicadas. Sin embargo, hay muchas pistas sobre este proceso, muchas de las que cito en este ensayo.

⁵⁶ *IL*, I, Prolegómenos, §§6–7.

⁵⁷ Cf. *Crisis*, p. 144.

La fundación fenomenológica de la lógica lucha también con la dificultad de tener que emplear en la exposición casi todos los conceptos, cuya aclaración se propone. (...) O dicho con otras palabras: en sí y por sí considerada, la aclaración sistemática de la lógica pura, como la del cualquier otra disciplina, exigiría que se siguiese paso a paso el orden de las cosas, la conexión sistemática de la ciencia a aclarar. (*IL*, §6, p. 226)

El uso de términos que necesitan clarificación durante su clarificación sistemática (es decir, científica) es un elemento hermenéutico del método fenomenológico. Husserl anota muchas veces que tenemos que usar palabras tomadas del lenguaje ordinario (o de la tradición filosófica), y luego cambiar sus sentidos por la confrontación con la evidencia trascendental fenomenológica⁵⁸.

Pero en nuestro caso la propia seguridad de la investigación exige que sea roto una y otra vez este orden sistemático; exige que oscuridades de conceptos, capaces de menoscabar el curso de la investigación misma, sean remediadas antes de que el natural curso de las cosas conduzca a dichos conceptos. [Es decir que la fenomenología quita oscuridades conceptuales por separarse de la manera lingüística ordinaria de tal clarificación para enfocar en la intuición trascendental la que fundamentará los sentidos nuevos fenomenológicos de tales términos y conceptos.] La investigación se mueve, por decirlo así, en zigzag; y esta comparación es tanto más adecuada cuanto que, por la íntima interdependencia de los distintos conceptos del conocimiento, resulta necesario una y otra vez volver a los análisis primarios y contrastarlos con los nuevos, como éstos a su vez con los primeros [es decir, trascendentales]. (*IL*, 1, p. 226)

En el siguiente párrafo Husserl describe este movimiento zigzag como para atrás y para adelante entre “intuiciones singulares ejemplares de vivencias” y “la fijación descriptiva en conceptos puros de la esencia intuita” (*IL*, p. 227) Esto es una indicación clara del movimiento, durante la descripción fenomenológica, entre un enfoque en los elementos trascendentales de la experiencia y un enfoque en la correspondencia de palabras (y conceptos) con estos elementos trascendentales, para producir una descripción fiel⁵⁹. En el siguiente párrafo abajo discutiremos el efecto recíproco de este proceso en su propio ver (y hablar) de su evidencia vivida.

§4. La espiral trascendental-hermenéutica de la comunicación y crítica científica

Este párrafo examina el método fenomenológico *completo*, que incluye todos los aspectos de la fenomenología como ciencia. Producir una descripción fenomenológica,

⁵⁸ Cf. p.e. *Ideas I*, §§34, 84, 124; *MC*, §34; *Crisis*, §59; *IL*, Investigación V, §6.

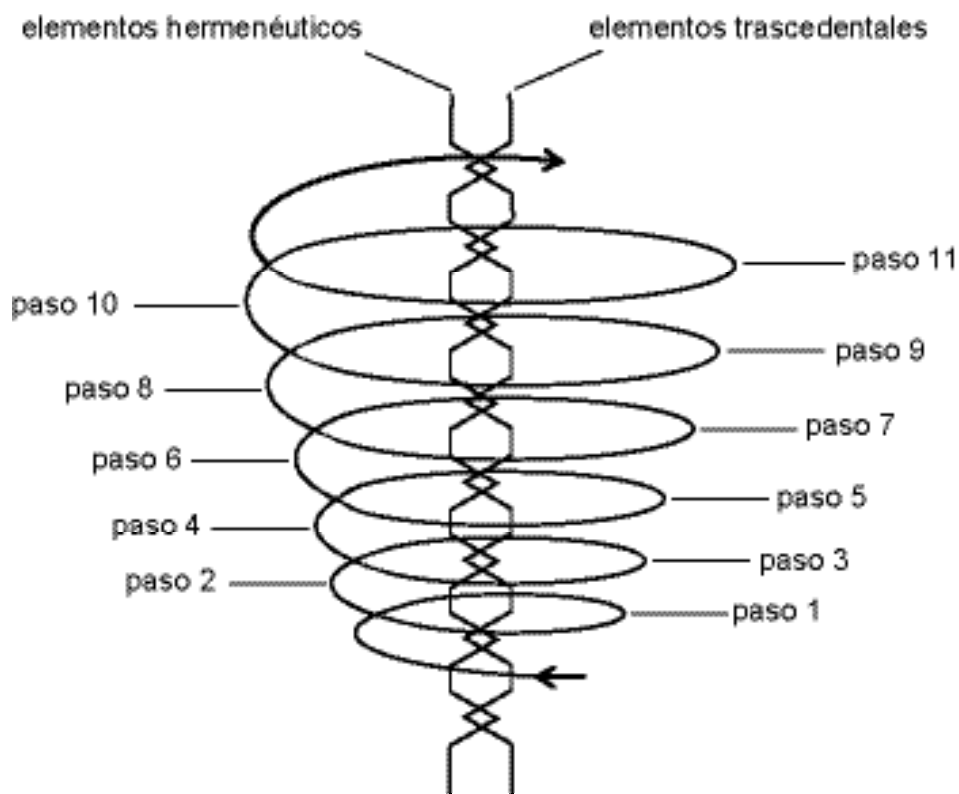
⁵⁹ Sobre la relación entre palabras y conceptos, v. Harry P. Reeder, “Living Words and Concepts: Semantic Space and Semantic Texture,” op. cit.

esbozado en el párrafo anterior, será solamente un paso en el método fenomenológico completo, aunque este es el paso que recibe casi toda la atención en discusiones, de Husserl y de otros, sobre el método fenomenológico. Como en el párrafo anterior, primero listamos los pasos y luego comentaremos en ellos.

Los pasos de la espiral trascendental-hermenéutica de la comunicación y crítica científica son los siguientes:

1. Aprender de la filosofía y de sus problemas por medio de un estudio intensivo de textos filosóficos (y usualmente por medio de clases y discusiones con otros).
2. Reflexionar sobre lo que se ha aprendido sobre la filosofía y sus problemas.
3. Basado en esta reflexión, decidirse a producir una descripción fenomenológica, para dirigirse a un problema o cuestión filosófica.
4. Producir una descripción fenomenológica.
5. Compartir la descripción más o menos formalmente con colegas fenomenólogos y/o con estudiantes.
6. De la base de las discusiones en Paso 5 a menudo se revisa la descripción, para corresponder mejor con la cosa misma o para comunicar efectivamente sus resultados con otros.
7. El paso siguiente ordinariamente es presentar sus resultados en un congreso, para recibir más crítica intersubjetiva. La fenomenología nunca se limita a la descripción pura, sino que requiere interpretación y argumentación para su comunicación exitosa.
8. Después de la crítica del Paso 7, a menudo se revisa de nuevo la descripción, por las mismas razones en Paso 6.
9. Cuando se está satisfecho con la descripción, se la presenta para publicarla como artículo o monografía.
10. Después de la publicación se reciben comentarios y críticas de otros, en formato verbal o escrito (cartas físicas o electrónicas, publicaciones de otros, etc.).
11. Después de la crítica intersubjetiva del Paso 10 es posible decidirse a revisar más su descripción.

Se puede diagramar este proceso como lo siguiente:



La espiral trascendental-hermenéutica de la comunicación y crítica científica

Al igual que en el caso de los pasos de la descripción fenomenológica, en todos los pasos anteriores hay una combinación, temática u horizontal, de elementos trascendentales y hermenéuticos. Lo mismo que en el proceso de escribir una descripción fenomenológica, cuando se confronta el proceso de comunicar sus resultados a otros, se guía por el polo trascendental de la experiencia inmanente y por el polo hermenéutico de los elementos retóricos⁶⁰ y hermenéuticos de la comunicación intersubjetiva. Ahora comentamos individualmente en los pasos de la espiral trascendental-hermenéutica de la comunicación y crítica científica.

Paso 1: Una parte del método científico –en un sentido amplio– es el estudio e investigación requeridos para *llegar a ser* un científico. Para el fenomenólogo este proceso comienza con la lectura, usualmente acompañado por el escuchar ponencias y el participar en discusiones como estudiante. Esta parte del método científico en un sentido *extendido* a menudo está ignorado, pero fue discutido por Thomas S. Kuhn, inspirando una gran

⁶⁰ Cf. Calvin O. Schrag, *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Indianapolis: Indiana University Press, 1989, Part III.

controversia⁶¹. Sin entrar aquí en esta controversia, es suficiente decir que, para Husserl, la fenomenología existe como respuesta a problemas provenientes de la historia de la filosofía⁶². Husserl habla repetidamente de la *necesidad* de la reflexión trascendental, para tratar con problemas provenientes de la historia de la filosofía. He encontrado que en la enseñanza de la fenomenología es necesario emplear bastante tiempo en el esbozo de temas básicos de la filosofía moderna, para ayudar los alumnos a comprender la necesidad de reflexión trascendental. Las etapas tempranas en el adquirir un entendimiento de los problemas y temas para los que la fenomenología es una respuesta son completamente hermenéuticas, cuando los estudiantes luchan por comprender por qué, históricamente, actualmente pensamos como pensamos, por qué es que tenemos nuestros problemas filosóficos, y por qué la fenomenología ofrece soluciones a estos problemas.

Paso 2: Como se da cuenta de la necesidad de la reflexión trascendental, se reflexiona sobre la historia de la filosofía con sus problemas y temas. Esta reflexión queda en el nivel hermenéutico y “pretrascendental” hasta que se adquiere una comprensión bastante sofisticada de temas y problemas filosóficos, y se reflexiona en ellos utilizando la epojé. Es solamente cuando se entiende la *necesidad* de reflexión trascendental que se está preparado para la obra larga y dura de aprender lo que es la epojé y cómo realizarla; este proceso de aprendizaje requiere mucho tiempo, esfuerzo y paciencia.

Paso 3: No se decide a realizar una descripción fenomenológica “solamente para divertirse”. Una descripción no es sobre “todo” y no es sobre “nada”. Es una reflexión trascendental sobre un tema o problema particular (el tiempo vivido, el cuerpo vivido, el lenguaje vivido, etc.), la que está guiada por un interés específico que fue adquirido hermenéuticamente del estudio y deliberación. Para decirlo de otra manera: la decisión involucra el marco de un problema o tema histórico de la filosofía, y de la percepción de la necesidad de una nueva interpretación del problema –percepción basada en la reflexión trascendental. Hay que entender la naturaleza de la epojé y de los resultados de la reflexión trascendental, hasta un punto⁶³, para decidirse a *utilizarla*.

Paso 4: El análisis de la producción de la descripción está presentado en §3, arriba.

Paso 5: Cuando “tiene en la mano” una descripción fenomenológica, el filósofo científico la comparte con otros. Si éste es un fenomenólogo trascendental-hermenéutico, tal compartimiento no es solamente una demostración de su brillantez o iluminación, sino una presentación seria de trabajo-en-progreso para una evaluación y crítica científica (intersubjetiva). Al principio este compartimiento generalmente se hace más o menos

⁶¹ Thomas S. Kuhn inspiró esta controversia por insistir que es peligroso ignorar este elemento de la ciencia, en su *The Structure of Scientific Revolutions*, 2d Ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970. La controversia se refleja en una colección de ensayos: Imre LAKATOS, y Alan MUSGRAVE, eds., *Criticism and the Growth of Knowledge, Proceedings of the International colloquium in the Philosophy of Science*, London, 1965, Vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

⁶² Cf. p.e. los Prolegómenos a las *Investigaciones lógicas*; y *Crisis*, Partes I y II.

⁶³ La epojé es una capacidad que mejora con la práctica. Husserl se refiere al hecho de que su propia comprensión de la epojé y sus resultados profundizó gradualmente con el tiempo y la práctica. V., p. e., *Crisis*, §§43, 48.

informalmente, con sus colegas y/o estudiantes⁶⁴. En esta etapa hay que confrontar con el entretejimiento de problemas hermenéuticos de expresión y comunicación, y también la confrontación trascendental con la cosa misma –por sí mismo y mediante la invitación a otros a hacer lo mismo.

Paso 6: El trabajo trascendental-hermenéutico del Paso 5 usualmente resulta en una revisión de la descripción. Esto involucra tematizar ambos: los temas trascendentales de lo que se describe y los temas hermenéuticos para desarrollar un “lenguaje fenomenológico” que logrará comunicar a otros los resultados trascendentales. Hay mucha reflexión sobre la elección de palabras, explicación de palabras usadas en sentidos nuevos hallados por la reflexión trascendental, y sobre el “hacer público” de este lenguaje fenomenológico, para compartirlo con colegas científicos.

Paso 7: El paso ordinario para el fenomenólogo practicando es presentar formalmente su descripción muy revisada en un congreso o una ponencia pública. Aquí se confrontan todos los temas trascendentales y hermenéuticos del Paso 6, pero con el horizonte adicional de que ahora uno está en un entorno formal y científico, comunicando con sus pares científicos. Esta capa horizontal requiere atención cuidadosa a los temas trascendentales y hermenéuticos que están involucrados en el método zigzag de la fenomenología. Por ejemplo, en este entorno se da cuenta de las obras fenomenológicas de al menos algunas de las personas en la audiencia, y esto involucra el añadir citas y explicaciones para confrontar a esta audiencia particular. Otro rasgo poco discutido del método fenomenológico completo es que después de esta presentación ordinariamente hay un tiempo planeado para la discusión y la crítica de ésta; lo anterior involucra no solamente explicación sino también argumentación (“No es como eso, es como esto”, “Ud. no me comprende correctamente, cuando digo esto intento eso”, etc.).

Para Husserl esta discusión y crítica es un rasgo central del método fenomenológico⁶⁵. Él dice que “*En dos estratos* tienen que desarrollarse –vemos por adelantado– los trabajos científicos para los que se ha presentado el título *fenomenología trascendental*”. El primero de estos dos estratos se refiere a lo que he llamado el polo trascendental del método fenomenológico: “En el *primero* tendrá que recorrerse *el reino de la experiencia trascendental* del yo”. El segundo estrato incluye elementos de este polo trascendental, pero también elementos de lo que llamo el polo hermenéutico del método fenomenológico completo: “El *segundo estrato* de la investigación fenomenológica tocaría precisamente *a la crítica de la experiencia trascendental* y sobre esto a la del *conocimiento trascendental* en general”. Husserl afirma que esta crítica intersubjetiva de la experiencia trascendental constituye “*Una ciencia inauditamente original*”. Esta nueva forma de la ciencia es, de hecho, la espiral trascendental-hermenéutica que enlaza la experiencia subjetiva y

⁶⁴ Cf. e., el *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, op.cit. es el resultado de una serie de cursos que dio Husserl, y su Crisis es el resultado de una ponencia pública que fue invitado a presentar en Viena. También trabajaba íntimamente con sus asistentes, como es evidente en Eugen Fink y Edmund Husserl, *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*, op. cit.

⁶⁵ Cf. MC, §13. Las citas en el párrafo arriba son de este párrafo.

trascendental al discurso intersubjetivo y hermenéutico –un discurso que, en esta forma nueva de la ciencia, toma el camino zigzag (dos etapas) entre la experiencia subjetiva y la crítica intersubjetiva– utilizando las dos espirales trascendentales-hermenéuticas del método fenomenológico completo. También Husserl llama esta nueva ciencia “una ciencia de la subjetividad trascendental concreta, como subjetividad dada en una experiencia trascendental real y posible” y “una ciencia de la subjetividad, pero de la subjetividad objetiva”.

A esto aparecen algunos comentarios en este orden: primero, por referir a la fenomenología trascendental como *ciencia* Husserl implica claramente todos los elementos hermenéuticos que hemos esbozado arriba. También se implica en esto la frase de Husserl “subjetividad objetiva”. Para Husserl, el término *objetivo* significa esencialmente, *intersubjetivo*⁶⁶. Pero ¿qué es la subjetividad intersubjetiva? Es la crítica científica (y por lo tanto en parte hermenéutica) de la experiencia trascendental.

Segundo, ¿qué quiere decir Husserl al referirse primero a experiencia como “concreta” pero a la misma vez “actual y posible”? La ciencia de la subjetividad subjetiva es *concreta* porque la forma básica de la evidencia de esta nueva ciencia es la experiencia vivida y trascendental, dado *de facto* en un encuentro concreto con la cosa misma. Sin embargo es *actual y posible* porque por la reducción eidética se puede lograr una perspicacia en la naturaleza potencial y “arbitraria”⁶⁷ de la experiencia, con sus estructuras puramente esenciales, y por eso abiertas.

Otro rasgo de los congresos científicos y de las ponencias públicas es que son, hace siglos, internacionales y transculturales. Comentaré este aspecto en mis comentarios sobre Paso 9, abajo.

Paso 8: Después de la presentación formal, la discusión y la crítica, ordinariamente se revisa más la descripción, con todos los temas trascendentales y hermenéuticos de Pasos 4–7, arriba.

Paso 9: La siguiente etapa del método fenomenológico completo es revisar más la descripción, para presentarla para publicación. En esta etapa se esta “liberando” la obra para ser interpretada potencialmente por cualquier lector, con poca o ninguna posibilidad de confrontación, explicación y elaboración cara a cara. Este movimiento de una audiencia verbal, o verbal-o-escrito-para-ser-discutido, a una audiencia abierta de lectores, de presentar a una audiencia presente a presentar a una audiencia no presente, es un tema hondamente hermenéutico del que ha comentado la tradición hermenéutica desde el Fedro de Platón hasta las obras de Ricoeur⁶⁸. Esto obliga a confrontar de nuevo el entretejimiento de estos temas hermenéuticos con la evidencia adquirida por la reflexión trascendental.

⁶⁶ Cf. *IL*, Investigación I, §§11, 13; LFLT, §§59–61, 66, 102–4, 107; Ideas, §§29, 48, 135, 151.

⁶⁷ Cf. *EJ*, §87b.

⁶⁸ Cf. especialmente Paul Ricoeur, *Teoría de la Interpretación*, op. cit., Capítulo 2; y “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *Del texto a la acción*, op. cit. pp. 95–110.

Los asuntos hermenéuticos de la publicación involucran el rasgo adicional de que tales publicaciones están disponibles para todo el mundo, lo que abre asuntos interpretativos que involucran la comunicación internacional, interlingüística, e intercultural. Llega a ser un asunto la relación entre conceptos eidéticos y palabras basadas en las lenguas individuales⁶⁹. En adición a los asuntos interlingüísticos están los asuntos hermenéuticos de la comunicación intercultural. En esta sociedad cada vez más globalizada estos asuntos transculturales han llegado a ser más importante y más investigados⁷⁰. La globalización ha ensanchado los esfuerzos de la comunicación internacional más allá de las naciones tradicionales occidentales u orientales, para incluir una variedad más amplia de lenguas y culturas.

Paso 10: Después de la publicación de la descripción hay nueva forma de respuestas, en textos de la audiencia nueva. Estas respuestas pueden tener la presentación informal del *e-mail*, o la presentación formal de publicaciones que *repostan* a la publicación original. Estas respuestas aún pueden aparecer en una lengua desconocida; en este caso se aprendería de la crítica de colegas. Aquí está otra etapa del entretejimiento de asuntos trascendentales y hermenéuticos, debido a la naturaleza texto-a-texto de la comunicación científica, ahora entre personas que no han (y ta vez no van a) encontrarse. Esta vez, confrontación, de nivel “más alto” (o a lo menos distinto) con el zigzag entre la reflexión trascendental y los asuntos hermenéuticos introducida por esta forma de comunicación aún más basada en textos. (“¿Identifiqué correctamente la estructura trascendental en la reflexión? “¿Podiera expresarme más claramente para una audiencia internacional?”)

Paso 11: Para el fenomenólogo practicante esta confrontación con la audiencia no presente en Pasos 9 y 10 puede resultar en una nueva revisión de lo que ha “pasado por alto” o donde ha “descrito erróneamente” algún elemento de la cosa misma. Porque la fenomenología es una tarea infinita, es posible tener que realizar de nuevo Paso 4 para producir una descripción nueva y mejor.

§5. Conclusión

Espero que en esta discusión se haya aclarado que el método fenomenológico completo, con sus espirales trascendentales-hermenéuticas, nunca es meramente una “visión privada” de la experiencia interna, sino que siempre está guiado y formado por los asuntos hermenéuticos de una ciencia intersubjetiva e histórica, pero con la diferencia fenomenológica de que siempre tiene que ser enlazado a la evidencia de la experiencia interna de las estructuras trascendentales de la cosa misma.

⁶⁹ Harry P. REEDER, “Living Words and Concepts: Semantic Space and Semantic Texture,” op. cit.

⁷⁰ P.e., la Universidad Rafael Landívar, Ciudad de Guatemala, organizó una serie de congresos filosóficos internacionales para tratar con los asuntos relacionados a la globalización. De mi participación en estos congresos resultó Harry P. Reeder, *La globalización y la fenomenología del lenguaje*, op. cit. en donde trato con muchos temas de la globalización específicamente en términos de la fenomenología del lenguaje –tales temas como la comunicación, palabras y conceptos, la educación, la cultura, y la responsabilidad.

Anticipo dos respuestas críticas interpretativas de este ensayo (y esto es una expresión de mi conocimiento de problemas hermenéuticos), lo cual es un resultado lógico de la naturaleza esencialmente intersubjetiva y autocrítica de la ciencia. Primero, algunos fenomenólogos trascendentales harán objeciones a lo que he descrito como el *método fenomenológico completo*, diciendo que los problemas de la comunicación y la interpretación no son, dicho correctamente, problemas del método *fenomenológico*, sino problemas científicos *generales*⁷¹. En este ensayo intento demostrar claramente que la insistencia de Husserl en que la fenomenología es una ciencia estricta involucra el método zigzag de confrontar problemas trascendentales de la evidencia intuitiva con problemas hermenéuticos del lenguaje, de la comunicación y de la interpretación –los que confronta Husserl mismo, aunque cortamente. También involucra la ciencia de la fenomenología tal interpretación de la naturaleza completa del método fenomenológico completo, el que llamo la fenomenología trascendental-hermenéutica. Este entretejimiento zigzag, de dos etapas, de elementos trascendentales y hermenéuticos es, afirmo, lo que hace de la fenomenología una *ciencia de la cosa misma*, de la experiencia humana. Husserl llama a la fenomenología “*la fenomenología pura de las vivencias en general*” (IL, 1, p. 216) –con todas sus implicaciones filosóficas. Sin embargo, este zigzag no es entre dos polos estáticos: a raíz de la naturaleza del tiempo vivido el zigzag se describe mejor como una espiral trascendental-hermenéutica.

También anticipo una segunda objeción. Algunos fenomenólogos hermenéuticos van a decir (con Heidegger y Ricoeur) que el lenguaje es “entre” nuestra consideración científica y la “vuelta al dentro” de la intuición. Intenté demostrar que el lenguaje es *sobre* algo⁷², pero que puede ser *también* sobre la experiencia trascendental⁷³. Mi propia experiencia como fenomenólogo practicante (y muchas discusiones con otros fenomenólogos) atestiguan al problema hermenéutico mismo de “corresponder” una lengua ya existente (dentro de la cual vivo) con la evidencia descubierta utilizando la epojé. Intenté demostrar, por medio de la citación de las obras publicadas de Husserl, que Husserl mismo se dio cuenta de este problema. *Por supuesto* el filósofo de tareas infinitas no pudo desplegar todas las facetas e implicaciones del método fenomenológico. En este ensayo intenté dar un pequeño paso más hacia nuestro entendimiento de estas facetas e implicaciones.

⁷¹ Recibía tales objeciones cuando presentaba mis obras en congresos.

⁷² Esto es, de veras, una afirmación de Ricoeur, pero en otro sentido. V. *El conflicto de la interpretaciones: Ensayos de hermenéutica*. Tr. Alejandrina Falcón. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003, Primera Parte.

⁷³ Cf., p.e. los comentarios de Husserl sobre la experiencia prepredicativa, en MC, §§4–5.

Fenomenología y Crisis: Aportes a las ciencias sociales

Phenomenology and Crisis: Contributions to Social Sciences

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS
Escuela de Filosofía, Universidad Tecnológica de Pereira
Colombia



Resumen:

El presente texto explicita históricamente la crisis de la razón que resalta Husserl a partir de su última obra: *Die Krisis (...)*. Ello con el fin de mostrar que el origen y la evolución de la fenomenología, está estrechamente vinculada con la crisis inherente a la sociedad, y que tiene por eso mismo, una evidente cercanía con las ciencias sociales. Se desarrolla en tres partes, en una primera, se dan algunos elementos de la racionalidad humana frente al escepticismo y el relativismo, posteriormente se toman algunos referentes de la ruptura primordial de la modernidad entre el “mundo en sí” y el “ente psíquico” que generaría evidentes peligros para los problemas de la razón y su crisis manifiesta. Al final, con base en algunas categorías de R. Koselleck, se hace una corta explicación histórica de la connotada crisis de la racionalidad actual.

Palabras clave: Ciencias sociales, fenomenología, crisis, sociedad.

Abstract:

The present text historically explicitates the crisis of reason that Husserl stresses in his last work, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*. That work intends to show that the origin and evolution of phenomenology is tightly linked with the crisis inherent in society, and therefore has an evident proximity to the social sciences. The essay is developed in three parts: the first presents some elements of human rationality in the face of skepticism and relativism; then it takes up some elements of the primordial rupture within modernity between the “world in itself” and the “psychic entity,” which creates obvious dangers for the problem of reason and its evident crisis; finally, based upon various categories of R. Koselleck, it presents a short historical explanation of the implied crisis of reason today.

Key Words: social sciences, phenomenology, crisis, society.

Presentación:

Fue contra las limitaciones de la psicología y del psicologismo para explicar las complejidades de la experiencia humana por lo que apareció, a principios del siglo XX, la fenomenología. Al inaugurarla, Husserl se dio a la tarea de comprender y describir las vivencias intencionales de la conciencia y también el estudio del tiempo interno o de la conciencia. En sus últimas obras, como señala Gadamer, Husserl pretende dejar a un lado toda inventiva subjetivista heredada de la modernidad cartesiana, al no hablar tan incisivamente en términos de conciencia sino de vida, *vida que experimenta el mundo*, con un importante concepto acuñado posteriormente en “Experiencia y Juicio” y en su obra posterior: *Mundo de la vida* (Lebenswelt), que define el mundo abierto de la experiencia. Este concepto al decir de Waldenfels, aparece al tiempo como “foco patógeno” y como “terapia”, pues con él no sólo se hace evidente la crisis de objetivación y naturalización que vive el mundo sino que su develamiento posibilita igualmente superarla. Esto intentaremos describirlo adelante.

En los medios universitarios, cuando Husserl inaugura la fenomenología, estaba en pleno auge el debate metodológico entre las llamadas ciencias naturales (Naturwissenschaften) y las ciencias del espíritu (o de la cultura) (Geisteswissenschaften), en el cual, nos dice L. van Breda, uno de los estudiosos de las ciencias del espíritu, W. Dilthey, quién tanto impactó la filosofía y la sociología alemana, separándose de los criterios naturalistas y positivistas de ese entonces, señalaba lo siguiente: “El conocimiento del mundo humano y de las culturas históricas supone la comprensión de ciertas significaciones inmanentes a la vida, y (...) tal comprensión difiere radicalmente de la explicación causal practicada por las ciencias de la naturaleza”¹. Esto, en otras palabras, significaba que los fenómenos socio-culturales no deben ser comprendidos

¹ Van Breda, H. L. Prólogo. En: Alfred Schutz, *El problema de la realidad social. Escritos 1*. Buenos Aires, Amorrotu, 2003, p.7.

y explicados como en la relación determinista causa-efecto propia de los fenómenos naturales, sino desde la intencionalidad, o desde la motivación, o desde las múltiples posibilidades abiertas a la experiencia social y su sedimentación cultural. Posteriormente H. Rickert concretó esas diferencias metodológicas y Max Weber logró establecer una sociología comprensiva que pretendiera “descifrar los fenómenos sociales e históricos a la luz de ciertos tipos ideales, o de esencias, en cierto modo puras y activamente creadas por el espíritu humano”². Precisamente uno de los objetivos que se propuso el sociólogo austriaco A. Schutz, discípulo del Husserl de los últimos años, se condensó en relacionar la sociología comprensiva de Max Weber con la fenomenología Husserliana. De este modo una serie de conceptos como sentido común, *crítica al naturalismo*, *indagación de la vida sobre sí misma*, *comprensión de las significaciones*, *ideación*, etc., eran los aspectos centrales metodológicos de las ciencias humanas con que estaban familiarizados filósofos y sociólogos. “Fundamentar filosóficamente la comprensión del sentido, tal como ella es ejercida y encarada por las ciencias sociales es hallar su fuente / en la experiencia humana misma y en el mundo de la vida/ (...)”³, y eso ya supone un intenso diálogo con la fenomenología de Husserl.

A partir de esta corta ambientación desarrollaremos algunos planteamientos de Husserl sobre la crisis de la razón moderna. Al final, con base en algunas categorías de Reinhart Koselleck, se hace una corta explicación histórica de la connotada crisis de la racionalidad humana.

1. Introducción general a la crisis

En una época nihilista y escéptica como la que vivimos, algunos autores sienten la necesidad de reafirmar una nueva filosofía fundada en la racionalidad humana. Contra el nihilismo luchó implícitamente Husserl al final de su vida, pero contra el escepticismo lo hizo explícitamente a lo largo de su evolución filosófica. En consecuencia, tres años antes de morir y, en abierta, aunque tácita, oposición al nihilismo escribía: “El peligro más grande que /nos/ amenaza (...) es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros (...) con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante una lucha infinita (...)”⁴. Este cansancio que señala el texto, está relacionado en profundidad con la pérdida de fe en las ideas y en los ideales, que han sido las fuentes rectoras de la conducta humana. Así el cansancio apuntaba en la misma dirección que lo hacía el desvanecimiento de los valores supremos de la conducta humana que ya había anunciado Nietzsche desde su avistamiento solitario: la muerte de Dios y el advenimiento del nihilismo, con aquellas siempre recordadas y *sombrias* palabras: “¿El nihilismo está a la puerta, de donde nos llega este, el más terrible de los huéspedes?”⁵.

² Idem

³ Ibid. p. 8

⁴ Edmund HUSSERL. La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Barcelona, Crítica, 1991 P.358.

⁵ El nihilismo, una de cuyas manifestaciones es el cansancio, *como el peligro más grande que nos amenaza*, había ya sido puesto “ante los ojos” por F. Nietzsche que desde su más profunda soledad lo

El cansancio como el peligro de todos los peligros, concomitante con el derrumbamiento de los valores supremos, abarcaba igualmente a la razón, una razón que se volvió instrumental, positivista, (simbolizada por su largo bostezo), ocupando entonces el vacío dejado en la cultura por la crisis de la moral nihilista. Contra esta razón instrumental y deshumanizante se levantó no solamente la *Teoría Crítica* sino la *Fenomenología*, quien no atacaba directamente a la razón humana, sino a su uso indebido, a su *valor de abuso* manifestado en un objetivismo extremo, hecho que llevó a sus denegadores a afirmarse con mayor fuerza en el irracionalismo, el escepticismo y el misticismo, obligando entonces a Husserl, a reivindicar de nuevo la razón humana, y a ser incisivo en sus ataques contra el escepticismo y el relativismo, que en el otro extremo, hacían perder obviamente, la confianza en el rigor de la ciencia, y que puso igualmente en peligro a la propia fenomenología. No es gratuito que sus propios discípulos, impulsados por el pensamiento de Heidegger, rechazaran a la fenomenología, no solamente como una metafísica de la subjetividad, sino como un idealismo subjetivo y solipsista hace tiempos superado. Juicio que desconoce su obra escrita a partir de los años 20, en la cual prácticamente Husserl reconoce a la intersubjetividad como la facticidad primordial, frente al ego trascendental en el que aparentemente se encontraba inmersa su obra al derivar a la intersubjetividad desde ese mismo ego solipsista.

2. La crisis de la racionalidad moderna

Husserl desde sus *primeras obras* centra sus ataques contra la *filosofía naturalista* fundada en las leyes exactas de las ciencias de la naturaleza, representadas por el psicologismo, como contra el historicismo y la *filosofía de la cosmovisión*. Pues ambas filosofías, dice, han mantenido vivo el *escepticismo*, y este representa, un fracaso más de la racionalidad occidental; el escepticismo moderno se ha convertido, en su concepto, en una amenaza para la humanidad.

En su lucha contra el psicologismo, al pretender establecer una “lógica pura”, Husserl hace un severo juicio a toda teoría que subyugue la razón a algo relativo a la especie humana, como a su constitución síquica, o al funcionamiento de los procesos mentales, es decir, a lo que denomina psicologismo, al que acusa de caer en un *relativismo escéptico*⁶, pues al reducir, por ejemplo, las leyes y principios lógicos (identidad, no-contradicción, etc.) a experiencias subjetivas y procesos psíquicos, esto es, a costumbres, estados de ánimo, etc., se deja de lado la noción de verdad y su fundamento no será

anunciaria como un huésped incómodo con el cual tendríamos que contar, sentenciándolo con aquellas lánguidas palabras ya mencionadas. Nietzsche asumiría este fenómeno de nuestro tiempo, con un nombre que daría forma a la *pérdida de fe en las ideas y los ideales que han sido las fuentes rectoras de la conducta humana*. Su significado está basado en la *teoría de los dos mundos*. Las raíces profundas que mueven nuestro mundo de la *Physis* (de la naturaleza), están más allá de ella, y por eso, con el anuncio de la muerte de Dios y de los valores que él encarna, la tierra, sin el mundo metafísico que la orienta, anda en la más completa oscuridad y desligada del sol, tal y como la presentaría en su metáfora del hombre frenético de la “Gaya scienza”. Cf. Friedrich NIETZSCHE. *La ciencia jovial*, Caracas, Monte Ávila, 1992, p. 114.

⁶ Edmund HUSSERL. *Filosofía primera* (I). Santafé de Bogotá, Norma, 1998 p. 116.

pues objetivo sino psicológico, y reducir, por ejemplo, la lógica a la psicología, (que es puro psicologismo), lleva a la absurda consecuencia de evaporar la verdad al hacerla relativa al modo humano de pensar. En consecuencia con la representación psicológica solamente obtenemos juicios de hechos, por contraposición, por ejemplo, a los juicios matemáticos (y científicos) que son pretendidamente universales e idealmente objetivos. En este contexto se nos va revelando una ciencia que busca las esencias de la actividad humana, y que Husserl llamaría fenomenología eidética, que se encuentra a la base de la ulterior fenomenología genética, que nos develaría el *mundo de la vida*, como fundamento último de las ciencias y de la construcción de sentido.

Como respuesta al escepticismo, Husserl desde un comienzo, se propuso fundar una filosofía como ciencia rigurosa. Él, indagó una y otra vez los fundamentos no sólo de la filosofía sino del pensamiento científico en general, poniendo al descubierto las *presuposiciones implícitas* que fundan a las ciencias del mundo natural y social, como a la filosofía contemporánea. “Su ideal, /recuerda Schutz/, era ser un “principiante” en filosofía, en el más fiel sentido de la palabra. Sólo laboriosos análisis, una audaz coherencia y un cambio radical en nuestros hábitos de pensamiento puede permitirnos revelar la esfera de una “primera filosofía” que cumpla con los requisitos de una “ciencia rigurosa” digna de tal nombre”⁷.

Es cierto, -señala Schutz- que se suele llamar rigurosas a muchas ciencias, aludiendo, por lo general, con este término a la posibilidad de presentar el contenido científico en forma matemática. En esa perspectiva no empleó Husserl el concepto. Para sortear equívocos, es preciso indicar que Husserl, asistente de matemáticos destacados como Weierstrass y Cantor, era un competente matemático que hizo su doctorado sobre el cimiento de una tesis que apuntaba a la filosofía de la aritmética. No obstante, “su profunda comprensión del pensamiento matemático y (...) admiración por sus logros, no le impidió ver que tenía limitaciones. Sabía que ninguna de las llamadas ciencias rigurosas, que con tanta eficacia utilizan el lenguaje matemático, puede conducir a la comprensión de nuestra experiencia del mundo, cuya existencia aquellas presuponen de manera acrítica y pretenden medir con los recursos correspondientes a la escala de sus instrumentos”⁸. Únicamente precipitando *una incertidumbre filosófica* sobre los presupuestos inherentes a nuestra desasombrada opinión, científica o no, conseguiremos confirmar “la “exactitud“ no sólo de tal intento filosófico, sino igualmente de todas las ciencias que directa o indirectamente abordan nuestra experiencia del mundo”⁹.

En *los últimos años de su vida*, en sus conferencias de Viena y Praga, Husserl, huyendo del nacional-socialismo que le prohibiera cualquier actividad pública, señala que el fracaso de la *racionalidad occidental*, es debido a una “aberración del racionalismo” y no está motivado por la razón misma; su concepto de razón difiere, como el de tantos contemporáneos, de lo que se conoce como razón moderna. Escribe en la *Crisis*: “ (...)

⁷ Alfred SCHUTZ. *El problema de la realidad social*. Op. Cit.. p 112

⁸ Idem

⁹ Idem

razón indica (...) aquello hacia lo que (...) /el ser humano en cuanto ser humano/ desea llegar en su máxima intimidad, aquello que únicamente puede satisfacerlo, hacerlo “bienaventurado”, que la razón no admite ninguna distinción en “teórica”, “práctica” y “estética” (...)”¹⁰. Esta reivindicación de la racionalidad que asume Husserl, va más allá de la racionalidad instrumental moderna en tanto se revela como una razón que pretende superar al objetivismo y el escepticismo, y que de hecho, ahora el filósofo, le restituya al ser humano la confianza en sí mismo, y le lleve a comprenderse como un ser de metas infinitas inherentes al desarrollo de la filosofía en sus comienzos. Ello con el objetivo de superar el relativismo y el escepticismo, como también el de sobrepasar la vivencia nihilista.

Desde los inicios de la *Crisis*, Husserl se da a la tarea de *poner ante los ojos el origen del espíritu moderno*¹¹; Indaga ¿Cuál fue la motivación primigenia y la movilización conceptual que condujo a la concepción naturalista y científica de la idea de filosofía natural? Esta marcha partiría de Galileo y Descartes, como los respectivos fundadores de la ciencia y la filosofía modernas. El esclarecimiento de estos inicios nos lleva, según Husserl, desde la crisis contemporánea de las ciencias, es decir, en su momento, desde su estado actual de evolución, hasta los desarrollos mismos del comienzo, teniendo en consecuencia una mirada retrospectiva no sólo sobre el pasado moderno, sino, sobre los orígenes de la filosofía occidental en el mundo antiguo.

Dicha *aberración del racionalismo* que acompaña a la crisis de las ciencias, se hace manifiesta con la preponderancia objetivista del mundo, y ello tendría como resultado, la destrucción de la subjetividad tal y como lo habría hecho, por ejemplo, la psicología naturalista¹². El *objetivismo extremo* en el que está enraizado el mal de nuestra época¹³, en su imperialismo cultural, pretendió que la ciencia podía develar todos los misterios del universo, frente a otras formas de conocimiento se le aparecía como la única exacta y precisa, y que cree ciegamente, que dice lo que es.

Husserl propone como salida a la crisis, una solución innovadora en el campo de las ciencias humanas y de la filosofía; retornar al mundo de la experiencia humana precientífica. Lo que denominaría actitud natural (*Natürliche Einstellung*) que Schutz

¹⁰ *Crisis*, Op. Cit. § 73 P. 283

En este sentido, señalaría también Habermas, la división del “Racionalismo Occidental”: que se estableció con el surgimiento de la modernidad, refiriéndose a las actitudes que se tienen frente al mundo de la vida cotidiano, producto de la especialización moderna, en estético-expresivo práctico-moral, y cognitivo-instrumental, actitudes que se establecerían frente a los respectivos mundos: subjetivo social y objetivo. CF. Habermas Jünger. *Teoría de la Acción Comunicativa* (tomo I). Madrid, Taurus, 1987 Páginas 213 y ss.. Con esto queremos expresar, que a esta sintomaticidad de la racionalidad moderna señalada críticamente por Habermas, Husserl se había opuesto precedentemente, y en efecto, esas divisiones también tienden a ser rechazadas por la cultura postmoderna, pero desafortunadamente con un desbordado esteticismo. En términos de Husserl esas divisiones no son esenciales a la razón humana y efectivamente, hace parte de la crisis de la racionalidad occidental o de su propia “aberración”.

¹¹ *Crisis* Op. Cit. páginas 60 y ss.

¹² Edmund HUSSERL. *La Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires, Nova, 1981. p.55.

¹³ REYES MATE. *Invitación a la fenomenología*. Barcelona Paidós, Universidad autónoma, 1992. p. 15.

desde la sociología aportaría como *sentido común*, sería dicho retorno, en términos trascendentales a la “ingenuidad de la vida” y por tanto a su lenguaje precientífico, como fuente última de las configuraciones de sentido, requiere no solamente volver sobre el “lenguaje ingenuo de la vida (...) /sino también/ el tener que manejarlo adecuadamente (...) /con vistas/ a la evidencia de las demostraciones”¹⁴. “El lenguaje /, como ha dicho Enzo Paci,/ puede fijar los objetos ideales: (...) olvidándose de la formación de sentido (...) /y dicho/ lenguaje permite tratar operativamente los objetos aunque su origen y por ende su sentido, se hayan olvidado”¹⁵. Eso fue lo que sucedió con Galileo.

Lo que descubre Husserl, en su indagación, es que Galileo orienta matemáticamente su mirada hacia la naturaleza, cuya racionalidad, *more geométrico*, no tiene en cuenta a “los sujetos en cuanto personas con una vida personal, /y/ de cuanto en uno u otro sentido pertenece al espíritu, de todas las propiedades culturales que se allegan a las cosas en la praxis humana”¹⁶. Pues sobre dicha ciencia moderna, es en últimas, donde descansa la filosofía moderna en su origen. Se impone de esta manera, el conocimiento matemático de la naturaleza, presentándose igualmente lo psíquico y lo humano, como algo medible en sí, y entonces todos los acontecimientos del *mundo de la vida y de la experiencia humana*, se pueden reducir a axiomas. Como se puede observar, en este proceso de descomposición, se revela el gran cisma, la gran ruptura de la modernidad; pues el mundo se escinde en dos: por un lado, el mundo de la naturaleza, y por el otro, el mundo psíquico; este último con el agravante de que no es siquiera un mundo autónomo que debería corresponder por esencia al mundo espiritual y a la cultura, por contraposición al mundo de la ciencia, que sí es un mundo en-sí y contrapuesto en el sentido de desconocer la vida subjetiva. Esta separación y su consecuente devaluación de lo psíquico, generó grandes dificultades para el humanismo y para los problemas generales de la razón humana.

Esta orientación de las ciencias de la cultura, se debe a la influencia, como hemos dicho, de la ciencia moderna, que es en últimas donde descansa también la *filosofía moderna* en su origen; la *filosofía cartesiana* y su explicación matemática del mundo apoyada en Galileo, matematización y ciencia que no cuestionó Descartes: La modernidad y el Renacimiento al retornar a Grecia imponen el conocimiento matemático de la naturaleza, y en consecuencia, todos los acontecimientos del mundo de la vida son mensurables y se pueden reducir a axiomas. Esta ciencia se desentiende de lo subjetivo y por eso plantea lo psíquico como algo medible, y luego con el triunfo de la filosofía natural, y su aporte empírico, en objeto de un conocimiento científico natural. El resultado, pues, es dejar a un lado toda consideración subjetiva del mundo, es decir, de aquellas subjetividades que viven y habitan en el mundo¹⁷.

¹⁴ Crisis. Op. Cit. Pág. 62

¹⁵ Enzo PACI. *Función de las ciencias y significado del hombre*. México, Fondo de Cultura Económica, s. f. P.21

¹⁶ Edmund HUSSERL. *Crisis*, Op. Cit p. 62

¹⁷ Andre DARTIGUE. *La fenomenología*. Barcelona, Herder, 1975, P. 90

El fenomenólogo Andre Dartigues ilustraba esta situación de la siguiente manera: “que el mundo de la ciencia es un mundo sin vida lo prueba el hecho mismo de la exclusión que la ciencia hace de todos los predicados prácticos axiológicos, culturales, por los que los objetos cobraban un sentido y un valor para nosotros (...) En el universo “galileano” de la física matemática, nadie puede decir que hace mal tiempo, que el mar está tranquilo, que las flores están perfumadas y los frutos apetitosos, tampoco tiene sentido hablar de prados, bosques, casas, útiles de trabajo. (...) /Esta ciencia ha excluido a la subjetividad y/ hace abstracción de todo aquello que es espiritual (...) /es hacer/ un mundo inhabitado e inhabitable”¹⁸.

Husserl en *la Crisis*, refiere la paradójica situación de Galileo de ser el “*genio descubridor y encubridor al tiempo*. Descubre la naturaleza matemática (...) la ley de la causalidad, la “forma apriorica” del mundo “verdadero” (idealizado y matematizado) (...) y todo esto es descubrimiento-encubrimiento, y hasta hoy lo hemos asumido como pura y simple verdad”¹⁹, en eso consiste su encubrimiento.

No obstante, reconoce en Galileo uno de los grandes espíritus científicos de la modernidad, y efectivamente, la responsabilidad no recae sobre Galileo y sus antecesores, sino sobre la racionalidad filosófica ilustrada, y del Renacimiento. Y tanto como tampoco lo hicieron los filósofos del *siglo de las luces*, no se cuestionó el fundamento mismo de la filosofía natural, o no se hizo notoria la ciencia que la fundamentaba, en el sentido de dejar ver que sólo era el mundo de la ciencia y no el mundo de la vida. Con algunas excepciones, la idea que se impuso durante la ilustración de que la razón científica llevaría por sí misma al progreso moral de la humanidad, como lo señaló Habermas, se difundió acríticamente como una verdad incuestionable.

Al inicio de la *Crisis* nos recuerda las promesas que entrañaba el humanismo renacentista, cuya postura revolucionaria arremetió contra el mundo paradigmático medieval, reivindicando a la humanidad antigua; y con el convencimiento de que por el triunfo del conocimiento de la naturaleza, la razón triunfaría totalmente y permitiría “una reforma filosófica de la educación y de todas las formas sociales y políticas de la existencia de la humanidad” y agrega: “Poseemos un testimonio inmortal de ese espíritu en el magnífico himno a la alegría de Schiller y Beethoven. Hoy -termina tan lacónicamente- sólo podemos comprender este himno con sentimientos dolorosos”²⁰.

Uno de los discípulos de Husserl, el filósofo de la ciencia Alexandre Koyré en uno de sus estudios newtonianos, refiere la tragedia del espíritu moderno de la siguiente manera: La ciencia moderna, dice Koyré, sustituyó

“*nuestro mundo de cualidades y de percepciones sensibles, mundo en el cual vivimos, amamos y morimos, por otro mundo: el mundo de la cantidad y de la geometría reificada. (...) –Entonces- el mundo de la ciencia, el mundo real, se*

¹⁸ Idem

¹⁹ Edmund HUSSERL. *Crisis* Op. Cit 54

²⁰ Ibid. p. 15

aleja y se separa por completo del Mundo de la Vida, (...) –y continúa- esta es la tragedia del espíritu moderno que resolvió el enigma del universo, pero sólo para reemplazarlo por otro: el enigma de sí mismo”²¹.

Con esta perspectiva, nos daría a entender Husserl que, en contraste con la ciencia moderna representada en Galileo -hasta Newton- que se conoce históricamente como la revolución científica, “*hemos asistido a una gran revolución en la dominación técnica de la naturaleza*”²², un gran desarrollo en los métodos y en la evolución de las ciencias positivas, por contraste con la situación de indigencia a que se han visto abocadas, durante tanto tiempo las ciencias de la cultura.

En las conferencias de Viena, el filósofo resalta ya el brutal dramatismo con el cual la crisis de la modernidad golpeó a Europa, la guerra de 1914 junto con los acontecimientos que le sucedieron, muestra en definitiva una profunda enfermedad que mostraba la bancarrota de Europa y el derrumbamiento de la cultura occidental. En ese contexto aparece el llamado testamento político de Husserl en el que se pregunta sobre Europa ¿Qué es Europa? ¿Cuál es el sentido de su proyecto? A responder esas preguntas dedica el filósofo sus conferencias de Viena, que no es otra cosa que cuestionarse sobre la crisis misma de la “Razón moderna”.

Husserl hace referencia a la crisis vital por la que estaría atravesando la humanidad europea (una crisis que no sólo golpeó a la cultura occidental sino que parece ser global). Dicha anomalía tiene como trasfondo entonces, una crisis de cientificidad. La manifestación más clara de esta anómala situación estaría definida por la forma tan abrumadora, en su momento, como la *crisis de la modernidad* tomó por asalto a Europa²³.

²¹ Alexandre KOYRÉ. Sentido y alcance de la síntesis newtoniana. En: *Discusiones filosóficas*. Revista del Depto de filosofía Universidad de Caldas. Manizales Año 1 No. 2, julio-diciembre de 2000. (Traducción de Carlos Alberto Ospina)

²² Ibid 325

²³ La guerra de 1914, junto con los acontecimientos brutales que la acompañaron, hicieron notar a Husserl que la naturalización y cosificación de la conciencia y de las ideas que ya ponía en evidencia desde el artículo de logos de 1911, eran el indicio de algo muy grave que mostraba la ruina de la cultura europea. En esta situación histórica presenta Husserl el cuestionamiento por Europa. ¿Qué es Europa? ¿Cuál es el significado de su proyecto? ¿Cuál es el motivo de su proceso de descomposición, de su derrumbe que parecería hoy día extenderse?. En el campo personal la situación del filósofo era igualmente compleja. La conferencia de Viena fue escrita en mayo de 1935 y la aflicción social y cultural se hace palpable. En julio de 1932 el partido nazi obtiene una victoria con casi la mitad de diputados en el parlamento. En 1933 Hitler es nombrado canciller. Con un incendio del Reichstag (el 27 de febrero) se cita a nuevas elecciones y el partido nazi logra 17 millones de votos. Hitler disuelve el parlamento y en abril se hace el primer boicoteo para pensadores y eruditos de origen judío. Después de 1933 le estaba prohibido a Husserl cualquier actividad pública. Por tanto, las conferencias que evocaban la crisis de Europa se dieron fuera de la influencia del Reich (Viena y Praga) que posteriormente serían también anexadas. Husserl es expulsado de la universidad y vive con dolor su propia exclusión. En este mismo contexto la fenomenología también es excluida del territorio alemán. Cf. S. M. Javier. La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Barcelona Ánthropos, 1987 pp.19-37. Igualmente Cf. Waldenfels, Bernhard. De Husserl a Derridá. Barcelona, Paidós, 1997. pp. 41-52

3. Una comprensión histórica de la crisis:

Dos categorías del pensador alemán Reinhart Koselleck nos posibilita comprender el sentido histórico de dicha crisis; el *Horizonte de expectativas* y el *Espacio de experiencias*. Dichas categorías enlazan entre sí el pasado y el futuro e implican la posibilidad de asumir las expectativas históricas de los hombres hacia el futuro²⁴.

El *espacio de experiencias* aparece como lo acumulado del pasado, dado en un ámbito que integra esa experiencia acumulada; este aspecto, en cuanto es adquirido, está limitado. De otro lado, el *horizonte de expectativas* implica lo que puede ser superado y trasciende el espacio de experiencias, porque designa el hacerse presente el futuro como una sombra que nos llena de temores y anhelos y que implica esa contingencia de la conciencia histórica. Ahora bien, esta estructura temporal de dicha conciencia histórica está mediada por el efecto retroactivo de nuestras expectativas sobre dicha experiencia.

La relación entre estas dos categorías permite explicar algunas variaciones que se han dado en la historia: En la Ilustración, por ejemplo, se imprime un giro moderno a la relación entre horizonte de expectativas y espacio de experiencias. Se inducen tres temas: -La convicción de vivir en tiempos nuevos que no han tenido precedentes. -El sentir que se vive en una época de aceleración de un cambio hacia lo mejor, esta convicción se da por oposición al acortamiento de expectativas. -Por último, el tener conciencia de que la historia es hecha por los seres humanos, llevó a asumir la historia como una responsabilidad de sus protagonistas; pero también llevó a los hombres a considerarse los amos de los acontecimientos y el amor desaforado a la diosa-Razón.

En la actualidad, se sustituyen estas tres convicciones con la idea de progreso y ya no se considera a la historia como maestra de la vida, ni se tiene tan claramente definida la creencia en el mundo de ultratumba. No obstante, el progreso ya nos infunde algo de terror, y por eso la creencia en el progreso también está en descomposición. Cuanto más creemos en la novedad de los tiempos en los cuales vivimos, más insignificante resulta el espacio de experiencias disponible; y, de otro lado, cuanto más se debilita la creencia en el progreso, el vacío abierto detrás de la creencia se convierte en ámbito de fascinación.

La conciencia de crisis que vive la humanidad actualmente y su consecuente nihilismo implícito, se explica por el distanciamiento del *horizonte de expectativas* y por el retroceso del *espacio de experiencias*; esta crisis lleva a reflexionar sobre las nuevas relaciones que puedan adoptar estas categorías; así reflexionamos sobre la relación entre hacer la historia en el futuro y ser afectados por la historia, implica no tomar el pasado como algo muerto; el ser afectado por la historia implica una constante reinterpretación de ella ya que la distancia temporal ha pasado por muchas interpretaciones. La noción de historia que asumen intencionalmente los seres humanos, significa que ya no hay una transmisión sino una recepción activa y transformadora, igualmente ocurre con la hermenéutica como ha dicho Ricoeur, no hay transmisión, sino una recepción activa que

²⁴ Reinhart KOSSELLECK. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993; pp. 333 ss.

implica una constante transformación²⁵. Entonces, el *espacio de experiencias* se toma como tradición, y esta implica una mediación activa que atraviesa la distancia temporal que nos separa del pasado; y esta transmisión remite al *horizonte de expectativas* que se apoya en el futuro; o en sentir que él, en un sentido, anticipa su sombra.

Con esta reflexión que marcha hacia un mejor camino de aclaración y profundización nos queremos acercar poco a poco a nuestro mundo de la experiencia concreta asumiendo la presencia que en cada ser humano tienen las *exigencias históricas y existenciales* marcadas por el proyecto, por el asombro o por la *cotidianidad potenciada* como ha dicho Zenelman. Y por eso terminamos evocando sus palabras en *Necesidad de conciencia*: “¿Cuál es el canto que nos reclama América Latina para volcarse en él? ¿Cuál es la mirada y el oído que puedan conducirnos a su tumultuosidad de formas? (...) ¿Cuánto de lo humano está en el discurso y cuanto ha quedado en el olvido?”²⁶.

²⁵ Paul RICOEUR. “La historia común de los hombres. La cuestión del sentido de la historia” En: *Educación y política*. Buenos Aires, Docencia, 1984 p. 59

²⁶ Hugo ZENELMAN. *Necesidad de conciencia*. México, Anthropos, 1998 p.128.

El mundo en Husserl y Heidegger
“Mundo de la vida” y “Ser en el mundo”
The world in Husserl and Heidegger:
“Life world” and “Being-in-the-world”

WILLIAM BETANCOURT DELGADO
Departamento de Filosofía, Universidad del Valle
Colombia



Resumen:

Intentar adelantar una reflexión acerca del *“Mundo de la vida”* (Lebenswelt) y del *“Ser en el mundo”* (In der Welt sein) es referirnos a Edmund Husserl y Martin Heidegger. Ambas denominaciones hablan de lo mismo, ambas se relacionan entre sí y ambas difieren entre sí. En esta mutua referencia se fundan múltiples discusiones acerca de la originalidad, validez y pertinencia de cada una de ellas. En lo que sigue nos proponemos mostrar lo característico de cada concepción del mundo, sus límites y su alcance. Este propósito exige que se presente adecuadamente y con algún detenimiento el fundamento común a ambas denominaciones. Partimos por tanto de una consideración general del tema, mejor aún, del problema del mundo.

Palabras clave: Husserl, Heidegger, mundo, “mundo de la vida”, “ser en el mundo”.

Abstract:

The article intends to advance reflections upon “life world” (Lebenswelt) and “Being-in-the-world” (In-der-Welt-sein), with reference to Edmund Husserl and Martin Heidegger. Both denominations speak of the same thing, both relate to each other and both differ from each other. In this mutual reference are founded many discussions of the originality, validity and relevance of each denomination. In the following we propose to demonstrate that which characterizes each conception of the world, its limits and scope. This intent requires an adequate and careful presentation of the common foundation of both terms. Therefore we begin with a general consideration of the topic –or, better, the problem of the world.

Key Word: Husserl, Heidegger, world, “life world”, “Being-in-the-world”.

1.- El mundo como tema

Intentar adelantar una reflexión acerca del “*Mundo de la vida*” (Lebenswelt) y del “*Ser en el mundo*” (In der Welt sein) es de inmediato referirnos a Edmund Husserl y Martin Heidegger. Ambas denominaciones hablan de lo mismo, ambas se relacionan entre sí y ambas difieren entre sí. En esta mutua referencia se fundan múltiples discusiones acerca de la originalidad, validez y pertenencia de cada una de ellas. En lo que sigue nos proponemos mostrar lo característico de cada concepción del mundo, sus límites y su alcance. Este propósito exige, pues, que se presente adecuadamente y con algún detenimiento el fundamento común a ambas denominaciones, ésto es, que nos ocupemos en primer término del tema del mundo.

Partimos, pues de una consideración general del tema, mejor aún, del problema del mundo. Nuestra pregunta requiere a su vez de un esclarecimiento previo. Preguntamos por el mundo desde el punto de vista de su qué y nos dirigimos en nuestro interrogar hacia el cómo del mundo, hacia una dilucidación de aquello que más propiamente lo caracteriza. Preguntar por el qué del mundo sólo resulta posible si partimos de un supuesto radical, de un saber acerca del mundo. ¿Qué sabemos de antemano acerca del mundo que no sólo hace posible preguntar por su qué sino que, además, torna la pregunta en una pregunta necesaria? Sabemos que hay mundo, es decir, sabemos que el mundo existe y este saber es, en general, un factum. Todo el mundo sabe que hay un mundo, el mundo en el que vive, del que se ocupa de distintas maneras y que concibe más o menos imprecisa y claramente. Nadie duda acerca de la existencia del mundo. El mundo es necesario, existe necesariamente. Y la misma pregunta por la existencia del mundo resulta absurda y carente de todo fundamento. Tampoco la certeza acerca de la existencia del mundo se funda en algún tipo de fe, sino que tiene su origen y su fundamento en el ser del hombre, en la existencia humana misma, pues sin mundo no nos sería posible existir. Porque existimos, y para existir, resulta necesario el mundo. Este carácter de radical necesidad del mundo es previo a toda concepción de mundo y constituye en último término la posibilidad misma de toda existencia, antes de todo

preguntar y antes de toda interpretación. Porque no nos resulta posible pensar nuestra propia existencia sin mundo, porque el mundo está ligado de alguna manera a nuestro propio ser y sin él tampoco somos nosotros mismos, nuestra relación con el mundo está ya dada con nuestra propia existencia, es una relación a priori. Porque el mundo es a una con nuestro propio ser, porque nuestro contar con el mundo es siempre a priori la pregunta por la existencia del mundo carece de sentido, al menos filosóficamente. Este carácter de necesariamente existente asignado al mundo por el ser fáctico del hombre, fue pensado por primera vez por los antiguos griegos como $\varphi\upsilon\varsigma$ (physis), y atribuido al todo de lo real comprendido como $\kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\varsigma$ (cosmos)¹.

Pero el que ya desde siempre sepamos de alguna manera acerca de la existencia del mundo no significa que poseamos una adecuada comprensión de lo que propiamente mencionamos con el término mundo. Este nuestro saber acerca del mundo constituye, más bien, no sólo la posibilidad de preguntar por él sino que funda la necesidad de tal preguntar.

La determinación de aquello que propiamente llamamos mundo encierra tanto una gran dificultad como múltiples posibilidades de comprensión, así nos lo advierte expresamente Martin Heidegger en **Ser y Tiempo**: “En el problema de ésta (de la cimentación de una analítica existencial del “ser ahí”) se encierra un desiderátum que agita hace mucho a la filosofía, pero en la realización del cual fracasa ésta una y otra vez: el desarrollo de la idea de un ‘concepto natural del mundo’ ”².

Como punto de partida nos limitamos aquí a mencionar algunas de las interpretaciones más comunes del concepto del mundo.

El mundo fue pensado por los griegos como totalidad de lo real ($\phi\lambda\epsilon\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$) y también como totalidad ordenada de lo real, $\kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\varsigma$. Descartes, partiendo de la Escolástica, conserva el concepto de sustancia y piensa el mundo como un ente en sí, como res extensa. La ciencia moderna piensa el mundo como naturaleza y ésta como el conjunto total de los objetos, ordenado según el doble parámetro de espacio y tiempo.

Pero, también hablamos de mundo físico, de naturaleza, de mundo humano, de mundo histórico, cultural, espiritual, propio, social, de mundo natural y de mundo de la cotidianidad.

No siendo, sin embargo nuestro propósito actual la dilucidación general del concepto de mundo, nos limitaremos en estas reflexiones a presentar en lo posible dos de las principales concepciones de mundo en el siglo XX, el mundo pensado por Edmund Husserl como “*mundo de la vida*” y el mundo concebido por Martin Heidegger como un existencial desde la comprensión del Dasein como “*ser en el mundo*”. Aquí hay que

¹ Para una fundamentación de la no necesidad de preguntar por la existencia del mundo, así como de lo absurdo que resulta formular tal pregunta véase: Martín HEIDEGGER. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006, p. 269 ss.

² Martín HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, F.C.E., Bogotá, 1993, § 11, p. 64.

advertir, sin embargo, que aunque en los dos casos se habla acerca del mundo y ambos lo mencionan expresamente, no lo hacen de la misma forma ni en el mismo sentido, no obstante los dos conceptos se corresponden entre sí.

Vamos por partes. La primera expresión, la de Husserl, mienta el mundo respecto de la vida, mejor aún, se refiere inmediatamente al mundo en y desde el ámbito de la vida, al mundo en el que la vida misma se despliega y realiza, al mundo objetivo. Por el contrario la expresión de Heidegger nombra una situación “subjetiva”, el ser del Dasein en el mundo. Sin embargo, el concepto de “*mundo de la vida*” (Lebenswelt) señala el sujeto, en cuya vida consciente es el mundo objetivo, y, de otra parte, el concepto de ‘*ser en el mundo*’ comprende el mundo como presente en la constitución de ser del Dasein. Los dos conceptos tematizan, pues, expresamente el mundo y la relación del hombre con el mundo, Husserl lo aprehende como sujeto y a éste como conciencia del yo, y Heidegger como Dasein. La vida de la conciencia en Husserl corresponde formalmente al “*Ser en*” en Heidegger. Mientras el Dasein confía a priori en el mundo desde su estancia junto a los entes intramundanos ocupándose con ellos, el sujeto vive intencionalmente referido al mundo y a los objetos.

La pregunta de Husserl es, pues, ¿cómo se conoce intencionalmente el mundo y todo lo que le pertenece?

Heidegger pregunta, por su parte: ¿en su detenerse, curándose de los entes intramundanos, cómo confía el Dasein de cada caso en el mundo?³

También desde el punto de vista histórico nos es posible diferenciar los dos conceptos. Mientras el concepto de “*mundo de la vida*” es un concepto relativamente tardío en la fenomenología trascendental de Husserl, tematizado expresamente en 1935 en la obra “**La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental**”, el concepto de “*ser en el mundo*”, corresponde al desarrollo temprano de la ontología existencial de Heidegger a partir de “**Ser y tiempo**” (1927). Nosotros haremos referencia a estas dos obras en la dilucidación de ambos conceptos y nos limitaremos a ellas en estas consideraciones. Nos referiremos expresamente a los párrafos: 28 a 55 de **Crisis** y 12 a 18, y 43 y 69 de **Ser y Tiempo**.

Llegados aquí estamos en condiciones de abordar por separado las concepciones del mundo propias de los dos filósofos. Preguntamos en primer término ¿cómo determina Husserl el mundo? ¿De qué índole es la relación de la conciencia con el mundo? ¿Qué diferencia existe entre conciencia y Dasein?

2.- “Mundo de la vida”

Nos dice Husserl: “*El mundo de la vida es un reino de evidencias originarias. Lo evidentemente dado es, según el caso, algo experimentado perceptivamente como ‘ello mismo’ en la presencia inmediata, o algo en el recuerdo recordado como ello mismo;*

³ Cfr. F.-W. von HERRMANN, *Subjekt und Dasein*, Klostermann, Frankfurt, 2004, S.44 ff.

toda otra manera de intuición es un presenciar lo dado como ello mismo". (Crisis, §34, p.131⁴).

El mundo de la vida es el ámbito propio para el desenvolvimiento natural de la vida humana, el medio ambiente, desde donde siempre y en el que en cada caso el hombre vive su vida inmediata y espontáneamente. Este mundo está vigente ya antes de toda consideración teórico-científica del mismo. Se trata del mundo precientífico, siempre ya ahí presente y disponible en el que se realiza toda vida y que también sirve de fundamento para toda actividad científica propiamente dicha. En este mundo de la vida natural precientífico se funda el mundo objetivo natural, y posee tres formas básicas de darse: es el mundo en el que acaece toda historia y en el que tiene lugar toda cultura; pues, el desarrollo natural del hombre no coincide con su modo de interpretar el mundo ni con el surgimiento y desarrollo de las ciencias objetivas (matemáticas, lógica, ciencias naturales, ciencias humanas), sino que éste es siempre un desarrollo tardío desde el punto de vista histórico cultural. Un segundo aspecto del mundo de la vida lo constituye el que éste lo es cada vez y en cada caso para un hombre determinado, para un individuo que vive su vida en él y que lo comprende ya antes de toda interpretación y de toda consideración científica del mundo. El mundo de la vida es el mundo al que yo pertenezco y en el que estoy inserto desde siempre y de manera personal, mi mundo. Finalmente este mundo posee un aspecto teórico científico en cuanto a él se dirige siempre el científico en la realización de su ciencia y a él retorna cada vez de nuevo. Pues "*...es en esta vida donde el darse evidente del mundo vivido tiene, ha logrado y sigue logrando constantemente su sentido de ser precientífico. Aquí el camino retorna desde la evidencia objetivo, lógica (la 'intelección' matemática, la 'intelección' científico natural, positivo-científica, así como la ejecuta el matemático, etc., investigando y fundamentando) hasta la protoevidencia, en la que está constantemente pre-dado el mundo de la vida*" (Crisis, §34, p.132).

Conocemos el mundo de la vida precientífico en nuestra manera de vivir la vida mediante la experiencia natural sensible y en la satisfacción de nuestras necesidades e intereses más propios, determinados desde los más variados y diversos aspectos de nuestra vida (familia, estudio, trabajo, pertenencia social, vida política, vida privada, vida pública, etc.); "*...lo subjetivo mundano-vital se caracteriza en toda su extensión precisamente por su real experimentabilidad.*" (Crisis, § 34, p.131).

A este mundo pertenece en general todo lo que hay: cosas naturales, procesos, determinaciones de las cosas, seres vivos, plantas y animales, y hombres. Todo ello con su corporeidad sensiblemente experimentable. Es el mundo de la experiencia natural, de lo experimentable en general.

Pero a este mundo de la vida no sólo pertenecen los otros hombres, los hombres con los que yo me encuentro inmediatamente frente a su corporeidad, a este mundo pertenezco yo mismo y soy en él un objeto entre los objetos que constituyen el mundo de la vida. En este mundo se desarrolla nuestra existencia consciente y en él vivimos cotidianamente, a él pertenecemos en cuanto hombres y también en cuanto científicos o filósofos, y "*...somos en él objetos sobre objetos, pues estamos siendo aquí y allí, en*

⁴ Edmund HUSSERL, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios ediciones, México, 1984. En adelante citamos por esta edición.

una sencilla certeza empírica anterior a todas las comprobaciones científicas, ya sean fisiológicas, psicológicas, sociológicas u otras. Por otra parte, somos sujetos para ese mundo, a saber, en cuanto sujetos-yo que lo experimentan..." (Crisis, § 28, p. 108-9).

Yo sé de mi pertenencia al mundo de la vida, de la misma forma en que sé de la de los demás objetos, gracias a un simple saber empírico. En este saber yo no sólo soy objeto para quienes me experimentan como sujeto, sino objeto para mí mismo y me aprehendo a mí mismo como parte integrante del mundo de la vida.

En cuanto objeto del mundo de la vida soy también el sujeto en dicho mundo, pues yo lo experimento y, a partir de esta experiencia sensible, valoro, manipulo, juzgo, me valgo de los objetos de este mundo y los aprehendo según mis propias necesidades y mis propios fines. *"A la parte objetiva de mi relación con el mundo de la vida pertenece también la parte subjetiva"*⁵.

Los objetos del mundo de la vida adquieren su más propio sentido en cuanto son determinados como fenómenos materiales poseyendo este o aquel valor y un significado particular en cuanto son cosas con las que yo me relaciono en el trato, en mi experiencia sensible, valorando, juzgando y conduciéndome de una determinada manera. Estos objetos poseen antes de toda determinación científica, y por el mero hecho de ser experimentados por mí el carácter de cosas materiales, de cosas útiles, de cosas con las que tengo trato, y que poseen un determinado valor y su propio significado cultural; pues, sus modos de validez como entes reales, como posibilidades o como meras apariencias no dependen de una relación científico objetiva.

La entrega directa a los objetos, el mirar hacia ellos mismos y hacia sus cambios en sus múltiples movimientos, pertenece a la actitud natural en el mundo de la vida. Estamos, pues conscientemente dirigidos a los objetos tales y como ellos se nos presentan *'en persona'*: *"Lo observamos en el cambio de actitud. Al dirigirnos rectilíneamente hacia el objeto y sus propiedades, la mirada atraviesa las apariencias y va hacia aquello que, en la continua unificación de estas, aparece continuamente, hacia el objeto en la validez de ser del modo presente 'en persona'."* (Crisis, § 28, p. 109).

Los objetos no se nos dan ellos mismos sino en virtud del curso subjetivo de la percepción. El objeto aparece en los diversos modos fenoménicos relativos al sujeto como siendo uno y el mismo. En el estar dirigidos inmediata y directamente a los objetos nuestra mirada consciente va a través de una multiplicidad de apariencias hasta el objeto que aparece en ella continuamente.

También nos es posible dirigir directamente la mirada reflexiva consciente al curso de las apariencias individuales relativas al sujeto. En la actitud reflexiva permanecemos ante una multiplicidad subjetiva de apariencias de un mismo objeto, mientras que en el dirigir la mirada directamente a la cosas tenemos ante nosotros un único objeto y sus cambios objetivos. En el ver directamente estamos siempre frente a uno y el mismo objeto, dado temáticamente en la sucesión de múltiples formas de aparecer. En la actitud reflexiva

⁵ F.-W. von HERRMANN, op.cit, S.46.

se tematiza la multiplicidad de formas de presencia condicionadas subjetivamente. Es así que en el mundo de la vida el cambio de los diversos modos de aparecer del objeto está subjetivamente condicionado, pues éstos dependen siempre de mi percepción y de la perspectiva desde la que yo aprehendo el objeto, de que lo haga de un lado o del otro, de cerca o de lejos.

Conocemos el mundo de la vida en la simple experiencia en tanto mundo fenoménico espacio temporal sensible, que adviene a la presencia en la percepción actual y en las modificaciones de la representación correspondientes al triple horizonte temporal en el que la percepción sensible tiene lugar: *“La percepción se refiere solamente al presente. Pero de antemano se mienta que este presente tiene tras suyo un pasado infinito y ante sí un futuro abierto... Considerando abstractamente la percepción en sí, encontramos como su función intencional la presentación; el objeto se da como objeto que está ‘acá’, que está originariamente acá en la presencia. Pero en esta presencia, en cuanto es la de un objeto extenso y duradero, se halla incluida la continuidad de lo aún-consciente, de aquello ya definido y que no es de ninguna manera intuitivo, una continuidad de ‘retenciones’ y, en la dirección opuesta, una continuidad de ‘pretensiones’”* (Crisis, §46, p.162). Así expone Husserl los modos de presentificación de los objetos que explican las maneras de darse el mundo natural.

La percepción es para Husserl el modo originario de la intuición y posee un papel fundamental en cuanto nos da de antemano los objetos del mundo de la vida en su presencia *‘en persona’*. En la presencia *‘en persona’* de un objeto dado intuitivamente hay una medida insuperable de intuitividad. Toda intuición que no dé la presencia *‘en persona’* es una modificación del modo original (protomodo). La percepción nos presenta los objetos en su proto-originariedad, en la originariedad propia del origen. Así nos dice Husserl: *“La percepción es el protomodo de la intuición; ella expone en proto-originariedad, esto es, en el modo de la presencia ‘en persona’.* Además tenemos otros modos de la intuición que, en ellos mismos de modo consciencial, tienen el carácter de modificación de ese *‘presente en persona’* y que lo tienen en el modo de la presencia *‘en persona’*. Estos modos de la intuición son representaciones, modificaciones de la presentación; ...” (Crisis, § 28, p.109).

Al mundo sensible espacio temporal le pertenece según el sentido de su ser, en cuanto mundo vivenciado, una espacio temporalidad viviente y no lógico matemática: *“La orientación en el mundo perceptivo, suministra en cuanto al mundo tan sólo el modo temporal ‘presente’, el que a su vez remite a los modos temporales pasado y futuro”* (Crisis, §49, p.170).

En el presente tiene lugar la percepción actual, la actualidad de la percepción, y frente a esta se abre un doble horizonte temporal conformado por el pasado y el futuro. En este triple horizonte temporal se inscriben y constituyen los entes y el mundo. La constitución del ente es ella misma una temporalización que asigna su forma temporal a toda determinación específica del ente en el sistema constitutivo. A su vez el mundo constituye todos estos tiempos que desembocan sintéticamente en la unidad de un tiempo único, el tiempo, a partir de una síntesis universal y omnicomprensiva.

Hacemos presente lo percibido en el percibir y en él aprehendemos la presencia ‘*en persona*’. De la misma manera aprehendemos la inactualidad en los modos de lo inactual, pero ésta ya no posee el carácter de lo presente ‘*en persona*’, de lo presente corporal, tal como está presente en la percepción. Lo no corporal tiene un determinado carácter temporal que depende de la forma de inactualidad que le corresponde: en la rememoración intuimos el “presente ya pasado” y en la espera “el presente venidero”. En la inactualidad, entendida como el horizonte de presencia que supera el campo de la percepción de lo presente dado ‘*en persona*’, aprehendemos lo no-inmediatamente presente⁶.

El pasado y el futuro como horizontes propios de la percepción inactual no nos son conocidos solamente mediante el recuerdo y la espera. En la experiencia sensible no sólo se nos da la percepción actual sino que en ella estamos igualmente abiertos al futuro y dirigidos al pasado. El futuro se nos da en la espera mediante la *consciencia pretensional*, en la que al mantener fijo lo que justamente pasa comprendemos el ahora del ahora y aprehendemos de antemano un ahora igual al presente. Sólo esperando conocemos el *futuro pretensional* y así podemos penetrar en el horizonte abierto y desconocido del futuro.

También el pasado se nos da en la *conciencia retencional* del pasado en la que aprehendemos previamente el paso del ahora actual a un ahora que ya no será nunca más. Así aprehendemos con especial claridad lo que precisamente está presente en cada momento dentro de un lapso de tiempo, hasta que desaparece en la oscuridad del pasado; para volver a aparecer en la memoria presentándose en la actualidad del recuerdo.

En la experiencia sensible no sólo vivimos en la percepción actual sino también en la apertura a lo inactual desde la rememoración y la espera. Vivimos, pues, en un mundo entendido como un universo de lo por principio intuible, actual e inactual, pues lo perteneciente a la vida del sujeto se caracteriza por su experimentabilidad. Respecto a esta determinación del ser de la vida nos dice Husserl en una nota aclaratoria: “*La comprobación del ser de la vida, producido en la experiencia, da por resultado una plena convicción. Aunque sea inductiva, la anticipación inductiva es la de una posible experimentabilidad que decide en último término,...*” (Crisis, § 34, Nota, p.131).

El estrato principal del mundo de la vida, tal como nos es conocido en la actualidad y en el recuerdo, está constituido por fenómenos sensibles, pues todos los objetos poseen una corporeidad experimentable sensiblemente⁷. En cuanto nos son dados en la intuición sensible nos son conocidos en su corporeidad todos los entes; tanto las cosas naturales como los productos culturales en el más amplio sentido, desde las cosas de uso hasta las obras de arte, en tanto requieren de un sustrato corpóreo que las sustente, desde los seres vivos no humanos hasta los hombres.

Los objetos del mundo de la vida están dados en el campo de la percepción para un sujeto experimentador, para el que la experiencia sensible en la que los aprehende en

⁶ Cfr. F.-W. von HERRMANN, op.cit, S.48

⁷ Cfr. Edmund HUSSERL, Crisis, § 28, p.110.

su dimensión corporal depende estrechamente de su *somaticidad*: “En ello participa, comprensiblemente e ineludiblemente, nuestro soma, que nunca falta en el campo perceptivo, y que lo hace con sus correspondientes ‘órganos perceptivos’ (ojos, manos, orejas...)” (Crisis §28, p.110).

Mi cuerpo en cuanto determina la experiencia sensible está tomado en la reflexión como un yo, que dispone de él libremente en sus experiencias y acciones, y no necesariamente como algo real, como una cosa meramente corpórea y experimentable. Mi consciencia es consciencia somática en cuanto se sabe presente en un cuerpo, cuyos órganos perceptivos son: ojos, oídos, cabeza, manos, en fin, todo mi cuerpo. Al percibir no sólo lo hago con los órganos perceptivos específicos sino con todo mi cuerpo. Husserl denomina los movimientos de mis órganos perceptivos y de mi cuerpo *cinestesias*.

La consciencia que vive en el mundo de la vida legitima en este experimentar concreto las cosas mediante las acciones motivadas por los intereses de la vida. Las cinestesias abarcan los movimientos yóicos del cuerpo en tanto este es sencillamente experimentador y activo. El sistema general de cinestesias determina en el curso de la percepción el modo en que nos son perceptibles las cosas sensibles. Experimento las cosas del mundo de la vida en la medida en que tengo trato activo con ellas, cuando las toco, las manipulo, las tomo, las necesito, las uso, etc.; y no precisamente en su consideración teórica.

Husserl amplía considerablemente el concepto de sensibilidad mediante la introducción de la dimensión cinestésica. Lo cinestésico como sistema total disponible para la consciencia es inmanente a ésta. En el mundo de la vida toda situación fenoménica correspondiente a mi campo de percepción está unida a una situación cinestésica, en la que yo actualizo cinestesias particulares. Tanto la percepción actual como el recuerdo están determinados en la experiencia por la dimensión cinestésica. No obstante las cinestesias se distinguen de los movimientos corporales conformando con ellos una unidad específica, perteneciendo al propio cuerpo (soma) en esta bilateralidad: cinestesias internas – movimientos corporales-reales externos.

Permanecemos en un mundo pasivo en tanto somos afectados sensiblemente por los objetos, pero nos constituimos en actores activos en cuanto nos ocupamos de los objetos para satisfacer nuestras necesidades y realizar nuestros propósitos y nuestros intereses vitales. Vivimos en el presente desde la percepción concreta en que nos ocupamos en los diversos asuntos de nuestra vida experimentando y teniendo trato con las cosas que nos son asequibles inmediatamente, pero también desde el presente permanecemos ligados a un pasado infinito que le sigue y a un futuro abierto que le precede. “*El mundo es entendido aquí en cuanto temporal, en cuanto mundo espacio-temporal, en el que cada cosa tiene su extensión corpórea y su duración, y respecto del cual cada cosa tiene su puesto en el tiempo y en el espacio universal. Como tal el mundo es dado a una consciencia despierta, y como tal, en este horizonte universal tiene su validez. La percepción se refiere solamente al presente.*” (Crisis, § 46, p.162).

El análisis de la percepción nos muestra como su función intencional la presentación, el traer a la presencia. Así, todo objeto se da como estando aquí, al frente, originariamente en la presencia. Pero en cuanto la presencia lo es siempre de un objeto extenso y

duradero, concreto, en ella está incluida la continuidad de lo aún consciente, de lo que dura en la consciencia, que ya no es algo intuido sino una continuidad de ‘retenciones’ y ‘pretensiones’.

Al mostrar las maneras de darse el mundo y las intencionalidades expresas o implícitas que las posibilitan caemos en cuenta que sin estas los objetos del mundo no existirían para nosotros, no estarían simplemente ahí, puesto que en cada caso corresponden al sentido en que han sido definidos, o llegan a definirse, mediante operaciones puramente subjetivas.

Lo singular en sí mismo no es nada para la consciencia, pues la percepción de la cosa es su percepción dentro de un campo perceptivo: “*La cosa singular sólo tiene sentido en la percepción mediante un horizonte abierto de ‘percepciones posibles’*” (Crisis, § 47, p.164).

La consciencia de la cosa singular presente en mi percepción inmediata está inserta en un doble horizonte de cosas, uno interno y otro externo. El horizonte interno encierra todas las determinaciones de las cosas no dadas actualmente pero susceptibles de ser actualizadas y llevadas a la presencia conjuntamente con la determinación presente. El horizonte externo abarca la región de cosas de la que mi consciencia mediante la atención extrae la cosa singular. Simultáneamente también son percibidas las restantes cosas de la región correspondiente en tanto son objetos de mi campo de percepción a los que no estoy dirigido en el modo de la atención actual, ocupándome en el atender solamente de un objeto en particular. El campo de cosas exterior, en cuanto campo de cosas no percibidas expresa y directamente, está conformado por un horizonte de cosas susceptibles de ser presentadas temáticamente y que se anuncian ya en lo presente actual como co-presentes. El campo actual de percepción es, pues, a una con el círculo de lo co-presente, un corte del mundo, entendido como el universo de cosas posibles de ser percibidas.

“*El mundo es el horizonte universal indeterminado, pero susceptible de determinarse parcial y realmente en la experiencia como realidad. La conciencia de cosas y la conciencia del mundo se diferencian en tanto consciencia actual y experiencia de cosas posible e inactual. Tenemos conciencia de los objetos del mundo de la vida cada vez en su presencia original y del campo de percepción actual transformado en el horizonte del mundo. Cada cosa es una cosa dentro del mundo, a partir del mundo, una cosa del mundo y, viceversa, el mundo se nos da sólo como el horizonte universal de las cosas actualmente experimentadas*”⁸.

Vivir es siempre vivir en el mundo, experimentar realmente la certeza del mundo. Pero este experimentar la certeza del mundo no es algo así como experimentar un ente, pues el mundo jamás puede ser un ente, una cosa del mundo. El mundo nos es pre-dado como el horizonte universal y disponible ya de antemano para toda experiencia posible y para toda praxis. Este darse el mundo tiene el carácter de lo ya siempre y necesariamente

⁸ F. -W. von HERRMANN, op. cit, S. 52.

dado previamente. Este darse previo del mundo es de tal índole que siempre nos son dadas cosas singulares y nunca el mundo mismo como un ente: “*Por otro lado, el mundo no es como un ente, como un objeto, sino que es una unicidad para la cual el plural carece de sentido.*” (Crisis, §37, p.146).

El mundo mismo no se nos aparece nunca como el horizonte que él mismo es, como un ente, sino que se nos da como consciencia de un horizonte de objetos que son y sin los cuales el mundo mismo no podría darse. El mundo como condición de posibilidad de los objetos es la condición de posibilidad para todo lo singular y plural. En él se nos dan las cosas como una multiplicidad de cosas, como cosas del mundo.

3-. “Ser en el mundo”

Ya se apuntó que para Heidegger, así como suele suceder en general, carece de sentido poner en duda la existencia del mundo, entendido como facticidad de lo existente inmediato y dado desde siempre. Heidegger no pregunta por el mundo desde la consideración del conjunto de los entes como el todo del ente, como algo ya de por sí y en sí existente. Antes bien, en lugar de dirigir la mirada hacia el horizonte universal de una posible experiencia de cosas, la dirige hacia el mundo circundante cotidiano, conjuntamente con las ‘cosas’ encontradas en él por el Dasein.

Heidegger tematiza el mundo al principio de la Analítica del Dasein, en la primera parte de **Ser y Tiempo**. Al comienzo del análisis el mundo no aparece mencionado directamente y en primer lugar. Antes bien, Heidegger lo introduce mediante la expresión ‘*ser en el mundo*’, en la que se lo nombra en relación con ‘algo’ que es en él, con un ente diferente al mundo, pero, al menos en principio, capaz de *estar* en el mundo, con un ente a cuya naturaleza pertenece la posibilidad de tal relacionarse, precisamente en cuanto encuentra su ‘*lugar*’ en el mundo. El punto de partida para la reflexión lo constituye, pues, la diferencia ontológica entre mundo y cosas del mundo, entre mundo y entes intramundanos, ya que el mundo no se identifica sin más con las cosas tales como nos son dadas en cada caso.

La expresión ‘*ser en el mundo*’ antes que señalar un ente con la capacidad de permanencia en el mundo, lo que sería naturalmente propio de todos los entes, se refiere a la posibilidad específica de un ente determinado, al que le corresponde un modo de ser real o posible consistente en poseer la determinación óntica del *ser en*, (*estar en*). Pero, ¿qué quiere decir hablar de un ente al que le asignamos expresamente, y como algo privativo, la determinación específica del relacionarse con el mundo *estando en él*, ocupando un *lugar* en él?

Ante todo respondemos que, en primera instancia, la expresión ‘*ser en el mundo*’ no se refiere sin más a una determinada posibilidad, propia de un ente que, además, se comprende desde el punto de vista de su relación con el mundo. La expresión menciona el modo específico de ser de un ente determinado, de un ente que posee, en su ser y por su ser, el modo de ser de ‘*ser en el mundo*’, como algo específicamente señalado,

como algo que sólo a él le resulta propio y determinante frente a los demás entes, como algo que sólo él posee. La expresión '*ser en el mundo*' introduce precisamente una diferencia esencial entre este ente determinado y los restantes entes, y dice, en primer lugar negativamente: a los demás entes, los que no poseen este carácter de '*ser en el mundo*' no les es posible en general algo así como *ser en el mundo*, *estar en el mundo* y *relacionarse con el mundo*.

A los entes cuyo ser difiere del ser del Dasein no les es, pues, posible '*ser en el mundo*'. La expresión '*ser en el mundo*' se refiere en primer término y exclusivamente al Dasein. De aquí que la expresión '*ser en el mundo*' no hable directa ni expresamente del mundo, ni de los entes del mundo; así como tampoco de la manera en que estos entes están en el mundo. La expresión '*ser en el mundo*' es, además, un título y, en cuanto tal, nombra algo cuya esencia consiste en '*ser en el mundo*', algo determinado y, de ninguna manera, los entes en general, o algo que a estos les convenga o pertenezca. La expresión se refiere, pues, sólo a un ente, a un ente cuya determinación ontológica esencial es '*ser en el mundo*'. A este ente, y porque "*el término expresa puramente el ser*" (**Ser y Tiempo** §4, p.22)⁹ lo denomina Heidegger *Dasein*¹⁰. No es, sin embargo, nuestro propósito ocuparnos aquí expresa y detenidamente del Dasein como tema central del pensamiento de Heidegger. Si lo traemos a colación es porque su determinación ontológica tiene una relación fundamental con el '*ser en el mundo*'.

'*Ser en el mundo*' es lo propio de un ente, y de un ente bien determinado, el Dasein: "*El «ser en el mundo» es sin duda una estructura necesaria a priori del Dasein, pero que dista mucho de determinar plenamente el ser de este último*" (S u Z, §12, p.66). Heidegger advierte que en tanto '*ser en el mundo*' es la estructura esencial del Dasein, en ella se muestra un fenómeno dotado de unidad; de la que, sin embargo, es preciso analizar uno a uno los elementos que la componen: el *en el mundo* y, por ende, *el mundo* mismo, el ente que es, en cada caso, en el modo del '*ser en el mundo*', y el *ser en*, en cuanto tal¹¹. En estas reflexiones abordaremos específicamente el tema del mundo, haciendo referencia a los restantes sólo en la medida de lo estrictamente necesario. Partimos, pues, de considerar el '*ser en el mundo*' de manera necesariamente general, y desde aquí nos dirigimos a la dilucidación del problema del mundo.

Heidegger denomina *entes intramundanos* a los entes que no son de la índole del Dasein, a los que no les corresponde '*ser en el mundo*'. El mundo es la condición de posibilidad de los entes intramundanos y está en una relación fundamental con el ser del Dasein, que, a su vez, es la condición de posibilidad de que sean intramundanos los entes. El mundo mismo *hace parte*, por así decirlo, de la constitución ontológica del Dasein, pertenece por su ser y desde su ser al Dasein.

⁹ En adelante, a menos que lo advirtamos expresamente nos referiremos a esta obra de Heidegger con la abreviatura siguiente: S u Z. Además citaremos siempre por la siguiente edición:

Martin HEIDEGGER. *El Ser y el tiempo*, Trad. José Gaos, F.C.E., Bogotá, 1993.

¹⁰ Dejamos sin traducir el término Dasein, por considerar que el término mismo es plenamente inteligible en filosofía.

¹¹ Cfr. S u Z, § 12, pp. 65-66.

Es claro entonces que, según Heidegger, no debemos buscar el mundo en la experiencia como el horizonte universal de las cosas posibles. El mundo circundante, en el que el Dasein existe, no es el horizonte de la totalidad de realidad indeterminada conscientemente aprehendido, tal como Husserl lo concibe, así como tampoco algo, un ente, diferente de las cosas singulares aprehendidas en la experiencia.

El mundo tiene, en primer término, relación con el Dasein, en cuanto es la condición ontológica de posibilidad para que el Dasein pueda, en general, encontrar entes intramundanos. Sólo si de antemano se posee un modo adecuado de acceso a los entes resulta posible encontrarlos. Este encontrar entes tiene lugar en virtud de que el Dasein mismo posee en su ser y por su ser los modos adecuados de acceso a los entes. Éstos, así como también los modos de darse los entes, están en una correlación esencial. El Dasein puede acceder a los entes en cuanto posee el carácter existencial ontológico del *'curarse de'* –Besorgens-: “...se usa la expresión «curarse de» en la presente investigación como un término ontológico (un existenciarío) para designar el ser de un posible «ser en el mundo»” (S u Z, §12, p.69). En este *'curarse de'* propio del ente de la forma del Dasein éste se cura de su ser. El *'curarse de'* en que el Dasein se detiene inmediatamente haciendo frente a los entes, se lleva a cabo en los modos inmediatos del usar, consumir, ocuparse con, manipular, conocer, etc.

El acceso a los entes *curándose de* comprende tanto el tener que ver con ellos en el usar y manipular, en que se cumple inmediatamente todo *'curarse de'*, como el conocimiento teórico, y mienta una relación con los entes intramundanos fundada en la existencia del Dasein: “La frase hoy tan repetida ‘el hombre tiene su mundo’ no quiere decir ontológicamente nada mientras permanezca en vago este ‘tener’. El ‘tener’ está fundado, como en la condición de su posibilidad, en la estructura existenciaría del ‘ser en’. Es en cuanto ente que es esencialmente en este modo como puede el Dasein descubrir expresamente los entes que hacen frente en el mundo circundante, saber de ellos, disponer de ellos, tener el ‘mundo’” (S u Z, §12, p.70).

El Dasein vive inmediatamente en la cotidianidad y en ella vive ya desde siempre cabe (beim) los entes: “‘yo soy’ quiere decir otra vez ‘habito’, me detengo cabe..., el mundo, como algo que me es familiar de tal o cual manera...” (S u Z, §12, p.67).

El *'curarse de'* en que cotidianamente el Dasein trata con los entes precede ontológicamente al comportamiento no manipulador, que no tiene que vérselas con los entes, propio del conocimiento del mundo, y tiene prelación frente a éste¹². En este modo de darse los entes encontramos una clara diferencia entre la manera de darse los entes para Husserl y el modo en que éstos están presentes para Heidegger; pues, según este último, todo dirigirse al mundo teóricamente, considerándolo en cuanto tal desde una posición puramente cognoscitiva, presupone las formas de acceso a los entes del usar y manipular, y es, en sí mismo, un modo “deficiente” del tener que ver con el mundo en

¹² Cfr. S u Z, § 13, pp. 74-75.

el '*curarse de*', un "no más que demorarse cabe..." y, no obstante sigue siendo un modo de acceso a los entes, no es el modo fundamental, ni el más inmediato.

El mundo circundante, en el que acaece todo '*curarse de*' es el mundo en el que el Dasein se encuentra inmerso desde siempre e inmediatamente. En éste el Dasein se abre inmediatamente al ente; lo que, sin embargo, no quiere decir que para Heidegger las cosas sean entes "inmediatamente dados". Por el contrario, nos advierte que con esta denominación se yerra ontológicamente, pues, a los entes, en su ser y por su ser, les corresponde más bien el permanecer ocultos. "*Pero los entes que hacen frente en el curarse de son en este ser inmediatamente ocultos, incluso preontológicamente*" (S u Z, §15, p.81).

Este estar abierto al ente propio del Dasein es tal que posibilita el encontrar el ente dentro del mundo circundante en el '*curarse de*', que tiene que ver con el ente, en cuanto *útil a la mano* (zuhandenes Zeug), en el trato no teórico; así como también en el trato expresamente cognoscitivo, teórico, que es una modificación de aquel, en cuanto en éste el ente aparece como una "*cosa ante los ojos*" (vorhandenes Ding), simplemente presente.

Al principio del análisis de la intramundinidad del ente Heidegger nos dice que el mundo en el que el Dasein existe, permitiendo que se presenten entes intramundanos, es siempre ya ahí, en todo '*lo a la mano*'. Pues el Dasein encuentra el ente en primer lugar como útil, como algo con lo que establece trato en el uso, en el emplearlo, consumirlo, manosearlo, adecuarlo para, etc. A estas formas concretas de trato con el ente las denomina el filósofo: *ser a la mano* (zuhandenheit). El útil es algo que 'sirve para', que es empleable 'para', que se puede consumir y manipular, que es esencialmente '*para*', '*algo para...*'. El *ser a la mano* posee la estructura de lo que ontológicamente remite de algo a algo. Sólo con fundamento en esta estructura ontológica de la remisión hay algo así como un útil.

Heidegger recurre a ejemplos tomados de la cotidianidad para ilustrar, poniendo en obra, el sentido y la forma de esta remisión ontológica: la forma de acceder a un ente en el comportamiento cotidiano, por ejemplo a una aguja, no consiste en su conocimiento teórico o en su consideración abstracta; a la aguja se accede en el coser algo con ella, como forma adecuada del trato, cuidando de, (curándose de), pues, la aguja no es un ente que puede ser aislado en su ser, sino que en su ser a la mano es algo en cuya utilidad está referido al hilo, a algo que sirve para coser. Tampoco el hilo está aislado en su ser útil sino que está referido a la tela, o al material que se ha de unir con él, y ésta, a su vez, está referida a...aquello para lo que sirve, etc. Las distintas formas del '*para qué*' se implican unas a otras y constituyen una totalidad.. Cada útil lo es sólo en tanto pertenece a otro en un todo de útiles. Pero un todo de útiles no es una simple suma de entes reunidos en el campo de la percepción (aguja, hilo, tela, costura, camisa...), sino la ontomórfica totalidad de referencias, que, por su parte, funda, haciéndolo posible, el estar juntas las cosas dentro del mundo circundante. La constitución esencial del útil es, pues, una constitución de referencia, aquello desde lo cual *es a la mano lo a la mano*, el mundo.

La *conformidad* (Bewandnis) es la estructura ontológica del *ser a la mano*: “El carácter del ser de lo ‘a la mano’ es la ‘conformidad’. La *conformidad* implica: ‘conformarse con’ algo ‘en algo’” (S u Z, §18, p.98). La *conformidad* como ser de algo a la mano se determina desde la *totalidad de conformidad* a la que pertenece. En la *totalidad de conformidad* descansa el todo de útiles.

El útil hace frente al Dasein en su ser como *conformidad*. El hacer frente, el encontrarse, los entes es lo correlativo al trato propio del Dasein curándose de los entes. El ‘*curarse de*’ ocupándose con el ente tiene el carácter del permitir que el ente esté al frente, que se encuentre como útil en la *conformidad* de cada caso. Cuando al mostrarse a sí mismo en el conformarse que tiene con otro útil, el útil hace frente en su *conformidad*, el ‘*curarse de*’ correlativo es un permitir conformarse. El ‘*curarse de*’ ocupándose con el ente, que permite conformarse, tiene el carácter de un descubrir el ente en su ser. Este descubrir el ente de que se cura, en el que deja en libertad la *conformidad* en la que el ente es lo que es, puede mostrar previamente el ente en su ser. Este poner en libertad, en el que la *conformidad* es un ‘conformarse con’ algo ‘en algo’, acaece como cumplimiento del dejar conformarse ontológico existencial con algo en algo. Todo conformarse es, en cada caso ya, un haberse conformado, porque aquí se trata de un “*pretérito apriorístico*”, que tiene lugar en el Dasein¹³.

El Dasein tiene que existir ya en una comprensión previa de la *totalidad de conformidad* desde la que se determina la *conformidad* a la que pertenece el útil. Esta comprensión se constituye en el aseguramiento de unas con otras de las referencias al ‘*con qué*’ y ‘*de qué*’ de la *conformidad*; y acaece cuando cada ‘*en qué*’ de la *conformidad* es, a su vez, un ‘*con qué*’ de la *conformidad* referido, a su turno, a otro ‘*en qué*’ de la *conformidad*. Así: la aguja está referida al hilo, éste al coser la tela, ésta a la producción de la camisa, ésta al vestido y éste a la satisfacción de la necesidad humana de cubrirse.

La cadena de referencias constitutiva de la *conformidad* termina en una referencia en la que el ‘*en qué*’ ya no es un ‘*con qué*’, sino la necesidad humana a la que apunta la *totalidad de conformidad* de cada caso, pues ésta no es ya algo así como un útil al que se refieran otros útiles. El último elemento de la *totalidad de conformidad* es siempre un ‘*en qué*’, que no se refiere a otro útil sino al Dasein. En los entes que hacen frente dentro del mundo se proyecta el Dasein a posibilidades suyas, propias de su ser, de su existencia en el mundo. Dirigiéndose a la posibilidad de ser del cubrirse, el Dasein elige la *totalidad de conformidad* ligada a este ‘*por mor de que*’ y, conjuntamente con ello, también los modos de referencia del ‘*curarse de*’ de los entes intramundanos, cuya última motivación es una posibilidad específica de la existencia.

En la apertura en que, y como la que, el Dasein existe, éste comprende de antemano la *totalidad de conformidad* de cada caso, en cuanto está referido a ella en el ‘*por mor de que*’. En el aseguramiento esencial de la apertura de su ‘*por mor de que*’ con la *totalidad de conformidad* el Dasein produce aquella apertura en cuyo ser abierto libera el ente

¹³ Cfr. S u Z, §18. P.99.

como útil intramundano. La *totalidad de conformidad* ligada al ‘*por mor de que*’ del Dasein, en la que se muestra el útil como ente intramundano es *el mundo*.

El mundo es, pues, una estructura ontológica. La estructura conformada por la relación del ‘*por mor de que*’ y las relaciones del ‘*con qué*’ y ‘*en qué*’ de la *conformidad*, así como también con las referencias correlativas del ‘*para qué*’.

En cuanto el mundo es una estructura ontológica propia del Dasein, éste comprende el mundo previamente como el conjunto de relaciones mundanas al que él se refiere. Partiendo de una posibilidad que él proyecta desde su ‘*ser en el mundo*’, en virtud del cual existe, el Dasein tiene la posibilidad de dirigirse a un ‘*para qué*’ en el trato con un útil curándose de. Así, se dirige al ‘*para qué*’ de la aguja desde el ‘*por mor de que*’ del cubrirse; y desde el ‘*para*’ de referencia está referido a un ‘*para qué*’: la aguja sirve para coser. Con el ‘*para qué*’ se refiere al ‘*en qué*’ de la conformidad, al hilo con el que debe coser, y con el ‘*en qué*’ está referido al ‘*con qué*’ de la conformidad, a la aguja, con la que guarda referencia ‘*en*’ el realizar la costura. El Dasein se detiene en la totalidad de referencias, en la *totalidad de conformidad*, abierta con el proyecto sobre la posibilidad de la existencia, precisamente en este referirse al ‘*en qué*’ – ‘*con qué*’ de referencia. Aquello en que la existencia se comprende de antemano y desde donde hace posible que haga frente el ente como útil intramundano, como totalidad ‘mundana’, es *el mundo*.

El ‘*ser en el mundo*’ es la constitución ontológica del Dasein. ‘*Ser en el mundo*’ no significa que el Dasein venga a ser algo así como un ente, como una parte perteneciente al todo del mundo. La expresión ‘*ser en el mundo*’ no nombra un objeto entre otros, perteneciente al mundo de la vida. Tampoco en ella se piensa el Dasein como sujeto frente al mundo, pues, éste no está concebido como el horizonte universal de realidad indeterminada en que es la totalidad de los objetos distribuidos en tiempo y espacio. La *totalidad de conformidad* propia del Dasein, ligada al ‘*por mor de que*’ del todo de relaciones abierto en el Dasein mismo, es el mundo. Por su parte el Dasein mismo no es de la forma de los entes intramundanos, no es un ente entre otros, sino el ente que hace posible el hacer frente, el darse intramundano del ente.

“ ‘*Ser en el mundo* quiere decir: estar cada vez familiarizado con el mundo, existir en la apertura de una ‘*totalidad de conformidad*’ ligada al ‘*por mor de*’, como posibilitante ontológico del trato, cuidándose de, que tiene que ver con, con los entes intramundanos ”¹⁴.

El Dasein mantiene abiertas sus relaciones con el mundo en el estar familiarizado con los entes y con el mundo. Este estar familiarizado con el mundo, con el que permanece en relación, es un ‘*estado de abierto*’ previo, y tiene lugar en el ‘*comprender*’ y como ‘*comprender*’: “*El comprender mismo se deja referir en y por estas relaciones. El carácter de relación de estas relaciones del referir lo consideramos como un ‘significar’*” (S u Z., § 18, p.101).

¹⁴ F. –W., von HERRMANN, op.cit, S.59.

En el *significar* todas las relaciones están aseguradas entre sí como una totalidad original, en la que son lo que son. El Dasein se da a comprender a sí mismo previamente su '*ser en el mundo*' en el significar de la totalidad de relaciones. La totalidad de relaciones significativas ensambladas entre sí es la '*significatividad*'.

La '*significatividad*' es, pues, la estructura interna, igual y permanente del mundo en la que se funda todo mundo circundante concreto. El Dasein se "significa" a sí mismo dándose a comprender originalmente su ser y su poder ser en relación con su '*ser en el mundo*', en la familiaridad con las relaciones abiertas previamente. En éstas cada modo de la relación tiene un significado específico: el '*por mor de que*' significa un '*para*', este un '*qué*', este un '*en qué*' del conformarse, este un '*con qué*' de la conformidad.

La '*significatividad*' es la estructura ontológica del mundo, de aquello en que el Dasein en cuanto tal es en cada caso y de antemano: '*la mundanidad del mundo*'.

"*El Dasein es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óntica de la posibilidad del descubrimiento de entes que hacen frente en la forma de ser de la conformidad ('ser a la mano') en un mundo y pueden así hacerse notar en su 'en sí'*" (S u Z., § 18, p.102). El Dasein, en cuanto es, se ha referido ya en cada caso a un mundo que le hace frente. Los diversos mundos circundantes de cada caso son modificaciones concretas de la estructura apriorística modificable del mundo.

La '*significatividad*' está abierta a una con la existencia. El Dasein está ligado esencialmente, como a su propio ser, a la existencia. La '*significatividad*' es un concepto ontológico – existencial del mundo, porque en ella el Dasein se da a comprender a sí mismo su '*ser en el mundo*', al tiempo en que se constituye en la posibilidad de darse los entes intramundanos. "*El mundo pertenece a la constitución existencial del Dasein como el 'ser en el mundo'*". Y, sin embargo, con ello no se realiza una '*subjetivación del mundo*'"¹⁵.

En cuanto a la apertura del mundo pertenece esencialmente ser abierta en los existenciales del proyectar y del estado de yecto, ***el mundo es un existencial***. La "*proyección*" -Entwurf-, el "*estado de yecto*" -Geworfenheit- y el "*ser cabe curándose de*" -besorgendes Sein-bei- son los principales existenciales.

Heidegger pregunta acerca de si al definir la mundanidad del mundo como un sistema de relaciones no se "evapora" el "ser sustancial" de los entes intramundanos y se "disuelve" en el "puro pensar" y, a modo de respuesta inmediata, concluye el § 18 de **Ser y Tiempo** haciendo notar expresamente las diferentes estructuras que constituyen el carácter de los entes en la consideración general del ser del mundo y de los entes intramundanos:

1. *El ser de los entes intramundanos que hacen frente inmediatamente ("ser a la mano")*;

2. *El ser de aquellos entes ("ser ante los ojos") que cabe encontrar delante y determinar en un peculiar proceso de descubrimiento a través de los entes que*

¹⁵ F. –W. von HERRMANN, op.cit., S.60.

hacen frente inmediatamente; 3. El ser de la condición óntica de la posibilidad del descubrimiento de entes intramundanos en general, la mundanidad del mundo. La mundanidad del mundo es una determinación existencial de 'ser en el mundo', es decir, del Dasein." (S u Z., § 18, p.102).

Las relaciones que conforman el plexo de significatividad en que consiste la mundanidad del mundo no son algo meramente pensado, algo puesto únicamente en un pensar, sino el conjunto de referencias en que se detiene en cada caso el Dasein en el "ver en torno" *curándose de*".

No se trata, pues, aquí de un horizonte universal de percepción del que hagan parte, como fundados en la subjetividad del sujeto, los objetos del mundo de la vida. De nuevo Heidegger advierte que el sistema de relaciones constitutivo de la mundanidad dista mucho de hacer que se evapore el ser de lo a la mano dentro del mundo, pues es precisamente sobre este suelo, sobre la mundanidad del mundo, que cabe descubrir por primera vez estos entes en su "ser en sí" "sustancial"; ya que *lo a la mano* hace frente dentro del mundo y el "modo" de ser el mundo en todo '*lo a la mano*' es un ser ya ahí. Este ser accesibles entes intramundanos del carácter de *lo a la mano* constituye a su vez la posibilidad de aprehender en estos entes lo "no más que ante los ojos", lo "simplemente presente al frente".

La apertura de significatividad, en la que es un existencial el mundo, no es una estructura ni subjetiva ni objetiva. Tanto el ente del carácter del Dasein como el ente que carece de éste están presentes de antemano en la apertura del mundo.

4.- El mundo en Husserl y Heidegger

Más con el ánimo de destacarlos que con el de adelantar una confrontación entre las dos posiciones presentamos en lo que sigue, a modo de conclusión, algunas consideraciones generales en torno a los principales rasgos que al mundo y a los entes intramundanos les asignan Husserl y Heidegger.

Para Husserl el acceso al mundo tiene lugar como conciencia fundante del mundo de la vida y de los objetos del mundo de la vida en la percepción sensible actual y en la representación (recuerdo). Así mismo él ve el ámbito fundamental del mundo de la vida en el mundo de los fenómenos, apariencias, que se muestra en la percepción sensible y en el recuerdo.

Ciertamente Husserl no concibe la percepción sensible precientífica como conocimiento desinteresado sino como movida por los intereses de la vida, así también se refiere, en última instancia, al acceso a las cosas del mundo circundante, tal como éste se presenta en el trato con las cosas del mundo natural cotidiano. Pero, para él el trato teniendo que ver con las cosas, y el "conocimiento" del mundo correspondiente, no da como resultado traerlos ante la mirada fenomenológica más allá de la reflexión teórico cognoscitiva y sus métodos conceptuales.

La percepción sensible aprehende inmediatamente el ente como cosa percibida, y sólo descubre cosas sensibles aparentes. En esto tiene fundamento la convicción según la

cual las cosas materiales son la forma propia de los entes del mundo de la vida. De aquí que, tanto la simple intencionalidad de la experiencia como también la intencionalidad de significado espiritual, que versa sobre las significaciones espirituales precientíficas de los objetos del mundo de la vida, pertenezcan a la conciencia precientífica del mundo de la vida.

En el mundo de la vida encontramos siempre, según Husserl, un sujeto yo, que como conciencia transcendental es constituyente tanto de los objetos que lo conforman, sean estos presentes o recordados, como del horizonte de presencia y copresencia en que las cosas se ordenan espacial y temporalmente.

Husserl supera la experiencia precientífica, y privilegia la intencionalidad de la conciencia científica, en la que las ciencias están en la posibilidad de abstraer al mundo de la vida, dado a la intuición, un ser objetivo, verdadero, ideal y no intuible.

Para Heidegger la apertura primaria al ente es '*el curarse de*', que tiene que ver con y, desde aquí, el ente intramundano es en primera instancia útil, pues para él la conciencia relativa al mundo de la vida se fundamenta ontológicamente en el '*ser en el mundo*' y, desde allí, llega a ser ontológicamente perceptible.

Lo que Husserl analiza desde la perspectiva de la conciencia científica, desde el conocimiento y como conocimiento teórico, corresponde a lo que para Heidegger constituye un modo secundario de consideración de los entes. Para Heidegger en el tener que ver con las cosas hay un conocimiento de otro tipo, obtenido mediante el '*ver en torno*', en el que el Dasein extrae las referencias del '*para qué*', de la estructura de *conformidad*. El ver en torno es el ver más próximo al ente como '*ser a la mano*'. Sólo mirando desde las relaciones del "*para qué*" resulta posible la mirada contemplativa cognoscitiva al ente que, de ahora en adelante, hace frente como algo más que una cosa '*a la mano*' en este o aquel aspecto y con estas o aquellas características. Ciertamente, en todo ver en torno tiene lugar una percepción, pero el sentir en cuanto tal no descubre el útil "*a la mano*" hasta que no se dirige a él el *ver en torno*. Frente a esto, Husserl no concibe la percepción sensible como un *ver en torno*.

La percepción sensible está inscrita en el '*ver en torno*'; por ello es posible modificar el '*curarse de viendo en torno*', y dirigirse al ente desde la mirada contemplativa como a lo meramente '*ante los ojos*' (lo que hace frente) en el conocimiento teórico. La percepción sensible es, pues, una modificación del '*curarse de viendo en torno*'. Sólo cuando ella no se concibe así, se torna en la relación preeminente con el ente.

Para Heidegger tanto el mundo como el Dasein, en cuanto "*ser en el mundo*", están dados de una sola vez en la *estructura de conformidad* propia del modo como están simplemente ahí, en la apertura del Dasein, en la mundanidad del mundo; esto es, en el '*ser a la mano*' entes como portadores de un '*para qué*' fundado en el modo de ser del Dasein cotidiano, aprehensible previamente como tal en el ver en torno.

De lo anterior se sigue que mientras para Husserl el mundo es el horizonte universal espacio temporal de realidad indeterminada en el que se encuentra la totalidad de los objetos, para Heidegger es un existencial y en cuanto tal una determinación ontológica de la existencia humana.

**La última pregunta directriz de Heidegger:
¿Hay aún hoy tierra natal?**
The Final Guiding Question of Heidegger:
Is there a Native Land Today?

KLAUS HELD
Bergische Universität Wuppertal
Alemania

‡

Resumen:

La frase final del último texto manuscrito de Heidegger, redactado en 1976 pocos días antes de su muerte, reza: "... es necesario meditar 'si' y 'cómo', en la época de la civilización mundial tecnificada y uniforme, puede haber aún tierra natal". Me propongo aquí reflexionar a fondo en torno a esto, advirtiendo que no es suficiente participar, discutiendo o negociando, en la controversia acerca de los pro y contra de la globalización, sino que es necesario detenerse y meditar. Doy un primer paso en esta "meditación", reflexionando acerca de la relación en la que están los *muchos* mundos de las culturas tradicionales con *el único* mundo de la humanidad globalizada.

Palabras claves: Heidegger, mundo, tierra natal, espacio.

Abstract:

The final sentence of the last manuscript text of Heidegger, drafted in 1976 a few days before his death, says: "...it is necessary to meditate "if" and "how," in the age of the technical and uniform world civilization, one can have a native land." I propose here to reflect deeply upon this, warning that it is not sufficient to participate in the discussions and negotiations in the controversies for and against globalization, but rather that it is necessary to stop and meditate. I provide a first step in this "meditation," reflecting upon the relation in which the *many* worlds of traditional cultures stand with the *one* world of globalized humanity

Key Words: Heidegger, world, native land.

A.

La frase final del último texto manuscrito de Heidegger, redactado en 1976 pocos días antes de su muerte, reza: "... es necesario meditar 'si' y 'cómo', en la época de la civilización mundial tecnificada y uniforme, puede haber aún tierra natal"¹. El carácter uniforme del "mundo" dispuesto técnicamente, del cual hoy en día nos consideramos sus "ciudadanos" (*cives*), se me impuso ayer cuando viajé desde Alemania a Bogotá pasando por Caracas. En todas partes idénticos aeropuertos, la misma Coca Cola, la misma publicidad, el mismo inglés como idioma universal. Se podría pensar que esta uniformidad sirve como testimonio de que en la época de la "globalización", en cualquier parte del globo terráqueo, poblado por una misma humanidad, nos encontramos "en casa". Pero Heidegger pregunta: ¿puede este mundo universal en medio de su uniformidad constituir una "tierra natal" en la que realmente "habitemos"? o ¿esto es solamente posible en uno de los muchos diversos mundos, en donde estamos familiarizados con una determinada cultura forjada a través de la tradición, es decir, en Colombia, en Alemania o en cualquier otro lugar?

Para reflexionar a fondo en torno a esto no es suficiente participar, discutiendo o negociando, en la controversia acerca de los pro y contra de la globalización, sino que es necesario detenerse y meditar. Damos un primer paso en esta "meditación", cuando reflexionamos acerca de la relación en la que están los *muchos* mundos de las culturas tradicionales con *el único* mundo de la humanidad globalizada. Solamente este tipo de meditación puede proporcionar a la discusión mundial actual en torno al entendimiento intercultural, el fundamento filosófico que requiere con urgencia para que no permanezca tan superficial como hasta ahora.

A lo largo de toda su vida Heidegger se sintió decepcionado de que sus lectores solamente hablaran "acerca" de su pensar sin adentrarse, pensando junto a él, en tal pensar.

¹ Martin HEIDEGGER: *Aus der Erfahrung des Denkens* (Gesamtausgabe 13). Frankfurt a. M., Klostermann, p. 243.

Es por esto que deseo, bajo la guía de Heidegger, meditar acerca de lo que hoy en día puede significar “tierra natal”. En *Ser y Tiempo* de 1927 y en las lecciones magistrales en las que esta obra fue preparada, Heidegger encontró el camino para una meditación filosófica, que no permanece como una simple construcción intelectual, sino que obtiene su fuerza de convicción en el hecho de estar abierta a las cosas y a los estados de estas cosas. Este camino es la fenomenología fundada por Edmund Husserl.

Tras el “giro”, así denominado por él mismo, realizado en los años que siguen a *Ser y Tiempo*, Heidegger no denominó más su pensar como un pensar “fenomenológico”. Sin embargo, incluso hasta en su época posterior, declaró múltiples veces que fue la Fenomenología la que le enseñó a “ver” filosóficamente. [Los críticos que solamente admiten como auténtica filosofía el pensar que argumenta con el espíritu de la ilustración o de la analítica anglosajona del lenguaje, reprochan permanentemente a Heidegger que su pensamiento posterior carece de la fuerza de convicción científica, porque no respeta los límites con la poesía o la mitología. Esta crítica no es convincente, básicamente porque todos los conocimientos esenciales que Heidegger obtuvo en las décadas posteriores a *Ser y Tiempo* se nutren todavía de la orientación fenomenológica a las “cosas mismas”].

Si deseamos entrar con Heidegger en una meditación acerca de la posibilidad de la tierra natal, debemos seguir en consecuencia la máxima originaria de la Fenomenología y empezar con la “cosa misma”. Nos hemos encontrado con este asunto a través del concepto de “mundo”: “tierra natal”, la región que habitamos como nuestra “casa”, es en todos los casos un mundo, bien sea éste el mundo de la civilización mundial uniforme o el mundo de una cultura tradicional. Es por esto que deseo dedicar la primera mitad de mis reflexiones al concepto fenomenológico de mundo. Recurriré al pensamiento posterior de Heidegger en torno al problema del tiempo e intentaré explicar con su ayuda en qué sentido el mundo, de acuerdo con Heidegger, posee el carácter de “región”. En la segunda parte de la conferencia abordaré el hecho de que una región particular del mundo se manifiesta en la polaridad de dos regiones del mundo: “cielo” y “tierra”. Esta idea nos permite considerar desde la perspectiva del pensar heideggeriano la catástrofe ecológica global que se anuncia hoy en día. En toda cultura se presenta la polaridad de cielo y tierra, aunque en cada caso de una manera diferente. El conocimiento de esto me conducirá, al final de la reflexión, a las preguntas en torno al entendimiento intercultural y a la posibilidad de la tierra natal en nuestra época.

B.

Doy inicio a la primera parte de la conferencia. ¿Qué significa el “mundo”, considerado fenomenológicamente? La “fenómeno-logía” trata, como su nombre lo dice, del *phainómenon*, de lo que se manifiesta en su manifestarse. Husserl dirigió su atención a las diversas maneras de lo que se manifiesta y a los diversos modos que corresponden a

su manifestación. Para Heidegger se convirtió el manifestarse en general, que se lleva a cabo en todas las formas de la manifestación, en el tema principal de su preguntar. Toda manifestarse acontece – ya según Husserl – de tal manera que, lo que se manifiesta surge desde un horizonte en el que él está inmerso. El mundo es para Husserl el horizonte particular, en el que todos estos horizontes se pertenecen mutuamente. Por “horizonte” concibe él un contexto de remisiones: todo lo que se manifiesta –una cosa, un ser humano, un asunto, una institución, una idea o cualquier otra cosa– remite, a través del significado que tiene para mí, a determinados ámbitos, “horizontes”, de posibilidades que me dirigen hacia otro algo que se manifiesta.

Estas posibilidades están a mi disposición de manera latente, pero *yo las puedo* trasladar desde su estado de latencia a la presencia. En el sentido de este “yo puedo”, las posibilidades, y con ello todos los horizontes, son algo subjetivo. Los horizontes –“*horizon*” significa “que limita”– son finitos, porque siempre me abren solamente un ámbito restringido de posibilidades. Esto limita ciertamente todo mi actuar, pero al mismo tiempo le imprime movimiento: solamente porque me oriento en horizontes puedo aprehender con mi comportamiento diversas posibilidades. En este sentido es el mundo, en tanto horizonte de todos los horizontes, un espacio de juego, una dimensión de la apertura, que abre espacio al libre comportamiento del hombre.

Las posibilidades de remisión que implica un horizonte, se muestran solamente cuando yo las puedo aprehender y de esta manera despliego mi “yo puedo”. En esta medida ellas dependen de mí. Pero en el hecho de aprehender estas posibilidades subjetivas presupongo de antemano la apertura que da lugar a que el horizonte en general sea un horizonte. Así, la apertura misma no depende de mí. Yo no la produzco, sino que la experimento como ya dada, en el momento en que me muevo en ella a través de mi comportamiento. Ciertamente hago esa experiencia de una manera singular: la apertura no comparece ante mí como un objeto al que se puede dirigir mi atención. Por el contrario, ella mantiene el horizonte abierto justamente porque ella misma no se hace presente ni visible. Es comparable con el aire que nos deja respirar libremente y que mientras es puro y claro permanece invisible. La apertura se contiene ante su propia manifestación y así posibilita, precisamente, la manifestación de lo que comparece ante nosotros en un horizonte a través de la aprehensión de posibilidades de remisión.

En el *Feldweggespräch über das Denken* [“Diálogo en torno al pensar en un camino de campo”] Heidegger habló de la manera más clara acerca de la relación del horizonte con la apertura. Este texto, escrito por él en 1945 al final de la segunda guerra mundial, es un texto clave y especialmente instructivo para la comprensión de su camino del pensar posterior. Para nuestro comportamiento, el mundo constituye el ámbito de las posibilidades de remisión, y en esta medida es apropiado denominarlo “horizonte”. Pero el horizonte, afirma Heidegger en este diálogo, es solamente el lado del mundo dirigido a nosotros, es decir, el lado del mundo, que como dimensión abierta, se hace presente para nosotros. Debemos figurarnos un lado del mundo apartado de nuestra vista. Es la apertura misma, que hace posible la movilidad de nuestro comportamiento en el horizonte, precisamente en la medida en que ella misma no se presenta ante nosotros.

¿Pero cómo podemos proceder para pensar este lado del mundo apartado de nuestra vista? Lo que no se manifiesta ante nosotros, permanece oculto. ¿Cómo podemos pensar este lado oculto sin negar de esta manera su ocultamiento y así, precisamente, errar en lo propio de la “cosa misma” que tratamos? ¿Cómo podemos hacer justicia al ocultamiento como tal? No obstante el hecho de que en ella el concepto de horizonte no es su asunto, encontramos ayuda para responder a esta pregunta en la conferencia tardía de Heidegger titulada “Tiempo y Ser” de 1963. Como ya lo indica la llamativa inversión del título de la obra monumental de Heidegger *Ser y Tiempo*, también en este caso se trata de un texto programático, al que podemos considerar como un texto orientador para la comprensión del Heidegger tardío.

El tema principal de la conferencia es el tiempo. Hacemos la experiencia del tiempo si aprehendemos una posibilidad subjetiva ofrecida por el contexto remisional, que nos dirige en cada caso hacia algo que se manifiesta. A través de este “dirigirnos hacia” se nos hace presente, a saber, lo que se manifiesta y nos concierne. Se nos manifiesta en la forma temporal del presente. Esto estaría ausente para nosotros, si no hubiésemos aprehendido la posibilidad correspondiente. La aprehensión de una posibilidad en el contexto remisional inscrito en el horizonte es un traslado en el presente. Los horizontes se nos abren siempre solamente porque hacemos presente una posibilidad de remisión subjetiva. ¿Cómo se consuma este acontecer fundamental si lo consideramos en su concreción fenomenológica?

Tomemos como ejemplo “inofensivo” el caso en el que abro mi garaje para sentarme en mi auto. Antes de que el garaje esté abierto ya “sé” que en él veré mi auto. En una consideración más detallada este “saber” muestra dos aspectos: ya *he visto* con frecuencia mi auto parqueado en el garaje. Estos sucesos residen en el pasado. Además *veré* inmediatamente el auto. Este acontecimiento reside en el futuro. Lo que tiene su lugar en el pasado o en el futuro no está en este momento presente, sino ausente. La ausencia de algo es el opuesto de su presencia; no hay un tercer término que medie entre los dos, y en esta medida entre el presente, por una parte, y el pasado y el futuro, por otra parte, existe una lejanía insuperable.

Pero la expectativa de ver mi auto no reside exclusiva ni tampoco primariamente en el recuerdo de acontecimientos sucedidos en la lejanía insuperable del pasado. El uso que hasta ahora he hecho de mi garaje me ha sido legado por la costumbre, de esperar que al abrir su puerta veré en él mi auto. Pero bajo la forma de esta costumbre, la contemplación de mi auto que está en el garaje, y por consiguiente el pasado, permanece en cierto modo viva en mí, de manera semejante a como en el presente dejo “trabajar” para mí un capital que heredé, cuando yo con ello obtengo rentabilidad. Desde *Ser y tiempo* Heidegger denomina a este pasado que permanece vivo como “el haber-sido” [*Gewesenheit*]. Por esto aún en la conferencia “Tiempo y ser” él habla de “lo sido” [*Gewesen*]. Lo “sido” designa una ausencia, que *en tanto* ausencia, y por consiguiente sin negar la lejanía insuperable de lo pasado, permanece presente para mí o, expresado de otra manera, que precisamente *como* lejanía me es cercana.

Algo semejante vale para el futuro. No solamente se da lo futuro, que para mí está insuperablemente ausente y está en la lejanía, sino también lo futuro que me es cercano precisamente *en* su lejanía: cuando empiezo a abrir el garaje me acerco a la visión aún ausente del auto que está en él. Con todo esto la visión de mi auto está próxima de llegar a mi cercanía y en este sentido de “advenirme”. Pero ella permanece simultáneamente en una lejanía insuperable, pues el futuro me puede sorprender con el hecho de que el auto no esté en el garaje. En el advenir viene hacia mí, por consiguiente, la lejanía futura precisamente *como* lejanía cercana. El tiempo experimentado originariamente está, de acuerdo con *Ser y tiempo*, estructurado “extáticamente”, es decir como una extensión, en la que la lejanía de pasado y futuro está cercana a nosotros. En la descripción del “advenir” y de “lo sido”, llevada a cabo en “Tiempo y ser”, se conserva este mismo pensamiento, aunque con una terminología ligeramente modificada.

Cuando en el lenguaje cotidiano, pero también en el de la ciencia o en el de la gramática, hablamos del tiempo, enumeramos tres: pasado, presente y futuro. De esta manera consideramos el presente como una parte del tiempo situada en medio del futuro y el pasado. ¿Pero es el presente realmente una “parte” del tiempo? Futuro y pasado se acercan a mí *en* su lejanía a través de dos sucesos: el advenir y lo sido. Considerado de manera concreta, el presente, por ejemplo la presencia de la visión del auto en el garaje, está situado entre estos dos sucesos. Se plantea entonces la pregunta: ¿qué significa el presente si lo describimos desde esta perspectiva?

Los dos sucesos dependen uno del otro. La vista del auto se puede aproximar solamente porque ella ya me es familiar a través de la costumbre, y por tanto a través de lo sido. Y yo puedo notar esta familiaridad, por su parte, solamente cuando la visión de lo que me es familiar se me aproxima. En consecuencia: sin el advenir no es posible lo sido y viceversa. “Se da tiempo” porque el abismo que separa al futuro del presente y a éste del pasado es en cierta medida franqueado, cuando el advenir hace posible lo sido y éste hace posible el advenir. Cuando esto acontece, lo sido y el advenir logran una cercanía de uno al otro, se “acercan” uno al otro. El éxito de este acercamiento lo experimentamos como presente. Porque ésta es la experiencia elemental del tiempo, con justa razón sostuvo Aristóteles en su clásico análisis del tiempo, llevado a cabo en el cuarto libro de la *Física*, que el tiempo comparece primariamente ante nosotros cuando decimos “ahora”.

El acercamiento del advenir y de lo sido no se logra porque yo lo produzca. Cuando logro percibir el auto en el garaje ya presupongo el acercamiento mutuo del advenir y lo sido; lo experimento como algo que me ha sido dado de antemano, es decir como algo que me ha sido donado, como un don. El donar de este don acontece por encima de una lejanía, franquea el abismo entre el futuro o el pasado, por una parte, y el presente, por la otra parte. Un donar que va más allá de una distancia significa en alemán “reichen”, es decir “tender”. De acuerdo con “Tiempo y ser” ‘se da tiempo’ porque a través del “tender que acerca” se lleva a cabo la relación recíproca del advenir y de lo sido.

Cuando la relación recíproca se logra como presente, significa que la cercanía del advenir y de lo sido, y la lejanía de futuro y pasado, forman una unidad indisoluble. Si se tratara de una cercanía carente de lejanía, el presente sería para nosotros algo

así como una posesión. Pero en virtud de la unidad de lejanía y cercanía el presente escapa a nuestra apropiación. ¿Pero no “tengo” acaso por un instante, “entre” lo sido y el advenir, la vista de mi auto? ¿Ella no es mi posesión, por lo menos en ese instante? No, pues lo que yo ahora mismo a partir de este instante “tengo” es una vista del auto, que ya ha comenzado a conducirme lejos a la lejanía del pasado. Subo al auto para salir de casa. Así, la vista del auto es ya de antemano una visión pasada. El presente se debe al acercamiento de dos lejanías, que sin embargo permanecen como lejanías y en esta medida han *escapado, se han retraído*, de manera ineludible a nuestra apropiación. Esta retraerse es propiamente lo que nos permite hacer la experiencia del presente.

Con una naturalidad que no ponen en cuestión, los clásicos griegos de la filosofía concibieron el aspecto de cada cosa que se manifiesta como un tipo de posesión permanente, como presencia permanente de lo que ellos denominaron *idéa* o *eídos*. Esta concepción fue posible porque todo lo que se manifiesta posee para nosotros un aspecto, por el cual el entramado de remisiones del respectivo horizonte asigna a lo que se manifiesta, para su manifestación, un significado para nosotros y porque estamos familiarizados con este significado a través de una sólida costumbre. De esta manera el aspecto puede aparecer como una posesión, es decir como algo que en cierto modo hemos integrado al inventario de nuestras propiedades. Lo opuesto a esta integración a nuestro haber es un acontecer a través del cual algo escapa, se retrae, a nuestra posesión. La aparente solidez de la costumbre, a través de la cual disponemos de visiones duraderas de lo que se manifiesta, se debe precisamente a este retraerse.

Con esto hemos llegado a la idea central con la cual Heidegger no solamente continuó y simultáneamente revolucionó la fenomenología, sino con la cual abrió a toda la filosofía una dimensión del preguntar completamente nueva en la historia: podemos distinguir dos movimientos complementarios, contrapuestos uno al otro, que forman una unidad en el acontecer del manifestarse. El manifestarse se lleva a cabo “en dos direcciones contrarias”. Por una parte tiene lugar como un movimiento a través del cual lo que se manifiesta entra a nuestro campo visual, es decir, en la “posesión” de la costumbre, que nos abre horizontes. Considerado de esta manera, el manifestarse es un acontecer que está dirigido a nosotros. Este es, sin embargo, solamente su lado visible, el lado en el cual lo que se manifiesta se presenta para nosotros. Pero en el reverso oculto, este acontecer se lleva a cabo como un movimiento alejado de nosotros, como un retraerse (*Sich-Entziehen*). Heidegger se refiere a este lado oculto cuando en *Feldweggespräch* habla de la apertura que dona espacio, como el lado del horizonte del mundo apartado de nosotros.

C.

Sobre estas bases deseo ahora, en la segunda mitad de estas reflexiones, buscar junto a Heidegger una respuesta a la pregunta de si es posible o cómo es posible la tierra natal en nuestro tiempo. Ya dije que la tierra natal es una forma de mundo, y que éste es, en tanto que horizonte, algo así como un espacio, pues como dimensión de la apertura

abre espacio a la movilidad de nuestro comportamiento. El espacio hace lugar, porque contiene distancias; es la dimensión de las distancias. En la reflexión acerca del tiempo nos hemos encontrado ya con una distancia, a saber: la lejanía del futuro y del pasado con el presente. Esta lejanía es la distancia fundamental por excelencia, pues hace posible el tender que acerca, que por su parte convierte en presente las posibilidades subjetivas de remisión y de esta manera abre horizontes.

En estas posibilidades se despliega nuestro “yo puedo”. En tanto despliegue del “yo puedo”, nuestro comportamiento se apropia de lo que se manifiesta y de esta manera llega al mundo. Pero en contra de este movimiento de expansión va el acontecimiento del retraerse. Este movimiento contrario otorga al horizonte en su reverso oculto el carácter de algo, que se nos *opone* y forma un *enfrente* con la posesión de horizonte, asentado en nuestra costumbre. Las palabras alemanas *entgegen* [“en oposición”] y *gegenüber* [“enfrente”] contienen el elemento *gegen* [“contra”], desde cuya raíz “*geg*” ha sido formada también la palabra *Gegend* [“región”]. Esta es la razón por la cual Heidegger denomina en *Feldweggespräch* el lado del horizonte que se aparta de nosotros como *Gegend* [“región”]. La raíz “*geg*” se halla también en la palabra *Gegenstand* [“objeto”]. La apertura como reverso del horizonte es ciertamente un “enfrente” [*gegenüber*] pero, debido a que se retrae no es un objeto [*Gegenstand*].

Aristóteles, el fenomenólogo *ante litteram*, señaló que el espacio se nos muestra originariamente a los hombres no como una gran dimensión que abarca todo, sino como lugar, es decir como *tópos*. Tenemos conciencia de un lugar cuando una cosa que se manifiesta ocupa un lugar. Que existe el espacio como lugar de todos estos lugares, es algo que se hace posible solamente a través de la experiencia de lugares particulares que ocupan las cosas. Esta es la razón por la cual debemos partir de la manifestación de las cosas particulares, para poder describir el espacio del mundo como la gran dimensión abierta, que se nos abre como región a través del retraerse.

Una cosa en el espacio comparece ante nosotros concretamente como algo que está presente en su lugar. De esta manera experimentamos su manifestarse en ese lugar como una entrada a esta presencia. Lo que se manifiesta comparece, entonces, “como” algo que nos muestra una perspectiva, un aspecto, debido a que el horizonte en tanto contexto remisional le confiere un significado. Lo que hace posible que veamos algo en la experiencia cotidiana es la claridad de la luz. La cosa comparece ante nosotros desde el “lado visible” del manifestarse, que se lleva a cabo en dos direcciones contrapuestas una a la otra, en la claridad del horizonte que confiere significación. Esta claridad no debe ser entendida, sin embargo, en sentido físico. Con esto se quiere dar a entender más bien que el manifestarse en tanto entrada al presente, es decir, como tender que acerca, está atravesado por distancias, que dejan libre el lugar para la movilidad de nuestro comportamiento. Pero en tanto tender que acerca, el manifestarse es simultáneamente un ‘retraer-se’. Lo que se retrae permanece oculto para nosotros y de esta manera permanece en la oscuridad. Esta es la razón por la cual el manifestarse de la cosa encierra en su “reverso” ocultamiento, cerramiento, oscuridad.

El lugar en el que una cosa se manifiesta es, en consecuencia, una unidad de claridad y oscuridad. Es un lugar en un campo de distancias, que concede libertad y al mismo tiempo está cerrado en sí mismo. El “espacio” del mundo, el lugar de todos los lugares, la dimensión abarcante del manifestarse, comparece ante nosotros, en correspondencia con este doble carácter del lugar, de una manera doble, a saber: como región de luz y de libre movilidad y como región cerrada oscura, que inhibe el movimiento. En este sentido Heidegger dirá posteriormente que el mundo, considerado como región, se articula en las regiones de “cielo” y “tierra”.

Con estos términos Heidegger se refiere por una parte a nuestra experiencia cotidiana, en la que somos conscientes de nosotros mismos como seres vivientes, que estamos erguidos hacia el cielo y que bajo nosotros tenemos la tierra. Pero cielo y tierra no son espacios dispuestos uno sobre el otro, que existan de manera inmodificable y estática, sino que son dimensiones del manifestarse de las cosas en tanto acontecer. Considerado como un entrar en lo abierto y en la luz este acontecer significa “cielo”. Considerado como un retraer-se-a lo-oscuro, como un cerrar-se significa “tierra”. Este carácter de acontecer de las regiones del mundo ‘cielo’ y ‘tierra’ se muestra en el hecho de que ellas están sometidas sin cesar a un hacer y a un padecer: la tierra porta y soporta todo lo viviente, entre otras cosas también a nosotros los hombres, lo deja crecer, envejecer y pasar. El cielo está lleno de los movimientos de los astros así como de los movimientos del aire y de todo lo está en relación con esto, la lluvia, la niebla, las tormentas etc.

El juego de alternancia del acontecer de cielo y tierra, así como el que tiene lugar entre ellos mismos, transcurre en ritmos grandes y pequeños. El ritmo más familiar es el del día y la noche, por tanto el de la claridad y la oscuridad. Más abarcante es el ritmo de las estaciones del año, ya que él abarca todas las polaridades que están vinculadas con la claridad y la oscuridad: la humedad y la sequedad, el calor y el frío, la serenidad y la peligrosidad etc. En este momento deseo añadir algo, con lo que yo aún en el espíritu de lo dicho por Heidegger, voy más allá de él: el clima de las regiones geográficas de nuestro globo terráqueo depende de ‘si’ en ellas se experimentan y ‘cómo’ las diversas estaciones del año. “Clima” no designa aquí alguna regularidad de la naturaleza determinable estadísticamente. Designa el nombre para el ritmo y el estilo en el que ocurre el acontecer, que determina y comprende todo entre cielo y tierra en una determinada región geográfica.

Vivimos entre cielo y tierra no solamente en sentido espacial; nuestra vida está también interna y estrechamente ligada con el ritmo del clima de la región en la que habitamos. El ritmo de nuestra vida es su cercanía, que alterna entre la luz del nacimiento y la oscuridad de la muerte tanto a nivel individual como a nivel de la sucesión generacional. Esta cercanía alternante se expresa en el modo como “nos sentimos”, como “nos encontramos”. El verbo alemán “*sich befinden*” [encontrarse] tiene un doble sentido: por una parte podemos decir de algo que se manifiesta en el espacio, que se encuentra en un determinado lugar; por otra parte podemos decir respecto al estado de salud, que alguien se “encuentra bien o mal”. Cuando Heidegger acuñó en *Ser y tiempo* el concepto de “encontrarse”, aludió a estos dos sentidos de la palabra. El primero hace referencia a la constitución de nuestra vida, indisociable de nuestro cuerpo, en relación con el

nacimiento y la muerte. El segundo refiere a nuestra posición espacial y corporal entre cielo y tierra.

A causa de la íntima relación del encontrarse con el clima es posible que una región geográfica en la que el hombre se establece por largo tiempo se convierta, en el transcurso de la historia de esa región, en un entorno cultural familiar. Esta es la razón por la cual ya Herder, contemporáneo de Kant, vió el origen de la cultura en el clima. [En los años treinta del siglo pasado Tetsuro Watsuji, alumno japonés de Heidegger, llevó a concreción esta idea a través de una comparación entre Japón y Europa]. Una región geográfica se nos hace familiar cuando habitamos en ella y en aras del habitar construimos nuestro entorno, tal como Heidegger lo expuso en la muy conocida conferencia de 1951 “Bauen Wohnen Denken”. Pero tal construir [*bauen*] puede conservar el entorno como algo familiar, solamente tanto tiempo como el hombre respete el hecho de que la apertura del espacio de juego entre cielo y tierra se debe al retraerse que abre distancias, es decir a un acontecer que, como donación enteramente imperceptible, se retrae al poder del disponer que tiene nuestro poseer.

Precisamente porque el construir sirve al habitar, debe “proteger” a lo que se manifiesta, que en el hecho de manifestarse nos es otorgado como un don. “Proteger” [*schonen*] no es un conservatismo que haga subsistir fundamentalmente todo lo que ha crecido y ha sido construido previamente. Por el contrario, exige un fino balance entre conservación y transformación, por el cual las culturas tradicionales desarrollaron, a lo largo de su historia, una sensibilidad a la que el respectivo mundo debe su carácter específico. La crisis ecológica, que hoy en día se propaga a nivel global, tiene su raíz en la tendencia a desatender este balance en favor de una transformación técnica, que avanza de forma unilateral y que de esta manera pierde la sensibilidad para la protección. Además, el carácter uniforme de la técnica, que es culturalmente independiente, induce a no prestar atención al hecho de que la polaridad de cielo y tierra adopta en las diversas regiones geográficas, de maneras muy diferentes, estructuras concretas en razón del clima. La nivelación de esta diversidad afecta profundamente la disposición afectiva, es decir, el modo de encontrarse del hombre en su habitar entre el cielo y la tierra.

La crisis ecológica es, en el fondo, una pérdida del mundo concebido en términos de tierra natal. El hecho de que a través del avión, la televisión, el e-mail y próximamente el teléfono de imagen acortemos cada vez más todas las distancias en el globo terráqueo, provoca la impresión de que de esta manera lo “acercamos” todo. Pero precisamente con esto detenemos la movilidad a la que el mundo como dimensión de la apertura ofrece lugar, porque a través de la producción de una cercanía uniforme de todo se pierden las distancias que debemos al retraerse, que hace habitable al mundo en tanto tierra natal. El globo terráqueo de la “civilización mundial”, al que se refiere Heidegger en el texto citado al inicio de esta conferencia, el globo terráqueo, que a través de la cercanía uniforme producida técnicamente cada vez más se convierte *en un* mundo, no puede ser tierra natal. Pero sí lo puede ser el mundo, en la medida en que es experimentado en todas las culturas como región, como dimensión abierta del manifestarse en medio del cielo y tierra, y de esta manera es experimentado como “algo” habitable.

En el lenguaje fenomenológico de Husserl se puede decir que, en este sentido, la polaridad de las regiones del mundo cielo y tierra, que hace posible a la tierra natal, es una invariante intercultural. Pero debemos cuidarnos de entender la unidad de esta polaridad en el sentido de una uniformidad universal, pues la polaridad de cielo y tierra y la disposición afectiva humana, que no se puede separar del lugar donde ella se experimenta en un habitar hogareño, tienen lugar de modo diferente en todas partes. El mundo sólo puede ser nuestra tierra natal en forma de diversos mundos culturales.

El pensar fenomenológico puede hacer con Heidegger el diagnóstico de nuestra época como pérdida de tierra natal. Este pensar no puede, sin embargo, actuar terapéuticamente como lo hace un médico, pues la sensibilidad que es necesaria para el mantenimiento del balance entre conservación y transformación no se deja deducir filosóficamente. El balance que implica el “proteger” debe producirse en cierto modo desde sí mismo en la situación histórica total que, partiendo del clima, se ha forjado en una cultura de manera gradual e imperceptible, a través de una larga costumbre. Esto no significa, sin embargo, que el pensar fenomenológico en torno a la sensibilidad que se requiere para este balance no pueda decir nada más y deba entregarse a la irracionalidad del “sentimiento”. Esta sensibilidad es el resultado de la manera como experimentamos en nuestra disposición afectiva nuestro respectivo mundo cultural-natal.

Nuestro mundo natal, concebido como región, no es un objeto [*Gegenstand*]. Sí es, sin embargo, un imperceptible ‘enfrente’ [*gegenüber*], al que tenemos acceso a través de nuestra disposición afectiva, indisolublemente ligada a él. Lo que se manifiesta ante nosotros a través de este acceso, lo hace de un sólo golpe en un “sentimiento”, para el cual existe en alemán la palabra “*Stimmung*”. En las lenguas románicas se puede transcribir “*Stimmung*” con expresiones como “estado de ánimo” en español. Para una fenomenología practicada en el marco del espíritu heideggeriano esta es una denominación equívoca, pues la referencia a un estado del alma acarrea de manera casi inevitable la distinción entre el interior, que el alma forma, y el mundo exterior.

Toda la tradición filosófica ha presupuesto con naturalidad que el alma, a través de actividades cognoscitivas de razón o entendimiento, accede originariamente al “mundo exterior”. Cuando se realiza un acceso directo, la “verdad” se muestra al alma. Por el contrario, ella se enreda en falta-de verdad, cuando sentimientos como los “estados de ánimo” se mueven entre el conocimiento y el mundo exterior. Uno de los grandes descubrimientos filosóficos de *Ser y Tiempo* consistió en poner en evidencia que no cualquier tipo de conocimiento forja nuestro acceso originario al mundo, sino que todo conocimiento de objetos se hace posible, porque el mundo se nos muestra de una manera pre-objetual *in den Stimmungen*, en los estados de ánimo. Se debe añadir, sin embargo, que “mundo” debe ser entendido aquí fenomenológicamente: no se está haciendo referencia a la totalidad de objetos, sino al horizonte abarcante, con cuya apertura estamos familiarizados a través de nuestra disposición afectiva.

Uno de los descubrimientos, igualmente revolucionarios, del pensamiento heideggeriano posterior al “giro” consiste en la idea de que los estados de ánimo no tienen el significado ya indicado solamente para la relación de mundo de cada

individuo. En tanto estados de ánimo compartidos en común por los habitantes de un mundo cultural en una situación histórica determinada, ellos pueden motivar nuevos desarrollos históricos. A partir de los años treinta Heidegger designa este tipo de estados de ánimo con el término “*Grundstimmungen*” [“estados de ánimo fundamentales”]. Estos se hicieron significativos para Heidegger, porque finalmente para él se trataba de meditar acerca de la posibilidad de la tierra natal, cada vez más amenazada de perderse en la civilización mundial uniformemente tecnificada. Debido al triunfo de la técnica en la humanidad globalizada, el estado de ánimo fundamental del mundo euro-americano, del que proviene la técnica, se convierte cada vez más en el estado de ánimo fundamental de toda la humanidad. Heidegger espera encontrar en el estado de ánimo fundamental de la humanidad actual el impulso para una meditación en la que, quizás, se vislumbre un camino para salir de la creciente carencia de tierra natal.

[El mismo Heidegger ha seguido de cerca esta línea de pensamiento, ante todo en referencia a la historia del pensar intraeuropeo. Así, describe la situación actual del estado de ánimo fundamental como una respuesta a estados de ánimo fundamentales del pensar, que se fundan con anterioridad de manera histórico-cultural. Un ejemplo de esto es el asombro en los griegos, con el que se fundó el “primer comienzo” de la cultura europea, y que aún hoy determina esta cultura a través de la influencia directa o indirecta de la metafísica. Heidegger busca en su meditación “otro comienzo” para la, así entendida, cultura del “primer comienzo”. Las *Contribuciones a la filosofía*, redactadas entre 1936 y 1938, constituyeron el preludio programático de esta meditación. En este importante texto, muy sistemáticamente elaborado, hacen falta sin embargo en gran parte los análisis fenomenológicos concretos en los que se apoya la sistemática de la obra fundamental de Heidegger *Ser y Tiempo*. Por esta razón no puedo estar de acuerdo con los intérpretes que catalogan este texto como la “segunda obra fundamental” de Heidegger.]

Prácticamente la única excepción a la insuficiencia fenomenológica de las “Contribuciones” la constituyen las aclaraciones –que sin embargo permanecen en forma de bosquejo– acerca de los estados de ánimo fundamentales del primero y del otro comienzo, que debido a esto y desde la aparición de las “Contribuciones” han atraído el especial interés de muchos intérpretes. Para el esfuerzo actual de alcanzar el entendimiento intercultural podrían llegar a ser significativas las implicaciones del pensamiento en torno al estado de ánimo fundamental, que Heidegger no siguió de cerca a pesar de que él, tal como lo señala su conocido diálogo llevado a cabo con un japonés, también señaló para el problema del entendimiento intercultural un camino filosófico que rompió por primera vez el hechizo eurocentrista de la filosofía tradicional de la historia.]

Si los estados de ánimo fundamentales tienen un significado fundado culturalmente, una tarea de la investigación fenomenológica podría consistir en analizar los estados de ánimo fundamentales de las grandes regiones culturales de la humanidad, con el fin de penetrar de esa manera en la capa más profunda de lo que en forma concreta separa y vincula tales regiones. La tesis de Huntington acerca del “choque de las culturas”, que pareció confirmarse el 11 de septiembre de 2001, lleva al extremo aquello que separa.

Por el contrario, los herederos de la ilustración confían en que la reconciliación entre las culturas puede ser alcanzada a través de la razón comunicativa. El descubrimiento heideggeriano de los estados de ánimo fundamentales nos muestra un camino libre de tales posiciones extremas: como experiencias de disposición afectiva común, los estados de ánimo fundamentales enlazan a todos los hombres, porque remiten a la polaridad particular de las regiones del mundo ‘cielo’ y ‘tierra’, que se repite en todas las culturas. Pero, debido a que esta polaridad se presenta solamente de tal manera que ella adopta una forma diferente en cada región cultural, los estados de ánimo fundamentales poseen también algo que separa. Continuar con esto exige, sin embargo, otra conferencia.

El sentido *cabe* existencia del *Dasein*
Comentarios a *El Concepto de Tiempo*, de Martín Heidegger
The Sense *between* –The Existence of *Dasein*–
Comments to Martin Heidegger's *The Concept of Time*

SONIA CRISTINA GAMBOA SARMIENTO
Universidad Pedagógica Nacional
Colombia



Resumen:

Esta ponencia comenta *El concepto de tiempo*, conferencia en la que Martin Heidegger elabora la *Vorwissenschaft* para sus investigaciones sobre el tiempo. La intuición heideggeriana muestra el tiempo en su relación indisoluble con el *Dasein*, como su condición de posibilidad; de manera que para el *Dasein*, que es siempre presente, lo ya vivido se constituye en su cómo ha vivido, y lo no vivido aún, en el único tiempo del ser-ahí: el que, en su cuenta regresiva, de cara a su propio final, cierto e indeterminado, ubica al ser cotidiano en la necesidad de su propia realización, en la angustia por lo no logrado aún, en la esperanza y en la lucha por lo posible, por lo definido como propio, por lo amado, por lo anticipado. En la anticipación, el ser-ahí es su propio futuro que “vuelve sobre su pasado y su presente”; para Heidegger, entonces, el ser-ahí “cabe sí mismo”, pues en su posibilidad más extrema de ser, “no es en el tiempo, sino que es el tiempo mismo”

Palabras clave: Fenomenología, sentido, tiempo, *Dasein*, subjetividad.

Abstract:

This paper talks about *The concept of time*, a lecture where Martin Heidegger makes the *Vorwissenschaft* for his researches into the nature of time. Heideggerian intuition shows the indissoluble relation between time and *Dasein*, as its condition of possibility. For *Dasein*, who is always in the present, its *lived-already* turns into *how-it-had-lived*, and its *not-lived-yet* becomes the unique *be-there* of time. This lived time is a countdown, in front its own final, true and uncertain place of daily Being-in. Within this countdown, *Dasein* finds its necessity of self-fulfilment, of angst for the *not-yet-achieved*, of the hope and struggle for the its own possibility –for the loved, for the brought forward. In anticipation, *be-there* is its own future, which “comes back to its past and present.” For Heidegger, then, *be-there* is “alongside itself,” since in its most extreme possibility of Being, “is time itself not in time.”

Key words: Phenomenology, meaning, time, *Dasein*, subjectivity

1. El tiempo, el ser-ahí

En *El concepto de tiempo*, Heidegger elabora la *Vorwissenschaft*, la *preciencia* para sus posteriores estudios sobre el tiempo, en *Ser y tiempo*. Aquí, emprende la comprensión del asunto del tiempo: mediante una descripción fenomenológica, una investigación previa, prepara el terreno para la ciencia: abre el camino para hacerse preguntas, se dispone al *preguntar*, en fin, se dispone a entender cuál es el asunto que se estudia cuando se estudia el tiempo.

Estas reflexiones, en tanto preparan el camino para la ciencia, para la filosofía, no pretenden serlo. Como punto de llegada, en cambio, Heidegger logra establecer la intuición del concepto de tiempo en relación con el ser-ahí; mediante el método fenomenológico de Husserl, aborda el asunto del tiempo desde el tiempo mismo: desde concepciones naturalistas, desde su percepción en el mundo, y como elemento diferenciador entre la vida cotidiana y la realización del ser-ahí.

La intuición heideggeriana muestra el tiempo en su relación indisoluble con el *Dasein*, como su condición de posibilidad; de manera que para el *Dasein*, que es siempre presente, lo *ya vivido* se constituye en su *cómo ha vivido*, y lo *no vivido aun*, en el único tiempo del ser-ahí: el que, en su cuenta regresiva, de cara a su propio final, cierto e indeterminado, ubica al *ser cotidiano* en la necesidad de su propia realización, en la angustia por lo no logrado aun, en la esperanza y en la lucha por lo posible, por lo definido como propio, por lo amado, por lo anticipado. En la anticipación, el ser-ahí es su propio futuro que “vuelve sobre su pasado y su presente”; para Heidegger, entonces, el ser-ahí “cabe sí mismo”, pues en su posibilidad más extrema de ser, “no es *en* el tiempo, sino que *es el tiempo mismo*”¹.

¹ Martin HEIDEGGER. Ob. Cit.; pág. 47.

2. El tiempo en la naturaleza, en el mundo y en la cotidianidad

Heidegger reconoce los postulados de la teoría de la relatividad de Einstein en lo que respecta a la medición de los fenómenos naturales como sistemas espacio-temporales. Ni el tiempo ni el espacio son nada en sí mismos; sólo existen como consecuencia de los acontecimientos en los que se relacionan.

En esta visión naturalista, recurre a “la morada de los antiguos” para dar cabida a Aristóteles: en los acontecimientos no sólo se relacionan tiempo y espacio, sino que se hace evidente que es en el cambio, en el movimiento, que el tiempo se manifiesta; quizá es en él donde se producen los cambios, los movimientos; él es el *ser que cambia por sí mismo*.

Entonces, en la observación de los fenómenos de la naturaleza es necesario aprehender el tiempo, y es para esto que ha sido diseñado el reloj, que no es más que un sistema que repite un movimiento cíclico, de frecuencia constante, inalterable por variables externas a él. Este sistema permite, de una parte, medir la cantidad de ciclos que dura un acontecimiento, y de otra permite establecer el antes y el después de los mismos, que siempre ocurren en un ahora.

En esta perspectiva, útil y, tal vez, necesaria para la física, tanto en los acontecimientos como en las mediciones del reloj, el tiempo se manifiesta, pero no necesariamente sus fundamentos, lo que lo determina como *ser*. En su búsqueda, siguiendo el método, Heidegger recurre a la percepción del tiempo como sujeto en el mundo.

¿Dónde está el tiempo en esta percepción? Está en él, en Heidegger –y en cada sujeto–, que lo percibe como suyo en cada ahora que se lo pregunta, independiente del reloj, y de su respectiva medición; está en él, en el transcurrir de sus días y sus noches, de sus ciclos, de sus vivencias.

Está también en san Agustín: “en ti, espíritu mío, mido los tiempos. A ti te mido cuando mido el tiempo. (...) las cosas que pasan y te salen al encuentro producen en ti una afección que permanece, mientras ellas desaparecen. Mido la afección en la existencia presente, no las cosas que pasan produciéndola”².

Aquí Heidegger se encuentra con Husserl, no sólo en su referencia a Agustín, sino en que a partir de ella considera el tiempo como un asunto del ser-ahí; o en Husserl, un asunto de la subjetividad; en los dos acaso el ser-ahí mismo, o la subjetividad misma:

(...) este flujo, este río, es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada «objetivo» en el tiempo. Es la *subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en *imagen* designamos como «flujo», «río», como algo que brota «ahora» en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia³.

² Libro XI de *Confesiones*. Citado por Heidegger, Martin. Ob. Cit.; págs. 33 á 34.

³ Edmund HUSSERL. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Trotta, 2002; §36; p. 95.

Si al comprender los distintos modos de la temporalidad del ser-ahí se logra establecer una conexión permanente con el tiempo, desde el primer momento, entonces, el tiempo es la *temporalidad auténtica*, el ser-ahí, o la subjetividad misma. Para ello Heidegger recurre a las “estructuras fundamentales del ser-ahí”, o, a mi modo de ver, el proceso o los pasos en los que se realiza el ser-ahí.

3. La idea del Dasein

A continuación se presentan las estructuras fundamentales del ser-ahí propuestas en *El concepto de tiempo*⁴:

1. El ser-ahí es un ser-en-el-mundo; el “ingresar” en el mundo no es su problema, el ser-ahí ya *es* en el mundo. En cuanto ser-ya-en-el-mundo el ser-ahí lo es de alguna manera; es decir, en sus actos, en sus decisiones, en sus omisiones, lo es en la manera que se procura su propio cuidado.

2. El ser-ahí es un ser-con, comparte su mundo con los otros, *es* con los otros, pero no puede ser por los otros. El ser-ahí, entonces, se constituye intersubjetivamente, y contribuye a la constitución de los otros; también, en ocasiones, el ser-ahí puede percibir a los otros como un objeto más, como otro elemento en la naturaleza.

3. El modo fundamental del ser-ahí con los otros es *el hablar*, el hablar con otros y el hablar consigo mismo como otro. En el hablar el ser-ahí se interpreta y se comprende, mientras que logra, también, una comprensión del mundo; es el hablar el que determina el vivir interpretante del ser-ahí.

4. El ser-ahí se determina como “yo soy”; es decir, *es* en primera persona, su carácter de ser-en-el-mundo es su asunto: *Mea res agitur*.

5. El ser-ahí no lo es necesariamente cuando es ser-con-los-otros; en la cotidianidad “nadie es él mismo”, en la cotidianidad el *yo soy*, el propio y el de los otros, se presenta como “nadie y, sin embargo, todos juntamente”, el *yo soy* se presenta como *uno*: en la cotidianidad no *pienso, vivo, hablo, deseo, se piensa, se vive, se habla, se desea*. En la búsqueda del ser-ahí, es necesario dominar ese *uno*, es necesario propiciar la transformación del *se es* al *yo soy*.

6. Esta transformación es posible mientras el ser-ahí se procure cosas para sí mismo, se procure un cuidado: se ocupe de lo que ama, de lo que lo apasiona, en fin, mientras el ser-ahí se ocupe de su propia existencia.

7. También es necesario que el ser-ahí se contenga a sí mismo, es decir, que sea objeto de su propia reflexión.

8. En síntesis, procurarse cuidado y ser objeto de su propia reflexión, indican que la forma del ser-ahí es *serlo*. En la autointerpretación, en el diálogo consigo mismo, en el ejercicio de su profesión, en la lucha por sus anhelos, el ser-ahí *es*.

⁴ Martin HEIDEGGER. Ob. Cit.; págs. 36 á 40.

En estas estructuras, Heidegger muestra que el ser-ahí se debate constantemente entre la cotidianidad y su realización auténtica. Se puede vivir como ente en la cotidianidad, se puede ser como los demás, pensar como los demás, vivir como los demás; pero es ante el asombro por el mundo que el ser-ahí tiene la posibilidad de reducirlo a su esfera de propiedad. El mundo se le presenta con sus propiedades de ser, propiedades que le permiten ser comprendido, pero es el ser-ahí quien le da sentido a este mundo.

Podemos constantemente eludir el asombro que ocasiona el mundo, vivir en la cotidianidad, pero será precisamente así que no lograremos aprehender el ser-ahí, que no lograremos su realización, nuestra propia realización.

El constante asombro determina al ser-ahí a estar siempre en camino de serlo; el ser-ahí no busca su fin, no busca su meta al final del camino, busca su realización: de cara a su propio final, de cara a su posibilidad extrema de ser: a su muerte, su única certeza, pero también su más angustiosa indeterminación.

Podemos ignorar el hecho de que la muerte llegará; entonces ella aparecerá como la interrupción de los acontecimientos de nuestras vidas, los cotidianos; lastimosamente habremos llegado al final de nuestra vida de entes, de “uno” más, de cualquiera, de nadie; lastimosamente, entonces, no por la muerte, sino por la vida desperdiciada.

Podemos aceptar el hecho. Su certeza y su más absoluta indeterminación nos ofrecen la posibilidad más extrema de ser: el final está ahí, cada instante más cerca; cada vez más nuestra vida se agota, se escapa con sus posibilidades; se va, se nos va, se lleva nuestras posibilidades... ¡dejamos que se las lleve! Podemos, entonces, retenerlas, realizarlas; podemos encaminarnos anticipadamente hacia lo que será nuestro *haber sido*; proyectarnos hacia nuestra propia y auténtica realización.

En este encaminarse anticipado el ser-ahí se encuentra con su *haber sido*, con sus acontecimientos pasados, con las cosas, las personas, los lugares, pero también con sus actuaciones pasadas, sus decisiones, sus omisiones; el ser-ahí no se encuentra con un pasado, con simples datos, con eventos del mundo como en un periódico, con una historia de ficción; se encuentra con su propia historia, con su propio relato que construye en cada mirada, se encuentra con su propio sentido, con el “cómo” ha vivido. Entonces, el pasado no se constituye para el ser-ahí como una línea hacia atrás en el tiempo, como los valores negativos del eje del tiempo a partir del punto cero que es el presente; se constituye en su forma de haber sido, en la base de su propia existencia para la formulación de sus proyectos.

Cada mirada al *haber sido* nos ofrece la posibilidad de reformular nuestras formas de ser; en esa medida nuestras formas de ser se van constituyendo en nuestra auténtica forma de ser; la continua reformulación de nuestra existencia constituye nuestro auténtico ser-ahí. Pero, en la medida que el ser-ahí se va constituyendo auténticamente en la anticipación, vuelve a caer en la cotidianidad; cada nuevo *haber sido*, hace que los proyectos recientemente formulados pierdan vigencia, pierdan sentido, hagan parte de un ser-ahí que ya no es, pero que fue recientemente. También la cotidianidad debe transformarse en un “cómo”, de otra forma el ser-ahí puede perderse en ella.

(...) el ser-ahí en esa carrera es arrojado de nuevo al ser-ahí de sí mismo. Se trata del regreso del ser-ahí a la cotidianidad, cotidianidad que él es todavía, de tal manera que el haber sido, en cuanto “cómo” propio, descubre también la cotidianidad en su “cómo”, la recupera en el “cómo” con sus trajines y afanes. Recupera en el “cómo” todo “qué”, todo cuidar y planificar⁵.

En la búsqueda de nuestra propia realización corremos el riesgo de caer, una y otra vez, en la cotidianidad, de dejar de lado la posibilidad del “yo soy” para acoger un “se es”; de allí que la única forma auténtica del ser-ahí es la anticipación, y ella no es más que su *no-vivido-aun*, su futuro. Entonces el ser-ahí es *anticipación*, es *futuro*:

En la anticipación el ser-ahí *es* su futuro, pero de tal manera que en este ser futuro vuelve sobre su pasado y su presente. El ser-ahí, concebido en su posibilidad más extrema de ser, no es *en* el tiempo, sino que *es el tiempo mismo*⁶.

Para Heidegger, el tiempo es el ser-ahí, uno y otro se equivalen. No tener tiempo, en cambio, significa arrojarse a la cotidianidad, a sus afanes sin sentido, al transcurrir definido por el mundo, no por su aprehensión, en el que el tiempo que cuenta es el de las cosas: su “cuándo”, su “cuánto durará”, su “dentro de cuánto”, su duración, su medida, no el tiempo del ser: ni su haber sido, ni su consecuente anticipación; en la cotidianidad el ser no tiene tiempo, no es tiempo.

El ser-ahí da tiempo, proyecta su futuro, le da sentido y se encamina a él: el ser-ahí es el tiempo mismo, sin duración, sin longitud, sin medida, “el tiempo no tiene tiempo para calcular el tiempo”⁷; el tiempo mismo es el futuro.

4. El cabe

Hemos visto que para Heidegger el tiempo se equivale al ser-ahí, en tanto su única forma de ser es la anticipación, de cara a su propio final indeterminado, que vuelve a lo ya-sido. En este enlace, indisoluble, el ser-ahí colma de sentido tanto su *haber-sido*, su propio relato, como su *aun-no-vivido*:

El ser-ahí es propiamente cabe sí mismo, es verdaderamente existente, cuando se mantiene en dicha anticipación. *Esta anticipación* no es otra cosa que *el futuro propio y singular del respectivo ser-ahí*⁸.

De otra parte, previamente, en *La constitución de la experiencia humana de tiempo*⁹ se mostró la relación indisoluble que establece Husserl entre sentido-tiempo-subjetividad.

⁵ Ob. Cit.; págs. 45 á 46.

⁶ Ob. Cit.; pág. 47.

⁷ Ob. Cit.; pág. 49.

⁸ Ob. Cit.; pág. 47.

⁹ Germán VARGAS GUILLÉN. *La constitución de la experiencia humana de tiempo*. En *La temporalidad humana. Asedios desde la fenomenología y la hermenéutica*. Popayán, Universidad del Cauca, 2007.

El *tiempo* es experiencia de la *subjetividad*. Esta sentencia, en general, es válida en cuanto un *invariante*. No obstante, la *subjetividad* es *temporalidad*. Un *yo* es un despliegue de la experiencia en cuanto *torrente de vivencias* entre el nacimiento y la muerte; entre el recuerdo y la expectativa; entre el *haber-sido* y el *poder-llegar-a-ser*. Y, en su despliegue, el *yo* configura *sentido*: de sí, del *alter*, de lo otro. Éste es el paso del *darse* a la *constitución* de la experiencia. Por cierto ésta recae sobre el *mundo*, en su *mundear*¹⁰.

Acaso, tanto para Heidegger, como para Husserl, el tiempo sea una estructura fundamental del ser-ahí, del *Dasein*, o de la subjetividad misma. En Heidegger, como la única forma de realización de la existencia, en Husserl como operación reductiva del mundo a su esfera de propiedad. En ambos, operaciones posibles para el *Dasein*, para el sujeto, mediante la constitución de sentido del *haber-sido* y lo *todavía-no-vivido*.

En tanto metodológicamente se encuentran en el mismo punto, queda por verificar la correspondencia entre ser-ahí o *Dasein*, y subjetividad.

Para Heidegger, el ser-ahí implica la realización auténtica del ser; del ser que huye de la cotidianidad, de la inautenticidad; del ser que asume su *haber-vivido* en la forma de “cómo” y su *todavía-no-vivido* como su más extrema posibilidad de ser

(...) por ser-ahí se entiende el ente en su ser que conocemos como vida humana; (...) el ente que somos cada uno de nosotros mismos (...) al que apuntamos en la afirmación fundamental: yo soy. La afirmación «yo soy» es la auténtica enunciación del ser que ostenta el carácter del ser-ahí del hombre¹¹.

En Husserl el sujeto se realiza mediante el heroísmo de la razón, mediante la decisión racional por sus proyectos.

Un tomar posición que lleva en sí el rayo del yo es por ende un acto del yo mismo, el yo hace o padece, está libre o condicionado. El yo, así nos expresamos también, “vive” en tales actos. Este vivir no significa el ser de ninguna clase de “contenidos” en una corriente de éstos, sino una multiplicidad de modos describibles de cómo el yo puro de ciertas vivencias intencionales que tienen el modo general del *cogito* vive en ellas como el “ente libre” que él es¹².

Uno y otro le atribuyen al sujeto la realización de su propia existencia. Si es posible corresponder ser-ahí o *Dasein* con subjetividad, es posible establecer correspondencia entre sujeto, tiempo y sentido en los dos autores, así:

¹⁰ Ob. Cit.; pág. 17.

¹¹ Martin HEIDEGGER. Ob. Cit.; pág. 34.

¹² Edmund HUSSERL. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 4a. reimpresión 1997; (92) pág. 225. Tomado del *Diccionario Husserl*, consulta en línea, 19 de mayo de 2007: [http://www.diccionariohusserl.org].

Si *ser-ahí* \approx *subjetividad* entonces *ser-ahí* – *tiempo* – *sentido* \approx *subjetividad* – *tiempo* – *sentido*

Designando con el símbolo “ \approx ” la correspondencia o equivalencia entre los términos; y con el símbolo “–” su relación indisoluble.

Partiendo de las definiciones de los autores, podríamos decir que en Heidegger el tiempo y el sentido son estructuras fundamentales para la realización del ser-ahí; lo cual podemos representar de la siguiente forma:

$$\textit{ser-ahí} \leftarrow \textit{tiempo} \quad , \text{ y, } \textit{ser-ahí} \leftarrow \textit{sentido}$$

De otra parte, según las definiciones de Husserl, podríamos representar la relación entre tiempo y subjetividad, y sentido y subjetividad de la misma forma:

$$\textit{subjetividad} \leftarrow \textit{tiempo} \quad , \text{ y, } \textit{subjetividad} \leftarrow \textit{sentido}$$

Puesto en términos del *cabe*, es posible decir, entonces:

$$\textit{sentido} \text{ cabe } \textit{ser-ahí} \quad , \text{ y, } \textit{sentido} \text{ cabe } \textit{subjetividad}$$

O, lo que en términos de las respectivas metodologías sería:

$$\textit{El sentido} \text{ cabe } \textit{hermenéutica y fenomenología}$$

O, lo que nos resulta más familiar:

$$\textit{El sentido} \text{ cabe } \textit{fenomenología y hermenéutica}$$

5. El no cabe

El concepto de tiempo ofrece algunas afirmaciones que Heidegger parecería no haber fundamentado en el desarrollo de su *Vorwissenschaft*. Algunas de ellas se comentan a continuación:

1. En la cotidianidad el ser-ahí no es el ser que *yo* soy; más bien, la cotidianidad del ser-ahí es aquel ser que *uno* es. Y de acuerdo con ello el ser-ahí es el tiempo en el que *se* está con los otros: el tiempo del «uno». El reloj que *uno* tiene, cualquier reloj, muestra el tiempo del ser-uno-con-otros-en-el-mundo¹³.

¹³ Ob. Cit.; pág. 52.

Esta afirmación es una clara negación de la intersubjetividad. Parece que, en el modo de ver de Heidegger, el ser-ahí no constituye sentido estando con otros; parece, entonces, que el compartir se constituye en una *pérdida de tiempo*; en consecuencia, el *habla*, una de las estructuras propuestas por él mismo (*supra*, punto 3 del apartado 3. *La idea del Dasein no tiene sentido*). ¿Cómo, entonces, *se es* con los otros? O, mejor, ¿cómo se puede *ser* sin los otros? ¿Cómo se constituye sentido sin la influencia de los demás? Proyectos como la formación, la comunicación, la familia, la ética, se quedarían sin fundamento.

2. Heidegger define para el tiempo dos características: la irreversibilidad y la homogenización en puntos del ahora.

Con respecto a la irreversibilidad dice:

La *irreversibilidad* comprende en sí aquello que esta explicación todavía acierta a retener del tiempo propio. Eso es lo que queda del futuro en cuanto fenómeno fundamental del tiempo como ser-ahí. (...) La definición del tiempo según su irreversibilidad se fundamenta en el hecho de que el tiempo ha sido invertido previamente. (...) El ser-ahí, anclado en su presente, dice: el pasado es lo que fue, es irrecuperable¹⁴.

Antes, ha observado lo siguiente:

El hecho de que los acontecimientos se produzcan en el tiempo no significa que tengan tiempo: significa más bien que ellos, produciéndose y estando ahí, nos salen al encuentro como si transcurrieran a través de un presente. (...). Todo lo acontecido se desliza desde un futuro sin fin hacia un pasado irreversible¹⁵.

El tiempo no está en los acontecimientos, ellos solamente ocurren, producen hechos —que, en sí, son irreversibles—. Si el tiempo es el *haber-sido* que el ser-ahí constituye, llenando de sentido para construir su anticipación, a la que también llena de su propio sentido, el tiempo no puede ser reversible. Tal vez la interpretación de los hechos sí es reversible; a ella puedo volver una y otra vez. Las interpretaciones no sólo son reversibles, sino también revisables. Podemos, en algún momento, construir nuestro *haber-sido* de alguna manera, dando a los hechos algún sentido; y, posteriormente, construirlos de otra manera, con otro sentido; ésta es, precisamente, la condición de posibilidad del ser-ahí de cara a su propio fin, como ya lo hemos visto.

3. En cuanto a la homogenización en puntos del ahora, afirma:

¹⁴ Ob. Cit.; págs. 54 á 56.

¹⁵ Ob. Cit.; págs. 53 á 54.

la *homogenización* es una asimilación del tiempo al espacio, a la presencia por antonomasia; es la tendencia a repeler de sí todo tiempo llevándolo a un presente. (...) Antes y después no son necesariamente más temprano y más tarde, no son modos de la temporalidad. En la secuencia aritmética, por ejemplo, el 3 se da antes que el 4 (...). Sin embargo, no por ello es el 3 temporalmente anterior al 4. Los números no se dan más temprano o más tarde, porque ni siquiera están en el tiempo¹⁶.

Los números son constructos que no están en el tiempo, pero los números son posible por el numerar; y, en este numerar, sí toma sentido que el 3 esté antes que el 4, cuando contamos no es lo mismo decir: 1, 2, 3, 4..., que 7, 10, 19, 5, 8... como lo hacen los niños cuando no conocen aun las funciones de los números, cuando desconocen el numerar como estructura fenomenológica de los números.

6. Para terminar

Teniendo en cuenta que Heidegger tuvo por objeto en estas reflexiones construir la *Vorwissenschaft* para sus estudios del tiempo, termina de la mejor manera: planteando el camino posible para esta investigación, planteando la pregunta adecuada:

¿Qué sucedió con la pregunta? Se ha transformado. La cuestión de ¿qué es el tiempo?, se ha convertido en la pregunta: ¿quién es el tiempo? Más en concreto: ¿somos nosotros mismos el tiempo? Y con mayor precisión todavía: ¿soy yo mi tiempo? Esta formulación es la que más se acerca a él¹⁷.

A propósito del problema del tiempo, y del *camino* propuesto por Heidegger, no está de más resaltar que 450 años antes el poeta español Jorge Manrique ya había establecido la relación entre el tiempo, el sujeto y la muerte:

Pues si vemos lo presente
cómo en un punto s'es ido e acabado,
si juzgamos sabiamente,
daremos lo non venido por passado.
(...) Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en la mar,
qu'es el morir.
Jorge Manrique, *Coplas por la muerte de su padre*, 1477

¹⁶ Ob. Cit.; págs. 54 á 55.

¹⁷ Ob. Cit.; pág. 60.

Bibliografía

Jorge Luis BORGES. *Obras completas*. Tomo II. Buenos Aires, Emecé, 2002.

Martin HEIDEGGER. *El concepto de tiempo*. Madrid, Trotta, 1999.

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

_____ *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 4a. reimpresión 1997.

Jorge MANRIQUE. *Poesía*. Madrid, Cátedra, 1989. Consulta de la versión en línea, 22 de junio de 2007: [<http://luis.salas.net/index1.htm>].

Germán VARGAS. *La constitución de la experiencia humana de tiempo*. En *La temporalidad humana. Asedios desde la fenomenología y la hermenéutica*. Popayán, Universidad del Cauca, 2007.

Trópico de Mayo

Tropic of May

IGNACIO RAFAEL DUQUE GARCÍA
Universidad de Zaragoza
España



Resumen:

No tengo la voluntad de hacer una apología de la nostalgia, ni de anunciar un nuevo 68, ni mucho menos de revivir unos días que no viví. Por el contrario, lo que pretendo es atacar una situación política y filosófica que desde la segunda mitad de los años setenta y, sobre todo, desde el comienzo de los ochenta parece haber sofocado no sólo el impulso agitador sino la posibilidad misma de pensar la agitación. Al inicio del período en el cual aún hoy podemos pensarnos a nosotros mismos le denominó Guattari «los años del invierno». Comentaré aquí algunos puntos que, entiendo, si bien se estaban gestando con anterioridad años antes, eclosionan en el Mayo parisino y, al menos desde un punto de vista teórico, terminan por salpicar a uno de sus principales iconos, Jean-Paul Sartre. Continuaré analizando el paralelismo que dichos puntos tenían en un conjunto de pensadores contemporáneos al movimiento y las implicaciones que todo ello tiene en el ámbito filosófico y cultural contemporáneo, o más concretamente en el marco de lo que comúnmente se ha venido entendiendo como postmodernidad. Finalmente, concluiré justificando la necesidad de volver hoy a Sartre, necesidad que, no tan paradójicamente, surge de algunos de aquellos intelectuales que décadas antes se opusieron firmemente a su pensamiento.

Palabras claves: Guattari, “Los años de Invierno”, diferencia, posmodernidad.

Abstract:

I don't wish to offer an apology for nostalgia, nor to announce a new 1968, nor much less to relive days that I never lived. On the contrary, I seek to address a political and philosophical situation that—since the second half of the 1970's, above all since the beginning of the 1980's—appears to have suffocated not only the impulse to agitate, but also the very possibility of thinking of agitation. Guattari called the beginning of the period about which we may consider today “the winter years.” Here I will comment upon some points within which are enclosed—although, they were gestating years earlier—both the Parisian May and, at least from a theoretical point of view, end with J-P Sartre's scattering of his iconic principles. I will continue by analyzing the parallelism that these points had in common with contemporary thinkers of the movement, and the implications that all this has with the contemporary philosophical and cultural environment or, more concretely, within the framework that has come to be understood as post-modernism. Finally, I will conclude by justifying the necessity to return today to Sartre, a necessity that, not so paradoxically, arises from some of those intellectuals that decades earlier strongly opposed themselves to his thought.

Key Words: Guattari, “the winter years”, difference, post modernity.

«Es el ejercicio positivo de la libertad, no la lucha negativa contra la opresión particular,
lo que me elevará por encima de la existencia mutilada»
(Georges Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*).

Entendía por *Trópico*, hasta que amanecí por primera vez en Bogotá, un lugar cálido. *Mayo* es el quinto mes del año, es un día de flores de primavera seca, al menos en la ciudad de donde vengo. En todo caso, el título de lo que aquí presento poco tiene que ver con Bogotá o Zaragoza. Más bien quiero referirme a los días de calor revolucionario, de agitaciones estudiantiles, de «imaginación al poder», los días en que, en definitiva, unos cuantos buscaron la playa bajo los adoquines de Saint-Germain-des-Près. Sin embargo, lo advierto, no tengo la voluntad de hacer una apología de la nostalgia, ni de anunciar un nuevo 68, ni mucho menos de revivir unos días que no viví. Por el contrario, lo que pretendo es atacar una situación política y filosófica que desde la segunda mitad de los años setenta y, sobre todo, desde el comienzo de los ochenta parece haber sofocado no sólo el impulso agitador sino la posibilidad misma de pensar la agitación. Al inicio del período en el cual aún hoy podemos pensarnos a nosotros mismos le denominó Guattari «los años del invierno»¹

Comentaré aquí algunos puntos que, entiendo, si bien se estaban gestando con anterioridad años antes, eclosionan en el Mayo parisino y, al menos desde un punto de vista teórico, terminan por salpicar a uno de sus principales iconos, Jean-Paul Sartre. Continuaré analizando el paralelismo que dichos puntos tenían en un conjunto de pensadores contemporáneos al movimiento y las implicaciones que todo ello tiene en el ámbito filosófico y cultural contemporáneo, o, más concretamente en el marco de lo que comúnmente se ha venido entendiendo como postmodernidad. Finalmente, concluiré

¹ Félix. GUATTARI, *Les années d'hiver: 1980-1985*, Paris, 1985.

justificando la necesidad de volver hoy a Sartre, necesidad que, no tan paradójicamente, surge de algunos de aquellos intelectuales que décadas antes se opusieron firmemente a su pensamiento.

1. Mayo

Señaló el historiador inglés Eric Hobsbawm lo siguiente a propósito del mayo parisino: «probablemente no haya habido jamás ningún movimiento revolucionario protagonizado por un porcentaje mayor de personas que leen o escriben libros»². La reflexión da cuenta, por un lado, del papel de una buena parte de la intelectualidad francesa, que entendía desde hacía tiempo -entre otros motivos porque el recuerdo de la ocupación de París en la Segunda Guerra Mundial es un estigma sin fecha de caducidad- que el desempeño de su función pasaba por una participación activa y visible en la vida pública y política. Pero, por otra parte, Hobsbawm advierte de un hecho aún más significativo, a saber, el desplazamiento producido en el interno del propio movimiento revolucionario. Un nuevo agente se apropió de la calle y con él nuevas reivindicaciones saltaron a la palestra de la mano, fundamentalmente, de los «escenógrafos de esta revolución»³, los situacionistas. Las pinturas callejeras invadieron París, mostrando que no había límites para aquellos que inundaron el panorama político por unos meses: «prohibido prohibir». Premisas como ésta distaban mucho de las que el tradicional sujeto revolucionario sostenía y, desde luego, ayudaban a configurar un paisaje sumamente novedoso. Mayo del 68 mostró, como afirma Hobsbawm, «que era posible llevar a cabo una revolución en un país industrial avanzado en condiciones de paz, prosperidad y aparente estabilidad política»⁴, y, en gran medida, si esto se revela así es gracias a la consideración del nuevo portador de la acción contestataria.

Podrían señalarse numerosas causas que explican el estallido del 68, sin embargo, teniendo en cuenta este nuevo marco, es necesario detenernos en los estudiantes y a los primeros signos de descontento aparecidos un año antes, cuando la llegada de la primavera hizo aflorar una serie de proclamas que exigían la abolición de ciertos estatutos que no permitían la convivencia de chicos y chicas entre las mismas cuatro paredes de los colegios universitarios. «La génesis del conflicto remite a una reivindicación “minimalista”, a un foco explosivo que, en el momento mismo de su nacimiento, desconoce o no se plantea una globalización», señala J. L. Rodríguez García en su obra *La palabra y la espada*, para continuar diciendo: «Situado en la facultad de Humanidades de Nanterre, fundada en 1963, el indicio de un descontento se remonta al 22 de marzo de 1967, cuando los

² Eric HOBBSBAWM, *Revolucionarios*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 331-332.

³ José Luis PARDO, “Espectros del 68”, Prólogo a la obra de Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 1999, p. 10.

⁴ Eric HOBBSBAWM, *Revolucionarios*, op. cit., p. 331.

estudiantes toman la facultad en protesta contra los reglamentos internos; nada augura la presencia de reivindicaciones extra-académicas»⁵.

No sólo en París, también en Nantes, en Jussieu o en Estrasburgo se vivieron brotes de protestas universitarias que, en todo caso, aún no llegaban a vislumbrar la profunda crisis que supondría el movimiento de un año después para el régimen gaullista. Pero el 68 sobrepasó con creces los límites territoriales que Francia contempla. Cuando justamente un año más tarde de aquellas exigencias primaverales -en todos los sentidos- el conflicto se reabrió en forma de herida sin cicatrizar o de fuente de esperanza, según se mire, algunos de los paradigmas que desde el ámbito teórico se venían señalando parecían confirmarse en ese momento. En julio de 1967, Herbert Marcuse visitó la universidad de Berlín impartiendo un curso titulado “El final de la utopía”. Apuntaba el alemán que el panorama vigente respondía al final del proyecto utópico, entendiendo por ello que era necesaria la evasión del proceso histórico y, además, sacar el proyecto revolucionario del mecanicismo propio que conlleva la dialéctica histórica, concediéndole así un carácter que podríamos catalogar como «más humano» y, desde luego, moral⁶. Desde esta perspectiva no deja de ser claro el anuncio de la crisis del proletariado como sujeto revolucionario y la necesidad de la proliferación de subjetividades, entidades individuales, que guiadas en pos de una cuestión moral decidiesen que la revolución era necesaria en ese momento justo y no, en cambio, en un marco presumiblemente más adecuado en el que se evidenciaran aún más las contradicciones que en el interno del desarrollo del sistema capitalista pudieran generarse.

Mayo, por tanto, se inserta en una nueva ola de agitaciones que parte de California, de la universidad de Berkley, y llega hasta Europa, fundamentalmente a Francia, a Alemania y a Italia. En todos los procesos, salvando acaso la situación italiana, que en origen tiene un sesgo evidentemente mucho más obrerista, son comunes algunos puntos: la chispa del conflicto surge de problemáticas muy concretas e, incluso, secundarias si nos atenemos a su desarrollo y al resultado final; las protestas iniciales desembocan en reivindicaciones mucho más universales y hasta entonces no siempre consideradas; y, por último, los protagonistas de la agitación no responden a una clase determinada ni siquiera a un grupo social homogéneo, de modo que la identidad del movimiento no resulta sencilla de desentrañar.

Con Mayo nos introducimos en una problemática general desde la que podemos vislumbrar algunas cuestiones fundamentales como la crisis de las nociones clásicas de utopía y revolución, el cuestionamiento mismo del discurrir histórico, y la subversión de los que aún hoy se consideran pilares básicos del paradigma filosófico moderno, esto es, las nociones de sujeto y de identidad. Un nuevo horizonte se estaba abriendo camino y con él nuevos valores y nuevas situaciones a las que atender. Profundicemos pues en ello y adentrémonos en esa fractura de la que aún hoy continúan emanando propuestas.

⁵ J. L. RODRÍGUEZ GARCÍA, *La palabra y la espada. Genealogía de las revoluciones*, Madrid, Talasa, 1997, p. 288.

⁶ Ver Herbert MARCUSE, *El final de la utopía*, Ariel, Barcelona, 1968.

2. La diferencia

Ya desde mediados del siglo pasado -y, como veremos, con ineludibles referentes previos- una buena parte de la intelectualidad francesa venía apostando por un nuevo valor filosófico que terminaría por socavar los cimientos fundamentales de la modernidad: la diferencia. Sabemos que diferencia se escribe en francés *différence*, sin embargo, Derrida, en *La Différance*, le añade esa “A”, dándole un matiz solamente apreciable en el orden de la escritura, puesto que la pronunciación es la misma. ¿Qué hay detrás de esta “A” de *différance*? La “A” es, en definitiva, la materialización del proyecto rupturista que ataca a la modernidad. Pero vamos por partes. «La *différance*, que no es un concepto, no es una mera palabra, es decir, lo que se representa como una unidad tranquila y presente, autorreferente, de un concepto y de una afonía»⁷. Si no es un concepto, si no es una palabra, ¿qué es entonces? Contesta Derrida: «la *différance* no es, no existe»⁸.

Dicho así, por lo que hemos visto hasta ahora, parece que nos disponemos a hablar algo de lo que no se puede hablar y que intentamos comprender aquello que no es comprensible porque no se puede limitar ni acotar, ni siquiera con las propias demarcaciones que establece la idea de existencia. Sin embargo, sí que podemos acercarnos a *La différence* atendiendo a la teoría de Derrida y a su tarea de deconstrucción. Dicho ejercicio tenía como uno de sus fines fundamentales la ruptura con esa jerarquía que, desde Platón, se había establecido en la filosofía y, más concretamente, en la plasmación del pensamiento mediante unos modos concretos de escritura. Derrida retoma la tradición nietzscheana, y el valor de lo fragmentario y de lo performativo, para invertir los términos de esa jerarquía. Pero, además, presta atención a una serie de vocablos a los que llama «indecidibles», aquellos que no tienen un significado fijo y estable, sino que varían según los contextos. Derrida aprecia que todas las estructuras existentes para mantener la jerarquía a la que antes hacíamos referencia se rompen o, cuanto menos, se tambalean, cuando alguien incide en esta «cadena de indecibles». El primer ejemplo lo encontramos en el vocablo griego «Pharmacon», que aparece en el *Fedro* de Platón, y que podría traducirse como veneno o remedio en función de la cantidad⁹.

La deconstrucción emplea estos términos con la fórmula «ni..., ni...»: «ni palabra, ni concepto», como ocurre con la *différance*, que bien podría traducirse a su vez como «palabra y concepto». No son conceptos, en definitiva, al menos desde un punto de vista tradicional, son ideas, vocablos o términos -o/y todo lo contrario- que ya por sí mismos establecen una ruptura con la tradición y marcan una apertura definitiva. Edmond Jabès, autor al que Derrida le dedica bastantes páginas de su obra, explicaba la *différance* de una forma muy gráfica: «Ce mot *différance*, ici, est synonyme de *mine*. Mine, bâton de graphite pour la trace; mine, richesse du sous-sol; mine, explosif»¹⁰. Es, una vez más, el

⁷ Jacques DERRIDA, “La Différance”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p.47.

⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁹ Ver Jacques DERRIDA, “La farmacia de Platón”, *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975.

¹⁰ Edmond JABÈS, “Lettre à Jacques Derrida. Sour la question du livre”, en *Jacques Derrida, L'Arc*, Paris, Mayo, 1990, p.63.

juego de los «indecidibles»: la *différance* como el «indecidable» más elemental, el más relevante, pero, en su interior, otros tantos vocablos como *mine*, que nos muestran que no hay salida para la deconstrucción, que la apertura es total, hasta el punto de que no hay estructura capaz de enfrentarse a estos términos.

Si para la modernidad el valor de lo verdadero o falso era fundamental, con la deconstrucción esa dicotomía no tiene ninguna vigencia. ¿Con qué referente establecemos el valor de verdadero o de falso? ¿En qué contexto?, y, sobre todo, ¿en qué espacio temporal? La *différance* se agota siempre en un tiempo presente, no tiene ni pasado ni futuro, al menos en el sentido único en el que uno la concibe. Por eso, cuando Derrida analiza a otros autores que «habitan» en el espacio filosófico de la *différance*, el *Teatro de la crueldad* de Antonin Artaud aparece con fuerza. «El teatro de la crueldad no es una *representación*. Es la vida misma en lo que esta tiene de irrepresentable. La vida es el origen no representable de la representación»¹¹. Lo que a Derrida más le interesa del *Teatro de la crueldad* es su carácter único en cada representación. Nunca se dieron dos noches idénticas. Diferencia pura, proveniente de la repetición, algo que también apreció, casi paralelamente, Gilles Deleuze al afirmar que «la repetición es la diferencia sin concepto»¹². Acto puro, elección perpetua, la diferencia fue formulada también por Jean-François Lyotard en forma de gerundio: *Le diffèrent*¹³. En todos casos nos estamos moviendo en torno a una idea que deja de ser una cualidad para pasar a ser un rasgo ontológico de carácter nómada, es decir, en continua mutación y movimiento. Y cuando la diferencia es ontológica y nómada el sentido de la autoridad desaparece. Por ejemplo, en el *Teatro de la crueldad* Artaud podía ser tan responsable de esa diferencia perpetua como los receptores de la obra en general.

Con una aspiración semejante se presentan dos obras de Derrida. *Glas*¹⁴, de 1974, es una obra extraña por ser conscientemente difícil, adrede imposible. *Glas* se compone a lo largo de todas sus páginas de dos columnas -A y B-, lo cual ya nos cuestiona nuestra forma tradicional de leer un libro. ¿Qué hacer? Podríamos empezar por la columna de la izquierda, luego la derecha y pasar a la siguiente página; podríamos también leer una columna en todo el texto y luego empezar por la otra; o, por qué no, leer la primera línea de una, luego la primera de la otra... El problema se agudiza al comprobar que ambas columnas comienzan en minúscula y terminan con preposiciones. Derrida crea un círculo en el que todo es posible y válido, del mismo modo que no hay ninguna lectura perfecta del mismo: el lector se convierte en el autor de un texto del que Derrida se desprende. Nos ubicamos en el horizonte del texto fragmentado. Y así ocurre también en *Jacques Derrida*, la obra que el propio Derrida escribe junto a Geoffrey Bennington¹⁵

¹¹ Jacques DERRIDA, «El teatro de la crueldad y la clausura de la representación», *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p.320.

¹² Gilles DELEUZE, *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar universitaria, 1988, p.70.

¹³ Que podríamos traducir por algo así como «el diferendo». Ver Jean-François LYOTARD, *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988.

¹⁴ Jacques DERRIDA, *Glas*, Paris, Denoël-Gonthier, 1981.

¹⁵ Geoffrey BENNINGTON y Jacques DERRIDA, *Jacques Derrida*, Madrid, Cátedra, 1994.

y que, de nuevo, queda dividida en dos: La parte superior de todas las hojas está escrita por Bennington y lleva como título *Derridabase*; la parte inferior, escrita por Derrida, tiene un carácter más biográfico y lleva por título *Circunfesión*. Una vez más, la obra ya nos hace partícipes a los lectores antes incluso de que empecemos a leer. Por un lado se nos plantea de nuevo la cuestión de la ausencia de reglas, pero, además, los mismos títulos de cada apartado *Derridabase* y *Circunfesión* se convierten en juegos de palabras que, pretendidamente, ponen en guardia a los lectores: el primero se convierte en una alusión a la importancia del signo en la teoría derridiana, el segundo a la centralidad del judaísmo en su filosofía.

Una breve mención, al menos, merecería la que seguramente sea la más consecuente trayectoria con respecto a la diferencia, la de Maurice Blanchot. Blanchot, despreció su condición de autor, renegó de ella y dejó que fueran los lectores los autores de su ausencia. Desaparecido totalmente de la vida pública -de él sólo se conservaron dos fotografías-, Blanchot se convirtió en un espectro casi fantasmal, un ejemplo viviente de la radicalización de *La Différance*. Basta con atender al título de algunas de sus obras, el juego de palabras sin concluir que dejan abierto al lector la posibilidad de interpretar de un modo u otro. Por ejemplo: *Faux pas* (1943), que podría traducirse como «pasos falsos» o como «no hace falta» -Il ne faut pas-; *Pas au-delà*, que podría indicar «el paso más allá» o «no más allá»; algo similar sucede con su novela, *L'arrêt de mort*, que entendemos bien como «sentencia de muerte», bien como «parada de muerte». Con Blanchot jugamos al mismo juego que con Derrida, si un indecible para Derrida cumplía esa norma de «ni..., ni...», lo mismo ocurre aquí, *L'arrêt de mort*, «ni sentencia, ni parada», sino todo lo contrario, ambas cosas a la vez. La cuestión se agudiza en Blanchot cuando nos referimos al término *pas*, presente en gran cantidad de sus títulos, como *no*, como *paso* o como *espacio* tal y como ejemplifica *L'espace littéraire*.

Lo que nos está mostrando Blanchot es que no hay posibilidad alguna de llegar a un acuerdo definitivo, a un absoluto que otorgue nuevas categorías de comprensión. La diferencia se plasma ya antes de que empecemos a leer sus obras, dado que ya somos autores -intérpretes- de un título conflictivo, hasta el punto de que -por mucho que se empeñen las ediciones españolas- no se pueden traducir, sino citar. Porque traducir aquí sería descontextualizar, apropiarnos de un uso que, tal vez no era el indicado. Pero ¿no es eso precisamente lo que se pretende con la deconstrucción? ¿No «juegan» a esto Blanchot o Derrida?

Dice Blanchot: «El lenguaje no comunica sino que pone al desnudo y lo hace de acuerdo con la desnudez -el sacar afuera- que le es propia y que sólo se puede mitigar, es decir, pervertir, con ese rodeo que es el juego de dicho *afuera* siempre oblicuo, juego asimismo y, ante todo, del lenguaje sin derecho, sin dirección, indirecto como por juego»¹⁶. La tan misteriosa reflexión de Blanchot hace referencia al carácter performativo del lenguaje y a su capacidad de descontextualizar, de no seguir líneas rectas, sino de

¹⁶ Maurice BLANCHOT, *El paso (no) más allá*, Barcelona, Paidós, 1994, p.69.

«pervertirlo», alejarlo de las normas para insertarlo en una lógica muy alejada de la que la tradición impone. Ese *afuera*, como la *différance*, son modos de subvertir las categorías modernas, son vocablos que cumplen una función estratégica contra la tradición del logos. Frente a ella, frente al dogma del positivismo, frente a la razón y al inmovilismo, Derrida, Blanchot y algunos más crean juegos y, no sólo eso, sino que, además, nos muestran las posibilidades de los mismos, la capacidad de romper contextos fijos, la movilidad, la performatividad alejada de consensos imposibles. Es una mirada hacia Nietzsche como primer pensador de la diferencia ontológica. El Nietzsche del *Zarathustra* o de *La genealogía de la moral*, nos alaba al poeta, al hombre capaz de desprenderse de las normas, al individuo que no se siente amarrado con las nociones de sujeto e identidad. También Derrida o Blanchot piensan en ese *margen*, que implica una frontera en donde no está prohibido hablar de poetas, de dramaturgos. Ese espacio en el que el verso piensa tanto o más que la prosa. Pero la *différance*, que la hemos visto aplicada al ámbito de la escritura, también tiene sus implicaciones en otros ámbitos. De hecho, en todos los espacios en los que aparezcan los rasgos de esa jerarquía tradicional, que se agudiza en la modernidad, ahí hay una posibilidad de apertura y de insubordinación.

3. En los albores de la postmodernidad (explicada por Lyotard)

El sujeto moderno estaba puesto en cuestión, y con él la ordenación misma de la sociedad y del mundo. Lo había percibido antes Horacio Oliveira, el personaje de la novela de Julio Cortázar, *Rayuela*: tampoco nosotros podemos ya entender nuestra existencia partiendo de la imagen de la baldosa que en este momento estamos pisando, se acabaron las certezas absolutas porque ya no quedan referentes absolutos; adiós a las explicaciones universales y, consecuentemente, adiós a las utopías que durante siglos movieron el espíritu emprendedor del ser humano. Ya no hay futuro. Pero el diagnóstico merece ser analizado con más detalle.

La diferencia, en su aparición desde un punto de vista teórico, se ve acompañada por la eclosión de la multiplicidad, el surgimiento de nuevos sujetos que luchan por ocupar su lugar en el espacio público. Foucault y Deleuze ya habían confirmado la presencia de nuevos sujetos capaces de ocupar la centralidad de la narración: el esquizo y el reo dan prueba de ello. Pero lo que los años setenta constatan es un surgimiento sumamente tangible de nuevas propuestas y de nuevos protagonistas que habrían de ser obligatoriamente escuchados: la cuestión racial y los problemas de género modificaron los emblemas contrarios al orden hegemónico y generaron los llamados desde entonces «nuevos movimientos sociales». Los años setenta dieron paso a una pluralidad innegociable, una sociedad colorista y de compleja catalogación se abrió paso entre las viejas estructuras del entramado moderno pero, seguramente como consecuencia de ello, esos mismos años asistieron al inicio una desregulación sin parangón histórico y que aún hoy nos obliga a volver a ella para comprender nuestro lugar en el mundo. Una metáfora fehaciente de la paulatina descomposición de las estructuras modernas en pos

de este nuevo estadio la encontramos en el diagnóstico de Lyotard: «la disolución del lazo social y el paso de las colectividades sociales al estado de una masa compuesta de átomos individuales lanzados a un absurdo movimiento browniano»¹⁷.

Y con esta referencia llegamos al que popularmente se considera como pistoletazo de salida para la reflexión filosófica de un nuevo paradigma cultural, la postmodernidad. Corrían los últimos años de la década de los setenta cuando Lyotard, en *La condición posmoderna*, afirmó que «se tiene por *postmoderna* la incredulidad con respecto a los metarrelatos»¹⁸. Dos vocablos caracterizan pues, según el filósofo francés, a la postmodernidad y en ellos me detendré ahora. En primer lugar, cuando Lyotard habla de «incredulidad» no quiere decir, como a menudo se ha entendido, «crisis», sino que, por el contrario, a lo que está aludiendo es a un problema de «descreimiento», lo cual implica poner en entredicho no tanto el discurso metanarrativo en cuanto tal, sino su propia capacidad de llegar a la sociedad a la que antes accedía, que antaño regulaba. Pero qué entiende Lyotard por «metarrelato». Este sería el segundo punto a tratar: cuáles son estos «grands récits» a los que Lyotard alude en su escrito.

En *La posmodernidad (explicada a los niños)* Lyotard matizaba algunos de los puntos fundamentales aparecidos en su escrito anterior. Sobre los grandes relatos señala que «son aquellos que han marcado la modernidad», esto es, siguiendo con su explicación:

«Emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo -fuente del valor alienado en el capitalismo-, enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad -opuesto por lo tanto al clasicismo antiguo-, salvación de las creaturas por vía del relato cristico del amor mártir. La filosofía de Hegel totaliza todos estos relatos y, en este sentido, concentra en sí misma la modernidad especulativa»¹⁹.

Un metarrelato inserta al hombre en la historia y, sobre todo, da un sentido profundo al presente en el que habita. Tomemos por ejemplo el cristianismo, si como Lyotard consideramos que forma parte también de la modernidad -ya sea como tal, ya sea como una forma predominante que se esconde tras una incierta secularización²⁰-. tendremos que reconocer que se trata de un discurso que aporta un inicio original, el libro del

¹⁷ Jean-François LYOTARD, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984, p. 36.

¹⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹⁹ Jean-François LYOTARD, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 29.

²⁰ Cuestión en la que no nos detendremos ahora, pero que constituye uno de los principales núcleos de debate acerca de la modernidad y, por ello, también de la postmodernidad. Autores tan destacados como Adorno y Horkheimer profundizaron en este debate con una obra de referencia fundamental, *Dialéctica de la ilustración* (Madrid, Trotta, 1997). Para analizar otros puntos de vista también resulta muy interesante el análisis elaborado por el alemán Karl Löwith en *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* (Madrid, Aguilar, 1968), o, desde luego, el conocido texto heideggeriano “La época de la imagen del mundo”, recogido en su obra *Caminos de bosque* (Madrid, Alianza, 1996).

Génesis; un pasado, la tradición antiguo-testamental; un presente, que bien podríamos iniciar con la crucifixión y, desde luego, con el inicio de la tarea evangelizadora de San Pablo; y un futuro, más allá del *Apocalipsis*, el juicio mismo y el triunfo del reino de dios. Esta temporalidad da sentido a la existencia del creyente, justifica su presencia en el mundo y le otorga una tarea hacia la que miran buena parte de sus obras en vida. Los distintos y muy variados discursos que surgen de la ilustración no distan mucho de este esquema: un tiempo que, diremos aquí, se caracterizaría por las sombras y la oscuridad, esto es, los siglos en los que el mito predomina sobre la razón y la superstición da una explicación válida para cualquier fenómeno que acontezca; un presente en el que el sabio ilustrado está dando las primeras muestras de *luminosidad* poniendo a la razón como eje de su discurso histórico -y, en este sentido, como destacase Foucault, la ilustración es, por primera vez en la historia un período que tiene consciencia de sí mismo como tal²¹-; y, por último, un futuro, que no es nada más que el triunfo absoluto de la razón, ya sea en forma de articulación definitiva de la sociedad, tal y como lo plantea Kant en *Sobre la perpetua*, o como un modelo de sociedad perfecto que, por ejemplo, quedaría reflejado en la fuerza de la palabra que Condorcet nos legó con su maravilloso libro *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Como ya se habrá podido adivinar, el pensamiento hegeliano termina aglutinando todos estos metarrelatos, determinando en buena medida el propio devenir filosófico de la modernidad.

Ahora bien, Lyotard apuntaba contra un metarrelato determinado frente al que dirige su ataque. De una manera evidente, o tal vez no tanto, en la mirilla del francés se encontraba el marxismo. Que el marxismo es un gran relato es algo evidente, y desde luego ahí también se encuentra el sentido a su propio discurso -un discurso y una lógica histórica a todas luces-. Ahora bien, la pregunta que habría que plantearse es por qué Lyotard, así como otros filósofos, que bien podríamos ubicar en la vanguardia política, o al menos en un progresismo evidente, enarbola una crítica tan furibunda contra dicho discurso, llegando a afirmar incluso su crisis en el plano ideológico -en tanto que *descreimiento*-. Tres focos diversos pueden portarnos a una posible respuesta: en primer lugar, toda la problemática y el más que notable conflicto que entre los intelectuales franceses surge a partir de las posiciones del PCF, sobre todo desde la segunda mitad del siglo pasado; en segundo lugar, como bien refleja *La posmodernidad (explicada a los niños)*, la aparentemente indisoluble vinculación que se teje entre el discurso marxista y el calificativo de *totalización*; finalmente, en tercer lugar, y como consecuencia seguramente de los puntos anteriores, la apuesta teórica por la multiplicación de los sujetos emancipados de esa lectura histórica que ubicaba al proletariado como protagonista de la narración.

El discurso refractario, sin embargo, devino en algunas consecuencias que evidentemente no eran las deseadas y que necesariamente tendremos que analizar. Un frío helador templó ánimos y mitigó ilusiones que, desde entonces se nos presentan como

²¹ Michel FOUCAULT, *¿Qué es la ilustración?*, en *Saber y verdad*. Madrid, La Piqueta, 1985, pp. 200-201.

descabelladas. Como si algo flotase en el ambiente, una melodía repetitiva y desagradable a la que terminamos por acostumbrarnos no para de decir que, si ya no puede ser cambiado el mundo, deberemos conformarnos únicamente con sobrevivir a él.

4. Por qué es invierno

En *La voluntad de saber*, primer volumen de la *Historia de la sexualidad* escrita por Foucault, señalaba el francés lo siguiente: «los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder»²². No obstante, en el ámbito contemporáneo, es necesario cuestionarse si este poder actual, al que habitualmente nos referimos denominándolo «global», encuentra una oposición equivalente que pueda oponer una fuerza similar a la que contra sí recibe. Tres puntos habremos de destacar para resumir brevemente algunos de los rasgos fundamentales de este entramado hegemónico.

En primer lugar, hay que constatar que estamos ante un poder eminentemente económico, algo que es a todas luces evidente. Podemos relacionarlo, como ha hecho y sigue haciendo el norteamericano Fredric Jameson, con dos análisis sumamente esclarecedores del nuevo contexto económico, el de Ernest Mandel y el de Giovanni Arrighi. El primero nos sitúa en una tercera fase del desarrollo capitalista que tendría por nombre «capitalismo tardío» que vendría a suceder a los estadios previos, esto es, al «capitalismo industrial» y al «capitalismo monopolista»²³; el segundo, por su parte, nos ubica en un marco más amplio que parte del auge de los estados de la Italia renacentista y llega hasta nuestros días en un esquema de sucesión de hegemonías, de modo que dentro de este esquema nos encontraríamos en una subfase que se incluiría dentro de la hegemonía norteamericana y que será denominada como «capitalismo financiero»²⁴. Ambas perspectivas, en cualquier caso, presentan características similares a la hora de describir este nuevo contexto socioeconómico. Ninguna de ellas nos resultará extraña: desaparición paulatina de las fronteras interestatales, predominio de las grandes compañías multinacionales frente a una política económica nacional, auge de la industria armamentística, debilitamiento de los movimientos obreros y sindicales... Es obvio, no necesita presentación ni en Colombia, ni en España, ni en Francia ni en Irak, Estados Unidos o Japón: ante nosotros nuestro mundo.

Pero no sólo de economía se trata. El segundo aspecto que tendremos que destacar es que dicho poder alcanza todos los ámbitos de nuestra vida. Es, usando una terminología propiamente foucaultiana, un *biopoder*, pero también, como explicó Guattari, un poder «semiótico»: «el capital es mucho más que una simple categoría económica relativa a la circulación de bienes y a la acumulación», dice Guattari, «es una categoría semiótica

²² Michel FOUCAULT, *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, Madrid, s. XXI, 1989, p. 116.

²³ Ver Ernest MANDEL, *El capitalismo tardío*, México, Ediciones Era, 1979.

²⁴ Giovanni ARRIGHI, *El largo s. XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra era*, Madrid, Akal, 1999.

que concierne al conjunto de los ámbitos de la producción y al conjunto de los niveles de la estratificación de los poderes», y concluye apuntando que «el CMI -Capitalismo Mundial Integrado- se inscribe, en primer lugar, en el marco de las sociedades divididas en clases sociales, en clases raciales, burocráticas, sexuales, grupos de edad, etc., y en segundo lugar, en el seno del tejido maquínico proliferante»²⁵.

Esta reflexión nos conduce al tercer aspecto que debemos destacar, y éste no es otro que la confirmación de que este poder ha generado una reconfiguración «global» de la sociedad en todos sus pequeños quehaceres y recovecos, y también un nuevo diseño de cartografía geopolítica mundial. La tercera fase del capital se vislumbra detrás de cada título que proyectan nuestros cines, detrás de cada libro que monótonamente reaparece en cada una de las tiendas libres de impuestos de todos los aeropuertos del mundo, en cada hamburguesa «extra-sin-queso» que alguna cadena sin fronteras publicita sin pudor, y también detrás de nuestro lenguaje, detrás de esas palabras que a veces no sabemos por qué las decimos, detrás de nuestras ropas y de nuestro calzado. Ahora bien, se trata de un poder que no sólo de sutilezas y de letreros luminosos vive en su progresiva extensión. También, y sobre todo, los tanques, las bombas y la muerte contribuyen a su expansión y consolidación: bastará como prueba abrir cualquier periódico.

Nos topamos, por tanto, ante un poder de dimensiones mundiales, ostentador de una hegemonía sin parangón alguno. Paradójicamente -o no tanto-, nunca la oposición a dicho semblante estuvo tan fragmentada. Con la crisis del sujeto proletario como protagonista del movimiento revolucionario frente al capitalismo sistémico e, insistamos en ello, «semiótico», se perdió no sólo un punto de referencia, sino también el carácter internacional de la oposición. Por el contrario, desde mediados de los años setenta del siglo pasado, surgen numerosos movimientos de muy distinto calado que vendrían a conformar los nuevos movimientos sociales. La reivindicación feminista, los problemas raciales, el ecologismo o las cuestiones de género adquirieron desde entonces una voz propia que con el paso de los años ha ido adquiriendo cada vez más fuerza, alcanzando, incluso, objetivos que décadas atrás hubieran resultado utópicos. Sin embargo, de la fragmentación no nace un frente común, sino que, más bien, se dilucidan algunas contradicciones y problemas que podrían conducir a estos grupos a ubicarse en frentes opuestos²⁶. Estemos a favor o en contra de esta situación, no podremos negar que la

²⁵ Félix GUATTARI, “El capitalismo mundial integrado y la revolución molecular”, en *Plan sobre el planeta*, Madrid, Traficantes de sueños – Mapas, 2004, p. 60.

²⁶ Un claro ejemplo de ello lo encontramos en la tercera de las cuatro antinomias que Fredric Jameson ha extraído de la postmodernidad. Consiste esta tercera antinomia en la convivencia actual de dos visiones completamente antagónicas del concepto de naturaleza: nunca un tiempo se preocupó tanto por el devenir del planeta, por su cuidado y su protección; nunca una cultura vio florecer tantos movimientos que refutaran de un modo tan evidente la noción misma de naturaleza. El ecologismo y el antiesencialismo -desde Simone de Beauvoir y Foucault hasta Judith Butler, Monique Witting, Julia Kristeva, Luce Irigaray o Donna Haraway- se ubican en el campo de batalla contra las prácticas habituales del poder hegemónico, y, no obstante, parten de dos paradigmas difícilmente reconciliables. Ver Fredric Jameson, *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 42 y ss.

oposición que el sistema mundial encuentra es, aparentemente, mucho más débil que aquélla que de un poder semejante cabría esperarse.

Como resultado, nos topamos con numerosos discursos que señalan el fin de las ideologías, el fin de la filosofía y, sobre todo, el fin de la historia. Y por mucho que insistamos en contradecir a Fukuyama, lo cierto es que quince años después de la publicación de su popular, y más que discutible, *El fin de la historia y el último hombre* aún nos seguimos preguntando si es posible pensar más allá del estado actual de las cosas, si es posible plantear un cambio estructural en nuestros días, es decir, una revolución, y si todavía tenemos los mecanismos ideológicos y filosóficos para, siquiera, plantear las posibilidades de llevar a cabo un proyecto de dicha magnitud. Desde la visión de Fukuyama, algunos acontecimientos nos estarían supuestamente indicando el acceso a un estadio histórico y cultural finalista: la caída del muro de Berlín, el fin de la guerra fría y el apogeo de los gobiernos de tipo democrático liberal configurarían, en este sentido, los primeros signos de un marco que ya no será posible, ni deseable -siempre desde este punto de vista-, superar²⁷. Y ante semejante cuadro, dibujado con cemento armado, cristales ahumados y la indiferencia más injuriosa, uno no puede dejar de tener frío.

5. Viaje al trópico

¿Por qué volver a Sartre? Y, sobre todo, ¿por qué volver a él en términos de *necesidad*? La lectura de autores como Derrida, Foucault o Deleuze nos emplaza en el horizonte de la más absoluta subjetividad y nos reporta, además, una buena dosis de libertad individual reafirmando su potencia de acción como tal. Pero, teniendo en cuenta el contexto que resumidamente hemos presentado aquí, resulta sencillo adivinar que es necesario dar un paso más. Así, llegamos de nuevo a Sartre.

Ha sido, y sigue siendo, el filósofo norteamericano Fredric Jameson quien con más fuerza se ha encargado de la recuperación del pensamiento sartreano en nuestros días. Autor de *Sartre. The Origins of a Style*²⁸ o de *Marxism and Form*²⁹, Jameson ya dio muestras de una perspectiva en la que la figura del francés ocupaba un lugar central en el interno de una tradición que atraviesa pensamientos tan destacados como los de Adorno, Benjamin, Lukács o Althusser. Pero, curiosamente, podemos considerar que su alegato más potente a favor del pensamiento de Sartre se encuentra en un escrito en el que dicho filósofo no es el tema central a tratar, al menos aparentemente. Y, sin embargo, Sartre sobrevuela todas y cada una de las páginas de la obra *The Political Unconscious*, de 1981, traducida en nuestra lengua con un título que remite a Walter Benjamin y a su *Tesis sobre la filosofía de la historia: Documentos de cultura, documentos de barbarie*.

²⁷ Francis FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992, pp. 14 y ss.

²⁸ Fredric JAMESON, *Sartre. The Origins of a Style*, New York, Columbia University Press, 1984.

²⁹ Fredric JAMESON, *Marxism and Form. Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*, New York, Princeton University Press, 1974.

En ella Jameson aborda una respuesta clara y directa contra los postulados defendidos por Lyotard en *La condición postmoderna*. Frente al descreimiento en que devienen los metarrelatos en el ámbito postmoderno, Jameson propone un imperativo antagónico con el que abre su escrito: «¡Historicemos siempre!»³⁰. Tal propuesta es aplicada con rigurosa exactitud como una modalidad de crítica que nos permite dilucidar el inconsciente político que subyace a toda obra, en este caso literaria -Balzac, Conrad....- No será necesario insistir en que este uso de la «historia» al que Jameson alude responde sin tapujos a la tradición marxista, lejos por tanto de otros horizontes historiográficos que jalaron el siglo XX. El norteamericano lo confirma con prontitud:

«Sólo el marxismo puede darnos cuenta adecuadamente del misterio del pasado cultural que, como Tiresias al beber la sangre, vuelve momentáneamente a la vida y recobra calor y puede una vez más hablar y transmitir su mensaje largamente olvidado en un entorno profundamente ajeno a ese mensaje»³¹.

Ahora bien, dónde se encuentra y en qué lugar se manifiesta el componente sartreano de esta propuesta. Entiendo que la propuesta jamesoniana pasa por una apuesta por la lectura en un sentido sumamente político que implica una recuperación del sentido histórico y metanarrativo y, consecuentemente, una renovación de la crítica, aplicable a cada gesto cultural o estético, que nos concede la posibilidad de reconfigurar la proyección futura que en los albores de la postmodernidad -y también hoy- parecía puesta en cuestión. Se trata, por tanto, de un *proyecto*. Y es aquí, precisamente en esta bella palabra, donde se reúnen Sartre y Jameson y sus respectivas concepciones de la praxis de la literatura y del inconsciente político. En *¿Qué es la literatura?* Sartre reclamaba la necesidad de ejercer el compromiso político en el acto de escribir, recordemos algunas de las palabras con las que culminaba su obra:

«He tratado solamente de describir una situación, con sus perspectivas, sus amenazas, sus consignas. En la época en que no nos es posible encontrar un público, nace una escritura de la Praxis. Tal es el enunciado y cada cual debe solucionar su problema. Su problema, es decir, su estilo, su técnica, sus temas. Si el escritor tiene conciencia, como yo la tengo, de la urgencia de este problema, se puede tener la seguridad de que propondrá soluciones *en la unidad creadora* de su obra, es decir, en la indistinción de un movimiento de creación libre.

«Nada nos garantiza que la literatura sea inmortal; hoy, su oportunidad, su única oportunidad es la oportunidad de Europa, del socialismo, de la democracia, de la paz. No hay que perderla; si la perdemos nosotros, los escritores, tanto peor para nosotros. Pero también tanto peor para la sociedad. Por medio de la literatura, como lo he demostrado, la colectividad pasa a la reflexión y a la meditación y adquiere

³⁰ Fredric JAMESON, *Documentos de cultura, documentos de barbarie, La narrativa como acto socialmente crítico*, Madrid, Visor, 1989, p. 11.

³¹ *Ibid.*, p. 16.

una conciencia turbada y una imagen desequilibrada de sí misma que trata sin tregua de modificar y de mejorar»³².

Escribir es un acto político para la consecución de un mundo mejor, el ojo de la cerradura al que nos asomamos para vislumbrar el futuro que nosotros mismos estamos en disposición de construir.

Entiendo este acto como la plena realización del trabajo del filósofo, como la posibilidad de encontrar una praxis para su propio pensamiento y, como tal, concibo este ejercicio como una realización ético-política del trabajo teórico. En este caso, será necesario recordar, como ha señalado el pensador J. L. Rodríguez García, que la noción de «proyecto» en Sartre no dista mucho de «le souci de soi» foucaultiano, en tanto que ambos terminan por encontrarse en ese lugar en el que la vida es concebida como una obra de arte³³. En ambos casos, el compromiso individual se abre al ámbito de lo colectivo y el plano subjetivo alcanza una proyección universal como articulación de la diferencia. Es así como, en definitiva, la vida como obra de arte termina por generar solidaridad.

Volvamos al principio. *Trópico de Mayo* es una necesidad y una invitación. Propongo retomar el calor de aquellos días del 68 y extrapolarlo a nuestro tiempo. Entonces todo empezó con una anécdota, la reivindicación estudiantil de un año antes por la que se pedía que se permitiera convivir a chicos y chicas bajo el techo cálido de los colegios mayores universitarios. Mi propuesta tiene un punto de partida similar para el ámbito intelectual. Considero fundamental dejar de lado la reflexión filosófica que no conduce más que a la autosatisfacción del filósofo, esa que en gran medida termina por convertirse en lo que el antropólogo francés Marc Augé ha denominado como «no-lugar», espacio de soledad, de nula interrelación y, en definitiva, para el ejercicio de la «contractualidad solitaria»³⁴. Y es que más allá del onanismo intelectual se abren otras posibilidades. Esta posición no pasa por sueños imposibles ni por actos que hoy consideraríamos a todas luces descabellados. Por el contrario, lo que aquí quiero reseñar siguiendo a Sartre, a Jameson y a algunos otros, es que entiendo que el trabajo filosófico en nuestros días pasa indispensablemente por la consideración de que leer y escribir no son actos individuales. Cada vez que abrimos un libro llevamos a cabo un acto colectivo, cada vez que escribimos una palabra, incluso la más insignificante coma que pueda acompañarla, estamos realizando una acción política. Sólo a partir de ahí la idea de solidaridad quedará liberada de constricciones teóricas y teológicas para elevarse como un valor en poderoso, extendido por nosotros y por muchos otros que, como nosotros, pretenden hacer de su vida un acto político, una obra de arte.

³² Jean-Paul SARTRE, *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada, 1962, pp. 241-242.

³³ José Luis RODRÍGUEZ GARCÍA, “La presencia de Sartre en Foucault y Deleuze (Una aproximación)”, *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 35, mayo-agosto 2005, p. 109.

³⁴ Marc AUGÉ, *Los «no-lugares». Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 98.

Hay leyes globales y sistémicas que aparentemente resultan imposibles de subvertir, sin embargo basta pensar, repensar, reflexionar, escribir, ejercer la libertad para abrir una pequeña brecha en todo el entramado que nos rodea y que también nosotros construimos. Fueron precisamente algunos de estos actos los que, de manera acertada o no, me convocaron en Colombia y me permitirán subvertir la inviolable ley de las estaciones: este año, si nada lo remedia, viviré tres inviernos. En todo caso, el objetivo final de mi viaje era encontrar aliados, amigos a quienes escuchar, con los que intercambiar opiniones, con quienes discutir y conversar. En Cali, en Bogotá y en tantos otros lugares ayer, hoy, aquí y ahora, estamos redefiniendo y configurando un nuevo espacio público para la filosofía, para la amistad, para la política. Aprovechémoslos y démosles la fuerza que se merecen.

Una descripción del cuerpo en el mundo

A Description of the Body in the World

EDWARD ORTIZ VALENCIA

Departamento de Filosofía, Universidad del Valle
Colombia



Resumen:

La valoración del cuerpo como unidad dispuesta según su conformación por órganos especializados que se integran en el mundo, es una de las razones para entrar a observarlo, no solamente como cuerpo en sí, sino también como capacidad de realización que se contiene en sí misma, es decir, capacidad de instalación en el mundo a propósito de su ser mismo. En el presente ensayo surge la inquietud de la exploración del cuerpo a partir de su descripción propia como fenómeno, la cual permite remitir la experiencia proyectada desde el cuerpo a la lectura de una intencionalidad posible.

Palabras clave: Cuerpo, descripción fenomenológica, Sartre, Merleau-Ponty.

Abstract:

To speak of the body is to place the sight on the self because the knowledge of the body offers us the experience of the seen, assumed and pictured—even felt—others. However, this is not to mean that we do not do from our own body the sum of all we have of and know about it. Unlike the actor that has his / her own body as an instrument that lives itself, we display and heighten the body in connection to the experience nurtured by what is own. This paper presents a phenomenological approach to the body by means of punctual considerations of Sartre and Merleau-Ponty.

Key words: body, phenomenological description, Sartre, Merleau-Ponty.

“A quienes menosprecian el cuerpo quiero decirles una gran verdad:
Su despreciar, a pesar de los pesares, es su apreciar”
F. Nietzsche

La valoración del cuerpo como unidad dispuesta según su conformación por órganos especializados que se integran en el mundo, es una de las razones para entrar a observarlo, no solamente como cuerpo en sí, sino también como capacidad de realización que se contienen en sí misma, es decir, capacidad de instalación en el mundo a propósito de su ser mismo. Es en este sentido y disposición que surge la inquietud de la exploración del cuerpo a partir de su descripción propia como fenómeno, la cual permite remitir la experiencia proyectada desde el cuerpo a la lectura de una intencionalidad posible. En su posicionamiento sobre la realidad a la que asistimos en calidad de cuerpos también juega un papel la conciencia como lo intramundano vivido y escenificado en el marco de lo existente.

La apropiación de la palabra en virtud de la descripción del cuerpo se hace posible a partir de la experiencia entre cuerpos, cuyo advertencia ofrece la evidencia de lo que somos como cuerpo; queda implicado en ello no solo uno, sino todos los cuerpos en razón de la descripción que se dirige al mundo en que se experimentan éstos entre sí. La disposición de estar en el propio cuerpo proyecta a éste como actor que da vida y plenitud a su propia y continua pieza teatral. Hablar sobre el cuerpo es posar la mirada sobre sí mismo, puesto que su conocimiento nos ofrece la experiencia de los otros vistos, asumidos, retratados y hasta sentidos. No obstante, esto no quiere decir que no hagamos del propio cuerpo la suma de lo que tenemos y conocemos de él, sino que a diferencia del actor que tiene su propio cuerpo como instrumento que se vive a sí mismo, desplegamos y realizamos el nuestro en conexión con la vivencia nutrida de lo propio. De igual modo, como el atleta al instante de la prueba, el propio cuerpo sabe y confía en sus desempeños.

La conciencia del propio cuerpo se nos ofrece a propósito de la estimación de éste por parte del yo; a ello se refiere su consideración como conciencia vivida, porque no existe –como lo advierten J. P. Sartre y M. Merleau-Ponty– cuerpo separado de la conciencia, destituido lo uno de lo otro. Consideramos esta dualidad como cohabito en el que se hace difícil distinguir lo uno de lo otro. De esta suerte J. P. Sartre nos dice que “no hay que partir de ahí”, de la separación cuerpo-conciencia, sino de nuestra relación primera con el en-sí como aparición en el mundo.

Se hace claro que no hay por una parte un para-si o un ver al sujeto separado del mundo. Esta consideración que nos abre la mundanidad del cuerpo para vivirlo como experiencia, actuarlo en contacto con otros, es el anuncio de lo separado, que deja sentado que el cuerpo no solo corresponde a una versión fisiológica, o a una versión biológica o física, sino además a “nuestra relación originaria con el mundo”. En no pocas ocasiones el cuerpo se ha pensado siendo ajeno, no perteneciente a la esfera de nuestra inclusión en el mundo. Todo esto es erróneo; según nuestra corporeidad, tenemos la responsabilidad de implicar el cuerpo, modificarlo y asumirlo. Restituir cuerpo y mundo es implicar descriptivamente la exterioridad del cuerpo, pregnado de constante intencionalidad y de mundos disponibles que yacen en el encuentro y constante referencia al ser de las cosas. Para ello consideraré los siguientes puntos:

- a). La experiencia entre cuerpos
- b). Una simbología del cuerpo
- c). Cuerpos compartidos

Experiencia entre cuerpos

La verificación del cuerpo propio se realiza en la situación del afuera, ya que este se encuentra “en medio del mundo” en posesión de facultades que lo actúan como verificación de sí mismo. Esta cualidad del propio cuerpo, de su realización en contingencia con el mundo, es la comprobación de cómo lo consciente está en permanente modificación, y cómo dota al cuerpo del reconocimiento de lo otro. Por ello la primera conciencia que tenemos del cuerpo la tenemos en otros, en medio de otros, o como afirma J.P. Sartre: “Mi cuerpo tal cual es *para mí*, no me aparece en medio del mundo”¹. El propio cuerpo es aprehendido en medio de lo vivido, de la misma manera como el encuentro que se tiene a propósito de la representación del bailarín y del actor, cuando cada cuerpo o lo equivalente al ser de cada quien realizan sus despliegues como trascendido en acción, deviniendo cada cual estética del movimiento y realización del espacio.

En cada valoración de sí mismo reformulamos el lineamiento corpóreo introduciendo en él estilos; en ello radica que el cuerpo advenga como instrumento según se module

¹ Jean-Paul SARTRE. *El ser y la nada*. Ediciones Altaya. Barcelona. 1993, p. 331.

para-sí; por ejemplo, lo actuado comporta el tratamiento corporal de la escenografía, el vestuario, el maquillaje, la kinesis, las variaciones del lenguaje verbal, la mirada y en general el mundo contenido en su significación. Lo otro y el entorno suscita una hermenéutica conjunta entre mundo y sujeto, igual a como describe el bailarín su cuerpo como objeto transcendido en rítmica, en silencio musical, en mirada o tensión de la mano. En cualquier caso no sólo se interviene en el mundo como un cuerpo sujeto a sí mismo sino que éste se despliega para sí, se interpela y reconduce como experiencia intrahumana.

Extrapolar el cuerpo, ofrecerlo a otro, es incorporarlo al horizonte perceptivo y en consecuencia a “las cosas utensilios” de las que nos habla J. P. Sartre², las cuales no carecen de sentido, ya que el espacio de las cosas se ofrece como escenario de significado, y no como cosa vacía o hueca del mundo. El despliegue del sujeto en virtud de su lectura del mundo condiciona la experiencia del otro cuerpo, ya que la entrega entre cuerpos, como en el caso del bailarín, se debe precisamente al fondo de percepción en el que se sucede el espectáculo. Hay una modificación de la realidad con ocasión del propio cuerpo, que se expresa como consecuencia de la entrada a lo otro, como cuando lanzo una mirada, brindo la mano en el saludo o tropiezo y me excuso. La modificación de lo corporal es de esta suerte el nacimiento de nuevas estructuras por las que movilizamos nuestra comprensión y referencia al otro (tanto juega esto, que al ser espectadores de una obra actuada o de una pieza de baile imaginamos el propio cuerpo ejecutando movimientos, identificándose con lo actuado). Advertir esto es colocar nuestro en-sí como realización del para-sí, valorando y aclamando la naturaleza corporal del otro, admirando el desarrollo de su cuerpo, en lo propio. Esta mezcla de mi ser con el ser de lo otro como experiencia tiene como propósito brindar conciencia de mis propias capacidades en tanto que dispuestas en mí como cuerpo, susceptibles de modificación en virtud de la adaptabilidad corporal.

Esta consideración se encuentra en J. P. Sartre cuando nos muestra con el ejemplo de la mano en tanto que cuerpo, que si bien me revela cualidades del mundo, ella no se revela a sí misma más que cuando la tengo en la mano de otro, no obstante esta disposición parece olvidar que entre la mano y el mundo surgen consecuencias que disponen el orden de las cosas como al escribir, al abrir una ventana, etc. Ahora bien, la simple descripción del acto de mi mano al escribir suscita la afectación de las cosas en el mundo, no como mera fisiología, ni como automatismo (estimulo-respuesta), sino por el contrario como el reclamo del propio cuerpo que necesita devenir cuerpo como responsabilidad ante el orden del mundo. De ahí que el no poder ver mis actuaciones más que a través de un registro exterior llame la atención sobre el propio cuerpo; esta

² “En particular –afirma Sartre–, nuestro cuerpo no es solamente lo que durante mucho tiempo se ha llamado «la sede de los cinco sentidos»; es también el instrumento y la meta de nuestras acciones. Hasta es imposible distinguir la «sensación» de la «acción», según los propios términos de la psicología clásica: es lo que indicábamos cuando hacíamos notar que la realidad no se nos presenta ni como *cosa* ni como *utensilio*, sino como cosa-utensilio”. Jean-Paul SARTRE. *El ser y la nada*. Ed. cit., p. 347.

consideración de mis partes no vistas como construcción de realidades que se orientan en la armonía de cada cuerpo, hace efecto sobre mí y sobre el mundo³.

Este mundo-cuerpo que revela la presencia o ausencia de mi ser sobre lo otro, de mi mano en disposición del mundo referido a mí, en últimas, es la existencia como reclamo del escenario mundo, en el cual se coloca a prueba el ser, o como bien lo advierte M. Merleau-Ponty, donde lo otro se dispone no como monólogo, sino como cúmulo de formas proyectadas desde el cuerpo hacia el “otro”. Siendo la intencionalidad lo recreado entre mundo y sujeto, la experiencia entre cuerpos consiste por tanto en reclamarse como cuerpo agenciador, habiendo en esto, antes que representación de mi cuerpo, comprensión del mismo. Este signo propone el sentido no como señal muerta y meramente indicativa, no como mera intencionalidad, sino como vida fáctica en el mundo, ya como bailarín que desarrolla el cuerpo para el mundo, ya como la mirada viva del sujeto como prolongación de las partes extra partes de la corporeidad.

En conclusión podemos decir que las cosas no se nos ofrecen como meras presencias instaladas en el mundo y determinadas de una vez por todas, sino todo lo contrario, ya que es en el encuentro donde podemos concretar experiencias dirigidas por el propio cuerpo hacia los otros cuerpos; además, bajo esta iniciativa invertimos el cuerpo de valor existencial, no como objeto acabado, sino como vida que se despliega, es decir que el encuentro con la otredad equipara al sujeto a un cuerpo vinculante, valorándole sus expectativas, no en razón de su desprecio, su agravio, su desvalorización, sino como posibilidad de inserción, de incidencia que funda la existencia como un yo entre otros yos.

Simbología del cuerpo

La conciencia nos revela hechos en conexión con el mundo, pero concebir el mundo es disponer el cuerpo como delineador que toca a la mundanidad de las cosas, acercándolas y distanciándolas. Esto se explica en la pieza musical que se escucha, que al trascenderla deviene en posibilidad de baile, nos penetra no sólo por oídos sino por toda nuestra corporeidad, deviniendo formas y posibilidades de ser; de ahí que nuestro cuerpo refleje la musicalidad en el cuerpo como distanciamiento fijado en virtud de la diferencia en relación con el otro cuerpo.

³ A este respecto, bien vale considerar la magnífica descripción de Julio Cortázar en el relato titulado «Carta a una señorita en París», donde se refleja el orden de las cosas como atribución del cuerpo y de su mundo:

“Andrée, yo no quería venirme a vivir a su departamento de la calle Suipacha. No tanto por los conejitos, más bien porque me duele ingresar en un orden cerrado, construido ya hasta en las más finas mallas del aire, esas que en su casa preservan la música de lavanda, el aletear de un cisne con polvos, el juego del violín y la viola en el cuarteto de Rará. Me es amargo entrar en un ámbito donde alguien que vive bellamente lo ha dispuesto todo como una reiteración visible de su alma, aquí los libros (de un lado en español, del otro en francés e inglés), allí los almohadones verdes, en este preciso sitio de la mesita el cenicero de cristal que parece el corte de una pompa de jabón, y siempre un perfume, un sonido, un crecer de plantas, una fotografía del amigo muerto, ritual de bandejas con te y tenacillas de azúcar ...” Julio CORTÁZAR. «Carta a una señorita en París», En *Bestiario*. Editorial Alfaguara Bogotá. 1998, p. 23.

La referencia al cuerpo es un paso seguro al disponerse entre las cosas, como experiencias que notifican su significado no en la palabra, sino mediante ella, de ahí que el cuerpo movido se disponga ante lo otro no en mero cuerpo material, sino en lenguajes entramados con él. Esta facticidad practicada entre el yo y lo otro es una de las características del baile cuando se practica con ocasión de un evento social, lo que significa que el baile como objetualidad se pregona desde el cuerpo. En la primera situación, lo simbólico se vive en la intersubjetividad del espacio, por la determinación y el modelaje que hacemos del espacio en la situación del baile, por lo tanto lo simbólico lo actuamos en cada cuerpo integrado en un espacio, cuando lo disponemos y lo vivimos intensamente, y se nos presenta construido, reconociendo en el otro la experiencia del instante recreado como espacio desde la propia piel. En el segundo caso, de un bailarín clásico, tenemos la simbología como fondo, vivida por el cuerpo a distancia, reflejada en la percepción como fondo, no excluyendo la construcción del espacio, pero sí como deconstrucción objetual, según que la presencia asista al evento desde otro espacio.

La simbología es vivida y asumida en los dos casos, provocando diversos sentidos como juegos de contacto. Nos encontramos constantemente ante entidades que podemos concebir como cuerpos, cabe decir: el cuerpo de la música, el de las instituciones, el del otro, y en general el mundo como el gran cuerpo que contiene esta diversidad de cuerpos. Esta capacidad plástica del cuerpo como modulación de su estar en medio de las cosas nutre su percepción, proponiendo nuevas simbologías no como mero nominalismo, sino como condición de facticidad que me otorga el significado de lo humano, es decir, de nuestro cuerpo como unidad, como condición humana extrapolada del yo, en conjunción con realidades que me penetran a mi paso por el mundo.

M. Merleau-Ponty nos dice: “Se trate del cuerpo del otro o de mi propio cuerpo, no tengo otro medio de conocer el cuerpo humano que vivirlo, es decir, reasumir por mi cuenta el drama que lo atraviesa y confundirme con él”⁴. La referencia al baile y al teatro donde experimentamos el propio cuerpo y el cuerpo ajeno de manera más evidente, la realizo en extrapolaciones en forma pedagógica, dándole vida a mi cuerpo, poniendo mi ser a disposición de la vida como gran escenario de actores naturales. Este ofrecimiento para mí y para el otro es la clara condición de la mirada dirigida a las cosas, donde la apertura del mundo como escenario y entramado traza líneas que se entrecruzan y amarran con otros cuerpos. La piel, si hablamos de exterioridad, puede ser vista como simple contorno, como margen que me indica el presente del mundo.

Cuerpos compartidos

A propósito del relato de J. Cortázar, el anuncio del orden que cada ser da a su mundo como disposición del para-sí, queda expuesto en la intimidad del mundo recreado, siendo nuestro ingreso en el mundo de las cosas la intervención sobre lo común, sobre

⁴ Maurice MERLEAU-PONTY. *Fenomenología de la percepción*. Planeta D’Agostini. Barcelona. 1985, p. 18.

otras decodificaciones y definiciones que tienen vida por el ser depositado en ellas; como cuando observo el retrato de un ser querido en mi sala, y este se realiza allí como parte del entorno alcanzado por mi presencia. Lo que tenemos allí es el encuentro con el otro, con mi cuerpo y lo surgido entre éstos. La descripción fenomenológica de esta manera de significar lo mío con lo otro o entre cuerpos la expone Husserl en *Ideas III*⁵ con respecto a la constitución del cuerpo como encuentro con el cuerpo físico, y con lo que soy en él y vivo al sentirme en él y estar dentro suyo.

El encuentro con los cuerpos ajenos es la posibilidad que tenemos de vivirlos, de ser instrumentalidad como cuerpo de cada quien. Esto podemos llevarlo a cabo como préstamo que acepta la integración y penetración de ese cuerpo, o bien podemos verlo como consonancia con la corporeidad del otro pregnada para sí o para mí. Ejemplo de esto se encuentra inadvertidamente en los espacios incorporados al ser, cohabitados y hechos para mí al paso de lo vivido, o en el ejemplo del encuentro sexual, que bien lo podemos llevar a cabo como reproducción o significación de emociones, como seducción de nuestros cuerpos. Este tipo de implicaciones, de empoderamiento de espacios, de lo convenido y catalizado en el encuentro, en el abrazo, o en el estrechón de manos redunda en compartir mi corporeidad con el otro, dejándolo entrar y significar en mi cuerpo.

La mejor vivencia que nos puede dar forma a esta descripción la vemos en bailes que se componen entre dos cuerpos, en la integración y el entramado dispuesto ante el espacio del para-sí, como reflejo de cuanto compartimos con nuestros cuerpos. El tango, por ejemplo, en su disposición del espacio de vinculación de cuerpos determina en un abrazo la dualidad que resuelve en un solo cuerpo; pero es de tener en cuenta que el cuerpo como unidad hace su aparición como ser en-sí, deviniendo para-sí, por lo tanto la aparición de estos dos cuerpos en el espacio de ejecución, halla en el abrazo la restitución del yo con lo posible: composición del tango como evento.

Esta observación del espacio y del cuerpo como surgimiento que se realiza en el tango, en la salsa, en el bolero o en el pasodoble es el escenario que constituye mi experiencia con lo que deseo integrar como cuerpo agenciador de experiencias. Observar lo implicador del cuerpo es dejar clara la invitación de lo propio con lo ajeno, no como violación de espacios, sino como concitar entre y como cuerpos. La observación que salta a la vista es la necesidad de los otros cuerpos, de asumir otras corporeidades y hacerle conciencia, ya que si observamos en el cuerpo su ser exterior este nos revela el vínculo de otros

⁵ “Así es posible comprender la opinión de que el cuerpo con sus órganos “reacciona” ante las *cosas* externas, de que, a consecuencia de ello el yo tiene ciertas percepciones de las *cosas* y de que sobre la base de estas percepciones toma posición frente a ellas de tal y cual manera. De un lado se encuentran las *cosas*, entre ellas el cuerpo, que también es sólo una *cosa*, pero una *cosa* a la que está enlazada una vida anímica (alma y yo no se diferencian), primero percepciones y sensaciones (que tampoco se diferencian) que el alma, como no puede menos de hacer en su relación causal con la *cosa*-cuerpo, de modo peculiar les adjudica un sitio en el cuerpo en ciertos campos sensitivos, en otros no; lo que requiere una explicación más detenida”. Cf. Edmund HUSSERL. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro tercero: la fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de investigaciones filosóficas. México. 2000, p. 146.

cuerpos, nos lo reclama y los hacemos explícitos al ver en mi cuerpo al otro como quien tiene una mano más grande, como quien da pasos más extendidos, como quien cuando me abraza me envuelve totalmente y demás por el estilo.

Las características de los cuerpos de una pareja en el baile se hacen evidentes en el espacio, en el cuerpo vivido, cuando se declara abiertamente a la percepción cómo esta pareja se hace unidad, se envuelve bajo la musicalidad hecha cuerpo. Nuestro cuerpo se dice a sí mismo cosas como: “¡qué pareja tan compenetrada!”, “¡qué pareja tan estudiada!”, “¡qué pareja tan desarticulada!” Es de esta suerte como en el tango, por ejemplo, la experiencia hecha en la unidad del abrazo, en ese conocerse uno al otro, en dejarse sentir como cuerpo propio y compartido, concretamos la experiencia del encuentro ya que nos pone en condición de ofrecimiento. Este tipo de valoraciones sobre el sí mismo se dispone como lenguaje corporal en el que la respiración, el tacto, los olores y sensaciones hacen una unidad tal, que el préstamo de mi cuerpo es consciente de lo que busca: hacerse cuerpo compartido como estilo de vida.

Sobre el sentido de la experiencia de cocinar
On the Sense of the Experience of Cooking

JULIO CÉSAR VARGAS BEJARANO
Departamento de Filosofía, Universidad del Valle
Colombia



Resumen:

El texto es una descripción fenomenológica del proceso del cocinar e intenta abordar las siguientes preguntas: ¿cómo se transforma el alimento en un plato? y ¿en qué medida este último funge como expresión simbólica para expresar sentimientos y afecto? El marco de la descripción es la actividad del cocinar realizada en casa, en contraposición a la alimentación que tiene lugar en sitios externos al hogar. Cocinar para la familia o con los amigos es una experiencia que se realiza en la esfera privada, de la intimidad y que abre la posibilidad al diálogo y al encuentro con el otro.

Palabras clave: Fenomenología, sentimientos, afectos, cocina, comida.

Abstract:

A phenomenological description of the process of cooking is presented. The following questions are revised: How does food turn into a dish? To what extent the latter does play a role as a symbolic expression to express feelings and affection? The framework of the description is the activity that takes place in places different to home. Cooking for one's family or with friends is activity that is made on a private scenario; intimacy is involved and makes some room for dialogue and the encounter with the other.

Key words: phenomenology, feelings, affections, cuisine, food.

“Las cosas físicas no pueden ser fácilmente aprehendidas o descritas, como la mayor parte de veces nos parece creer. La mayoría de los acontecimientos son indescriptibles, pues ellos se realizan en un espacio al cual aún no ha accedido nunca palabra alguna. Y las obras de arte son las más indescriptibles de todo. Existencias plenamente secretas, cuya vida transcurre al lado de la nuestra, que se esfuma”¹. Rilke, R.M. Carta a Franz Xaver Kappus, 17 de Febrero de 1903.

Este texto versa sobre el sentido de la obra de arte culinaria. Para ello, partimos del presupuesto de que cocinar es también un arte. El ejercicio que realizamos intenta ser una descripción de la experiencia del cocinar y debido a que no siempre la preparación indiscriminada de un alimento equivale al arte culinario delimitamos la descripción a lo que aquí hemos denominado ‘comidas lentas’, esto es, aquellas en las que tenemos cierta disposición de preparar algo agradable para nosotros mismos o para otros.

En lo referente al carácter y al método de estas reflexiones podemos responder que se trata de una descripción fenomenológica, esto es, el intento de explicitar el sentido y estructura general de la experiencia del cocinar. Si bien el marco general de esta descripción es la estética, no acudimos a los textos clásicos de esta área que desarrollan el problema ya sea del ser y verdad de la obra de arte, ya sea del buen gusto (por ejemplo Kant, Schiller, Heidegger y Gadamer).

En la primera parte delimitamos el campo de la experiencia culinaria. Posteriormente preguntamos por el modo de ser del alimento como capa fundante sobre la cual construimos el sentido de la obra de arte culinaria. En la tercera parte intentamos, en primer lugar, describir cómo es posible que presentifiquemos en un alimento el valor de lo delicioso y lo exquisito. En segundo lugar, señalamos dos aspectos básicos del sentido de la comida compartida, esto es, la manifestación de afecto y, en cierta medida, la apertura de la esfera privada.

¹ Cfr. RILKE, R.M. *Briefe an Franz Xaver Kappus*, am 17. Februar 1903.

§ 1. Del Arte de la cocina

La tesis de que la cocina es un arte tan válido como la pintura, la literatura o la música parece razonable. Como sabemos, un arte, mucho más que un acopio de técnicas o una disciplina, se caracteriza por que permite abrir horizontes de mundo y comprender un aspecto de la experiencia de vida. La culinaria, el arte de cocinar, abre horizontes de mundo pues gracias a él se puede acceder a nuevas experiencias, esto es, se pueden descubrir nuevos placeres para el paladar, reproducir la existencia y, además, permite la apertura de nuevos contextos. Así, cuando alguien aprende a cocinar una nueva receta, generalmente conoce nuevas técnicas e ingredientes; por ejemplo verduras que antes casi ignoraba cobran un nuevo sentido después que se ha aprendido su utilidad en la preparación de un plato y de que han sido degustadas. Adicionalmente, la experiencia del cocinar permite a quien practica este arte, interesarse por la cultura y la tradición de la que proviene el nuevo alimento que está aprendiendo a preparar.

Si bien, la actividad del cocinar no genera un producto permanente, sino consumible, su rendimiento, genera un sentido que equivale al simbolismo de lo que se quiere expresar mediante el alimento preparado, y que se realiza en el gozo común del consumo. Cocinar es un arte, cuyo rendimiento es el plato preparado, al que corresponde una receta rigurosa que da cuenta de su proceso de producción; el arte culinario permite la conquista de nuevos horizontes de experiencia, de nuevas posibilidades de interactuar con los alimentos y de ofrecerlos a otros². Con todo, parece importante delimitar el campo de este arte, puesto que no siempre que alguien cocina lo hace como un despliegue artístico. Así, quien en su cotidianidad cocina algún alimento con premura no genera una obra de arte, tal y como sucede con quien, por ejemplo, prepara un desayuno rápido antes de ir al trabajo o al estudio. No examinaremos este caso, pues al parecer ese no es el escenario donde se despliega el arte de la cocina, sino que pertenece a aquellas actividades que se realizan con el propósito de mantener la existencia, como el dormir. El arte de la cocina se realiza, más bien, cuando el cocinero tiene la disposición de preparar un plato, ya sea con otros, para otros o para él mismo, y se compromete en la realización o supervisión de la totalidad de ese proceso.

En efecto, el arte de la cocina se desarrolla en las siguientes fases: a) preparación, b) confección y presentación del plato y c) consumo. En este texto dirigimos la atención especialmente al proceso del cocinar en la propia casa, y no nos detendremos en otras experiencias, como es el caso del consumo de alimentos en los restaurantes o el caso de una invitación a almorzar o a cenar, pues el arte culinario se despliega en la actividad del cocinar y no equivale al consumo de un alimento.

² La tesis de que la cocina es un arte, no es tan evidente como podría parecer. De hecho, llama la atención que Schiller en su clasificación de las obras de arte, no tiene en cuenta en absoluto el arte de cocinar. Cfr. SCHILLER, *Schema über den Dilettantismus*, Sämtliche Werke, Carl Hanser Verlag, München, 1962, p. 1048.

Como es obvio, la relación con alimentos varía según los contextos en que tratamos con ellos. Así, podemos contrastar dos situaciones: de una parte los alimentos pueden ser preparados personalmente en la intimidad del hogar, de manera que el plato es producto de una intención específica; en este caso, hay una producción, en la que si bien el objeto no tiene una larga durabilidad en el mundo, ni es producido para ser comercializado, con todo, su finalidad es el deleite y el cultivo del buen gusto. De otra parte, la relación con el alimento puede tornarse como una actividad dirigida exclusivamente al sostenimiento de la vida, cuando alguien va, por ejemplo, a un restaurante de ‘comidas rápidas’, con el fin exclusivo de alimentarse. En este caso, la comida no alcanza el nivel del simbolismo, esto es, no se puede ver como la ofrenda de una persona a otra, porque la primera ha producido algo especial que desea compartir con el otro. Lo anterior da pie para formular la tesis de que la actividad del cocinar trasciende el sentido de ser un medio para el sostenimiento de la vida y llega a ser un arte cuando el “cocinero” toma la iniciativa de ponerse en la tarea de preparar un plato, ya sea para otro o para él mismo.

La experiencia culinaria sólo es posible en el marco de las comidas ‘lentas’; el plato que allí es preparado se puede tornar en símbolo, pues permite expresar afecto e incluso estados de ánimo. El plato servido es el producto final de un proceso que va desde la selección y compra de los alimentos, pasando por su preparación, la adecuación de la mesa y del recinto en general, hasta su presentación final.

La comprensión del sentido de la preparación de la comida exige clarificar en primer lugar qué es un alimento y en segundo lugar cuál es el tipo de relación que se tiene con ellos cuando se prepara una comida o plato. El alimento se ofrece como un objeto que es algo más que una cosa espacial, pues posee un valor determinado que sirve de base para lo que consideramos como de ‘buen gusto’ y apto para compartir con otros, familiares, amigos o allegados.

§ 2. Hacia una descripción de la experiencia del alimento

La comprensión del ser propio de un plato que pueda ser considerado como ‘obra de arte’, exige clarificar previamente qué es un alimento. En nuestra relación con nuestro entorno opera un instinto que nos permite distinguir claramente un alimento de cualquier otro objeto físico; un alimento es aquello que se puede consumir porque tiene el valor de reproducir la existencia. Los alimentos tienen, además, un sabor para ser degustado; sin embargo, debemos tener presente que no todo comestible es alimento, pues ellos pueden ser simples ‘pasabocas’, esto es, objetos que se dejan digerir y asimilar a nivel orgánico, pero cuyo valor alimenticio es casi nulo, y que antes que favorecer la salud -si se consumen excesivamente- pueden atentar contra ella. El alimento se caracteriza esencialmente porque tiene el valor de reproducir la existencia³ y porque posee un

³ La oración del Padre Nuestro expresa en cierto modo el sentido que tienen los alimentos, en términos de la prolongación de la existencia e incluso de su sacralidad, esto es, de su *misterio* (en cuanto a su función y a su origen). Me refiero al verso que solicita: “Danos hoy nuestro pan de cada día.” (Mt VI, 11; Lc XI, 3). Por lo mismo llama la atención que la tradición cristiana y católica hace acto de fe de la presencia de la divinidad en el pan y el vino.

sabor que puede ser disfrutado⁴. Así, por ejemplo, hay ciertos objetos comestibles que no son alimentos, como es el caso de algunas golosinas, pero también hay productos que son alimenticios, como es el caso del suero, o de las vitaminas en pastas, que normalmente no cuentan como alimentos. Prueba de que un alimento tiene un valor, es que usualmente prestamos atención a aquello que consumimos, a su valor nutritivo, a su sabor, la manera como puede incidir en el metabolismo y sus propiedades para ser cocinado. Así, la alimentación tiene que ver especialmente con la nutrición y con la renovación de las fuerzas necesarias para la conservación de la vida; de ahí, que cada quien tiene la expectativa de que los alimentos que consume no le generen malestar físico, ni psíquico; salvo que los ingiera deliberadamente para atentar contra su salud, como es el caso de las drogas.

El alimento se ofrece como un objeto físico especial susceptible de ser consumido. En una primera aproximación se ofrece como un objeto determinado a la percepción visual y, en este sentido no se diferencia de otros objetos. A lo anterior hay que añadir que la relación que tenemos con ellos se plenifica cuando lo probamos, en ese primer nivel de la experiencia el lenguaje como palabra aún no entra en juego; pues allí predomina una relación básicamente sensitiva, tal y como sucede en la percepción de un color. Posteriormente, para describir la experiencia de degustar una comida o alimento se requieren expresiones lingüísticas que remiten a las sensaciones en general que tenemos al degustar un alimento, sin por ello alcanzar a describir su sabor plenamente. Así, por ejemplo, cuando probamos una naranja decimos que sentimos su sabor dulce o amargo y, con ello, más que describir al objeto, lo que hacemos es atribuirle un sentido, sin dar cuenta propiamente de su sabor. Saber que la naranja sabe dulce, quiere decir que el objeto se nos presenta en uno de sus diversos aspectos, que no se deja conceptuar plenamente y la síntesis de estos diversos sabores y propiedades físicas del objeto la denominamos como “naranja”. De ahí que debe distinguirse entre: a) la sensación del sabor de la naranja, b) el sentido que damos cuando describimos su dulzura y c) el objeto naranja.

Ya desde la percepción visual de un alimento preparado o por lo menos ‘maduro’, comestible, y en el contexto del apetito, operan una serie de estructuras -podríamos decir- pasivamente, esto es, sin la atención consciente del yo. Así, por ejemplo, cuando alguien tiene hambre y percibe un alimento que le gusta, se genera la pulsión de intentar acercarse a él, olerlo, tocarlo y consumirlo; y en el caso de la degustación o consumo, también intervienen las quinestecias o movimientos corporales de asimilación, pulsiones, síntesis de las sensaciones gustativas, entre otras. Las mencionamos así sea de paso, ya que tematizar a fondo cada una de estas estructuras nos desviaría mucho de nuestro objetivo principal. Las quinestecias permiten al modo de habitualidades la prensión,

⁴ Si bien contribuyen al proceso de producción culinaria, no todos los ingredientes con que preparamos una receta de cocina son alimentos, tal es el caso de un condimento. De hecho cuando estamos, por ejemplo, ante una porción de “comino” usualmente no sentimos deseo de consumirlos, sino de probarlos para tener experiencia de su sabor.

manipulación y deglución del alimento. Las pulsiones llevan a buscar el alimento, e incitan a consumirlo hasta alcanzar la satisfacción del apetito. Las síntesis operan al momento de sentir la simplicidad del sabor de un alimento a pesar de que éste ofrezca múltiples sensaciones gustativas, así por ejemplo cuando consumimos un alimento agrídulce en el que podemos diferenciar claramente ingredientes como la piña (en el caso de una pizza hawaiana) de otros sabores que contrastan (por ejemplo el jamón)⁵; en esta función también interviene el sentido olfativo, pues el olor tiene cierta similitud, con el sabor de un alimento. Asimismo, las síntesis de sensaciones gustativas entran en juego, cuando sentimos la dureza, la suavidad o la fluidez del alimento. Estas síntesis ofrecen un entramado de nuestras sensaciones y tienen por condición de posibilidad la temporalidad vivida. En este sentido, la relación con el alimento es principalmente de carácter temporal. Si bien, cuando deglutimos un alimento, aún lo sentimos como objeto trascendente (pues aún no ha sido asimilado o metabolizado), se trata de un objeto particular al que normalmente no se le atribuyen categorías físicas, como peso, masa, etc. El alimento tiene el sentido de un objeto que, de algún modo, tiene como finalidad ser asimilado o consumido por el cuerpo. Así, el consumo es sinónimo de asimilación, esto es, el alimento ya no es un objeto trascendente, salvo en los casos en los que la asimilación falle y surjan problemas digestivos.

La relación con los alimentos está mediada por las habitualidades⁶. El cuerpo está habituado a cierto tipo de alimentación, que a su vez es determinada por el mundo entorno en que habita quien los consume y por su historia personal. El consumo de los alimentos se realiza de acuerdo con los ciclos circadianos, de las semanas e incluso mensuales y anuales. Estas determinaciones son tan decisivas que una alteración puede influir al metabolismo, por ejemplo las comidas diarias, el desayuno, almuerzo y cena se suelen diferenciar y si alguien decidiera intercambiar arbitrariamente su orden le afectaría su metabolismo e incluso su estado anímico. Al respecto sabemos que de noche es recomendable cenar livianamente y que el desayuno resulta decisivo para el inicio de una jornada de trabajo. Podríamos añadir que el alimento transforma sigilosamente el cuerpo y esto se evidencia en el hecho de que cualquier alteración afecta la salud, tal es el caso cuando alguien afirma que le sentó mal la comida o que se preocupa por la obesidad, por el colesterol, etc.

⁵ Esta síntesis de los datos sensibles está fundada en otra síntesis de carácter formal, más profunda y decisiva, que constituye la vida de la conciencia: la síntesis temporal. Este tema no lo podemos profundizar en este trabajo. Cfr. Husserl, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hua. X, (1893-1917). Hrsg. v. R. Boehm. 1966. Hay traducción española *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Bs.As. Ed. Nova. 1981. Trad. Otto E. Langfelder.

⁶ Nuestras habitualidades, esto es, los modos como hemos aprendido a comportarnos y a relacionarnos con los objetos, están determinadas por los ciclos temporales del día, de la semana, del año. Cfr. Held, Klaus. *La experiencia generativa del tiempo*. En: *Escritos de fenomenología*. Nos. 33-34, Bs. As., 1988.

En definitiva, los alimentos poseen un valor cuyo fin es preservar y reproducir la vida, por medio de su consumo y asimilación cada quien se fortalece y se afirma en cuanto satisface la pulsión de vida⁷, al tiempo que tiene la posibilidad de degustarlos y paladearlos. Terminemos este punto señalando que la alimentación y el trato que tenemos con los alimentos reflejan aspectos psicológicos y aún sociológicos; un signo de autonomía personal se evidencia cuando alguien logra, como se dice popularmente, “ganarse el pan con el sudor de la frente.” Así, hay una gran diferencia cuando alguien accede a los alimentos mendigándolos, que poniendo él mismo el empeño y los medios para conseguirlos. Además, hay que tener presente que los alimentos en general y los modos de prepararlos están en estrecha relación con la historia personal de cada quien, esto es, con el mundo entorno y la cultura a la que pertenece⁸.

§3. Esbozo de la producción de la obra de arte culinaria

El tema que abordamos en este párrafo es la producción del sentido de la obra de arte culinaria. El análisis exige centrar la atención en el proceso del cocinar, en el que tienen lugar un tipo de relación con el alimento y la producción del plato; aquí planteamos la tesis de que en éste último son expresados los estados de ánimo y la constitución de los valores de lo delicioso y lo exquisito. Finalmente, abordaremos la pregunta de por qué la comida compartida cobra un sentido especial del que carece el consumo de los alimentos en solitario.

3.1. Del plato preparado como expresión de sentido

La comida cumple una función que desborda la alimentación y el sostenimiento de la vida, pues ella también funge como símbolo o medio de comunicación personal. Así,

⁷ El siguiente poema de Bertolt Brecht muestra el valor que representa la alimentación, en términos de la preservación de la vida. Al tiempo que da cuenta del sinsentido de la pregunta por su utilidad, es decir, resulta infundado mantener la pregunta por la finalidad de valores supremos como la preservación de la vida, el amor, la libertad, entre otros. El poema de Brecht nos deja entrever que este tipo de valores no se dejan medir por el baremo de la utilidad.

El servidor de la finalidad

El señor K formuló las siguientes preguntas :

“Cada mañana mi vecino coloca música en su equipo de sonido. Para qué coloca él música? Escucho la repuesta, porque él hace gimnasia. Y por qué hace gimnasia? Escucho la respuesta, porque necesita fuerza. Y para qué necesita fuerza? Porque debe vencer a sus enemigos en la ciudad, afirmó él. Y por qué debe vencer al enemigo? Escuché de nuevo la repuesta, porque él quiere comer.

Después de que el señor K había escuchado que su vecino ponía música, para hacer gimnasia, hacía gimnasia para estar físicamente fortalecido, quería estar físicamente fortalecido para golpear sus enemigos y golpea sus enemigos para poder comer, entonces formuló la pregunta: “Y para qué come él?”.

Cfr. Bertolt Brecht: *Geschichten vom Herrn Keuner*, in: Prosa 3, Sammlungen und Dialoge, Werke, Bd. 18. Frankfurter Aufgabe, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995, S. 448-449.

⁸ Este punto abre otro tema de reflexión que no tematizaremos aquí, a saber, cómo los alimentos que cocinamos están determinados por la cultura en que crecimos, por la familia y, en general, por las experiencias que de ellos hemos tenido en nuestro desarrollo personal.

cuando alguien cocina especialmente para otro, lo que él ha producido funge como medio para la expresión de su afecto e incluso de su estado de ánimo. Que la comida cumple una función simbólica, se deja ver en el hecho de que ya su preparación puede verse como una interpretación de cómo y en qué proporción deben contribuir los ingredientes al proceso, el sabor que debe tener el plato y aún como debe confeccionarse para su presentación. La interpretación se pone de manifiesto en el trato que da el cocinero al alimento, el cual se expresa en todo el proceso de preparación (la selección y manipulación de los alimentos, el control de las mezclas justas en el momento oportuno, respeto de los tiempos de cocción, de aliñado, etc.). En este proceso hay un intento de hacer presentes en el plato los valores de lo agradable, lo delicioso, lo nutritivo y lo bello.

La simbología del plato como obra de arte reside en su mediación entre dos regiones distintas, entre las pulsiones⁹ e instintos y el sentido propiamente expresado, esto es, el afecto hacia la persona para quien alguien cocina, la seguridad que proporciona el alimento como medio de reproducción de la existencia, la confianza que alguien tiene en aquellos con quien comparte una comida. Aquí surge la pregunta sobre cómo se proyecta el campo de lo pulsional en la obra de arte, en la producción del sentido de lo delicioso y lo bello. Partimos del presupuesto de que el sabor de lo cocinado, no sólo depende de la calidad de los alimentos seleccionados, sino también del estado de ánimo de quien los prepara. Lo anterior se refleja en la expresión popular de que el mejor ingrediente es el amor. Esto quiere decir, que basta una buena disposición para lograr preparar un buen plato y de que no hay necesidad de que haya una gran cantidad de insumos.

Preparar un buen plato de comida exige una actitud especial, un buen estado de ánimo. ¿Cómo sucede esto? En primer lugar se requiere concentración; cuando alguien prepara un plato y para ello, por ejemplo, corta una cebolla, lava el arroz, pone a hervir agua para la pasta, etc. debe estar atento a lo que hace y permitir que el proceso avance según el modo esperado. Este proceso se caracteriza porque en él hay una manipulación, un tratamiento de los alimentos, en el que se hace uso de una técnica básica, como es el caso del cortar, pelar, mezclar, etc. Con todo, al parecer no basta el dominio de las técnicas, sino que hace falta que quien cocina tenga agrado o buen gusto por lo que prepara. ¿Cómo se transpone este ‘buen gusto’ en el alimento?¹⁰ Si bien las quinesias, es decir, los movimientos corporales, en cuanto modos conscientemente aprendidos y habitualizados, posibilitan el desarrollo de las técnicas del cocinar, sin embargo en la preparación se juega algo más que este formalismo; se trata de un virtuosismo semejante al de la interpretación musical; cuando alguien logra descentrar su atención del modo

⁹ Entendemos por pulsión el impulso o fuerza que nos motiva a realizar un acto, ya sea un movimiento corporal, ya sea mediante la toma de posición ante cierto objeto. Si bien la pulsión es una fuerza biológica y psíquica, puede tematizarse también como condición de posibilidad para la realización de nuestros actos. La pulsión, como el instinto demandan un cumplimiento, una satisfacción o plenificación. Como se sabe, este concepto ha sido ampliamente tematizado en la tradición filosófica, así por ejemplo son clásicos los análisis de Fichte, Freud y Husserl.

¹⁰ Podríamos plantear la pregunta al revés sin alterar por ello su sentido: Cómo se transpone ‘la mala gana’ en el alimento?

como realiza sus movimientos y da lugar a su libre expresión, abre un espacio a la creación, a la expresión de la pulsión. La receta opera al modo de una estructura (tal y como sucede con la partitura), que es un punto de referencia básico, pero no basta ceñirse estrictamente a ella, sino que ella da lugar a la libre interpretación, a la creatividad; lo cual se traduce en que alguien puede agregar o quitar ingredientes, acortar o prolongar tiempos de cocción, etc. Esta variación solo es posible cuando la persona gana confianza en sí misma, pues ya ha adquirido dominio en el arte. Cocinar como cualquier arte, exige un compromiso con la obra y asumirla. Al respecto cabe añadir que así varias personas cocinen al tiempo, tan solo una de ellas debe dirigir el proceso, de lo contrario se corre el riesgo de que se malogre el resultado. Este sentido se expresa en el refrán alemán: “Muchos Chefs dañan el plato”.

Las anteriores consideraciones nos permiten afirmar que cuando alguien se arriesga a aprender a cocinar logra abrir nuevas vías para expresar su afecto y para compartir con aquellos que le son cercanos lo que él ha elaborado por sí mismo.

3.2. Del sentido del compartir con otro(s) la obra de arte culinaria

¿Por qué cocinar con y/o para otro(s) es más agradable que cuando tan sólo se cocina para sí mismo? Si bien esta pregunta es muy compleja ya que exige dar cuenta de las relaciones interpersonales que se dan en el escenario de la comida compartida, sin embargo nos detendremos en el sentido del compartir y en el agrado y gusto que suscita. De esta experiencia resaltaremos un aspecto que ya hemos enunciado antes, a saber, que el cocinar para otro es símbolo de afecto y de apertura de la esfera íntima.

a. El escenario de la mesa como espacio para alimentar el cuerpo y el espíritu

Partimos del supuesto de que cuando alguien invita a otro a comer a casa -si no está procediendo estratégicamente- le manifiesta un afecto y confianza. Esto se debe a que cuando él mismo ha cocinado, ha dispuesto del tiempo y de la dedicación que ello requiere. Asimismo, el anfitrión está en disposición de ofrecer al otro algo que ha sido preparado directamente por él mismo con esmero. Como decíamos arriba, cocinar exige prestar atención a todo el proceso de preparación, con el fin de lograr una armoniosa y exquisita combinación en el sabor del plato y de realizar una acorde presentación de la comida. Por lo anterior, se puede decir que cocinar para otro es tan dispendioso y extenuante que normalmente no estamos dispuestos a cocinar cotidianamente para distintas personas.

La comida en el contexto de una invitación personal a la casa no sólo se torna símbolo para expresar afecto, sino que también procura la satisfacción de poder ofrecer algo, una obra, de la cual hay una apropiación común, directa e inmediata¹¹. En efecto, en el escenario de la mesa compartida se da la ocasión para alimentar el cuerpo, pero también al espíritu. En este sentido, cabe mencionar que -según los conocedores del tema- la

¹¹ Esta apreciación se la debo a una conversación con Alba Nubia Rodríguez.

mejor prueba de acogida y gusto por lo cocinado es que la persona, a quien le ofrecemos nuestro plato, lo consume totalmente. Asimismo, prueba de que la comida compartida alimenta también el espíritu es el horizonte de diálogo que se abre al momento de compartir la comida y después de la misma.

b. Cocinar como apertura de la esfera íntima

Otro sentido propio de la experiencia de compartir la comida es que allí se efectúa una apertura de la esfera de la intimidad. En efecto, cuando alguien invita a otro, por ejemplo a cenar y cocina para esa ocasión, lo hace generalmente en su propio hogar, en el cual puede disponer de amparo y seguridad¹². Así, abre la posibilidad para que el otro sea huésped y visite su morada. Que la experiencia del comer pertenece a la esfera de la intimidad se puede evidenciar en los siguientes casos: a) en el disgusto que ocasiona interrumpir este proceso abruptamente, por ello muchas personas tienen la costumbre de no atender- por lo menos por extenso -al teléfono cuando están comiendo o cocinando. b) El deseo de privacidad también se pone de manifiesto cuando alguien va solo a un restaurante, donde no conoce a casi a nadie; el sentimiento de soledad le lleva normalmente a centrarse en sus pensamientos y a entrar en una especie de ‘privacidad’ de la cual no quiere ser perturbado.

En definitiva, cuando alguien invita a una persona cercana a comer algo que él ha preparado por sí mismo en su hogar, equivale a una manifestación de afecto y de amistad, en la cual se da la oportunidad de abrir horizontes para el encuentro y el diálogo. Así mismo, compartir esta experiencia estética permite vivir de un modo distinto la temporalidad, pero ello exige del anfitrión preparación y esmero, a tal punto que si él siempre es el que debe cocinar normalmente no está dispuesto a tener invitados en casa cotidianamente.

¹² Para una descripción fenomenológica de la experiencia del hogar cfr. Otto BOLLNOW: *Mensch und Raum.*, Stuttgart, Kohlhamer, 2000. Hay traducción al español. *Hombre y espacio*.

La ardua liberación de la interpretación

The Arduous Liberation of Interpretation

CARLOS B. GUTIÉRREZ
Universidad de los Andes
Colombia



Resumen:

En un fragmento póstumo sostuvo Nietzsche hace ya ciento veinte años que “Contra el positivismo que se detiene ante el fenómeno *sólo hay hechos* yo diría: no, justamente no hay hechos, sólo interpretaciones”. A partir de la rebelión de Nietzsche me propongo en este trabajo reconstruir a grandes trazos la historia del sometimiento y de la habilitación de la interpretación en el discurrir filosófico del siglo XX y destacar los aires de liberación que circundan hoy a las ciencias humanas en razón de la concientización creciente de la temporalidad radical de lo humano. Ello nos llevará a explorar planteamientos ontológicos que le hagan justicia a la movilidad de la comprensión interpretativa.

Palabras claves: Nietzsche, Positivismo, Interpretación, Liberación, Hermenéutica.

Abstract:

In a posthumous fragment from one hundred twenty years ago Nietzsche held that, “Against positivism that stopped before the phenomena with *there are only facts*, I would say: precisely speaking, there are no facts, but only interpretations.” Beginning from Nietzsche’s rebellion I propose in this work to reconstruct in broad strokes the history of submitting to interpretation in the philosophical flow of the twentieth century, and to highlight the air of liberation that today surrounds the social sciences, due to the growing awareness of the radical temporality of *the human*. This will lead us to explore ontological proposals that do justice to the mobility of interpretative understanding.

Key Words: Nietzsche, Positivism, interpretation, liberation, hermeneutic.

Vivir en un mundo determinado globalmente por imágenes fugaces de portentosa manipulación electrónica tiene que habernos sensibilizado al fluir incesante de todo sentido, cuyo sistemático desconocimiento hizo que durante tanto tiempo se desfigurase ideológicamente la creatividad interpretativa del ser humano. A partir de la rebelión de Nietzsche me propongo en este trabajo reconstruir a grandes trazos la historia del sometimiento y de la rehabilitación de la interpretación en el discurrir filosófico del siglo XX y destacar los aires de liberación que circundan hoy a las ciencias humanas en razón de la concientización creciente de la temporalidad radical de lo humano. Ello nos llevará a explorar planteamientos ontológicos que le hagan justicia a la movilidad de la comprensión interpretativa.

1. La rebelión contra el positivismo

En un fragmento póstumo sostuvo Nietzsche hace ya ciento veinte años que “Contra el positivismo que se detiene ante el fenómeno *sólo hay hechos* yo diría: no, justamente no hay hechos, sólo interpretaciones”¹. Para él todo acontecer tenía carácter interpretativo puesto que no hay acontecimiento en sí alguno; lo que acaece, lo que cada vez es del caso, es un grupo de fenómenos escogidos y reunidos por un intérprete². Hablar de un estado de cosas en sí era para Nietzsche tan disparatado como hablar de un sentido en sí: un sentido tiene siempre que ser insertado interpretativamente para que pueda haber un estado de cosas en medio del fluir y refluir de la vida, sabiendo que el hombre sólo encuentra en las cosas lo que él mismo ha puesto en ellas. La verdadera tarea del ser humano no es por tanto la de constatar estados de cosas sino la de poner, querer y disponer creativos, fijando objetivos y configurando lo fáctico hacia ellos, todo lo cual era para Nietzsche interpretar³. Interpretar no era, sin embargo, una empresa subjetiva; quien interpreta y se interpreta es el ser de lo que es, la voluntad de poder, los instintos⁴.

¹ Friedrich NIETZSCHE. *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Berlin 1980, Bd. 12, p.315

² op. cit. p. 38

³ op. cit. p. 359

⁴ op. cit. p. 315

El conocimiento es fábula, según Nietzsche, y la verdad un ejército móvil de metáforas necesarias en su momento para la auto-afirmación del ser humano y, como tales, ilusiones de las que se olvida que lo son; de ahí que la objetividad no pase de ser la convención de mentir según una convención fija⁵. La interpretación, por el contrario, es una categoría universal porque la vida con su carácter perspectivo es justamente el proceso de interpretación de sí misma, es decir, de su esquematización en perspectivas y horizontes en interés de su conservación y de su escalación. Lo que existe emerge para Nietzsche del juego azaroso de las fuerzas, juego que deciden quienes se apoderan de los sistemas de reglas, de por sí libres de significación esencial, y les imponen la dirección de su voluntad, es decir, una nueva interpretación⁶. El devenir de la humanidad no es así otra cosa que toda una sucesión de interpretaciones; y la genealogía es justamente la memoria crítica del surgimiento de las diversas interpretaciones de las morales, de las nociones metafísicas y de los saberes socialmente sancionados.

Nietzsche captó muy temprano la razón de la enorme resistencia a aceptar que en lugar de la verdad absoluta y de hechos inmovibles haya interpretaciones. El entrevió que el pensamiento europeo no es más que la reiteración continuada del idealismo platónico que por encima de la realidad fenoménica, siempre cambiante, privilegia a lo inmutable, a lo eterno, y lo venera como esencia de todo lo que es. En esta *eternitis* convergen las tres grandes fuerzas de lo que podríamos llamar “el sindicato intelectual de occidente”: la filosofía, la religión cristiana y la ciencia. Mientras que la filosofía platonizante da por supuestas la verdad eterna, la inmortalidad del alma y la identidad inmutable de la conciencia, el cristianismo, por su parte, no cesa en su empeño de que desconozcamos la temporalidad de nuestra existencia a fin de que a nuestro paso por este valle de lágrimas acumulemos tantos puntos como podamos para la vida eterna, patria y verdadero destino de la criatura humana; la ciencia, finalmente, cifra su trabajo en formular leyes que sean expresión matemática de lo que hay de constante en el ir y venir de los fenómenos.

Para liberarnos de semejante tiranía de lo absoluto Nietzsche vuelve a temporalizar lo que el “sindicato occidental” había desfigurado como ideal e inmortal: en vez de ideas eternas nos habla de interpretaciones que se suceden en el tiempo según intereses y perspectivas. El sentido histórico a la manera de Nietzsche asume por tanto la necesaria incompletud de todo comprender junto con la injusticia de la propia unilateralidad y no se impone abstinencia valorativa alguna⁷.

Valga relieves que Nietzsche no descubrió la universalidad de la interpretación en la vida humana; él volvió tan sólo a hacer conciente algo que siempre se supo pero que se encubrió y reprimió desde los inicios de la modernidad. Los griegos crearon las matemáticas y tuvieron ciencia (episteme) que se ocupaba de lo que acaece por necesidad y como tal es susceptible de leyes universales. Lo que nunca se les ocurrió, sin embargo, fue someter el ámbito de lo humano a las determinaciones de la ciencia; ellos sabían

⁵ Friedrich NIETZSCHE. *Sämtliche Werke*, Bd. 1, pp. 880-881

⁶ Michael FOUCAULT. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia 2000, p. 41

⁷ op, cit. p. 54

que ese ámbito era el de lo que siempre puede ser de otra manera y que requería por tanto de una razón práctica, libre de afanes universalizantes, que nos permita estar a la altura de circunstancias siempre diferentes. Tanto en sus orígenes míticos como en forma ya de *hermeneutike techne* el ejercicio práctico transformativo y comunicativo del interpretar se contrapuso así a la teoría como contemplación de esencias eternas. Más tarde el Imperio Romano conoció como ninguno la función medular de la jurisprudencia interpretativa en el despliegue del derecho y de la justicia. La Edad Media, por su parte, supo muy bien que la palabra divina requería de la mediación interpretativa de la prédica y de la exégesis.

Fue sólo la necesidad sentida de descubrimientos e innovaciones que mejorasen la condición humana sobre la tierra la que llevó a los modernos a desdeñar la tradición de los clásicos, a deslarvar la miseria epistemológica connatural al ser humano y a plantear la imprescindibilidad del método científico, a manera de autopista única y acumulativa del progreso por la que debe transitar todo verdadero saber de dominación. A partir de Bacon la experiencia humana cotidiana se ve relegada por la experiencia artificiosa del científico que supera las limitaciones connaturales y el azar de todo lo que no es preciso, que ahora se ve descartado como subjetivo. Así se inicia el desconocimiento sistemático de la interpretación en el comprender.

2. El contraataque de los datos brutos

Lo dicho por Nietzsche sin tapujos a fines del siglo XIX en abierta rebelión contra el positivismo de Comte chocó con el neokantismo académico entonces imperante, para el cual la tarea de la filosofía se reducía a aclarar las condiciones lógicas de la ciencia exacta, tal como se daba en la física matemática, la cual brindaba una imagen del mundo rigurosamente ajustada a leyes. A comienzos del siglo XX, no obstante, tuvo Nietzsche su “cuarto de hora” en la atmósfera apocalíptica de lo que se dio en llamar *la crisis de la cultura* en torno a la primera guerra mundial y en tiempos de la República de Weimar; inspirado por “la óptica del artista” vibró entonces por doquier el anhelo de proximidad a la vida y el rechazo ideológico de la ciencia, cuyo principio fáustico de causalidad apareció en *El ocaso de occidente* de Spengler como opción desmembradora y de muerte contrapuesta a la creatividad de la vida.

La dimensión interpretativa de la vida se vio luego tajantemente excluida a manos de la filosofía de la ciencia que dominó desde los tempranos años veinte hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX, la cual sólo se ocupó de cuestiones relativas a los fundamentos de las matemáticas y a la metodología de las ciencias naturales exactas así como de la consistencia lógica de las teorías vistas como conjuntos proposicionales. Esta filosofía resultó de la rehabilitación del positivismo que bajo el nombre de empirismo lógico floreció en Viena durante los años veinte y que a raíz de la persecución nacionalsocialista de profesores judíos se desplazó a los Estados Unidos, en donde terminó sobreviviéndose. Resucitado a una segunda vida en Nueva York y en Chicago el positivismo lógico revivió los dogmas decimonónicos del monismo metodológico, de la función canónica de las ciencias naturales exactas y de la concepción causal de la

explicación científica y se propuso reconstruir el conocimiento de manera que no hubiese necesidad de apelar a la interpretación o a juicios no susceptibles de verificación. Dato e interpretación se excluyen recíprocamente: ¡tal fue su dogmática divisa! El elemento básico para esa reconstrucción del conocimiento fue la impresión o dato sensorial, unidad de información supuestamente no aportada por juicio alguno y que por definición no contiene nada de apreciación o de interpretación, siendo por ello literalmente un *dato bruto*, para emplear la expresión de Anscombe y Searle. La ambición positivista fue la de lograr la reconstrucción a partir de tales datos brutos mediante juicios basados en una certeza que prescindiese de toda intuición subjetiva. No en vano calificó Adorno al positivismo de “puritanismo del conocimiento”⁸.

Por aquellos años, coincidiendo con la primera edición de *La construcción lógica del mundo* de Carnap, paradójicamente apareció *Ser y Tiempo*, obra en la que culminó el proyecto de una *Hermenéutica de la facticidad* en el que Heidegger había laborado todo un decenio. ¿Por qué necesitaba la vida de hermenéutica? Porque el ser humano en vez de asumir y de tomar en sus manos su propia existencia se ve absorbido por el mundo y cae en la interpretación de su ser que esté de moda, entrevió el joven Heidegger. La interpretación de la propia auto-comprensión era la instancia que le permitía al ser humano contrarrestar su tendencia arruinante, “destruir” críticamente concepciones cientifistas entonces en boga y desplegar en su lugar el poder ser que tenía que asumir expresamente. Ahora no era la teoría de la interpretación sino el interpretar mismo el quehacer de una hermenéutica elevada a filosofía con miras a alcanzar la auto-transparencia del ser del ser humano.

Mencionemos de paso que James, Dewey, Bergson y Husserl ya se habían percatado de la inexistencia de semejantes datos brutos. Rigurosamente hablando no hay hechos puros y simples ya que todo hecho es desde un comienzo seleccionado mediante actividades mentales a partir de un contexto universal. En vez de afirmar que no hay hechos sino interpretaciones podemos decir más propiamente que hechos son siempre interpretaciones. Esto no significa que, en la vida diaria o en la ciencia, seamos incapaces de captar lo que es mundo; sí más bien que sólo aprehendemos de él los aspectos que nos son relevantes ya sea desde lo que hacemos o desde el punto de vista del cuerpo de reglas procedimentales del pensamiento aceptado como método científico⁹. Esos son los hechos cuyo sentido es la facticidad de creencias, usos y valoraciones compartidas que constituyen un sistema de vida. Es muy dicente que los aspectos de la realidad que en una sociedad son seleccionados como puntos cotidianos de referencia y convertidos así en hechos, dejen de serlo a los ojos del extranjero que viniendo de otra cultura y de otro entorno orienta su quehacer por otros “hechos”¹⁰, tal como lo constató Alfred

⁸ Theodor ADORNO. Einleitung, en: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied 1969, p.67

⁹ Alfred SCHÜTZ. *The problem of social reality*. Collected papers I, The Hague 1962, pp. 3-5

¹⁰ Alfred SCHÜTZ. *Studies in social theory*, Collected papers II, The Hague 1964, p. 91 ss. Ver el trabajo de José GRANÉS “La realidad y la relatividad de los hechos científicos”.

Schütz. Como bien lo dice el juego de palabras atribuido a Bachelard *un fait est un fait*, un hecho es siempre hecho.

3. La rehabilitación de la interpretación en la convergencia de lo analítico y lo hermenéutico

Al desistir Wittgenstein en los años treinta de la idea de un lenguaje universal que reproducía hechos pudo pensar en estrecha e inseparable relación lenguaje y formas de vida, para lo cual acuñó la noción de *juego de lenguaje*. La comprensión del lenguaje dejó de apoyarse en la accesibilidad intuitiva de reglas lógicas universales y pasó a consistir en un saber práctico gracias al cual todo juego de lenguaje se entiende desde sí mismo, desde la relación específica de significado y praxis social. En los juegos de lenguaje como formas de vida hay así diferentes versiones del sentido de la vida que respetar; este análisis de las condiciones de la comprensión del lenguaje convergió con la concepción de culturas extrañas como formas de vida que deben ser comprendidas a partir de sí mismas, esbozada en las anotaciones sobre *La rama dorada* de Frazer¹¹.

A raíz de este vuelco algunos aspectos metodológicos de las ciencias de la conducta y de la historia comenzaron a interesar a filósofos analíticos ingleses como Dray, Anscombe y Winch, quienes, siguiendo a Wittgenstein, se distanciaban del positivismo y de su rígido esquema de explicación causal a la manera de Hempel y plantearon la necesidad de flexibilizar el esquema para dar cabida en él al carácter propositivo del actuar humano. Winch en *La idea de una ciencia social*¹² sostuvo en 1958 que el científico social sólo puede alcanzar la comprensión del significado de los datos que registra como hechos sociales mediante la interpretación de esos datos en términos de los conceptos y reglas que determinan la realidad social de los agentes estudiados.

Mientras que los planteamientos analíticos se hacían receptivos de temas y autores de la tradición continental se dio en Alemania el rápido ascenso de la filosofía hermenéutica con la aparición en 1960 de *Verdad y Método*¹³, obra capital de Gadamer, en la cual el lenguaje y las cuestiones del método y de la filosofía de la ciencia tienen también lugar central. Frente a la reducción de la experiencia humana a lo metodizable nomológicamente y a lo accesible al rígido esquema causal la hermenéutica hace énfasis en la universalidad de la comprensión interpretativa no como método alternativo sino como rasgo ontológico del ser humano, o mejor, como movilidad fundamental de la existencia cuya caracterización desemboca en el concepto nietzscheano de interpretación¹⁴. “El giro ontológico de la hermenéutica que tiene al lenguaje como hilo conductor” ofrece, según

¹¹ Ludwig WITTGENSTEIN. Bemerkungen über Frazers “The golden bough”, en: Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie. Rolf Wiggershaus (Hrg.), Frankfurt am Main 1975, pp. 37 ss

¹² Peter WINCH. The idea of a social science, London 1958

¹³ Hans-Georg GADAMER. Verdad y Método, Salamanca 1977

¹⁴ *Ibid*, p. 105

Habermas, una ágil perspectiva para captar la convergencia de las filosofías tardías de Heidegger y Wittgenstein¹⁵.

En la convergencia de la filosofía analítica con motivos hermenéuticos que se dio en los años siguientes el tema de la interpretación ganó importancia especial. Esto vale también de la analítica norteamericana del lenguaje. Quine abogó por un holismo semántico que apartándose del atomismo lógico sostuvo que el sentido de una expresión depende de su contexto referencial; él propuso en 1960 su teoría de la *traducción radical*, en la que mostró la mucha indeterminación semántica que circunda inexorablemente al traducir, en razón de que las lenguas se comprenden a partir de sí mismas y sólo se pueden traducir desde dentro, lo cual excluye la posibilidad de alcanzar en la interpretación la genuina externalidad de la posición observadora. La tesis davidsoniana de la “asunción de verdad”, es decir, de asumir que “una proposición es verdadera si quien la dice la tiene por verdadera”, resultó luego comparable a la aperturidad original planteada por Heidegger; el lenguaje dejó de ser concebido como sistema instrumental de signos cuya relación con los objetos sólo se puede asegurar mediante datos sensoriales extralingüísticos y pasó a ser visto en su función primordial de abrir mundo. En el famoso artículo de Davidson *Interpretación radical* (1973) ganó el planteamiento de Quine alcance hermenéutico: el hablante se mueve ahora competentemente en medio de la diversidad de lenguas pues logra siempre de nuevo la proto-interpretación. La tarea eminente del trato vivo con el lenguaje sigue siendo la de encontrar lo que se quiere decir con cada acto de habla, ya que el análisis lógico no ayuda en el caso del lenguaje natural a ganar evidencias directas. De ahí que el *principio de caridad* exija el mayor acuerdo posible entre hablante y escucha, entre intérprete e interpretando, en cuanto que de entrada concede plena verdad a aquello que se va a interpretar, a efectos de poderlo integrar en la imagen del mundo del intérprete.

Valdría la pena elaborar las contribuciones de Nelson Goodman, Richard Rorty y Hillary Putnam a lo que podríamos llamar una “teoría de la racionalidad incompleta”. Mención especial merecen también, a propósito de la convergencia que nos ocupa, los planteamientos del filósofo canadiense Charles Taylor quien ya en 1971 se distanció del behaviorismo concibiendo al ser humano como “proto-interpretación”, como el ser que experimenta su situación en términos de sentidos conformados por el lenguaje en el que los vive. Diez años después planteó Taylor la “visión interpretativa” que aborda la comprensión que se da entre seres humanos como un diálogo a raíz del cual vive cambiando la comprensión que cada uno de los interlocutores tiene del mundo y de sí mismo¹⁶.

Del lado francés y a finales de los años sesenta, en lo que iba a resultar en crítica y complementación de la hermenéutica de Gadamer, Derrida, acogiendo impulsos de

¹⁵ Jürgen HABERMAS. Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich? en: “Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”. Hommage an Hans-Georg Gadamer, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, p.95

¹⁶ Charles TAYLOR. Understanding and ethnocentricity, op. cit. pp. 116-133

Nietzsche, Heidegger y Lèvinas, planteó la *deconstrucción* como práctica interpretativa que se propuso hacerle justicia a la alteridad radical que al resistirse a la apropiación le abre su genuina posibilidad a la comprensión. Derrida estuvo convencido de que el mundo occidental se basa en la premisa equivocada de poder confiar en el verdadero e inamovible significado de las palabras y los conceptos; de ahí que con la *deconstrucción* intentara mostrar que no es posible establecer un significado definitivo de los textos. En este principio se apoya la tesis de que ningún pensamiento y ningún concepto pueden ser interpretados de manera absoluta; un análisis verdadero y objetivo de los textos sería, por tanto, imposible.

4. La hermeneutización de la teoría de la ciencia

La rehabilitación de la interpretación en la convergencia de lo analítico y lo hermenéutico ha venido incidiendo en lo que últimamente se ha dado en llamar “la hermeneutización de la filosofía de la ciencia”. Ya a comienzos del siglo XX Pierre Duhem sostuvo en su libro clásico *El objetivo y la estructura de la teoría física* que “un experimento en física es la observación precisa de los fenómenos acompañados de una interpretación de ellos; tal interpretación sustituye los datos concretos realmente recolectados a través de la observación por una representación abstracta y simbólica, con base en teorías previamente aceptadas por el observador”¹⁷. A la altura de Popper el papel central de la interpretación y de la dependencia teórica de observación y experimentación en la investigación científica se contrapuso a la idea positivista de un lenguaje observacional teóricamente neutro a partir del cual se definen con precisión todos los términos no lógicos de las teorías y se verifican las hipótesis. La crisis de la teoría positivista de la ciencia alcanzó su punto culminante con la aparición en 1962 de *La estructura de las revoluciones científicas*¹⁸, obra que acabó con la total separación de ciencia como modo de conocer y ciencia como fenómeno social y vio el discurrir de la ciencia principalmente al servicio de modelos oficiales de interpretación.

Puesto que teoretizar no consiste simplemente en explicar normas ni en registrar hechos sino en conceptualizar o reconstruir, es decir, en interpretar el material de estudio dentro de cierto marco conceptual previamente dado, que es precisamente lo que llamamos una teoría¹⁹, Ulises Moulines ya hacia 1980 llegó a ver la filosofía de la ciencia como una disciplina hermenéutica que “consiste en la construcción de marcos interpretativos filosóficos que nos permiten entender aquellos marcos interpretativos de la realidad que llamamos *teorías científicas*”²⁰. Así como el crítico literario moderno no concibe su tarea

¹⁷ Pierre DUHEM. *The aim and structure of physical theory*, New York 1977, p. 21, citado por: Ambrosio VELASCO GÓMEZ. *La hermeneutización de la filosofía de la ciencia contemporánea*, en: *Dianoia/Anuario de Filosofía* Vol. XVI, México 1995, pp. 55-56

¹⁸ Thomas KUHN. *La estructura de las revoluciones científicas*, México 1971,

¹⁹ Ulises MOULINES, *Diez Fundamentos de filosofía de la ciencia*, Barcelona 1999, p. 24

²⁰ Ulises MOULINES. *La filosofía de la ciencia como disciplina hermenéutica*, en: *Isegoría* 12, Madrid 1995, p. 110

como descripción ni como exégesis de una obra sino como un análisis interpretativo que le permite sacar a luz las estructuras subyacentes de las cuales el autor mismo es inconsciente en la mayoría de los casos, así también la tarea del filósofo de la ciencia, según Moulines, consiste en interpretar las obras científicas para poner al descubierto e identificar las estructuras subyacentes que llamamos teóricas²¹. Las teorías interpretativas de la realidad son “objetos culturales producidos por ciertas personas en ciertos contextos sociales y en determinadas épocas”: como interpretación de interpretaciones de la realidad la filosofía de la ciencia es parte sin duda de las ciencias de la cultura o humanidades que para dejar de ser las hermanas pobres de las ciencias naturales tendrán ahora, eso sí, la tarea de buscar, valiéndose incluso de potentes herramientas matemáticas, las estructuras conceptualizables de sus muy complejos objetos, incluyendo el “fenómeno cultural tan pasmoso y difícil de apresar que llamamos ciencia”²².

5. Aires de liberación en las ciencias humanas

El giro que ha llevado al reconocimiento de la dimensión interpretativa de la ciencia se echa de ver en la desentovtura con que hoy se mueven las ciencias humanas, libres de la compulsión del método supuestamente único a la que han sido sometidas por las distintas variantes del positivismo en los dos últimos siglos. Basten al respecto unos pocos testimonios recientes. Para Jacques Le Goff, destacado medievalista contemporáneo, los hechos históricos son contruidos, no dados, y la objetividad histórica se construye “poco a poco, a través de revisiones incesantes del trabajo histórico, de laboriosas rectificaciones sucesivas, de la acumulación de verdades parciales”²³; el pasado, en otras palabras, es reconstrucción que se da como una constante reinterpretación que continuamente se pone en cuestión a sí misma²⁴.

La narratividad con su fuerte componente interpretativo es un aspecto del saber de las ciencias humanas que ha pasado a primer plano. Para Ricoeur la narratividad responde a la necesidad humana de “articular el tiempo para darle la forma de una experiencia humana”²⁵.

No basta con decir que la temporalidad sea un rasgo ontológico del ser humano; hay que añadir que la temporalidad gana sentido en cuanto es narrada. Los seres humanos comprendemos las acciones no de manera aislada, como simples reacciones a circunstancias inmediatas o a intenciones precisas, sino dentro de un amplio contexto temporal “como parte del desarrollo de una historia” Somos una historia y sobre todo el relato, la versión interpretativa que hacemos de esa historia. Justamente en interés de su carácter interpretativo Ricoeur insistió en sus últimos ensayos en que no hay que concebir el pasado como algo cerrado, concluido; “hay”, más bien, “que volver a encontrar lo

²¹ Ulises MOULINES. *Exploraciones metacientíficas*, Madrid 1982, p. 53

²² Op. cit. p. 118

²³ Jacques LE GOFF. *Pensar la historia*, Barcelona 1991, p. 35

²⁴ op. cit. pp. 28-29

²⁵ Paul RICOEUR. *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires 1997, p. 65

incierto en la historia” de manera que al poner lo inconcluso del pasado a salvo del olvido el pasado vuelva a tener futuro y la historia siga siendo la maestra de la vida²⁶.

El prestigioso antropólogo estadounidense Clifford Geertz, por su parte, describe con entusiasmo la atmósfera renovada en la que discurre hoy el trabajo de los científicos sociales; ellos han empezado a comprender que no necesitan ni emular con los físicos ni inventarse un dominio propio de la realidad en el que supuestamente ejerzan su saber de manera excluyente; disfrutando de su nueva libertad ellos más bien han asumido un enfoque interpretativo de su investigación que les permite por fin actuar “según su vocación”. En vez de ver en la antropología la traducción de conceptos de la experiencia local a los de la experiencia distante de los teóricos, Geertz ha pasado a plantear una “antropología interpretativa”²⁷ que da testimonio de “la diversidad de vías que los seres humanos adoptan para construir sus vidas por medio de su propia actividad”²⁸. Nunca, dice él, había sido tan remota la aspiración a una ciencia unificada o teoría general de lo social; lo que despunta en nuestros días es la “ciencia social interpretativa en general”²⁹ que desiste de las estructuras causales universales para situarse en “marcos locales de conocimiento” y sabe que en su casuística labor interpretativa no se pueden separar explicación y evaluación³⁰.

El *giro interpretativo* se hace sentir entretanto hasta en frentes proverbialmente cerrados a la interpretación como es el de la psicología en el mundo angloparlante. Pienso, para dar un ejemplo, en el llamado socio-construccionismo³¹ en psicología que deja de lado el interés en el conocimiento universal y exacto del comportamiento humano y enfoca sus esfuerzos hacia la comprensión de por qué nos comportamos en la manera en que lo hacemos en época y lugar determinados. Los psicólogos construccionistas no entienden al yo como claustro de cognición privada y sí como una construcción a partir de las prácticas sociales según inteligibilidades constituidas históricamente, como un discurso que se da en un lenguaje público ligado a los entornos de orientación en los que el ser humano despliega sus actividades junto con todos los demás.

La situación de la sociología y la politología es especialmente diciente. Ellas se encuentran sumidas en la irregularidad a raíz de la intensificación a escala mundial de las interdependencias, la desterritorialización de las relaciones sociales, la resistencia a la homogenización universalizante por parte de localismos ahora vistos como emancipatorios, lo desueto de conceptos tradicionalmente claves como el de clase y el

²⁶ Paul RICOEUR. “Hay que volver a encontrar lo incierto en la historia”, en: *Humboldt* 127, Bonn 1999, pp. 6-9

²⁷ Op. cit. pp. 16, 27

²⁸ Op. cit. p. 26

²⁹ Op. cit. p. 14

³⁰ *Ibidem*

³¹ Ver: Kenneth GERGEN. *Realities and relationships: Soundings in social construction*. Cambridge (Mass.) 1994; Philip Cushman. *Constructing the self, constructing America: A cultural history of psychotherapy*, New York 1995; *Terapia como construcción social*. McNamee, Gergen (eds.), Barcelona 1966

anacronismo del reduccionismo económico, fenómenos todos que exigen que las ciencias sociales busquen nuevas formas de construir el saber social que, sin olvidar su potencial crítico, den cuenta de los cambios vertiginosos y de los muchos escenarios posibles. El sociólogo y politólogo portugués Boaventura de Sousa Santos hizo recientemente la propuesta de “mil comunidades interpretativas”, las cuales parten de prácticas concretas de emancipación que se resisten a los mecanismos de globalización e invisibilización de las formas de regulación. Los horizontes locales de estas comunidades se amplían y complementan gracias a lo que el autor llama una *hermenéutica diatópica* que trata de “elevar la conciencia de la incompletud recíproca en un diálogo con un pie en cada cultura”³². El saber científico social como “narrativa no ficcional” es tan sólo parte del saber social de cuyo ámbito se parte siempre lo mismo que de la pertenencia del investigador a los fenómenos que estudia.

Añadamos para terminar un momento más de reflexión a la manera de Vattimo. El proyecto de las ciencias sociales más que interpretar lo que siempre perdura tiene que, inspirado por Benjamin, indagar lo que las interpretaciones prevalentes encubren y han encubierto. La lógica para describir y evaluar críticamente el saber de las ciencias humanas es una lógica hermenéutica que busca la verdad como diálogo entre interpretaciones y no como conformidad de enunciados con supuestos estados puros de cosas. Esta lógica es tanto más rigurosa cuanto menos se deja imponer como definitiva una determinada narración.

6. Interpretación y ciencias naturales

Hemos presentado el *giro interpretativo* de las ciencias humanas como liberación porque fueron ellas las que se vieron expuestas a la compulsión a plegarse al método supuestamente único de las ciencias naturales y a la reconstrucción de sus saberes a partir de hechos brutos con exclusión de toda interpretación, reconstrucción supuestamente lograda por el empirismo lógico en el caso de las ciencias naturales. A la vez el estudio del papel que juega la interpretación en las ciencias naturales se ve ahora facilitado por la claridad ampliamente compartida en ellas, en cuanto a que no haya modelos explicativos únicos y a que en vez de ocuparse de hechos brutos ellas se ocupan de fenómenos en la medida en que encajan en constructos teóricos interpretativos, a la luz de los cuales se diseñan los experimentos y los instrumentos de medición respectivos.

Todo constructo teórico es una interpretación coherente de un sector de la realidad abierta a ser corroborada experimentalmente hasta que sus limitaciones y las nuevas perspectivas que ofrezca una interpretación total o parcialmente divergente muevan a la comunidad científica a sustituirla. La forma decisiva en la que los resultados del trabajo de investigación en las ciencias naturales han determinado y cambiado la condición humana no debería llevarnos a desconocer que ese trabajo gira en torno a teorías que interpretan la realidad. Francis Bacon definió en sus inicios a la ciencia moderna como la

³² Boaventura de SOUZA SANTOS. *De la mano de Alicia*. Bogotá 1998, p. 357

verdadera *interpretación de la naturaleza*³³ que superando tanto las debilidades congénitas del entendimiento y de los sentidos como la precipitación de la inteligencia al proyectar sus nociones a la naturaleza³⁴, se apoyaba en el examen de los hechos, de sus series y de sus órdenes, a partir eso sí de una experiencia preparada y bien regulada³⁵. El hecho de que el libro de la naturaleza esté escrito en símbolos matemáticos, como lo sugirió Galileo, no dispensa que el libro como el texto que al fin de cuentas es tenga que ser leído, es decir, comprendido y por tanto interpretado.

Reflexionar sobre la condicionalidad de la verdad en el ámbito de la ciencia es algo que hasta ahora ha resultado particularmente difícil ante el peso que en ésta mantiene la ideología de la objetividad. Es bien sabido que la conciencia científica re-constituye los objetos del mundo de la vida para hacerlos accesibles a su método; la objetivación científica, en otras palabras, presupone el recurso a horizontes precisamente delimitados dentro de los cuales los objetos aparecen desde perspectivas altísimamente determinadas: los objetos así restringidos a los aspectos que fija selectivamente el constructo teórico interpretativo del caso aparecen en clara dependencia de éste. Acto seguido, sin embargo, se da una notable inversión pues a pesar de que las limitaciones de horizonte reducen ostensiblemente el grado de adecuación ontológica de la observación, el énfasis que se hace en el carácter claro y distinto de lo que aparece a la luz de la teoría crea una impresión desproporcionada de sobria pertinencia. Es así como surge la creencia de que la objetividad de la ciencia se basa en la completa supresión de elementos subjetivos en la observación cuando en realidad lo que hace el método científico es escalarlos, asimilando la realidad a los constructos de la mente.

Hacer conciente además la condicionalidad histórica y lingüística de la ciencia libera a ésta de una definitividad que la mantiene prisionera de engañosa teleología una vez que se sabe que la verdad científica es producto histórico, necesariamente temporal y transitorio. La afirmación de la historicidad de la ciencia no despoja de sentido al esfuerzo científico en pos de la objetividad y de la verdad; se trata más bien de que sólo a partir de la historicidad de la ciencia se puede determinar el sentido de objetividad y de verdad que la ciencia ha declarado meta del saber.

7. La interpretación como movilidad de la existencia humana en la mediación lingüística de mundo

Para entender el auge actual del concepto de interpretación es necesario, según Gadamer, entender la vuelta del lenguaje natural al centro de la filosofía. Frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a la ingenuidad de la noción positivista de hechos el mundo mediador o intermedio del lenguaje se vuelve a mostrar como la genuina dimensión de la realidad -en la que juega la interpretación un papel central. Esto significa que la interpretación no es un recurso complementario del conocimiento y sí más bien

³³ Francis BACON. *La gran restauración*, Madrid 1985, p. 64

³⁴ Op. cit. p. 94

³⁵ Op. cit. p. 104

un rasgo del ser del ser humano, la movilidad de la existencia en la que se articula el sentido de todo lo que es, el sentido de mundo. La comprensión interpretativa es la estructura originaria de nuestro *ser-en-el-mundo*, para hablar con Heidegger, de nuestro movernos en un horizonte de orientación en familiaridad actuante andando en lo que diariamente andamos, dentro del cual aquello con lo que tenemos que ver tiene sentido relacional hacia el proyecto que siempre somos y es pre-interpretado comprensivamente como algo para algo.

Hasta hace relativamente poco se pensó que la interpretación era una ayuda en casos en los que la comprensión se dificultaba; hoy se sabe que “comprender e interpretar son la misma cosa”³⁶. Si bien la interpretación parece una creación nueva frente al texto dado, jamás afirma ella existencia propia al lado de la comprensión³⁷. La forma de realización de la comprensión es la interpretación que se despliega en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar a la cosa de que se trata y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete, lo cual vale de toda interpretación incluyendo desde luego a la interpretación musical, escénica o artística en general³⁸; esto implica que la interpretación tiene que dar con el lenguaje adecuado si es que quiere hacer hablar realmente al texto en cada nueva situación. Puesto que el intérprete le presta su lenguaje al texto para que éste pueda hablarle a la respectiva situación, el texto accede cada nueva vez al habla no en calidad de propiedad del intérprete o del autor sino como algo en común. No puede haber por tanto una interpretación correcta en sí porque se trata en cada caso del texto mismo que habla en el lenguaje de una nueva apropiación. El hecho de que toda interpretación deba plegarse a la situación hermenéutica a la que pertenece no relativiza en lo más mínimo su pretensión de verdad toda vez que el lenguaje que ella presta no genera un segundo sentido además del interpretado; los conceptos interpretativos desaparecen más bien tras la cosa de que se trata a la que ellos ponen “en la balanza de las palabras”³⁹.

8. Lo humano como lo mismo que es siempre distinto

La interpretación como la movilidad que es de la existencia es el ámbito en el que alienta la temporalidad de todo lo humano. De ahí que para captar lo que es interpretación debamos como propuso Nietzsche quebrar en nosotros la metafísica de las esencias inmutables para toda la eternidad. La vida humana no es un carrusel fantasmal de identidades absolutas y constantes. No. La temporalidad es otra cosa. Ella no consiste únicamente en que todo nazca y perezca sino también y ante todo en que el sentido de todo lo que es fluye sin cesar, en que lo que es no sea de otra manera que siendo cada vez distinto. Tal es el ámbito de “lo que se puede comportar así y de forma distinta” del que habla la *Ética Nicomaquea*, el ámbito de la vida humana por todas sus vertientes y ejemplos.

³⁶ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método I*, op. cit. p. 467

³⁷ Op. cit. p. 566

³⁸ Op. cit. p. 479

³⁹ Op. cit. p. 478

Remitiéndonos a atisbos de proveniencia griega podemos pensar que lo humano sea uno y múltiple porque del sentido del ser de lo que es forma parte esencial su salir a luz, su mostrarse y representarse. Y puesto que el lenguaje es el medio natural de mediación especulativa de todo lo que es, acceder al lenguaje es parte del ser de lo que es. Acceder al lenguaje no quiere decir existir de otro modo; en todo aquello que es lenguaje se trata, por el contrario, de una unidad especulativa, de una distinción de ser y representación que es al mismo tiempo la indistinción de ambos. En tanto que mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje, sólo representando mundo cada vez de manera distinta existe el lenguaje⁴⁰.

Este acaecer especulativo lenguájicamente mediado es también el de la historia. Igual que las cosas toman la palabra, también las tradiciones tienen que acceder siempre de nuevo al lenguaje en comprensión interpretativa, como las realidades especulativas que son. Lo que nos habla desde las tradiciones, los significados de eventos o de textos, no son objetos fijos en sí, como tales constatables, y sí unidades especulativas de sentido que son lo que son siendo las mismas y a la vez distintas en sus continuas reinterpretaciones: la conciencia histórica se despliega así en la mediación lenguájica de pasado y presente. Algo análogo puede decirse de la conciencia estética: la obra de arte lejos de ser un ser en sí diferente por completo de sus manifestaciones contingentes o ejecuciones, es ilustración fehaciente del ser lo mismo y a la vez distinto en simultaneidad con cualquier presente. La unidad de la obra y su efectualidad no permite hablar de un sentido original de la obra sin que en la comprensión de ella no se haya deslizado ya siempre el sentido propio del intérprete. Lo mismo vale de la conciencia que comprende lenguaje interpretativamente de manera distinta cada vez que comprende.

Buscamos por tanto una ontología que no siga abriendo un abismo entre lo constante como verdad del ser y lo temporal cambiante como añadido efímero y trivial, meramente accidental, a ese ser. Necesitamos, en otras palabras, una ontología que le haga justicia a la radical temporalidad de lo humano y deje de ver a la finitud como detrimento ontológico. Se trata de pensar ser como acontecer de manera que lo que es no se distinga de su salir a luz, de su representarse. Sabemos que una composición musical sólo lo es en sus ejecuciones, que son siempre interpretaciones diversas. Mediante esta diversidad vive la obra a través del tiempo. Lo mismo sucede con una obra de teatro o con un texto cualquiera. Aristóteles ha estado en las manos de la Escolástica, de Werner Jäger, de Heidegger, de Aubenque, de Martha Nussbaum: en tan diferentes voces nos sigue él interpelando. La historia sigue su curso reconstruyéndose en interpretaciones a partir de muy diversos presentes. El lenguaje mismo vive mediándonos de maneras siempre cambiantes. ¡Así es lo humano!

Necesitamos también una ontología nueva de la palabra. Sólo porque el ser de lo que es se representa en la palabra hay comprensión. La palabra no es ni reproducción de un arquetipo ni mero signo convencional sino algo intermedio entre los dos. Toda palabra

⁴⁰ Op. cit., p. 531

dice algo de algo desde una determinada situación; por ello es representación propia y distinta. Y como representación que de manera cada vez distinta congrega el ser de lo que es, incide la palabra de vuelta sobre lo representado porque éste es inseparable de sus representaciones. Se trata como vemos de un mostrar como dejar ser algo que ha venido siendo de otra manera. La palabra como imagen no es reproducción de algo distinto de ella sino representación diferente de algo cuyo ser comparte. El ser mismo discurre en la mediación permanente de ser y ente: lo uno se da en lo otro y lo otro en lo uno. Así también se da el movimiento sin fin de mediación recíproca de ser y palabra. De ahí que a raíz de sus múltiples representaciones o interpretaciones el ser se enriquezca, sea más. Hegel habló del movimiento reflexivo de esencia y apariencia: el ser es idéntico consigo mismo no porque permanezca inmóvil en sí sino porque está plenamente presente en toda representación suya a la que luego recoge en sí. Lo que accede a la palabra es algo distinto de la palabra proferida. Pero la palabra, como ya vimos, sólo es palabra a raíz de lo que en ella accede a la palabra. El ser sensorial de la palabra termina aboliéndose en lo dicho. Recordemos que en la teoría neoplatónica de la emanación el ser platónico inmutable se destruye al darse la unidad de ser y devenir. Lo que hay es el movimiento circular de ser que en la palabra se pone como lo otro y de lo otro como palabra al ser.

Concluyo con la cordial exhortación a que sigamos disfrutando de la liberación de la interpretación a la que asistimos. Probablemente, tal como lo enseña la historia, haya un nuevo positivismo acechando a la vuelta de la esquina. Para entonces se volverá a acabar el recreo.

Las emociones y la experiencia humana del lugar

Emotions and human experience about the place

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA
Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia
Colombia



Resumen:

Nuestro propósito será abrir, siguiendo la dirección del pensamiento propuesta por Ricoeur sobre la experiencia humana del tiempo, una reflexión sobre la experiencia humana del lugar. Así como este pensador francés percibió la conexión entre la experiencia humana del tiempo y la narración, nosotros volveremos sobre una percepción que consideramos se encontraba ya en Aristóteles, la conexión entre el lugar, las emociones y la retórica. Esta primera percepción nos permitirá, desde la fenomenología y la hermenéutica en diálogo con las reflexiones actuales sobre las emociones y el lugar, avanzar hacia una reflexión sobre la experiencia humana del lugar y con ella a una hermenéutica de la comunidad.

Palabras claves: Ricoeur, Aristóteles, emociones, retórica, lugar.

Abstract:

Our goal is to open, following the line of thinking proposed by Ricoeur on the human experience about time, awareness on the human experience about place. The way this French thinker perceived the connection between the human experience about time and the narration, we will get to a perception that we considered to be found in Aristotle, the connection between place, emotions and rhetoric. Is this first perception what would let us, from the phenomenology and hermeneutic in association with the actual thinking about emotions and place, go towards a thinking on the human experience about the place, and with this towards a community hermeneutic.

Key Words: Ricoeur, Aristotle, emotions, rhetoric, place.

En el marco del seminario “La Temporalidad humana. Asedios desde la Fenomenología y la Hermenéutica” realizado en la Universidad del Cauca tuve la oportunidad de leer un ensayo dedicado a la experiencia humana del tiempo¹. En dicho ensayo hice una presentación sobre el problema filosófico del tiempo tal como lo desarrolla Paul Ricoeur en su obra *Tiempo y narración*². En esta obra propuso la siguiente tesis: “el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo; a su vez la narración es significativa en la medida que describe los rasgos de la experiencia temporal”³. Expresé en aquella oportunidad, que a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI ha surgido un renovado interés por el tema de las emociones y del lugar⁴. Señalé que no existe en Ricoeur propiamente una reflexión sobre dichos temas. A diferencia de la importancia que el problema del tiempo pareció adquirir en los comienzos y mediados del siglo XX, en especial en algunos de los pensadores de la fenomenología y la hermenéutica (Husserl, Heidegger, Gadamer, Ricoeur), nuestra época está marcada por la urgencia de hacer de nuestros entornos lugares más habitables. Por lo tanto, nuestra inquietud será abrir, siguiendo la dirección del pensamiento propuesta por Ricoeur sobre la experiencia

¹ Este ensayo fue publicado Luz Gloria CÁRDENAS “Las emociones, la experiencia humana del tiempo y el lugar” En: *La Temporalidad humana. Asedios desde la fenomenología y la hermenéutica*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2007, p. p. 121-147.

² Paul RICOEUR. *Temps et récit*. I, II, III. Paris, Editions du Seuil, 1983, 1984, 1985. (En español: *Tiempo y narración* I, II, III. México, Siglo Veintiuno Editores, S., 1995, 1995, 1996).

³ Paul RICOEUR. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, p. 36.

⁴ Se puede ver al respecto los trabajos de: D. Le Breton. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1998. A. Heller *La teoría de los sentimientos*. México, Ediciones Coyoacán, S.A., México, 1999. R. De Sousa. *The Rationality of Emotion*. Cambridge, MA, MIT Press, 1987, y el libro de M. Nussbaum. *l'intelligenza delle emozioni*. Bologna, Società Editrice il Mulino, 2004. Para una completa reseña de la discusión sobre el tema de las emociones hoy, ver: R. De Sousa, *Emotion*, 2003. Disponible en Internet: <http://plato.stanford.edu/entries/emotion/>

Sobre el lugar: M. Santos. *De la totalidad al lugar*, Barcelona, Oikos-Tau, 1996. M. Santos. *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo, razón y emoción*, Barcelona, Editorial Ariel, 2000. M. Augè. *Los no-lugares espacios del anonimato*. Barcelona, Ed. Gedisa, 2000.

humana del tiempo, una reflexión sobre la experiencia humana del lugar. Así como este pensador francés percibió la conexión entre la experiencia humana del tiempo y la narración, volveremos sobre una percepción que consideramos se encontraba ya en Aristóteles, la conexión entre el lugar, las emociones y la retórica.

Con el fin de mostrar la validez de su tesis Ricoeur propuso un modelo: la *Triple Mimesis*. Con éste pudo mostrar de qué manera se construye la experiencia humana del tiempo mediante el entrecruzamiento de los relatos de ficción y de historia. Para hacerlo puso a dialogar disciplinas aparentemente tan dispares como la epistemología de la historia, las teorías de la narración y la filosofía. Tomó como punto de partida dos pensadores del comienzo de la filosofía, Agustín, quien según Ricoeur, formula por primera vez la aporía sobre el tiempo y Aristóteles en quien encuentra los primeros esbozos de lo que para él será una teoría de la narración que abarque tanto los relatos de ficción como los de historia. Dicho recorrido le permitirá finalmente decir: “la temporalidad no se deja decir en el discurso directo de una fenomenología, sino que requiere la mediación de un discurso indirecto de narración”⁵.

Dos disciplinas fundamentalmente están en la base del proyecto de Ricoeur en *Tiempo y Narración*: la Poética y la Hermenéutica. Sin embargo, Ricoeur en su artículo *Retórica-Poética-Hermenéutica* nos habla de tres disciplinas, y no sólo de dos que, según sus palabras articulan “configuraciones de sentido mayores que la frase”⁶. En este artículo nuestro pensador francés se preocupó por establecer los campos y los entrecruzamientos que se dan entre ellas:

“La retórica sigue siendo el arte de argumentar con miras a persuadir un auditorio de que una opinión es preferible a su rival. La poética sigue siendo el arte de construir intrigas para ampliar lo imaginario real y colectivo. La hermenéutica sigue siendo el arte de interpretar los textos en un contexto distinto al de su autor y al de su auditorio inicial, con el objeto de descubrir nuevas dimensiones de realidad. Argumentar, configurar, reescribir, tales son las tres operaciones mayores que en su respectiva intención totalizante hacen excluyente a cada una de ellas, pero que la finitud de la situación original condena a la complementariedad”⁷.

Otra indicación que para nosotros es importante, apareció también en este artículo, las conexiones que tienen la retórica con la ideología, y la poética con la utopía. Ricoeur les reconoce, en una de las conferencias que sobre este tema desarrolló y fueron recogidas en el Libro *Ideología y Utopía*, que ellas cumplen una determinada función en lo que

⁵ Paul RICOEUR. *Tiempo y narración III, El tiempo narrado*, p. 991.

⁶ Paul RICOEUR “Retórica-Poética-Hermenéutica” En: *Estudios de Filosofía*, N° 4, Agosto de 1991, p. 87.

⁷ *Ibidem.*, p. 97.

“podría llamarse la *imaginación* social y cultural”⁸. Así entonces poética y retórica se encuentran vinculadas a la construcción de la comunidad. Pero también en *Metáfora Viva*⁹, cuando Ricoeur se pregunta por la innovación, parte de la poética y de la retórica de Aristóteles. Una hipótesis de trabajo puede ser planteada a partir de las anteriores reflexiones: si desde la poética le fue posible a Ricoeur pensar la experiencia humana del tiempo, una reflexión sobre la retórica, a la vez parece, nos lo permitiría con respecto a la experiencia humana del lugar.

En la primera parte del libro *Retórica, poética y formación*¹⁰, del cual tomé algunos apartes en el ensayo sobre la experiencia humana del tiempo, quise insertar en el modelo de la *Triple Mimesis* las emociones, al considerar que éstas no se encontraban presentes de manera explícita en tal modelo. En *Mimesis I*, en la red conceptual de la acción, en los caracteres simbólicos y en las estructuras temporales. En *Mimesis II* en la configuración de los relatos; allí propuse que se integraran los nuevos desarrollos que se han venido realizando desde la semiótica de las pasiones. En *Mimesis III* los efectos que las emociones producen en el lector. Tal trabajo de incorporación apenas está bosquejado, pero a su vez éste conduciría a la pregunta sobre sus posibles implicaciones en el pensamiento de Ricoeur. Lo que sí nos parece es que a su vez las emociones tendrían que hacer parte de manera más explícita de su modelo de la *triple mimesis*. No es nuestro interés continuar en esta dirección. Nuestro propósito, como lo hemos anotado, apunta más bien a pensar la experiencia humana del lugar. La reflexión de Ricoeur se inserta, como el mismo lo ha indicado, en un proyecto que apunta hacia una hermenéutica del sí¹¹. El nuestro pretende avanzar hacia una hermenéutica de la comunidad, desde lo que se podría denominar la construcción de una experiencia común del lugar.

1. Retórica, emociones y lugar

En Aristóteles, la poética y la retórica tenían su lugar de realización en la *polis*¹². En cada una de ellas, las emociones cumplen el papel de producir finalmente el efecto para el cual estaban destinadas. Con el temor y la compasión en la tragedia, se da la catarsis¹³. Con las emociones presentes en los discursos retóricos se contribuye a que se forme el juicio en el oyente, sobre lo que se considera conveniente, justo o digno¹⁴. En Aristóteles

⁸ Paul RICOEUR. *Ideología y utopía*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1994, p. 45.

⁹ Cfr. Paul RICOEUR. *La Metáfora Viva*. Madrid, Ediciones Europa, 1980, p. p. 17-69.

¹⁰ Cfr. Germán VARGAS GUILLEN. L.G. Cárdenas Mejía. *Retórica, poética y formación. De las pasiones al entimema*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2005, p. p. 64-68.

¹¹ Ver Paul RICOEUR. *Sí mismo como otro*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1996.

¹² Sobre este tema realizamos el siguiente estudio: L. A. Fallas López. L. G. Cárdenas Mejía “La ética y la política en sus vínculos con la retórica y la poética” En: *En diálogo con los griegos*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional. San Pablo, 2ª edición, 2006, p. p. 319-334.

¹³ Cfr. ARISTÓTELES, *Poética*. Traducción Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1992, 1449 b 24-28.

¹⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1994, 1358 b 22-25.

no encontramos propiamente una teoría de las emociones, pero sí la más completa exposición de que se tenga noticia en los griegos, en el Libro II de la *Retórica*. Este hecho puede indicarnos el vínculo específico que ellas tienen con la retórica y también con la construcción de la comunidad. Esto si prestamos atención a la afirmación de Aristóteles de que la retórica se encuentra subordinada a la política, ciencia arquitectónica cuyo papel es la construcción de la comunidad, la cual se hace posible mediante la formación de nociones comunes sobre lo conveniente, lo justo y lo digno¹⁵.

En Ricoeur tampoco encontramos una obra dedicada a las emociones; pero sí algunas reflexiones sobre ellas en el marco de otros estudios. En *Finitud y culpabilidad*, obra dedicada al problema del mal, Ricoeur a partir de un estudio sobre Platón nos presenta lo que sería una filosofía de los sentimientos¹⁶. Aunque anuncia que realizará una hermenéutica de las pasiones esta jamás parece haberse llevado a cabo¹⁷. En lo *Voluntario y lo involuntario* se desarrolla una reflexión sobre las emociones, vinculada a la pregunta por su papel en la realización de las acciones humanas¹⁸. Dicha reflexión no parece desprenderse del pensamiento de Aristóteles, lo que parece darse es una propuesta que más bien responde, como lo hace también Sartre, a lo que en ese momento estaba planteando la psicología, desde la fenomenología¹⁹. Sin embargo, cuando Ricoeur realiza nuevos desarrollos sobre la teoría de la acción, alude al pensamiento de Aristóteles, con el fin de establecer que, a diferencia de Kant, en Aristóteles se encuentra presente el deseo como principio de las acciones humanas²⁰. Su trabajo sobre el deseo, más inspirado en

¹⁵ La política “es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos que las facultades más estimadas le están subordinadas como la estrategia, la economía, la retórica” Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, Traducción de Julio Palli Bonet, Madrid, Gredos, 1998, 1094 b 1-3.

¹⁶ Cfr. Paul RICOEUR. *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Editorial Trotta, S.A., 2004, p. p. 99-149.

¹⁷ *Ídem* “Ese nacimiento del ídolo, de la servidumbre y del sufrimiento pasional incumben a una hermenéutica de las pasiones que realizaremos en otro lugar” p. 148.

¹⁸ Cfr. Paul RICOEUR. *Lo voluntario y lo involuntario*. Buenos Aires, Editorial Docencia, 1986, p. p. 277-306. Las emociones son situadas en lo involuntario. Ricoeur propone las siguientes distinciones: emociones-choques, emociones-pasiones, emociones-sorpresa.

¹⁹ “Denominaremos emoción una brusca caída de la conciencia en lo mágico. O, con otras palabras, hay emoción cuando el mundo de los utensilios se desvanece de repente y es sustituido por el mundo mágico. No cabe, pues, considerar la emoción como un desorden pasajero del organismo y de la mente que turbe desde afuera la vida psíquica. Es por el contrario, la vuelta de la conciencia a la actitud mágica, una de las grandes actitudes que le son esenciales, con la aparición del mundo correlativo: el mundo mágico”. J.P. Sartre. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid, Alianza Editorial, 1.999, p.124.

²⁰ “La idea de que la razón sea por sí misma práctica, es decir que ordene en tanto razón sin consideración del deseo, me parece aún más lamentable. Compromete a la moral en una serie de dicotomías mortales para la noción misma de acción, algo que la crítica hegeliana denuncia con toda razón. Forma contra contenido, ley práctica contra máxima, deber contra deseo, imperativo contra felicidad. Aquí también Aristóteles explicaba mejor la estructura específica del orden práctico, cuando forjaba la noción de deseo deliberativo y unía deseo recto y pensamiento justo en su concepción de *parénesis*” P. Ricoeur. *Del Texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 230.

sus estudios sobre el psicoanálisis²¹, parece opacar la importancia que pueden tener las emociones. En el primer tomo de *Tiempo y narración*, al tomar como punto de partida la *Poética* de Aristóteles, desde luego se detiene en las emociones del temor y la compasión y sus vínculos con la catarsis²². Sobre el papel de las emociones en la *Retórica* tenemos sólo un pequeño comentario que aparece en la *Metáfora Viva*²³ y un artículo publicado en la revista *Esprit*²⁴, en el cual se hace una interesante reflexión sobre la ira y la justicia, a partir del Libro II de la *Retórica* de Aristóteles.

Con respecto a la experiencia del lugar no tenemos una obra comparable a *Tiempo y narración*. Encontramos una interesante indicación en *Sí mismo como otro*. Allí se nos habla del espacio en los siguientes términos, haciéndose de nuevo alusión al Libro II de la *Retórica*, en una nota de pie de página:

“Si permanecemos en el ámbito trazado por la ontología del ser-en-el mundo, podemos preguntarnos si la fenomenología de la espacialidad, iniciada perfectamente en Husserl, recibe en Heidegger la atención que merece. Es cierto que en el párrafo 24 de *El ser y el tiempo* está consagrado específicamente a la espacialidad del *Dasein* y señala la irreductibilidad de esta espacialidad al espacio geométrico en cuanto sistema de lugares cualesquiera”²⁵.

Ricoeur le reclama a Heidegger el no haberle dado una oportunidad a una fenomenología de la espacialidad auténtica y por lo tanto, según sus palabras a una ontología de la carne, de la cual habla desde el sufrir y el padecer. Tal ontología, desde luego tendría que abordar el tema de las emociones. En las reflexiones actuales sobre el lugar, se insiste con demasiada frecuencia en su distinción con respecto al espacio. Esta última noción parece más vinculada a una concepción más abstracta, mientras que la de lugar hace alusión a la vivencia concreta que las personas tienen de sus entornos. Tales distinciones a su vez nos exigirían un estudio más detallado sobre cómo ellas han sido pensadas desde la fenomenología y la hermenéutica.

Aunque es cierto que tanto la poética como la retórica tenían su lugar de realización en la *polis*, es en la *Retórica* de Aristóteles, como lo he indicado, donde existe una

²¹ Ricoeur estudia con detalle el Psicoanálisis en su obra: P. Ricoeur. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.

²² Cfr. Paul RICOEUR. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, p. p. 80-112.

²³ “posiblemente la retórica murió en el siglo XX por un exceso de formalismo; pero lo paradójico es que ya estaba condenada por un exceso de contenido; así, el Libro II de la *Retórica* abunda en una psicología que Kant hubiera llamado «popular» en una moral «popular», en una política «popular»; esta tendencia de la retórica a identificarse con una antropología decadente plantea un serio problema” P. Ricoeur. *La metáfora viva*, p. p. 49- 50.

²⁴ “Je propose de mettre en relation la contribution d'Aristote concernant la colère et la vengeance avec la discussion contemporaine portant sur le droit de punir et les apories de la peine qui lui sont liées” P. Ricoeur. “Aristote: de la colère à la justice et à l'amitié politique” En: *Esprit*, novembre 2002, pp. 19-31, p. 19.

²⁵ P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*, p. 364.

primera percepción de la articulación de la retórica, el lugar y las emociones. Esta primera percepción nos permitirá, al explicitarla en el pensamiento de Aristóteles, avanzar desde la fenomenología y la hermenéutica en diálogo con las reflexiones actuales sobre las emociones y el lugar, hacia una reflexión sobre la experiencia humana del lugar y con ella a una hermenéutica de la comunidad.

2. Aristóteles, retórica y emociones

Una primera tarea es preciso realizar. El regreso a Aristóteles. Actualmente desarrollo una investigación²⁶ sobre el Libro II de la *Retórica* con la cual pretendo establecer cómo al ser incluidas las emociones en los discursos retóricos, éstas harían parte de las nociones comunes desde las cuales se construye comunidad. En la segunda parte de esta ponencia trataremos de precisar por el momento la percepción que aparece en Aristóteles entre la retórica, el lugar y las emociones, desde la cual, considero se puede comenzar a desarrollar un trabajo sobre la experiencia humana del lugar.

Los discursos retóricos son pronunciados en lugares específicos en la *polis*. Existen para Aristóteles tres especies de discursos retóricos: deliberativo, judicial y epidíctico. Tres son los lugares en los cuales ellos aparecen: la asamblea, los estrados judiciales, las ceremonias públicas. Allí los oradores entran en contacto con sus oyentes con el propósito de que formen un juicio sobre lo que es conveniente o inconveniente, justo o injusto, digno o indigno de ser elogiado. Una comunidad, representada en sus oyentes, juzga sobre lo conveniente de una acción por realizar, sobre lo justo de una acción sucedida, o sobre lo digno de una acción presente²⁷.

Aristóteles, a diferencia de los tratadistas que le precedieron, hará un estudio de carácter teórico sobre los medios mediante los cuales se persuade con los discursos retóricos²⁸. Su gran aporte es evidenciar el tipo de pruebas de las se hace uso con el fin de persuadir. Este logro sólo fue posible a partir de la teoría que él mismo realizó sobre los distintos tipos de razonamiento en los *Analíticos* y en los *Tópicos*²⁹. A partir de tal teoría Aristóteles puede caracterizar los tipos de razonamiento que son utilizados en los discursos retóricos, los cuales son semejantes a los de la ciencia y la dialéctica: entimemas y ejemplos retóricos. Pero a diferencia de los razonamientos utilizados en la ciencia y en la dialéctica, Aristóteles introduce tres tipos de pruebas: “unas residen en el talante del que habla, otras en predisponer al oyente de alguna manera y, las últimas,

²⁶ Investigación doctoral L. G. Cárdenas Mejía. *La retórica, las pasiones y la persuasión* Doctorado en Filosofía. Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

²⁷ Cfr. ARISTÓTELES. *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1994, I, 3, 1358 b 22-30.

²⁸ “Reconocer los medios de convicción más pertinentes para cada caso” *Retórica* 1355 b 11.

²⁹ Ver al respecto ARISTÓTELES. *Analíticos Segundos*, Trad. de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1988, 71 a 4-10. Aristóteles. *Tópicos*. Trad. de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982, 100 a 25-30 100 b 1-24.

en el discurso mismo, merced a lo que éste demuestra o parece demostrar”³⁰. Aquí vemos a Aristóteles introducir las pruebas que tienen que ver con la disposición de los oyentes. Para lograr construir tales pruebas, Aristóteles considera fundamental tener un conocimiento de las emociones.

La primera inquietud que surge frente a la introducción de tales tipos de pruebas es la de tratar de entender, por qué estas aparecen en la *Retórica* y no en los *Tópicos*, ni en los *Analíticos*. En el libro I Aristóteles asegura que las emociones afectan nuestros juicios. Pero es preciso establecer que no se trata de cualquier tipo de juicio sino de aquellos que tienen que ver con acciones determinadas

“porque el juicio del legislador no versa sobre lo particular, sino que trata sobre lo futuro y lo universal, mientras que el miembro de una asamblea y el juez tienen que juzgar inmediatamente sobre <casos> presentes y determinados, a los que muchas veces les viene ya unida la simpatía, el odio y la conveniencia propia, de suerte que ya no resulta posible establecer suficientemente la verdad y más bien oscurecen el juicio <razones de placer o de pesar>”³¹.

Es precisamente, nos lo dice Aristóteles, debido a que se trata de juicios sobre acciones presentes y determinadas que las emociones aparecen. Pero también nos dice, algo que todos hemos experimentado, las emociones oscurecen el juicio. Si esto es así, una de las opciones que se ha tomado frente a tal hecho es tratar de evitar su presencia con el fin de garantizar un juicio objetivo. Pero es otro el camino que sigue Aristóteles.

Para Aristóteles no se trata de negar las emociones, ellas son importantes y colaboran en la formación de juicios adecuados. Lo que es fundamental consiste en lograr que ellas no oscurezcan el juicio, sino que ayuden a una mejor comprensión de las situaciones en las cuales se dan las acciones concretas. ¿Cómo por ejemplo, sin el temor o la compasión, el amor o el odio, o la ira, podemos emitir un juicio que sea adecuado y pertinente a las situaciones en las que una acción determinada se da? Sin el temor, por ejemplo, que acompaña la inminencia de un peligro; o el sentimiento de compasión que nos hace percibir que una desgracia sufrida es inmerecida, o sin el amor que nos vincula a los bienes que nos son comunes, o sin el odio, que por el contrario, nos lleva a rechazar el mal, o sin la ira que suscita el desprecio que sufrimos o sufren los que nos son cercanos. Ciertamente nos equivocaríamos en nuestros juicios.

Si la necesidad de la presencia de las emociones parece ser importante en la formación del juicio, no parece entenderse muy bien lo que significa construir pruebas que sean capaces de disponer al oyente para que emita el juicio adecuado. Una opción consiste en pensar que lo que se hace es producir mediante las emociones determinados efectos en los oyentes. Aristóteles criticaba a los tratadistas antiguos por utilizarlas sólo ellas para mover al oyente. Esto, contemporáneamente, se traduce en la afirmación de que su uso produce la seducción o hasta la manipulación; impidiéndose con ello que

³⁰ *Retórica* 1356 a 1-5.

³¹ *Retórica* I, 1.2, 1354 a 13-31 1354 b 1- 11.

conscientemente elaboremos nuestros juicios. Precisemos los supuestos desde los cuales parte Aristóteles, con el fin de entender cuál es el lugar que les concede a las emociones como pruebas retóricas: Primero, si la retórica está subordinada a la política y ésta está orientada a la formación de la comunidad, debe por lo tanto contribuir a ello. Segundo, el interés de Aristóteles en la retórica consiste, por lo tanto, en que el oyente logre mediante ella formar un juicio adecuado. Tercero, es un hecho que las emociones se hacen presentes con los juicios que hacemos sobre acciones determinadas. Es precisamente, debido a todo lo anterior, que las emociones serán también incluidas como pruebas. Y esto significaría que podemos tener un control crítico sobre ellas a la hora de persuadir mediante los discursos retóricos.

En el Libro II de la *Retórica* Aristóteles presentará un análisis sobre las emociones desde el cual el orador podrá obtener el conocimiento necesario para elaborar sus correspondientes pruebas. La primera inquietud que nos surge es tratar de determinar de qué tipo de análisis se trata, pues éste no parece corresponder a los que se han hecho en otras partes de su retórica. Lo que uno esperaría, antes de empezar el análisis de cada una de las emociones, es al menos una caracterización general de la emoción, desde la cual fuera posible identificarlas como tal. No existe en las obras que conocemos propiamente una teoría sobre la emoción, sin embargo, podemos establecer algunos de los rasgos que le atribuye Aristóteles a las emociones, los cuales se encuentran dispersos por varias de sus obras. Las emociones son afecciones del alma que se manifiestan en el cuerpo³². No son simples movimientos corporales, como pueden serlo, por ejemplo, los movimientos del corazón. A ellas las acompaña el placer y el dolor³³. Estas indicaciones nos permiten decir, al menos, lo siguiente: las emociones son afecciones del alma que se manifiestan en el cuerpo. Para que se produzcan, es preciso que esté presente en el alma, tanto el deseo como la sensación y con ella la imaginación. A su vez en su entorno debe darse aquello que se busca o de lo cual se huye. Sólo así es posible explicar la aparición del placer o del dolor, los cuales se encuentran presentes tanto en los animales como en el hombre. La diferencia, ya lo sabemos, entre unos y otros, radica en la presencia del *logos*. Sólo con éste se da la opinión y sólo debido a ella el hombre, y no los animales, puede ser persuadido.

“La opinión *δωξά*, va siempre acompañada de convicción *πίστις*—no es desde luego, posible, mantener una opinión si no se está convencido— y en ninguna bestia se da convicción a pesar de que muchas de ellas poseen imaginación. Además, toda opinión implica convicción, la convicción implica haber sido persuadido y la persuasión implica la palabra *λόγος*”³⁴.

³² ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1988 403 a 16-31- 403b 1-3.

³³ “Llamo pasiones a lo que sigue indignación, temor, vergüenza, apetito y en general, todo lo que en sí mismo va, comúnmente acompañado de placer y dolor” *Ética Eudemia*. II, 2, 1220 b 10-15 Esto también aparece en *Ética Nicomaquea* 1105 b 20-25.

³⁴ ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*., III, 3, 428 a 20-24.

Si gracias a la opinión el hombre es persuadido y las emociones hacen parte de las pruebas retóricas, por supuesto en ellas tendría que estar presente de alguna manera la opinión. Con su presencia ciertamente se modificaría en el hombre su percepción de lo que le es placentero o doloroso.

Veamos, a grandes rasgos, cuál sería el tipo de análisis que propone Aristóteles se realice de las emociones. Un sin número de comentaristas han encontrado que Aristóteles no sigue con rigor el esquema por él propuesto en este Libro II. Por su parte Heidegger afirmó en *El ser y el tiempo*: “Aristóteles estudia los *pathe* en el segundo libro de su *Retórica*. Hay que tomar ésta como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del ‘ser uno con otro’”³⁵. Lo anterior implicaría que si se queremos entender a lo que se refiere Heidegger con una hermenéutica de la cotidianidad sería preciso a su vez leer con cuidado su curso sobre este Libro II, el cual sólo recientemente ha sido publicado³⁶. Nosotros, por el momento, hemos encontrado que hay una indicación de Aristóteles que no ha sido tomada en cuenta, al comienzo de su análisis. Aristóteles dice: “En consecuencia, pues, de igual modo que en nuestros anteriores análisis hemos descrito (diegravyamen)³⁷ los correspondientes enunciados (pplotásei~) así proveeremos respecto a las pasiones y las dividiremos de acuerdo con el método establecido”³⁸. Aristóteles utiliza el verbo διαγραψαμεν³⁹, que se traduce por ‘hemos descrito’, pero que quizás sería mejor traducir por ‘hemos diagramado’⁴⁰, para referirse al procedimiento que será empleado por él en esta parte de la *Retórica*. Tanto Pellegrin como Decarie se refieren a la indicación que hace Franz Dirlmeier⁴¹, para quien, cada vez que el verbo γράφειν aparece

³⁵ Martín HEIDEGGER. *El ser y el tiempo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980, § 29, p.156.

³⁶ Martin HEIDEGGER. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.

³⁷ Cope hace la siguiente precisión sobre este verbo diagraphen, de-scribere, de-lineare, to describe, lit. draw in detail, with all divisions (diav) marked: comp. diavgramma, de mathematical diagram: applied to descriptive analysis of subject. *Rhetoric of Aristotle*. With a commentary by Edgard Meredith Cope. Revised and Edited by John Edwin Sandys, II, Georg Olms Verlag Hildesheim- New York, 1970, § 9, p. 7.

³⁸ *Retórica*, 1378 a 28-31.

³⁹ Este verbo aparece en la obra aristotélica en los siguientes pasajes: *Ética Éudemia* 1230b.12, 1231b.8, 1233a.9, *Metafísica*. Traducción de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1987, 1054a30. Decarie en su traducción al francés, hace referencia a la nota de Dr que lo traduce por *schematisch aufgezeichnet* que significaría “mostrar esquemáticamente” Aristote. *Éthique a Eudème* Traduction Vianney Décarie, Paris, Librairie J. Vrin, 1978, nota 33, p. 128.

⁴⁰ La palabra en griego para descripción es eikfasi~. La cual adquiere su sentido más teórico sólo hasta el siglo I d.c. “Les Caractères de Théophraste (v. 370- v.287 av. J.-C.), qui, par cet exercice d’école, mettent en scène des caractères, décrivent l’homme dans ses passions (genre qui porte le nom d’«éthopées», en quelque sorte un sous-genre de l’ekphrasis)”. “Ekphrasis” En: *Peinture et couleur dans le monde grec antique*

Disponible en Internet:

http://arts.enslsh.fr/Peintureancienne/antho/menu2/partie5/antho_m2_p5_01.htm

A pesar de que aquí se afirma que esta obra de Teofrasto es un ejercicio de escuela, más bien, podría ser también una descripción en un sentido más científico.

⁴¹ P. PELLEGRIN. *La classification des animaux chez Aristote La classification des animaux chez Aristote*. Paris, Les Belles Lettres, Paris, 1982, nota 43, p.173.

en las distintas obras de Aristóteles, se debe entender que se está citando la *Investigación sobre los animales*. Esta indicación nos permite entender que a semejanza del tipo de análisis que hace Aristóteles con respecto a los animales, las emociones también deben ser estudiadas a partir de la observación de cómo ellas se dan. Los animales viven, sienten y se comportan de una determinada manera de acuerdo a los lugares en los cuales habitan, responden a su medio con la búsqueda y la huida. Los hombres habitan en la *polis*, allí se encuentran para actuar, hablar y sentir en común. Allí los hombres también son afectados por su entorno, por las maneras en que los hombres se relacionan entre sí y por la clase de asuntos que consideran en cada caso. Así podemos entender porqué Aristóteles propone analizar las emociones desde el siguiente esquema:

“Ahora bien, en cada una se deben distinguir tres aspectos: en relación a la ira -pongo por caso-, en qué estado se encuentran los iracundos, contra quiénes suelen irritarse y por qué asuntos; pues si sólo contamos con uno o dos de estos <aspectos>, pero no con todos, no es posible que se inspire la ira. Y lo mismo ocurre con las demás <pasiones>”⁴².

Las emociones son afecciones vinculadas con situaciones específicas, frente a las cuales percibimos, opinamos y somos movidos de una determinada manera. Para comprender tales componentes que aparecen con las distintas situaciones en las que se dan determinadas emociones y no otras, Aristóteles pudo sentir a su vez la necesidad de construir ‘diagramas’, semejantes a los que hizo para su estudio sobre los animales. Si esta manera de proceder es hermenéutica, requiere por lo tanto un estudio más detallado.

Las emociones, en el caso del hombre, estarían determinadas por las opiniones que éstos tienen de lo que es placentero o doloroso o quizás también de lo que es bueno o malo, justo o injusto, digno o indigno, lo cual puede ser revelado por un estudio más cuidadoso del análisis que realiza Aristóteles de las emociones. Los hombres forman en sus relaciones con otros, y respecto a la manera en que son afectados concepciones específicas sobre sus emociones. Dichas concepciones son analizadas por Aristóteles en sus distintas partes a partir de las situaciones en las que están aparecen. Es este tipo de análisis el que suministrará al orador el conocimiento necesario para construir las pruebas mediante las cuales se puedan disponer a los oyentes a formar su juicio sobre lo que una comunidad considera como conveniente, justo o digno. Pensamos que al ser introducidas tales clases de pruebas en los discursos retóricos, las concepciones que los hombres en comunidad tienen de sus emociones estarían continuamente en formación. Son las acciones presentes y determinadas sobre las cuales se emiten los correspondientes juicios, las que exigen al orador que sean presentadas este tipo de pruebas al oyente, con el fin de que pueda comprender adecuadamente las situaciones singulares en las cuales ellas se dan.

⁴² *Retórica*, 1378 a 24- 28.

Si uno se detiene en el análisis que realiza Aristóteles de cada una de las emociones, encuentra a su vez particularidades que solamente pueden pertenecer a la comunidad griega. Esto lo podemos establecer, comparando las distintas concepciones que sobre algunas de ellas aparecen en distintas comunidades y épocas históricas. Esto ha sido mostrado por algunos de los trabajos que se están realizando en el campo de la antropología cultural. Al interior de la filosofía lo podemos observar también, si tenemos en cuenta las reflexiones que hacen los filósofos al hablar sobre determinadas emociones. Es el caso, por ejemplo, si comparamos la descripción que hace Aristóteles de la ira, y la de Séneca⁴³. O, por ejemplo, el estudio más reciente de Scheller sobre el pudor y la vergüenza y la presentación que el mismo Aristóteles hace de esta emoción⁴⁴.

Sólo hemos presentado de manera muy general, la idea de que en Aristóteles se encuentra presente una primera percepción sobre el vínculo que existe entre las emociones, el lugar y la retórica. Esta aparece cuando Aristóteles plantea que las emociones aparecen en los juicios que realizamos sobre acciones presentes y determinadas. Tales juicios, como ya vimos, son el propósito de los discursos retóricos, los cuales son pronunciados en lugares específicos de la *polis*. Es esta percepción de Aristóteles la que creemos nos permitirá realizar a nosotros una reflexión sobre la experiencia humana del lugar con el fin de avanzar hacia una hermenéutica de la comunidad.

Bibliografía

Augè, M. *Los no-lugares espacios del anonimato*. Barcelona, Ed. Gedisa, 2000.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1988.

_____. *Analíticos Segundos*, Trad. de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1988

_____. *Ética Nicomaquea, Ética Eufemia*. Traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1998.

⁴³ De la ira Séneca dice: “En las demás, ciertamente, algo de quietud y placidez hay, ésta es todo arrebatado y a impulsos del despecho; en absoluto humana, furiosa en sus ansias de guerras, sangre, tormentos; con tal de dañar al otro, descuidada de sí, precipitándose sobre sus propios dardos y ávida de una venganza que ha de arrastrar con ella al vengador”. Séneca. *De la cólera*. Traducción de Enrique Otón Sobrino, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 2000, p. 33. Aristóteles la define así: “Admitamos que la ira es un apetito penoso de venganza por causa de un desprecio manifestado contra uno mismo o contra los que nos son próximos, sin que hubiera razón para tal desprecio” *Retórica*, 1378 a 31-33.

⁴⁴ “La vergüenza es, por lo tanto, un sentimiento de culpa para *el sí mismo individual en general* –no necesariamente para *misí mismo individual*, sino para uno semejante a mi o en otro, esté dado donde esté dado –.” M. Scheler. *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2004, p. 41. Aristóteles la define así: “Admitamos, para ello, que la vergüenza es un cierto pesar o turbación relativos a aquellos vicios presentes, pasados o futuros, cuya presencia acarrea una pérdida de reputación”. *Retórica*, 1383 b 13-16. Recientemente ha sido traducido el libro M. Nussbaum. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.

- _____. *Éthique a Eudème* Traduction Vianney Décarie, Paris, Librairie J. Vrin, 1978.
- _____. *Metafísica* Traducción Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1987.
- _____. *Poética*. Traducción Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1992.
- _____. *Retórica*. Traducción de Quintín Racionero, Madrid, Gredos, 1994.
- _____. *Tópicos*. Trad. de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos.
- Cárdenas M., Luz Gloria “Las emociones, la experiencia humana del tiempo y el lugar” En: *La Temporalidad humana. Asedios desde la fenomenología y la hermenéutica*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2007, p. p. 121-147.
- De Sousa, R. *The Rationality of Emotion*. Cambridge, MA, MIT Press, 1987
- _____. *Emotion*, 2003. Disponible en Internet: <http://plato.stanford.edu/entries/emotion/>
- “Ekphrasis” En: *Peinture et couleur dans le monde grec antique* Disponible en Internet: http://arts.enslsh.fr/Peintureancienne/antho/menu2/partie5/antho_m2_p5_01.htm
- Fallas López, Luis Alberto. Cárdenas Mejía, Luz Gloria *En diálogo con los griegos*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional. San Pablo, 2ª edición, 2006.
- Heidegger, M. *El ser y el tiempo*. § 29, p.156.
- _____. M. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.
- Heller, A. *La teoría de los sentimientos*. México, Ediciones Coyoacán, S.A., México, 1999.
- Le Breton, D. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1998.
- Nussbaum, Martha. *l'intelligenza delle emozioni*. Bologna, Società Editrice il Mulino, 2004.
- _____. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.
- Pellegrin, P. *La classification des animaux chez Aristote La classification des animaux chez Aristote*. Paris, Les Belles Lettres, Paris, 1982, nota 43, p.173.
- Rhetoric of Aristotle*. With a commentary by Edgard Meredith Cope. Revised and Edited by John Edwin Sandys, II, Georg Olms Verlag Hildesheim- New York, 1970.
- Santos, M. *De la totalidad al lugar*, Barcelona, Oikos-Tau, 1996.
- _____. *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo, razón y emoción*, Barcelona, Editorial Ariel, 2000.
- Sartre, Jean-Paul. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid, Alianza Editorial, 1.999.
- Scheler, Max. *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2004.
- Séneca. *De la cólera*. Traducción de Enrique Otón Sobrino, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 2000.
- Ricoeur, Paul. “Aristote: de la colère à la justice et à l'amitié politique” En: *Esprit*, novembre 2002, pp. 19-31.

- _____. *Lo voluntario y lo involuntario*. Buenos Aires, Editorial Docencia, 1986.
- _____. *Del Texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____. *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Senil, 1965
- _____. *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Editorial Trotta, S.A., 2004.
- _____. *Ideología y utopía*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1994.
- _____. *La Metáfora Viva*. Madrid, Ediciones Europa, 1980.
- “Retórica-Poética-Hermenéutica” En *Estudios de Filosofía*. N° 4, Agosto de 1991, p .p. 87-97
- _____. *Sí mismo como otro*. México, Siglo Veintiuno Editores, 1996
- _____. *Temps et récit*. I, II, III. Paris, Editions du Senil, 1983, 1984, 1985.
- _____. *Tiempo y narración* I, II, III. México, Siglo Veintiuno Editores, S., 1995, 1995,1996.
- Germán VARGAS y Luz Gloria CARDENAS. *Retórica, poética y formación. De las pasiones al entimema*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2005.

El sujeto de acción o la persona The Person or the Subject of Action

MARTA CECILIA BETANCOURT GARCÍA
Departamento de Filosofía, Universidad de Caldas
Colombia



Resumen:

Del mismo modo en que la constitución del ser humano es hermenéutica, su conocimiento también lo es. Esta concepción de Paul Ricoeur aparece desarrollada en buena parte de sus obras, particularmente en dos obras que centran su atención en el estudio del hombre como sujeto agente de la acción o como persona: *El discurso de la acción* y *Sí mismo como otro*. En relación con este problema, me propongo señalar dos caminos en la obra de Ricoeur: un camino destructivo de crítica y discusión de la metafísica anterior, crítica a la afirmación del hombre como sujeto, como substancia pensante o como yo puro trascendental que funciona como fundamento del conocimiento y del mundo; y un camino constructivo que busca proponer una nueva concepción del hombre que lo reconozca como ser corporal y natural y como ser que vive la vida en dimensiones sociales, culturales y espirituales. Para realizar esta empresa me acompaño también de los aportes de Heidegger, de la filosofía analítica del 2º. Wittgenstein y del Husserl de la *Lebenswelt*

Palabras clave: sujeto, persona, acción, Ricoeur.

Abstract:

The human being's knowledge is hermeneutic in the same way as is his constitution. This conception of Paul Ricoeur appears to be developed in a large part of his works, especially in the two works that center their attention upon man as a subject and agent of action, or as a person: *The Discourse on Action* and *Oneself as Another*. Regarding this problem I propose to indicate two roads in the work of Ricoeur: a destructive road of discussion and critique of earlier metaphysics, a critique of the affirmation of man as subject, as thinking substance or as pure transcendental ego which serves as the foundation of knowledge of the world; and a constructive road which seeks to propose a new conception of man which recognizes him as a natural and corporeal being, and as a subject of life with social, cultural and spiritual dimensions. In order to realize this undertaking I will rely upon the contributions of Heidegger, of the analytic philosophy of the second Wittgenstein and of the Husserl of the *Lebenswelt*.

Key Words: subject, person, action, Ricoeur.

La filosofía de Ricoeur en gran medida es una Antropología filosófica en cuanto tiene por objetivo principal avanzar en la comprensión de sí del hombre. Para lograr este objetivo el filósofo se apoyó en muy diversas posiciones filosóficas, así como en el desarrollo de la ciencia. En relación con el tema del que nos vamos a ocupar hoy, cual es la forma en que propone una nueva concepción del sujeto, partiendo de la superación de la metafísica de la subjetividad, Ricoeur se apoya en la empresa iniciada por Heidegger y en algunas indicaciones de Wittgenstein. Como Heidegger y Wittgenstein cree que este es un recorrido necesario si se quiere avanzar en una nueva concepción sobre el hombre, la cual estaba encerrada en los límites y las orientaciones trazados por Descartes.

En *Sí mismo como otro*, obra en la que Ricoeur propone su más elaborada teoría sobre el ser del hombre, considera que éste es un sujeto agente o persona que se constituye de manera hermenéutica, es decir a través de una construcción dinámica atravesada por la interpretación de sí mismo, la cual, a su vez, está mediada por las interpretaciones que los otros hacen de mí. Del mismo modo en que la constitución del ser humano es hermenéutica, su conocimiento también lo es, lo cual significa que no es un conocimiento puntual e inmediato, como lo determinaba la metafísica de la subjetividad. Esta concepción ricoeuriana sobre el hombre aparece desarrollada en buena parte de sus obras, sin embargo, se puede plantear a través de dos de ellas que se centran en el estudio del hombre como sujeto agente de la acción o persona. Estas son *El discurso de la acción*¹ y *Sí mismo como otro*².

En relación con este problema, se puede hablar de dos caminos en la obra de Ricoeur: un camino destructivo de criticar y discutir la metafísica anterior, que en este caso se realiza mediante la discusión de la metafísica de la subjetividad, que ha seguido por dos senderos distintos pero relacionados. Por un lado, se lleva a cabo una

¹ Paul RICOEUR. *El Discurso de la acción*. Madrid. Cátedra, 1977 (original francés), 1981 (español).

² Paul RICOEUR. *Sí mismo como otro*. España. Siglo XXI. 1996 (Francés) 3ª edición en español 2006.

crítica a la afirmación del hombre como sujeto, como substancia pensante o como yo puro trascendental que funciona como fundamento del conocimiento y del mundo. Esta oposición se apoya en la discusión de Heidegger y de Wittgenstein a los fundamentos substancialistas y cosificadores de la metafísica desarrollada a partir de la modernidad cartesiana. Por otro, se critica la afirmación del conocimiento intuitivo e introspectivo del yo; pues una vez ubicado el punto de partida del conocimiento en la primera persona del yo pienso, gran parte del conocimiento del hombre se ha abordado a partir de allí, criterio que ha conducido a posturas idealistas y subjetivistas o en otros casos a negar el conocimiento de la subjetividad humana. El camino constructivo busca proponer una nueva concepción del hombre que lo reconozca como ser corporal y natural y como ser que vive la vida en dimensiones sociales, culturales y espirituales. Para realizar esta empresa se acompaña también de los aportes de Heidegger, de la filosofía analítica del 2º Wittgenstein y del Husserl de la *Lebenswelt*.

1. Camino destructivo: superación de la metafísica de la subjetividad

Siguiendo a Heidegger y a Wittgenstein, Ricoeur pretende superar la metafísica de la subjetividad, que asimila el sujeto con el yo y con el hombre, desde Descartes. Para ello también cree pertinente hacer una crítica al aspecto idealista de la fenomenología de Husserl³ quien, como lo plantea también Danilo Cruz Vélez, conserva la orientación cartesiana. Esto separa a Heidegger de Husserl; pues aunque los dos filósofos están interesados en investigar al hombre, el primero tiene como propósito hacerlo desde una renovación de los supuestos y de la pregunta por su ser, mientras que el segundo conserva la línea que había trazado la metafísica cartesiana de considerarlo como supuesto y fundamento absoluto del conocimiento y del mundo. “La pieza que ambos persiguen -afirma Danilo Cruz- en el camino histórico es el sujeto pero sus intenciones son diferentes. Lo que Husserl pretende es justificar la convicción que sustenta todo su pensamiento, según la cual el sujeto es la fuente del ser. Heidegger, en cambio, quiere desenmascarar esta convicción como un supuesto insostenible”⁴.

Heidegger orienta el estudio del ser del hombre por un nuevo rumbo al investigarlo como *Dasein*, como ser en el mundo, como ser existente o como ser en el tiempo, y, para hacerlo, debe destruir el camino seguido por la metafísica tradicional, especialmente desde Descartes, que ha consolidado la concepción del hombre a partir de la asunción de éste como yo pienso o substancia pensante. La tarea de Heidegger consiste en desentrañar el origen de los conceptos de objeto y sujeto, según como fueron concebidos desde la filosofía moderna, cuyo significado domina el escenario filosófico hasta hoy.

A partir de Heidegger sabemos que el término “sujeto” proviene de “*Subjectum*” que significa soporte y substrato permanente de cualidades, y que *subjectum* se hizo

³ Se refiere al Husserl de *Ideas*

⁴ Danilo CRUZ VÉLEZ. *Filosofía sin supuestos*. Editorial U. de Caldas. Manizales. P. 112-113.

equivalente a *hipokeímenon*, términos que han conservado ese significado desde la filosofía medieval, como *substantia*, lo que está en la base, el soporte, el sub-puesto, o sustrato permanente de propiedades. Sin embargo, también se sabe que el significado de “sujeto”, antes de la asunción de *hipokeímenon* como *subjectum*, era muy distinto al que se asume en la filosofía moderna. Fue Descartes quien asimiló el término de *subjectum* con las características del *hipokeímenon*, al afirmarlo como lo arrojado a la base, lo sub-puesto; ontológicamente “*el ese en se* en el que reposan y se fundan las propiedades”⁵. En el latín anterior “el sujeto” estaba ligado a la noción gramatical de sujeto de la proposición, como aquello de lo cual se habla. Y aquello de lo que se habla son las cosas, la casa, el árbol, Juan. Esta forma de entenderlo va a aparecer de nuevo en la Filosofía Contemporánea con la teoría de la acción de Ricoeur y de algunos otros filósofos del lenguaje. Al asumir *hipokeímenon* como *subjectum*, las cosas cambian, éste término acoge las notas esenciales de aquél, por lo que recoge las características de sustrato absoluto, de sostén y soporte de propiedades que reposa en sí mismo. Ahora bien, mientras que *subjectum* no tenía que ver con el yo, *objectum*, sí que tenía que ver, puesto que era lo representado por el yo, pues objeto eran las cosas en cuanto ideas y representaciones del hombre.

Así, la moderna metafísica de la subjetividad se basa en la relación sujeto/objeto, pero no a partir de la manera como son entendidos en la filosofía medieval, sino por una transformación de su significado. En Descartes el sujeto pasa a ser el yo, el ego cogito. ¿Pero, cómo ocurre ese tránsito? Veamos. Todo se origina en la necesidad planteada por Descartes de encontrar la certeza, de aspirar a un conocimiento cierto, a la *certitud*. Esta búsqueda de la certeza lo lleva mediante el método de la duda a encontrar una primera verdad indubitable, un fundamento absoluto; se trata del “yo pienso”, que en cuanto *subjectum* se convierte en fundamento. Este es el sentido del sujeto que cuestiona Ricoeur y que se ha consolidado a través de la metafísica de la subjetividad. “El *cogito* -afirma Ricoeur- no tiene ninguna significación filosófica fuerte si su posición no lleva implícita una ambición de fundamento último, postrero. Así pues, esta ambición es responsable de la formidable oscilación bajo cuyo efecto el “yo” del “yo pienso” parece, alternativamente, exaltado en exceso al rango de verdad primera, o rebajado al rango de ilusión importante... Esta ambición de fundamento último se ha radicalizado desde Descartes a Kant, después de Kant a Fichte y, finalmente, al Husserl de las *Meditaciones Cartesianas*”⁶.

Desde Descartes, el yo que piensa es el ser por excelencia; a partir del “yo pienso” con sus contenidos de conciencia, es posible recuperar la existencia y el conocimiento del mundo, puesto que de lo único que se tiene certeza es de que “yo pienso”. Todas las cosas y los conocimientos, en principio, no son más que contenidos de mi conciencia. Ahora bien: “si el *ego cogito* es el *subjectum* por excelencia, en él tienen que reaparecer las notas del *hipokeímenon* fijadas anteriormente, pero elevadas de acuerdo con su

⁵ Danilo CRUZ. *Ibíd.* P.125.

⁶ Ricoeur. *Sí mismo como otro*. 1996. p. XV.

excelencia al sumo grado. El *subjectum*, el sujeto o el “yo pienso”, es lo subyacente en todos los actos, lo permanente en los cambios y el sustentáculo o soporte de propiedades. Por último el yo es el fundamento por ser lo absoluto. Las cosas son relativas a mí, a la substancia. El yo es la substancia por excelencia, de la cual depende lo demás.

Para seguir brevemente el estudio de la nueva idea de sujeto desarrollada a partir de Descartes, permítanme acudir al juicioso estudio realizado por el pensador colombiano, Danilo Cruz Vélez. “El único subjectum es el yo. -afirma- La metafísica moderna saca esta consecuencia implícita en el punto de partida cartesiano. Pero esto no ocurre de un golpe, sino en lenta evolución. Descartes emplea aún en las Meditaciones el término subjectum en el sentido medieval. En Kant encontramos una completa identificación de sujeto y yo, aun cuando algunas veces, muy pocas, usa el primero en el viejo sentido. Desde el llamado idealismo alemán (Fichte, Schelling y Hegel) hasta Husserl, la identificación sí es total. El sujeto y el yo son lo mismo”⁷. Danilo Cruz sigue con sumo rigor el desarrollo de esa idea en Kant y Husserl, para demostrar que ni uno ni otro superan la posición cartesiana, pues continúan enmarcados en los mismos presupuestos. Kant quiere destruir el concepto errado del yo elaborado por Descartes, quien descubrió un yo trascendental pero lo explicó como un yo empírico, dado que encontró un yo que es condición trascendental del conocimiento o de los contenidos de conciencia, pero lo estudió como una substancia pensante, aplicándole los conceptos recibidos de la tradición, esto es, de la ontología de las cosas. La crítica al estudio cartesiano del yo es realizada por Kant a través de la discusión de la psicología racional⁸ que asumió de manera cartesiana la idea de que el yo pienso es el alma, por lo que es objeto del sentido interno, que se conocería por observación interior.

En relación con el yo, en Kant, el sujeto es lo que está a la base del yo pienso, lo permanente de la base del pensar, el sujeto lógico, no un sujeto real. “El sujeto que esté a la base del yo pienso (sujeto en el sentido moderno) no es un substrato real substancial, sino la unidad funcional lógica de la actividad pensante”⁹. De modo que el “yo” del ego cogito no puede ser una substancia, ni una cosa. Por lo que el error de Descartes resulta ser el haber pasado a tratarlo y a investigarlo como cosa, como res, o substancia. Por ello Kant distingue entre un yo psíquico, que es el yo empírico, un yo objeto, anímico, objeto del sentido interno, y un yo trascendental. Este último va a encarnar las características del yo pienso de Descartes.

El sujeto en cuanto “yo pienso” o *ego cogito* es un yo fundamento, puro, trascendental, condición de posibilidad de todas las representaciones del mundo. Sigue siendo lo permanente, en Kant. Aunque éste no hizo una explicación abierta del yo, en los paralogismos de la razón, hay una determinación positiva del yo que lo caracteriza como “una forma de toda representación”. Es sujeto, ya no en cuanto substancia, o

⁷ Danilo CRUZ. Op. Cit. P. 132-133

⁸ Cfr. Kant. Paralogismos de la Razón. En *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires, Losada, 1960. Vol. 2. Pp. 78-130.

⁹ Danilo CRUZ. Ibid. P.145.

substrato real de lo objetivo, sino en el sentido de que hace posible toda representación, es sujeto del *legein* del pensar, de la unión en el juicio predicativo, de la construcción de síntesis. “Por ello, el yo es *subjectum*: actividad unificante, siempre idéntica a sí misma, que está a la base de la multiplicidad de las representaciones...el yo es forma de toda representación; es decir, aquello que fija la ley invariable del representar”¹⁰. Ahora bien, lo que plantea Heidegger es que Kant no logra superar completamente ni la cosificación del yo ni la metafísica de la subjetividad. Esto es así porque el filósofo le sigue otorgando al *ego cogito* las características del *hipokeímenon* o de la substancia: “la permanente presencia (Οὐσιῶν)... El yo es lo permanentemente presente en todas las representaciones, lo idéntico a sí mismo en todos sus actos, lo que no cambia en la multiplicidad cambiante del representar”¹¹. La concepción substancialista y cosificadora sigue haciendo sus trampas, como el genio maligno cartesiano, al aparecer de nuevas formas en la filosofía de Kant¹².

Sin entrar a analizar el cambio que se da en Husserl en su concepción sobre el yo, entre las *Investigaciones filosóficas* e *Ideas I*, y señalando lo que interesa destacar, retomemos las ideas que en esta última construye sobre el yo. Convirtiendo la duda metódica de Descartes en una *epojé* fenomenológica, que pone entre paréntesis el mundo empírico trascendente, se vislumbra en el filósofo un yo no empírico que se constituye en *subjectum*, soporte o sustrato permanente de los datos subjetivos o del flujo constante de las corrientes de vivencias. Es un yo puro que aparece caracterizado en el §57 de *Ideas* de la siguiente manera: “El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente obstinada, la de una “idea fija”. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su “mirada” se dirige “a través de” cada *cogito* actual a lo objetivo... Al menos, considerada en principio, *puede* cada *cogitatio* cambiar, ir y venir, aunque se puede dudar si toda *cogitatio* es algo necesariamente fugaz, y no tan sólo fácticamente fugaz, como encontramos que es. Pero frente a esto parece ser el yo puro algo *necesario* por principio, en cuanto es algo necesariamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar *en ningún sentido por un fragmento o factor ingrediente* de las vivencias mismas”¹³. Mientras que las vivencias constituyen una corriente, un flujo incesante en que todo cambia, en la base de ellas debe haber un substrato invariable que las sustenta: el yo puro, que es “permanencia”, en cuanto debe estar ahí constantemente, incluso, necesariamente, e “identidad” en cuanto es lo

¹⁰ Danilo CRUZ. *Ibid.* P.150.

¹¹ *Ibid.* P.151.

¹² Realmente la noción de substancia, el dualismo substancialista, la cosificación y, por tanto, la metafísica de la subjetividad aparecen en toda la filosofía moderna, incluyendo al empirismo inglés, como lo han mostrado muy bien Heidegger y Wittgenstein. Existen hoy importantes escritos sobre este problema. Cfr. Rosieri Frondizi. *Substancia y función en el problema del yo*. Jorge Vicente Arregui. *Acción y sentido en Wittgenstein*. EUNSA, España, 1984. Capítulo 8.

¹³ Edmund HUSSERL. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México. FCE. 3ª. Edición, 1986. &57. p. 132.

idéntico en contraposición a lo cambiante de las vivencias. Como se ve, en el yo puro aparecen de nuevo las características del subjectum de la Filosofía Moderna. El mundo es trascendente y no aparece más que como una corriente de vivencias en un yo puro trascendental, que es condición de ellas. Frente a la continuidad del cambio, al carácter fluctuante de las vivencias que son ausencia y presencia, la permanencia y la identidad están en el yo puro trascendental.

Así mismo, en *Ideas II*, dentro de un marco teórico distinto, Husserl realiza un estudio de “el yo puro” en el que llega al mismo resultado. A través de un análisis de la constitución del hombre encuentra que en éste hay varios modos de ser del yo, como son un yo intracorporal, un yo anímico y un yo personal, de los que resulta un yo puro trascendental, condición de todo lo demás. El yo intracorporal es el sustrato íntimo que sustenta y sintetiza todas las sensaciones corporales internas como el calor, el frío y el dolor físico. Se opone al cuerpo exterior. El yo anímico es la cara del alma que tiende hacia el interior o la intimidad. Este yo es alma que se determina a sí misma y que sintetiza y sirve de sustrato a las vivencias anímicas, a los recuerdos y a la proyección del futuro. Por último el yo personal “es el sustrato permanente que unifica la multiplicidad de propiedades personales adquiridas en su evolución histórica”¹⁴. Es el yo que con una actitud distinta, personalista, asume las cosas en su utilidad o en sus valores. Y es un yo con propiedades de un ser y de un mundo no ya naturales sino culturales e históricas. Ahora bien, este yo personal es un yo histórico y libre, capaz tanto de actuar en el mundo como de ser afectado por él. El yo personal es “un yo real con sus propiedades reales”, por lo que es un yo mundano como los otros, y en gran medida determinado por el mundo, razón por la cual no cumple la condición de ser la pura inmanencia que se buscaba. Por ello, Husserl opone el mundo real, la realidad, en la que abarca tanto al mundo físico como a los tres estratos del yo, al yo puro que constituye la subjetividad trascendental (condición de posibilidad de...). El yo personal por ser real puede ser puesto entre paréntesis mediante la epojé trascendental, operación que conduce al último estrato de la intimidad, eliminando del yo todo resto de realidad y dejando como residuo “la subjetividad trascendental absoluta y el universo de sus fenómenos”¹⁵. Este yo es puro, es decir, purificado de todo lo real; es absoluto porque reposa en sí mismo; es trascendental, pues es condición de todo lo demás; y por ello es fundamento de lo real.

En palabras de Husserl: “En toda ejecución de un acto yace un rayo del estar-dirigido que no puedo describir de otra manera que diciendo que tiene su punto de partida en el “yo”, el cual evidentemente permanece ahí indiviso y numéricamente idéntico, mientras que vive en estos múltiples actos, actúa en ellos espontáneamente y en rayos siempre nuevos a lo objetivo de su sentido”¹⁶. Y en el & 23 afirma: todo lo objetivo, en

¹⁴ *Ibid.* P. 165.

¹⁵ *Ibid.* P. 167.

¹⁶ Edmund HUSSERL. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución.* Universidad Nacional Autónoma de México. 1997. P. Sección 2ª. Cap. 1º. & 22.

el más amplio sentido, es pensable solamente como correlato de la conciencia posible, o más precisamente: de un posible “yo pienso” y por ende en cuanto referible a un “yo puro”¹⁷.

Lo que importa resaltar aquí es la forma como llega Husserl a encontrar “el yo” en cada caso: siempre en medio de la búsqueda de un sustrato o soporte de propiedades. Analizando en primera persona ciertos contenidos mentales, lo que queda es un soporte a sustrato de tales contenidos. Se parte de un yo que piensa, que siente, que recuerda y que imagina; lo que se analiza no es la actividad del pensar o del imaginar, sino los contenidos de tales actividades. Ahora bien, ¿Qué método nos ha brindado este resultado? El camino de la reflexión. Husserl ha seguido el método sugerido por Descartes. De nuevo, como éste ha partido de la primera persona y ha realizado el estudio del yo a partir de la autorreflexión o de la reflexión sobre sí mismo. Es una indagación a partir del conocimiento privado o íntimo. “En la reflexión me vuelvo sobre el yo que percibe convirtiéndolo en objeto”¹⁸. En la reflexión el tiempo determinante es el pasado, porque se reflexiona sobre las percepciones y experiencias vividas. Se da una división del yo, en un yo que percibe, que conoce, que piensa, y un yo objeto de la percepción interna.

Este es el supuesto en el que se basa la concepción moderna y cuya superación en gran parte fue obra de Heidegger. Sin embargo, la crítica ha sido realizada simultáneamente también por otra gran discusión filosófica: la llevada a cabo por Wittgenstein sobre otro presupuesto aceptado sin discusión anterior, el de que el mundo del sujeto o de la substancia pensante se conoce por introspección, autognosis o autorreflexión, como se ha señalado en Husserl. Heidegger critica la noción de sujeto como substancia pensante y como supuesto soporte permanente de accidentes. Wittgenstein también discute esa noción de substancia y critica el supuesto conocimiento netamente introspectivo y autorreflexivo de ese sujeto. Las dos grandes críticas han significado una nueva concepción sobre el hombre, en la cual ha avanzado de manera considerable Paul Ricoeur.

La crítica se centra en los siguientes aspectos: en la pretensión de buscar un fundamento último del conocimiento y del mundo que se encuentra en la subjetividad, en la asunción de la intuición y la reflexión como mecanismos que permiten el conocimiento inmediato, directo y apodíctico del yo. En la asimilación del sujeto al yo como substancia pensante, lo cual se origina en la asunción del hombre a partir de la relación sujeto/objeto. Para Ricoeur éstas, en lo fundamental, son las ideas que aparecen en la filosofía de Descartes a Husserl, lo cual aparece incluso confirmado por el mismo Husserl: “De hecho, el yo puro no es otro, en efecto, que aquel que Descartes captó con mirada genial en sus magníficas meditaciones y estableció como tal para siempre, sobre cuyo ser no es posible ninguna duda, y que en toda duda volvería él mismo a encontrarse necesariamente como sujeto de la duda”¹⁹.

¹⁷ *Ibíd.* P. 137.

¹⁸ Danilo CRUZ. *Ibíd.* P. 169.

¹⁹ *Ibíd.* P. 139.

De manera muy resumida, sinteticemos las críticas realizadas por Ricoeur a ese modelo fundado en Descartes: En primer lugar el hombre no es una substancia pensante. Con Heidegger, Ricoeur afirma que antes que seguir considerando al hombre como un sujeto que conoce y se enfrenta a un objeto por conocer, hay que llevarlo a su modo de ser más originario, en cuanto “ser en el mundo”²⁰. Para Ricoeur como para Heidegger el hombre es un ser vital, un existente, un ser en el que su manera de ser es “existir”. Ricoeur parte de las fórmulas que había propuesto Heidegger para analizar al hombre. Frente al sujeto moderno pensado como condición trascendental de conocimiento, Heidegger propone girar la pregunta hacia la relación del hombre con el ser, a la relación más originaria del hombre con el mundo; de modo que el que entra en relación no es un sujeto frente a un objeto sino el ser humano. “El hombre no es sujeto, no es el ente privilegiado que pone el ser, es el ente que no sólo es como los demás entes, sino que está en relación con el ser y que tiene como característica esencial la comprensión del ser”²¹.

El hombre es un *Dasein*, es una relación con el ser que se caracteriza por el comprender. El *Dasein* es existencia. A través del hombre el ser se hace patente, se desoculta. El saber referido a los objetos se funda y tiene sus raíces en la existencia. El *Dasein* es un ser en el mundo; no es un ser enfrentado al mundo, sino inmerso en él, como el animal en su hábitat; sólo que el mundo humano es más complejo en cuanto es social y cultural. Además el *Dasein* es temporalidad, es posibilidad, y es libertad. Es temporalidad en cuanto vive la vida de manera temporal, ocupándose por el tiempo. El ser del hombre se realiza y se constituye temporalmente, a través del tiempo de la historia y de la intratemporalidad. En el sentido de que es temporalidad, la vida del hombre se presenta como posibilidad, como una proyección de futuro. La vida del hombre es un continuo hacerse en un presente que proyecta un futuro a partir de un haber sido. Estas ideas antropológicas básicas propuestas por Heidegger son asumidas por Ricoeur.

En segundo lugar, la crítica a la concepción del hombre como sujeto enfrentado a un objeto y como substancia pensante lleva consigo en Ricoeur una segunda objeción: la crítica a la teoría de Descartes y de Husserl de que el yo es lo primero se conoce y cuyo conocimiento se realiza por intuición, es decir por un conocimiento inmediato y por introspección o mediante la percepción de un objeto interior. Ricoeur discute esas dos posiciones. Afirma que el yo del hombre no es lo primero que se conoce, es más, considera que es lo más difícil y lo más complejo de conocer. El conocimiento del hombre es un proceso, es mediado, es una interpretación a lo largo de su vida. A esa concepción cartesiano-husserliana, por tanto, Ricoeur le opone la idea de que el hombre se conoce de manera mediada a través de los símbolos, del lenguaje, de las acciones y de otras objetivaciones de la cultura. El hombre se expresa y se actualiza en obras; de ahí que al método de la descripción fenomenológica haya que aplicarle la interpretación de las obras de la cultura, del lenguaje y de las acciones, a través de las cuales se expresa.

²⁰ Cfr. Martín HEIDEGGER. *El Ser y el Tiempo*. México. FCE. 1993.

²¹ Danilo CRUZ. *Ibid.* P. 199.

En síntesis, la posición de Ricoeur es que el conocimiento del sí del hombre no es un conocimiento inmediato, ni el conocimiento primero, sino que es mediado y prolongado a través del tiempo. Por otra parte, si el conocimiento del yo es prolongado y realizado de manera dinámica a través del tiempo, su construcción también se realiza de manera interpretativa y mediada a través de la confrontación con los otros.

A partir de la idea de que el conocimiento de sí del hombre no es inmediato, Ricoeur lleva la crítica más lejos, pues considera que este conocimiento tampoco puede darse solamente por introspección y autorreflexión. Y en este aspecto acude a la crítica realizada por Wittgenstein al conocimiento y al lenguaje privado. Esta crítica está ligada en Wittgenstein a una crítica a la perspectiva egocéntrica de la que parte la filosofía moderna de Descartes y del empirismo inglés y que aparecen en la Filosofía Contemporánea en el positivismo lógico y la fenomenología²². La perspectiva egocéntrica consiste en realizar el estudio del conocimiento, del mundo y del hombre a partir de la primera persona, del yo o del estudio del propio caso. “Este punto de vista filosófico fue inaugurado oficialmente por Descartes cuando, como resultado de la duda metódica, decidió filosofar partiendo de los datos que le eran accesibles desde la clausura del *cogito*, pero no es privativo del cartesianismo, ni siquiera de la tradición del racionalismo continental, sino que se encuentra también en los empirismos clásico y contemporáneo”²³. En la perspectiva egocéntrica el estudio de los problemas se lleva a cabo desde la primera persona por lo que ha tenido como consecuencias la caída en el solipsismo y el escepticismo, por un lado, y en el conductismo, por el otro. La caída en el solipsismo y en el lenguaje privado se ha hecho evidente en la dificultad de Descartes para superar el solipsismo en que se ve sumido y para intentar de nuevo la recuperación del mundo y del propio cuerpo. Una vez se ha asumido la perspectiva egocéntrica todo en el mundo pasa a ser una construcción del sujeto. Esto también se ve claramente en la dificultad de un sector de la filosofía contemporánea para demostrar la existencia de las otras mentes, pregunta mediante la que pretenden plantear la existencia de los “otros hombres”.

Dada la dificultad de referirnos en este ensayo a los matices de la crítica radical realizada por Wittgenstein a la perspectiva egocéntrica, conviene plantear los aspectos centrales de esa discusión. Para Wittgenstein la existencia misma del lenguaje nos permite salir de esa postura. El lenguaje no es nunca privado ni es posible un lenguaje completamente privado y limitado al sujeto que lo usa. El lenguaje es desde siempre, originariamente, público. Afirmaciones escuetas de Wittgenstein lo comprueban, como aquella de que no es posible un lenguaje usado por un solo hombre en una única ocasión, pues para que sea lenguaje o forma de comunicación humana debe ser social, intersubjetivo y público. Las reglas del lenguaje, para que sean reglas, implica que sean seguidas por más de un hombre, en más de una ocasión. Por otra parte, el significado del lenguaje en ninguna ocasión es un objeto interior o privado. El significado lo establece el uso, de manera social; es en medio de la praxis social como se establecen y se aprenden los significados.

²² Cfr. Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas* &240 a 323.

²³ Alonso GARCIA SUÁREZ. *La lógica de la experiencia*. Tecnos. Madrid. 1976. P. 72.

La teoría del lenguaje privado surge, para el Wittgenstein de las investigaciones, en el equivocado modelo del nombre, y del referente como su significado, que condujo a la substancialización y a la cosificación. Suponer que la palabra por excelencia es el nombre y que su significado es un referente o un objeto ha conducido a pensar que lo significado por los nombres de términos abstractos son “objetos” interiores y privados. Esto es lo que ha pasado con términos como “mente”, “dolor”, “tristeza”, de los cuales se espera que haya un objeto, así sea interior que les corresponda. Lo que propone Wittgenstein frente a esta cosificación y substancialización es superar la teoría nominalista del lenguaje o el privilegio del nombre y la teoría referencialista²⁴. Estas son las ideas que comprendió muy bien Ricoeur y en las que basa su teoría.

2. Constitución y conocimiento hermenéutico del sí

A la metafísica del sujeto Ricoeur opone una hermenéutica del *sí*. Veamos el siguiente texto del prólogo de *sí mismo como otro*: “La ojeada que acabamos de proponer de los estudios que componen esta obra da una primera idea de la distancia que separa la hermenéutica del *sí*, de las filosofías del *cogito*. Decir *sí* no es decir *yo*. El *yo* se pone, o es depuesto. El *sí* está implicado de modo reflexivo en operaciones cuyo análisis precede al retorno hacia *sí mismo*”²⁵ La metafísica que defendía el conocimiento inmediato y apodíctico del *yo* es sustituida por una hermenéutica del *sí* que consiste en afirmar que la reflexión sobre el *yo* debe estar mediada o atravesada por el análisis del lenguaje y por la comprensión de las obras de la cultura. Esto es así porque la conciencia de *sí mismo* del hombre no es puntual, ni idéntica en todas las épocas, ni se conoce, en primer lugar, por autorreflexión e intuición inmediata. La propuesta de Ricoeur es que la conciencia de *sí* se va construyendo de manera hermenéutica y se conoce a través de la interpretación hermenéutica que ha pasado por el análisis del lenguaje, alimentado con la descripción fenomenológica de sus supuestos y por la interpretación de las obras. Además en la obra puntualiza que el *yo* no es ni inmediato ni simple, dado que por el contrario, es sumamente complejo como bien lo han demostrado Nietzsche y Freud y como se desprende de las dificultades halladas para lograr su comprensión adecuada.

Con base en estos planteamientos Ricoeur hace un giro y realiza una propuesta nueva sobre lo que es el hombre como sujeto. Este filósofo no quiere renunciar a la idea del hombre como sujeto, sino a la forma como se concibe desde la filosofía moderna, para lo cual inicia una redefinición y reconceptualización del término. Sin embargo, cabe precisar que aunque no renuncia al término “sujeto”, Ricoeur pasa siempre a hablar del sujeto como “persona”, que parece preferir. Para hacerlo, se apoya en una idea que

²⁴ Actualmente existen estudios muy juiciosos sobre estos tópicos en la teoría de Las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. Cfr. Jorge Vicente Arregui. *Acción y sentido en Wittgenstein*. EUNSA, España, 1984. Alonso García Suárez. *La lógica de la experiencia*. Tecnos. Madrid. 1976. Anthony Kenny. *Metafísica de la mente*. Paidós. Barcelona, 2000. Hacker. *Wittgenstein. Meaning and Mind*. Part I Essays. Blackwell. Oxford. 1993.

²⁵ Paul RICOEUR. *Sí mismo como otro*. 1996 p. xxix. (introducción).

había afirmado: que el hombre se conoce a través de sus obras, a través del lenguaje y a través de sus acciones. En este caso va a acudir al lenguaje y concretamente al lenguaje de la acción. Se había dicho que el “sujeto” era también en la gramática y en la filosofía medieval el sujeto de la oración, aquello de lo cual se predica en la oración. Pues bien, aquello de lo cual se habla son los seres del mundo, entre los cuales se encuentra un sujeto especial, que aparece en un tipo especial de oraciones, los enunciados de acción. El hombre es el sujeto agente del cual se habla en los enunciados referidos a las acciones. Pero además es el “quien” que aparece en el habla, el que enuncia el enunciado. Lo que hace Ricoeur en estas obras es abordar la investigación sobre el ser del hombre mediante las siguientes preguntas: “Daremos una forma interrogativa a esta perspectiva, introducida por la pregunta ¿quién? Todas las aserciones relativas a la problemática del sí, dando así igual extensión a la pregunta ¿quién? Y a la respuesta sí. Cuatro subconjuntos corresponden así a cuatro maneras de interrogar: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es el sujeto moral de imputación?” (1996: p. xis). Estos son los cuatro interrogantes cuya respuesta, a través de los análisis del lenguaje ordinario y de la interpretación hermenéutica permitirán la respuesta acerca del sujeto agente como persona.

En *El Discurso de la acción*, Ricoeur realiza un importante entrecruzamiento entre la hermenéutica, la fenomenología no idealista y la filosofía del lenguaje ordinario. Haciendo suyas algunas fórmulas de Wittgenstein inicia el análisis del sujeto a partir del lenguaje de la acción. Haciendo uso de la noción wittgensteiniana de juego de lenguaje inicia el estudio del sujeto a partir del juego de lenguaje de la interacción humana. Ricoeur acepta otra importante fórmula de Wittgenstein: todo juego de lenguaje corresponde a una forma de vida y a toda forma de vida corresponde un juego de lenguaje, lo que significa que el lenguaje se da arraigado en las formas de vida intersubjetiva y da razón del vivir y el actuar humanos.

Partiendo del presupuesto de que para explicar y comprender al hombre y al mundo de la acción humana es necesario partir del análisis de los conceptos involucrados en los enunciados de acción, en *El Discurso de la Acción* realiza un análisis de los conceptos implicados en estas frases. La idea es que estos conceptos tienen un alcance trascendental en cuanto hacen posible la acción humana, son condición de que se realice y comprenda la acción humana en cuanto cargada de significado. Ahora bien, esto no significa que el análisis lingüístico sea suficiente para comprender la acción; significa que el análisis lingüístico debe ser complementado con su fundamentación mediante la descripción fenomenológica. Si un juego de lenguaje se da arraigado en una forma de vida humana, el análisis del lenguaje describe la primera parte, el juego de lenguaje; y la descripción fenomenológica expone la forma de vida humana, el tipo de ser y de mundo en que se desenvuelve ese juego. Dado que la base del lenguaje es el mundo “las operaciones de predicación y descripción identificadora no son posibles sin el supuesto de una organización de nuestra experiencia que implica particulares de base como los cuerpos y las personas”²⁶.

²⁶ Paul RICOEUR. *El Discurso de la acción*. 1977: p. 19.

El estudio es realizado en esa obra, por Ricoeur, en tres niveles que permiten un grado progresivo de aproximación al sujeto agente del lenguaje y de la acción: El primer nivel es el análisis de la red conceptual implícita en las frases de acción. El segundo nivel lleva a cabo el análisis de la proposición, o mejor, de la emisión de un enunciado o la realización de un acto de habla. Y el tercero hace el análisis del discurso o del argumento.

El análisis de la red conceptual y de las proposiciones de la acción demuestra que este tipo de oraciones son distintas a las proposiciones del lenguaje descriptivo de la ciencia, por lo que es un juego de lenguaje distinto. El sujeto que de allí surge es un sujeto que realiza acciones de diverso rango de voluntariedad, motivadas por intencionalidades, causas o motivos. Mientras que en las oraciones descriptivas se describe lo que pasa o lo que sucede, en las frases de acción se interpreta una acción realizada por un agente con una intención. De ahí la diferencia entre una oración como “el perro acecha la presa” y la oración “Franco Bacile prepara una comida para la teleaudiencia”. Y la diferencia se torna mayor cuando se pasa de la narración de la acción de otro, a la expresión de una acción en la que el sujeto mismo se compromete. Es el caso de enunciados como “Prepararé la comida para la teleaudiencia” en la cual el sujeto que habla es el sujeto agente no solo de la oración gramatical sino de la enunciación, por lo que el sujeto es autorreferencial. Además, el sujeto de la enunciación es un sujeto de acción porque emitir un enunciado es una acción humana entretendida con otra.

En las oraciones en que se enuncia la acción de un ser humano, como en “Franco Bacile prepara un róbalo asado para la teleaudiencia”, el sujeto de la frase hace referencia a un particular de base de cierto tipo, diferente a otros como ese róbalo o aquel pino. Un particular de base con propiedades específicas que hacen posible que ese sujeto se relacione con un verbo como “preparar”. Un particular de base es un individuo al que se refiere un concepto que no puede reducirse a otros más simples. Es un ser corporal, social y cultural. A medida que avanza el estudio de las oraciones, las características de la persona se van especificando. Pasando por el análisis llevado a cabo por Elizabeth Anscombe y Artur Danto, Ricoeur demuestra que los enunciados de acción tienen una forma lógica diferente a los enunciados descriptivos. En los enunciados de acción no describo mi acción sino que anuncio la realización de la acción. El enunciado de acción no surge de la observación de un estado interior o de una creencia sino de saber lo que voy a hacer, y, en este sentido, se basa en la diferencia entre “saber qué” y “saber cómo”. “Saber qué” es saber lo que pasa en el mundo, lo que sucede; es saber de un contenido. “Saber cómo” es el saber del hacer, saber cómo hacer. Y está ligado a la vida práctica, a la realización de acciones y a la capacidad humana de adquirir habilidades y desarrollar disposiciones para hacer las cosas. El momento de la descripción fenomenológica no desaparece. El análisis lingüístico nos lleva a la descripción fenomenológica, en el sentido de que conduce a examinar la experiencia humana en medio de la cual se arraiga tal juego de lenguaje. El análisis del juego de lenguaje de la interacción humana por sí solo no expone las vivencias socio culturales en medio de las cuales se da. Es decir, la fenomenología describe la forma de vida en medio de la cual se arraiga tal juego de lenguaje. Por ejemplo, el juego de la acción descubre que el sujeto de la acción es un

ser corpóreo, al ser uno de los particulares de base a los que se refiere un enunciado de este tipo. Un enunciado de acción no se refiere a una entidad metafísica, sino a una persona de carne y hueso.

El análisis lingüístico tiene sus límites, como sucede en este caso, con la relación que tiene el desarrollo de capacidades y habilidades del cuerpo con el “yo puedo” de la fenomenología, por lo que el estudio fenomenológico del cuerpo, que no es tematizado por la filosofía analítica debe ser completado con la descripción fenomenológica. El análisis lingüístico avanza en cuanto pone en evidencia que el análisis de la acción remite a un agente que es quien la realiza, el autor, a una intención que es el para qué de la acción; y a unos motivos que son el por qué de ella. Ahora bien, el poner en evidencia se ve claramente cuando se tiene en cuenta que en el enunciado de acción el sujeto hace referencia a un ser corporal, a un ser capaz de realizar acciones y consciente de que puede realizarlas. El sujeto de las frases de acción, incluso como otras oraciones, tiene una referencia identificadora, en el sentido de que se refiere a un individuo, al cual le otorga propiedades, mediante el predicado. El individuo al cual se refieren éstas es un sujeto agente, esto es, con consciencia de sí. Pues sólo de un ser que sabe realizar acciones y que sabe que puede, es posible afirmar “Juan se comprometió a venir a la clase” o, puede afirmar él de sí mismo “asistiré al Encuentro de hermenéutica y Fenomenología, en la ciudad de Cali”, lo cual significa que sólo de un ser con consciencia de que puede y de lo que puede hacer es posible afirmar que es agente de intención.

Ahora bien, ¿Cuál es la conveniencia de iniciar el estudio del sujeto a partir del análisis lingüístico? Dejemos que Ricoeur responda: “Por tanto, en lugar de remitirnos a una intuición de esencias de lo vivido, aprehendidas mediante ejemplos singulares bien elegidos, nos apoyamos en la codificación de la experiencia en su decir y contamos con la extraordinaria propiedad del lenguaje, no solamente de articular la experiencia, sino de conservar, gracias a una especie de selección natural, las expresiones más adecuadas, las distinciones sutiles más apropiadas a las circunstancias del actuar humano. Este carácter de conservatorio del lenguaje ordinario respecto a los hallazgos de la expresión en la escala de una experiencia cultural milenaria es lo que lo hace aconsejable para la atención del filósofo”²⁷. Queda claro que el recurso al lenguaje saca al discurso filosófico de la fenomenología del tinte idealista que tenía, a partir de la intuición personal de esencias y de vivencias. El estudio se saca de la perspectiva egocéntrica y se ubica donde lo posicionó Wittgenstein, en el análisis del lenguaje como medio social intersubjetivo y público donde se arraigan y originan esas experiencias.

En el segundo nivel de análisis, Ricoeur va más lejos. En él se apropia de los análisis llevados a cabo por Austin y Searle sobre los actos de habla. Asume una equivalencia entre la voluntad y el querer, para demostrar que los cinco actos performativos señalados por Austin expresan enunciados de acción y verbos que pertenecen al campo de la práctica, de la praxis social²⁸. Se trata de los performativos veredictivos, ejercitivos,

²⁷ Paul RICOEUR. *El Discurso de la acción*. Madrid. Cátedra, 1981, p. 12

²⁸ Cfr. Paul RICOEUR. *El Discurso de la acción*. *Ibid.* P. 81-82.

conductivos, promisorios y expositivos, frente a los cuales afirma Ricoeur: “Si, en efecto, preguntamos a cuál de las clases corresponde lo que se llama querer, podemos sostener con todo derecho que las cinco clases designan un aspecto del querer o de la acción intencional”²⁹. El veridictivo designa el querer que algo se apruebe, se acepte o se rechace; el ejercitivo es una especie de decreto que manifiesta un poder una potencia, como en la sentencia; el querer es una especie de compromiso, en la cual se compromete al agente, “la promesa es la forma expresa cuya forma implícita es la intención”³⁰. En los conductivos la voluntad establece una relación con el interlocutor; su sentido consiste en tener en cuenta al otro. En ellos se realiza muy claramente la relación de voluntad a voluntad en la cual la acción implica una forma de comportamiento con el otro, que no está ausente en las acciones anteriores. Por último, los expositivos expresan un querer en cuanto argumentan, dan razones para hacer comprensible o inteligible una acción. La observación que hace Ricoeur del análisis es sugerente “Estos análisis son tan seductores como desconcertantes: seductores porque manifiestan lo que se podría llamar la sabiduría del lenguaje, el cual, si cabe decirse, sabe más que nosotros...Desconcertantes, porque no parecen prestarse ni a una enumeración completa, ni siquiera a distinciones firmes...; estamos aquí en el plano de las “semejanzas de familia”, de las imbricaciones y de las intrusiones”³¹.

Ricoeur avanza de Austin a Searle para, a partir del estudio de la tricotomía de los actos de habla y de sus características definitorias, establecer una relación con la fenomenología que permite progresar en la comprensión del hombre. La teoría del acto de habla establece que emitir un enunciado es tanto un acto locutivo, como un acto ilocutivo, es decir, el emitir el enunciado tiene una fuerza que permite afirmar que al hacerlo, se está haciendo además otra cosa, como prometer, aprobar, preguntar, dar una orden, etc. Por otra parte, Searle planteó que cada tipo de acto ilocutivo está regido por una regla que funciona como la condición esencial y necesaria para que el acto de habla se cumpla con éxito, la cual fue llamada por el filósofo, regla constitutiva. Así en el acto de habla de la promesa, la condición esencial o la regla constitutiva es que la promesa “cuenta como” la asunción de la obligación de cumplir la promesa. Si en ella, el autor no se compromete realmente o no está en capacidad de comprometerse, el acto es fallido, no es una verdadera promesa. Ahora bien, que realizar la promesa “cuenta como”, la regla constitutiva de Searle corresponde para Ricoeur a lo que en Husserl es el *contenido del sentido*; el contenido de la promesa y la intención de ella está en la pretensión de cumplirla y en la posibilidad de hacerlo. Hacer una promesa es tener la intención de cumplirla, por lo que es un estado mental, del campo de lo psicológico, que aparece como condición esencial, como regla de un enunciado.

Pero, ¿En qué se avanza con el estudio a partir del análisis del lenguaje? De nuevo, como mediante el análisis de los conceptos y las oraciones, en que se saca el análisis

²⁹ Ibidem. P. 82.

³⁰ Ibid. P. 83.

³¹ Ibid. P. 85.

del ámbito autorreflexivo y de estudio de vivencias inmediatas para iniciarse a partir del análisis de las oraciones en las cuales se dan. En el acto locutivo e ilocutivo siempre es posible establecer las reglas sintácticas y semánticas a través de las cuales se expresa la fuerza ilocutiva. Así, el estudio de la promesa no es necesario empezarla por la descripción de la experiencia personal de la vivencia, esto es, en el ámbito psicológico, sino que es posible hacerlo mediante el análisis del enunciado en que se realiza. Este a su vez, nos lleva a la investigación del ser corporal, natural y social que está en capacidad de realizar estos actos de habla. Así concluye Ricoeur: “El momento psicológico realiza la unión de todas las condiciones (esencial, preparatoria, preposicional) al interiorizarlas; así es como el análisis lingüístico, que había comenzado con la eliminación de lo psíquico y el sólo recurso a los enunciados públicos acaba con (termina en) un redescubrimiento de lo psíquico, en tanto que significado y expresado en la misma semántica de los actos ilocucionarios”³².

Ahora bien, en la realización de actos ilocucionarios, en los cuales se expresa una acción de la voluntad o un querer, la enunciación de la acción es el comienzo de su realización. Cuando yo digo “quiero asistir a Cali” o “prometo asistir al encuentro”, la enunciación del enunciado es el inicio de la acción que supone ponerse en la tarea de cumplirla. El querer humano supone la deliberación, la elección entre varias posibilidades, como entre asistir y no asistir; supone además el “yo puedo”, el decidir entre varios “puedo”, dado que puedo tanto asistir como no hacerlo. Este es el tercer nivel del análisis llevado a cabo por Ricoeur, en *El Discurso de la acción*. El del argumento o el acto de habla como totalidad que está dirigida a un interlocutor y expresa los elementos ligados e implícitos en la declaración de una acción de la voluntad. Estas características también remiten a la fenomenología que ha avanzado en la investigación del “yo puedo”, dado que éste supone un recurso al propio cuerpo que está presente en la acción voluntaria y en la acción involuntaria; que demuestra la necesidad de tener en cuenta que el agente de la acción es también un sujeto paciente, que está cargado con predisposiciones, capacidades tanto de realizar acciones como de ser afectado por el mundo del cual hace parte.

En *Sí mismo como otro* Ricoeur avanzará aún más en la apropiación del discurso de la acción, para progresar en la comprensión del hombre. Así, la interpretación de la persona que se deja entrever en los actos de habla es un agente que realiza acciones, que es agente y paciente que se dirige siempre a un interlocutor, por el cual debe cumplir sus promesas, lo que significa que tiene un compromiso moral. La toma de decisiones, como la decisión de hacer una promesa o de asistir a un sitio, que pone en evidencia el “yo puedo” del hombre deja traslucir también, la existencia de la libertad humana. Tomar una decisión supone la deliberación entre varias opciones y la escogencia de una; la deliberación supone también el examen entre varias posibilidades y la conciencia de que en algunas puedo incidir y en otras no. Además, sin perder de vista que el sujeto que realiza esa acción no es un ente metafísico sino un particular de base, un ser físico/natural pero también social y cultural.

³² Paul RICOEUR. *Ibid.* P. 177.

Esto nos hace recordar que no conviene perder de vista que el sujeto agente y paciente de la acción es el ser en el mundo o el Dasein de que hablaba Heidegger, que para Ricoeur está relacionado con el ser en el mundo de la vida de que habla Husserl. El hombre es un ser en el mundo que se desenvuelve o que habita en un mundo natural/social/cultural, lo cual significa que es un mundo en el que lo natural no se da ya, ni se pueda dar de manera aislada como meramente natural, sino un mundo natural experimentado y organizado culturalmente. Pero tampoco es un mundo en el que lo cultural se dé sólo o independiente de lo natural material, dado que, lo cultural se presenta objetivado o materializado en lenguaje, instituciones y obras. El mundo humano, el contexto del hombre es un mundo en el que lo natural, lo social y lo cultural se encuentra entrecruzados. Así, decir “Antonio me prometió venir” descubre un particular de base persona corporal, agente de acción, que se compromete con sus actos, que vive en relación con otros y que espera algo de ellos, como que crean en el cumplimiento de la promesa. Es un particular de base natural/social/cultural. La descripción fenomenológica deja entrever el sentido que el hombre le otorga a la experiencia a través del lenguaje, pues la realidad aquí no desaparece, sino que aparece en el sentido otorgado por el hombre. “En este caso la reducción fenomenológica no es la pérdida de algo, -afirma Ricoeur- ni ninguna sustracción, sino el distanciamiento, a partir del cual no sólo hay cosas, sino signos, sentido, significaciones; la reducción fenomenológica marca el nacimiento de la función simbólica en general; al hacer esto da un fundamento a las operaciones contingentes del análisis lingüístico...lo que busca la fenomenología bajo la capa de los enunciados es una constitución del sentido”³³.

En síntesis, lo que descubre el análisis lingüístico es la persona que hay debajo del sujeto de la enunciación, que es el sujeto agente de la acción. Y la descripción fenomenológica descubre a la persona y el mundo de símbolos y significados en que habita ese sujeto. Un sujeto que es cuerpo, que es naturaleza pero que es también sociedad y cultura. Una persona que da sentido a la experiencia, a través del universo de símbolos. Esta forma de interpretar al hombre deja al descubierto el mundo social y cultural en que habita. Y la interpretación de ese mundo cultural y del hombre que se constituye a través de esas obras está a cargo de la hermenéutica.

³³ Ibid. P 20.

Bibliografía

- Danilo CRUZ VÉLEZ. *Filosofía sin supuestos*. Manizales. Editorial U. de Caldas. 2001.
- Edmund HUSSERL. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México. FCE. 3ª. Edición, 1986.
- Emmanuel KANT. *Crítica de la Razón Pura*. Argentina. Losada. 7ª. Edición, 1981. P. 78-130.
- Paul RICOEUR. *El Discurso de la acción*. Madrid. Cátedra, 1977 (original francés), 1981 (español).
- _____. *Sí mismo como otro*. España. Siglo XXI. 1996 (Francés) 3ª edición en español 2006.

Kierkegaard o el esteta A, para una hermenéutica de la seducción

Kierkegaard or the Aesthete A, for the Hermeneutics of Seduction

JENNIFER HINCAPIÉ SÁNCHEZ

Departamento de Filosofía, Universidad del Valle
Colombia



Resumen:

Desde el título mismo del opúsculo de Kierkegaard, integrado como se sabe a *O lo uno o lo otro* (1843) como una de sus partes, obliga inferir que el *Diario de un seductor* describe el fenómeno de la seducción, que se realiza en diversos planos, a saber: el lenguaje indirecto, el sensualismo, los signos de atracción. Contrario a lo que pueda imaginarse, el lenguaje indirecto no participa de la seducción bajo la forma del engaño o la impostura, sino como un proceso de reflexión y desplazamiento de planos de observación adelantado por el autor y el narrador que dirigen la mirada al personaje seductor. En este sentido, el presente ensayo adelantará una lectura del circuito hermenéutico de la seducción.

Palabras clave: Kierkegaard, seducción, hermenéutica, sensualismo, atracción.

Abstract:

The very title of Kierkegaard's little work that is integrated to *O lo uno o lo otro* (1843) as a part of it, forces us to infer that the *Diary of a Seducer* describes the phenomenon of seduction, which is made on different levels: indirect language, sensualism, the signs of attraction. Contrary to what one could imagine, indirect language does not play a role in seduction in the form of deceitfulness or fake, but as a process of reflection and displacement of levels of observation put forward by the author and the narrator that lead their sight towards the seducing character. In this sense, the present paper presents a lecture of the hermeneutics circuit of seduction.

Key words: Kierkegaard, seduction, hermeneutics, sensualism, attraction.

*“Un escritor acaba residiendo dentro de otro
como cajitas en un juego de cajas chinas”
Søren Kierkegaard, O lo uno o lo otro*

La figura del seductor extensivo, conocida en obras literarias como Don Juan, antes que ilustrar el Johannes descrito por el esteta A en el *Diario de un seductor* de Kierkegaard, se contrapone a éste por su esquematismo e immediatez. Desde el título mismo del opúsculo de Kierkegaard, integrado como se sabe a *O lo uno o lo otro* (1843) como una de sus partes, obliga inferir que el *Diario de un seductor* describe el fenómeno de la seducción, que se realiza en diversos planos, a saber: el lenguaje indirecto, el sensualismo, los signos de atracción. Contrario a lo que pueda imaginarse, el lenguaje indirecto no participa de la seducción bajo la forma del engaño o la impostura, sino como un proceso de reflexión y desplazamiento de planos de observación adelantado por el autor y el narrador que dirigen la mirada al personaje seductor que observa los detalles, ritmos y movimientos de la adolescente. Atravesado por la reflexión, el lenguaje indirecto ilustra un ejercicio dialéctico habitual en Kierkegaard, que en el *Diario de un seductor* se intensifica como la “actividad de un esteta ambulante”¹.

Para hacer un análisis de la seducción como erotismo inmediato, Kierkegaard estudia la que podría considerarse como la ‘dialéctica de la pena’, a la que da el estatus de elemento fundamental de la seducción intensiva. “La pena –escribe Kierkegaard– encierra siempre algo más sustancial que el dolor. El dolor denota siempre una reflexión acerca del sufrimiento que la pena no conoce”². Desde esta perspectiva, el problema del dolor se inscribe en el marco de uno más general: lo humano, en la medida en que los seres humanos viven el dolor desde un espacio de representación tan importante como puede

¹ Cf. Søren KIERKEGAARD. OC VIII. 109-120.

² Søren KIERKEGAARD. «El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno», en *O lo uno o lo otro*. Editorial Trotta. Madrid. 2006, p. 166.

serlo el lenguaje. Al involucrar el dolor con la reflexión, Kierkegaard consigue definir al que denomina ‘seductor intensivo’ como quien alcanza un tipo de dolor que se propone a toda costa declarar y transmitir.

Los anteriores son apenas esbozos del tipo de ejercicio hermenéutico en el que nos involucra Kierkegaard con su bien conocido *Diario de un seductor*. Kierkegaard emprende el análisis del seductor igualmente en *Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical* y en *Siluetas*, recogidos también en *O lo uno o lo otro*. Las observaciones hermenéuticas que propondremos a continuación, si bien fundamentales para la comprensión general de la seducción, se localizan principalmente en el que Kierkegaard denomina: «Preámbulo intrascendente», con el que da apertura a la presentación de los tres estadios eróticos. A fin de no incurrir en el tipo de generalidades que intenta ver en Kierkegaard las formas del erotismo expuestas muchos años después por autores como George Bataille³, Jean Baudrillard⁴ y Octavio Paz⁵, intentaremos despejar el tipo de significación que se emplaza en la conjunción: experiencia –reflexión– escritura, desde la que Kierkegaard da cuenta del fenómeno de la seducción como un circuito hermenéutico en sí mismo suficiente.

El preámbulo comienza:

“Desde el primer instante de ofuscación en que mi alma, humillada y llena de asombro, se prosternó ante la música de Mozart, muchas veces ha sido para mí una actividad grata y reconfortante la de pensar en aquella jovial concepción griega que denomina al mundo κόσμος, puesto que se muestra como un todo bien ordenado, como una grácil y diáfana alhaja del espíritu que obra en él y lo entrelaza; pensar que esa jovial concepción puede repetirse en un orden de cosas superior, en el mundo de los ideales, y que también en él hay una providencial sabiduría que es digna de admiración, puesto que ante todo, reúne a los que se pertenecen de manera mutua: Axel y Valborg, Homero y la guerra de Troya, Rafael y el catolicismo, Mozart y el *Don Juan*”⁶.

Para el esteta A, Mozart ingresa en el círculo de los hombres individuales gracias al *Don Juan*, a tal punto que él mismo invierte su vida entera en hacer este reconocimiento, olvidando incluso la necesidad de hacer algo notable con su propia vida; el esteta A reconoce que a estos hombres hay que admirarlos profundamente, pues sus obras seducen del mismo modo como lo haría el seductor con una jovencita. Esta valoración apela al desafío de convencernos a todos de que aquella personalidad musical ha conseguido como ninguno otro imprimir una proximidad con el sentimiento de seducción y atracción.

³ Cf. Georges BATAILLE. *L'Érotisme*. Les Éditions de Minuit. París. 1957.

⁴ Cf. Jean BAUDRILLARD. *Seduction*. Les Éditions de Minuit. París. 1973.

⁵ Cf. Octavio PAZ. *La llama doble, amor y erotismo*. Editorial Seix Barral, S.A. Barcelona. 1993.

⁶ Søren KIERKEGAARD. «Los estadios eróticos inmediatos, o el erotismo musical», en *O lo uno o lo otro*. Ed. cit., p. 73.

El esteta A llega a considerar a Mozart en el plano de los inmortales, como aquel que nos anuncia la intimidad de las cosas y nos revela las tensiones de la seducción. En contraposición, cualquier otro perfil humano concentrado en la expresión mínima de sí mismo, incapaz de transformar la materialidad de las cosas en elevamiento sublime, puede decirse que se encuentra reducido a un plano de lo incidental que lo aproxima a la mediocridad.

Las grandes inspiraciones llegan a Mozart de manera espontánea, hasta concentrar en el *Don Juan* la posesión del inmenso arte de la seducción. El esteta A no está movido en este caso por el discernimiento de la música, tanto menos por la facultad del gusto, sino por la inconmensurable inspiración que cada elemento de la obra, por insignificante que parezca, deposita en su sentimiento, su tiempo, su reflexión sobre la vida. El esteta A considera que esta producción clásica responde a la conjunción de dos fuerzas, cuya unión es a tal punto absoluta, que reflexiones posteriores no podrían separarlas: en el caso de Homero, el gran Homero, el armonioso hombre ciego, la guerra de Troya como una partitura en la que las potencias se interrogan; en el caso de Mozart, la superación del *Don Juan* de Molière, que siendo la fuente de todos los demás, desvirtúa en lo cómico las artes de la seducción.

Las dos fuerzas a las que aludimos son: el ‘anhelo’ y la ‘genialidad’. En su acepción metafórica y en un sentido absoluto, ‘anhelo’ significa el deseo vehemente. Tornándose la respiración fatigosa como signo del empeño y ansia con que se va en pos de una cosa, el anhelo representa ese agotamiento del ser cuya determinación es la búsqueda. Las artes y las ciencias, las empresas y las navegaciones, son espacios donde el anhelo ve tan cercano el objeto del deseo, que dispone toda la emoción y todas las fuerzas para conseguir materializar el anhelo; la pretensión es enorme por alcanzar la expresión del anhelo jovial de la seducción. La ‘genialidad’, por su parte, alude al carácter extraordinario, a la habilidad creativa, como de ser sobrenatural que identifica la conjunción de elementos que congrega lo espiritual y lo temporal humano.

Superando la generalidad de las anteriores descripciones, el «Preámbulo intrascendente» exige pensar en otros términos el anhelo, entendiendo que éste no es norma y función de ningún arte, pues, para comenzar, el anhelo se piensa en relación con lo que no hay; planteado de manera adecuada, el anhelo implica en sí mismo todo un arte, recurso o circunstancia para expresar la vehemencia por el sentido y el placer de la dificultad. A través del anhelo es posible llegar a obtener, de lo que se tiene a la mano, la belleza que los objetos y materiales no poseen en sí mismos.

“Anhelar de la manera correcta –plantea el esteta A– es un gran arte, o, mejor aún, es un don. Es lo que hay de inexplicable y misterioso en el genio, lo mismo que una vara mágica a la que nunca se le ocurriría anhelar algo distinto de lo que obtendrá”⁷.

⁷ *Ibid.*, p. 75.

Por otra parte, en la dinámica que realiza el tránsito hacia la belleza, se hace manifiesta la genialidad que hace de Homero y Mozart dos inmortales. Puede considerarse por tanto que ‘anhelo’ y ‘genialidad’ realizan un equilibrio que se singulariza en el entramado de determinadas obras, en la conjunción que alcanza la idea más abstracta con la materia que dirige, dispone y dimensiona.

La seducción, o “genialidad sensual”, como la nombra el esteta A, constituye una idea abstracta que sin embargo se transmite y alcanza a través de la música, del encanto nemoroso de la música. La “genialidad sensual” infunde a la idea abstracta el supremo atractivo, la figura enigmática que representa y oculta la verdad. De esta manera la movilización sensual y la seducción que el esteta A plantea en relación con el *Don Juan* de Mozart, es mucho más que una deslumbrante fachada; aunque toda su obra musical puede llegar a satisfacer y llenar de gozo a un público exigente en materia musical, ello no quiere decir que la obra completa de Mozart tenga la misma genialidad y manifieste el mismo anhelo del *Don Juan*.

“La genialidad sensual, por tanto –sanciona el esteta A–, es el objeto absoluto de la música. La genialidad sensual es absolutamente lírica, y hace irrupción en la música con toda su impaciencia lírica; está determinada espiritualmente, y por eso es fuerza, vida, movimiento, inquietud constante, sucesión constante”⁸.

El genio, como el seductor intensivo, es el creador de un lenguaje que le permite penetrar los objetos dotándolos de tiempo y sentido; sus desempeños están movidos por el anhelo de transformar el discurrir abstracto de sus reflexiones en un lenguaje vivo. Por el contrario, la que se denomina ‘obra completa’, pertenece al tiempo prosaico que se tiene la oportunidad de estudiar y contemplar. Si las obras clásicas se consideraran como tal fruto del equilibrio de fuerzas entre ‘anhelo’ y ‘genialidad’, probablemente se llegaría a pensar que toda la obra de Homero gana individualidad e inmortalidad, pero no es así. Para hacer una obra que realmente sobresalga entre las obras clásicas, es necesario comprender aquello que hace justamente que consiga retirarla del tiempo e ingresarla en el circuito hermenéutico de la seducción. La clasificación de las obras clásicas se realiza, como es bien sabido, sopesando el equilibrio y la genialidad reflejada en la obra; de esta manera Homero vincula su nombre con la *Iliada* y la *Odisea*, clasificadas como obras clásicas de la poesía épica, pero no es sólo el nombre del autor lo que les da este estatus a las obras, sino el que podríamos considerar como el encuentro entre la genialidad del individuo creador y la materia transformada.

Hay además otras artes cuya idea abstracta se plasma en un medio absolutamente concreto, tal es el caso de la arquitectura, donde queda rotundamente ilustrado cómo un espacio donde la materia funda la expresión y reflexión en uno y en muchos hombres que proyectan su anhelo en aras de la formalización de un lenguaje. En palabras del esteta A, la idea más abstracta que cabe pensar en medios como la arquitectura, la escultura, la

⁸ *Ibid.*, p. 94.

pintura y la música, es la genialidad sensual, concediendo que entre todos, el elemento adecuado para plasmar la sensualidad es la música. La escultura, por ejemplo, pone en sus obras una suerte de determinación interior; por su parte la pintura delimita su representación al espacio en el que intervienen formas y contrastes del color. Resumiendo, la genialidad sensual carece de contorno, lo que viene a significar que sólo la música muestra un ímpetu y una imponencia que dan testimonio de un lirismo que si bien no llega a ser poesía, sí consigue expresar una pasión que desborda los límites impuestos por las otras artes. En la música la genialidad sensual constituye, como la seducción, una sucesión de momentos que impide contenerla. El genio de Mozart, para no ir muy lejos, apropia la música como elemento absoluto e intemporal, disponiendo la genialidad erótico sensual para expresar una belleza celestialmente transfigurada.

“Cuando esa genialidad erótico-musical en toda su inmediatez exige, a su vez, una expresión –anota el esteta A–, se plantea la pregunta de cuál es el medio adecuado a ella. Lo que hay que puntualizar especialmente aquí es que aquella exige ser expresada y exhibida en su inmediatez”⁹.

El esteta A es conocedor de las limitaciones de muchas personas para acercarse a la música, pero reconoce que en la inmediatez hay una exigencia. Para apropiarse la música, es necesario ponerla en los términos del lenguaje, pero no de un lenguaje coloquial, sino del lenguaje en cuanto proporciona un estado de éxtasis que penetra el espíritu. Como medio de expresión erótico-sensual, el lenguaje se ofrece magníficamente como seducción. Al ser escuchado, el *Don Juan* redundante en lenguaje, sensualidad, éxtasis y seducción. La música comparte con el lenguaje un elemento común que es el tiempo, pero mientras en el lenguaje el tiempo es continuidad, en la música es inmediatez. El esteta A hace explícito que éste podría ser un motivo para aceptar que la música es un arte imperfecto, pues mientras las demás artes instauran sus producciones en lo espacial, lo que les garantiza su continuidad en el tiempo, ello prueba que la música es, efectivamente, un arte espiritual que genera sentimientos desgarradores, entabla la comunicación indirecta y funda la seducción.

Para concluir, tres aspectos importantes llaman la atención en relación con la que hemos denominado ‘hermenéutica de la seducción’:

a) La genialidad sensual es puramente lírica, de modo que su manifestación está en la inmediatez musical como el perfume en las flores. Para el esteta A, el lirismo de la genialidad sensual suena y se incorpora, siendo esta la razón por la cual la música, como la seducción se manifiestan como una suerte de encarnación.

b) El momento que da ocasión en la historia de la música a la hermenéutica de la seducción, lo identifica el esteta A con el cristianismo. La inmediatez sensual

⁹ *Ibid*, p. 88.

pertenece al cristianismo en tanto que revelación de los elementos propios de la seducción, como la representación icónica, los salmos, la elevación musical. El esteta A expone:

“Puesto que lo sensual, en definitiva, es lo que hay que negar, sólo se patentiza, sólo se postula en el acto mediante el cual es excluido al postular el elemento positivo contrario. Como principio, como fuerza, como sistema en sí, la sensualidad es puesta por primera vez por el cristianismo, y en este sentido el cristianismo ha introducido la sensualidad en el mundo”¹⁰.

c) El esteta A orienta la experiencia viva de la música y el lenguaje a la ‘situación fundamental de la existencia’: música y lenguaje se ofrecen como formas definidas de espiritualidad y seducción dirigidas a la existencia humana.

¹⁰ *Ibid.*, p. 85.

Yuxtaposición crítica sobre la *Belleza Natural* y la *Belleza Artística* en G.W. Hegel y Theodor Adorno

Critical juxtapositions about the *Natural Beauty* and the *Artistic Beauty* in G.W. Hegel and Theodor Adorno

RODOLFO LEDESMA
Facultad de Artes Integradas, Universidad del Valle
Colombia



Resumen:

Para Hegel la *Belleza Natural* es la primera manifestación de la *Idea* y sus grados sucesivos responden al desarrollo de la vida y al de la organización en los seres. La *unidad* es su carácter esencial, siendo más real y verdadera en los seres *orgánicos* y *vivos* que en lo *inanimado*. Sin embargo, la *belleza natural* es imperfecta porque todo lo que la conforma en un nivel superior como los seres orgánicos, carecen de libertad absoluta por su limitada existencia. En otras palabras, la *belleza natural* es imperfecta por ser *finita*. Debido a esto, la vida animal y los seres humanos no pueden realizar la *idea* en su forma perfecta e igual a la *idea* misma. Por esta razón, la única salida del espíritu que no puede encontrar en la esfera de la realidad la satisfacción de su libertad, es satisfacerse en una región más elevada, y esta es la región del *arte* y su realidad, el *ideal*. Son pues éstas, a rasgos generales, las razones de Hegel para encontrar a la *belleza artística* superior a la *belleza natural*. Sin embargo, Adorno encuentra que Hegel aniquila la *belleza natural* porque no se puede comprender a sí misma, es externa y solamente a través del *sujeto* es bella. Por consiguiente, la *belleza natural* en Hegel es dominada por el *sujeto* y racionalizada y sentida por él. Esto es pues, una oscura influencia de un *idealismo* el cual quiere usurpar a través del *sujeto*, todo lo que no se deje someter, convirtiendo las cualidades *objetivas* en meros materiales. De acuerdo con Adorno, el idealismo hegeliano tiene el papel de estar en defensa de lo sensible lo cual corroe la verdadera *espiritualización*. Por esta razón Adorno concluye, que el momento espiritual del arte no es lo que el idealismo designa como *espíritu*, sino el desterrado impulso mimético considerado como totalidad.

Palabras claves: Hegel, Adorno, Belleza Natural, Belleza Artística.

Abstract:

In Hegel the *Natural Beauty* is the first manifestation of the *Idea* and its next levels concern with the development of life and the organization of human beings. The *Unity* is its main and essential character and it is more real in the organic life than in the inanimate world. However, the *natural beauty* is imperfect because everything which forms it in a high level like organic beings, lack of absolute freedom for their limitation in their existence. In other words, the *natural beauty* is imperfect for being *finite*. Because of this, the animal life and human beings cannot achieve the *idea* in its perfect form and equaling to it. For this reason, the only way for the *spirit* which cannot find the level of reality and freedom; it is to satisfy itself in the higher region of *art*, and its reality is the *ideal*. All these reasons make Hegel to conceive the *artistic beauty* superior to *natural beauty*. However, Adorno's point of view is that Hegel annihilates the *natural beauty* because it is not comprehended by itself, it is external and only through the *subject* is beautiful. Therefore, the *natural beauty* in Hegel is dominated for the *subject*, and rationalized and felt by him. This is a dark influence of an *idealism* which wants to usurp through the *subject* everything. In other words, it changes the objective qualities into mere materials. According to Adorno, the hegelian idealism has the role of being in defense of the sensitive world, which corrupts the real *spiritualization*. For this reason Adorno concludes that the spiritual moment of the *art* is not what the *idealism* designates as *spirit*, but the banished mimetic impulse considered as a whole.

Key Words: Hegel, Adorno, Natural beauty, Artistic Beauty.

BELLEZA NATURAL

Sintéticamente hablando, mientras Platón muestra una intransigencia incommensurable en cuanto a lo inalcanzable práctico de su *idea de belleza*; una *idea de belleza* que más tarde es matizada por Hegel con su *idea concreta* derivada de su visión estética absoluta idealista, la manifestación de los posicionamientos suspicaces de Adorno se explayan sobre un amplio valle donde lo *bello* toma formas diversas. De esta forma revela una *estética dialéctica* donde lo *bello natural* y lo *bello artístico*, se corresponden equitativamente más allá de las mediaciones de lo racional y lo real, y sobre una emancipación del *sujeto* de la cerrada subjetividad planteada por Hegel¹.

En Hegel, la *belleza natural* es la primera manifestación de la *Idea* y sus grados sucesivos responden al desarrollo de la vida y al de la organización en los seres. La *unidad* es su carácter esencial, siendo más real y verdadera en los seres *orgánicos* y *vivos* que en lo *inanimado*. Esta (la *unidad*), se revela como la relación de reciprocidad y de encadenamiento mutuo entre los órganos; “de suerte que cada uno de ellos pierde su existencia independiente, para constituir una unidad enteramente ideal que se revela como el principio vital que los anima”². Por consiguiente, la *vida* es *bella* en la naturaleza porque es la *esencia*, la *idea* realizada en su forma primera. No obstante, el pensamiento hegeliano aniquila a la *belleza natural*, ya que es ineficaz para comprenderse a sí misma, es exterior, y solamente a través del *sujeto* es *bella*³. Más aún, la *belleza natural* es imperfecta, porque todo lo que forma su conjunto a un nivel superior como organismos vivos, carece de libertad absoluta por su limitación en

¹ “La filosofía de Hegel abdica ante la belleza: al identificar lo racional y lo real por sus mediaciones, hipostatiza como algo absoluto la estructuración subjetiva de cualquier ser y lo no idéntico sólo le vale como cadena de subjetividad en lugar de considerar su experiencia como *télos* del sujeto estético, como su emancipación. Una estética que quiera ser dialéctica hasta el fin se convierte por necesidad en crítica de la hegeliana”. Theodor W. Adorno. *Teoría Estética*. Ediciones Orbis, S.A. Barcelona. 1983 p. 106.

² G.W.F. HEGEL. *Estética*. Vol. I. Capítulo II. De la Belleza Natural. Editorial Alta Fulla. Barcelona 1988. p. 41.

³ “Sin embargo, la belleza natural es todavía enteramente exterior, no tiene conciencia de sí; no es bella sino para la inteligencia que la ve y la contempla”. *Ibid.*

su existencia, es decir, imperfecta por lo *finito*. La vida animal y la vida humana no pueden realizar la *idea* en su forma perfecta e igual a la *idea* misma. Por consiguiente, la única salida del espíritu que no puede encontrar en la esfera de la realidad y sus límites la visión inmediata y la satisfacción de su libertad, es satisfacerse en una región más elevada, y esta es la región del *arte* y su realidad, el *ideal*. Son pues éstas, a rasgos generales, las razones de Hegel para encontrar a la *belleza artística* superior a la *belleza natural*.

Es así que la *belleza natural* es por tanto dominada por el *sujeto*, es racionalizada y sentida por él, pero para Adorno, ésta es una influencia sombría de un idealismo cuyo concepto de dignidad quiere elevar el animal humano sobre su animalidad. Todo lo que no domine el *sujeto* es aniquilado y esto incluye a la *belleza natural*⁴. Ahora bien, Adorno cuestiona desde una característica de la estética actual, que la *verdad* de tal libertad del *sujeto*, es la carencia de *verdad* entendida como la falta de libertad para aceptar y ver lo *distinto*. Una “dignidad” como usurpación del *sujeto*, que degrada todo lo que no se deje someter, y convirtiendo las cualidades *objetivas* en meros materiales.

Para Adorno, Hegel desarrolla una estética de consecuencias, la cual se deriva de la *identificación de lo real con lo racional*, es decir, “de determinar la naturaleza como la *Idea* en su ser-otro”⁵. Las determinaciones contenidas en una doctrina donde la *belleza* ha sido integrada en algo superior, vienen impuestas a la *belleza natural* desde arriba. Una *belleza natural* que procede en Hegel de su teodicea de lo real. Esto implica que la *Idea* no puede ser más que como se realiza a sí misma, es decir, en su manifestación primera en lo sensible o como forma natural inmediata, siendo “adecuada” de por sí y para sí, y por lo tanto hermosa. Sin embargo, la dialéctica pone fin a esta afirmación: “en la polémica con Schelling, ya no se acepta la identidad de la naturaleza con el espíritu, pues la naturaleza tiene que ser el espíritu en su ser-otro, pero no es inmediatamente reductible a espíritu”⁶. Realmente para Adorno, el movimiento de los conceptos en Hegel busca la *verdad* inmediata, la no expresable. Es decir, en el acto de nombrar lo particular, lo limitado, lo finito y lo falso; así finiquita la *belleza natural* cuando apenas había aparecido. Aparece y desaparece en su inmediatez de lo sensible, “*viviente belleza natural que no es bella ni se manifiesta bellamente ni para sí, ni a partir de sí misma, pero únicamente bella para otro, para el que tiene conciencia capaz de captar la belleza*” (de Hegel). Y pregunta Adorno; ¿pero no es cierto que se ha pasado por alto

⁴ “Desapareció la *belleza natural* a causa del concepto de dignidad y libertad humanas, inaugurado por Kant y transplantado a la estética por Schiller y Hegel. Según aquél, nada puede ser apreciado en el mundo más que por el sujeto autónomo”. Theodor W. Adorno. *Teoría Estética*. Ediciones Orbis, S.A. Barcelona. 1983 p. 87.

⁵ *Ibid.* p.103.

⁶ *Ibid.*

la esencia misma de la *belleza natural* precisamente por el interrogatorio de aquello que no es sólo un para-otro?. Realmente esta crítica de Adorno a la *belleza natural* de Hegel, nace de la frecuente dirección subjetivista de la estética de éste último, “una dirección contraria a la contingencia de las impresiones subjetivas”⁷. A esta *belleza* que se presenta independiente del *sujeto*, que no tiene conexión con lo artificial construido, cae en un subjetivismo “enfermizo” por su indeterminación. Realmente, “a la estética de Hegel le falta completamente ese órgano para percibir cualquier lenguaje que no sea significativo, lo mismo que le falta a su teoría del lenguaje”⁸. Y es este un punto negativo en cuanto a la extensión de la conceptualización estética hegeliana sobre el arte abstracto contemporáneo, ya que no puede valorar individualistamente; desde el *objectus*, de lo meramente externo. Para Hegel, solamente se determina a la *naturaleza* como *espíritu* en su ser-otro, y esto no sólo los pone en contraposición, sino que también los une sin que se haya preguntado de ese instante de unión. Por esto es suspicaz Adorno respecto a la estética hegeliana, porque además de no aceptar que la verdadera causa del *aniquilamiento* de la *belleza natural* yace en su enraizado subjetivismo, “su idealismo objetivo está a punto de convertirse en su estética, en un partidismo craso y apenas reflejo a favor del espíritu objetivo”⁹.

No obstante para Adorno, Hegel acierta al afirmar que la *belleza natural* no puede quedarse en sí misma, sino que se salva en la *conciencia* del otro que se le opone y la comprende. Pero no ve por su estética de consecuencias, lo que en la naturaleza escapa a las redes de los conceptos. El concepto de lo *subalterno* aparece literalmente en el paso de la *belleza natural* a la *artística*. Cuando la *esencial carencia* o imperfección de la *belleza natural* conduce a la necesidad del *ideal*, el cual no se puede hallar en la naturaleza, este (el *ideal*), transforma por la necesidad inmediata a la *belleza natural* en subordinada. Es verdad que la *belleza natural* es subordinada para los que la aprecian y alaban, pero no lo es para sí misma: “Aunque las determinaciones del arte sobrepasan a las de la naturaleza, aquél tiene su modelo en la expresión de la naturaleza y no en el espíritu que el hombre pueda infundirle”¹⁰. No hay pues un arte ex-natura. Por más que se recree una expresión pictórica no mimética en un lenguaje abstracto, ya el mero uso del color recuerda que ha sido *dictado* por la naturaleza. Por consiguiente para Adorno y como característica de su *dialéctica estética negativa* en oposición *reproachable* a la hegeliana, el concepto de *ideal*, de lo fabricado o construido, lo que en el arte está orientado a lo *purificado*, le es *externo*: “La altanería idealista

⁷ *Ibid.*

⁸ Theodor ADORNO, *Tres escritos sobre Hegel* (“Aspectos”, “la sustancia experimental”, y “Skoteinos” o cómo habría de leerse”), Editorial Tauros 2º ed. Madrid. 1974. p 104.

⁹ Theodor W. ADORNO. *Teoría Estética*. Ediciones Orbis, S.A. Barcelona. 1983 p. 104.

¹⁰ *Ibid.*

frente a cuanto en la naturaleza no sea espíritu, se venga en todo lo que en arte trasciende su espíritu subjetivo”¹¹.

Ahora bien, el carácter *finito* de la *belleza natural* como imperfección en la filosofía idealista hegeliana, revela una característica muy contradictoria para Adorno. Esta, la *belleza natural*, adquiere su pleno derecho sólo por fenecer y es así que esta carencia natural se instala entonces en el centro de la *belleza artística* como su *raison d'être*: “Y sin embargo, lo que Hegel atribuye a la belleza natural como carencia, como situado más allá del concepto firme es la sustancia misma de la belleza”¹². Más aún, en el tránsito hegeliano de lo *natural* al *arte*, la *belleza natural* desaparece sin que se la reconozca de nuevo en la *belleza artística*. En otras palabras, la *belleza natural* no está dominada ni determinada por el espíritu, y esto demuestra para Adorno que en Hegel, la *belleza natural* es algo anterior a la estética. Pero se llega al acuerdo en que el espíritu dominador, es sólo el instrumento del arte y no su contenido. Es más, Hegel llama prosaica a la *belleza natural*, y esto es para Adorno, una ceguera infalible con respecto al desarrollo de un arte más moderno “que hubiera podido ser estudiado bajo el aspecto de la penetración de la prosa en la ley formal misma”¹³. Para Adorno, verdaderamente y especialmente en términos del arte del siglo XX, la *prosa* es el reflejo en el arte, es un reflejo imborrable del desencantamiento del mundo, no sólo de su adaptación a un estrecho utilitarismo, sino por las particularidades inherentes en la diversidad de conceptualizaciones estéticas nuevas.

En términos estéticos adornianos, la línea de avance de la evolución del arte no es todavía previsible en tiempos de Hegel, no coincide en modo alguno con el realismo, sino que se relaciona con esas formas de proceder liberadas de la dependencia de los objetos y de los lugares comunes. En otras palabras, la estética de Hegel es clasicista y reaccionaria. Por ejemplo en Kant, la concepción clasicista de la *belleza* fue compatible con la *belleza natural*, pero en Hegel, se sacrifica esta belleza al espíritu subjetivo y subordina a éste, a un clasicismo que viene de afuera e incompatible con él, tal vez por miedo a una dialéctica que debía ser operativa en la *idea* de belleza. Por su tendencia a rechazar lo transitorio de la *belleza natural*, esto es y en general, todo lo inconceptualizable, dice Adorno, “Hegel se vuelve torpe e indiferente frente al motivo central del arte, frente a la búsqueda de la verdad en lo transitorio y caedizo”¹⁴. Hegel es esclavo de las mediaciones, de las consecuencias, y de un enfermizo subjetivismo que le impide ver más allá, hacia una valoración de lo *concreto no formal*, de lo instantáneo, de la experiencia como *télos* (fin) del *sujeto* estético, ya que confunde los momentos materiales del arte con su *contenido objetivo*. Solamente una *estética dialéctica negativa* puede diferenciar lo racional y lo real de las mediaciones, una estética que rompa la absoluta estructuración subjetiva de cualquier ser, que tenga conciencia de la presencia perenne *en-natura* más

¹¹ *Ibid.*, p.105.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid* p 106.

allá de las conceptualizaciones, que valore la *verdad* en lo transitorio, y con respecto a lo *formal concreto*, que vaya más allá de lo clasicista.

BELLEZA ARTÍSTICA

Hegel plantea el *Ideal* como lo *bello* en el arte y con respecto a sí mismo, es decir, al *ideal* como la bella individualidad y se puede decir desde lo más general, que lo verdadero en éste no tiene existencia ni autenticidad, sino en cuanto a que se desarrolla en la realidad exterior. No obstante y de alguna manera en su misma manifestación, deja ver una *unidad* donde cada una de las partes muestra el *alma* que penetra y anima el *todo*. En otras palabras y desde un punto más sublime, esa *unidad* revela lo *espiritual* como lo *enigmático* de la obra de arte¹⁵. Pero esta *alma* tiene una naturaleza especial por ser capaz de encontrar en el arte su manifestación *pura*. No es el alma inorgánica, ni aún la de los seres vivos y animados, ya que en ellos todo es finito, limitado, sin conciencia de sí, ni libertad. Es el *alma* como revestimiento de lo espiritual que está más allá, en el desarrollo de la vida del espíritu, y es ahí donde únicamente se encuentra la *infinitud libre*. Una *infinitud libre* que consiste en permanecer para sí, en su existencia real, que se identifica con el *espíritu* y así mismo como principio interno de su existencia exterior permaneciendo en sí y sin dejar de desarrollarse: “Así nos es dado sino el *espíritu*, cuando al pasar al mundo entra en los límites de lo finito, marcado con el sello de su propia infinitud y de la libre vuelta sobre sí propio”¹⁶.

Se deduce de la frase anterior, que el *espíritu* no es realmente *libre* sino en cuanto ha llegado a conocerse en su generalidad sobre lo sensible, y es elevado a los fines que en sí mismo lleva según su propia *idea*. Por consiguiente, mientras no ha tomado posesión de esta libertad, existe como fuerza limitada, es decir, como carácter detenido en su desarrollo, o como lo expresa el propio Hegel de una manera estricta, “como alma mezquina y prosaica”. Posición esta insignificante del *espíritu* ya que es puramente formal, o sea, una forma vacía de la verdadera espiritualidad. Según esto:

*“Sólo hay un fondo verdadero y sustancial en sí que pueda comunicar a la realidad finita y pasajera su independencia y su sustancialidad. Por esto el objeto mismo parece a la vez determinado, limitado, encerrado en sí y sustancial, sólido, lleno. Por esto la existencia real, aún cuando finita en sí, adquiere la posibilidad de manifestarse al mismo tiempo como principio universal y como alma, gozando de la personalidad”*¹⁷.

¹⁵ Cita: “...podemos figurarnos el arte del mismo modo. Tiene por objeto hacer la *forma*, por la cual representa la *idea* semejante en toda su extensión a la vista, que es el asiento del alma y hace el *espíritu* visible. Cada una de las formas que el arte ha modelado, deviene un Argos de innumerables ojos, por los cuales el alma y el espíritu se dejan ver desde todos los puntos de la representación”. G.W.F. HEGEL. *Estética*. Vol. I. Capítulo III. De lo bello en el arte o del Ideal. Editorial Alta Fulla. Barcelona 1988. p. 58.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ *Ibíd.* p 59.

Por esto el *arte* tiene como designio, coger y representar lo real como verdadero de conformidad con la *idea*, es decir, de acuerdo a ella misma y con su verdadera naturaleza, o como dice Hegel, “habiendo alcanzado la existencia reflexiva”. Por lo tanto la *verdad* en el *arte*, no es la simple fidelidad entendida como imitación de la naturaleza, sino que lo exterior debe *concordar* con un fondo que esté en *armonía* con él mismo, para poder manifestarse exteriormente como en realidad es él mismo. Como observación personal, esta afirmación de Hegel es de crasa importancia para clarificar la problemática del arte contemporáneo, que radica brevemente desde lo *estilístico* y con la *inconveniencia* de lo mimético dado, en el tránsito de la *concordancia* hacia la *discrepancia*. *Discrepancia* inverosímil de variables que en muchos casos, en su exagerada *disconformidad* no se puede sostener sobre una configuración *significativa*, a menos que exista la *verdad* como la *armonía* con el fondo, o el reflejo vivaz y puro de lo *espiritual* de la conformación, en su nuevo *orden* como *caos estético*.

En Hegel, el *arte* recoge de lo real lo que está manchado por la mezcla de lo casual y lo exterior, pero al estar supeditado a la *armonía* del *objeto* con su verdadera *idea*, rechaza todo lo que en la representación no responde a ello, y es esta la *purificación* que produce a su vez en primer término, al *ideal*. De aquí se deduce que es exclusivo del propio *ideal*, poner en armonía la forma exterior con el *alma*. Es así que, “esta propiedad de reconducir la realidad externa a la espiritualidad, de suerte que la apariencia exterior conforme con el espíritu sea su manifestación, constituye la naturaleza del ideal”¹⁸. Así define Hegel la naturaleza del *Ideal*, no obstante, aclara que esta *espiritualización* no llega al término extremo del pensamiento, o sea, cuando se presenta lo general en su forma abstracta. Realmente se detiene en un punto intermedio, donde la forma puramente sensible y el espíritu puro se encuentran de acuerdo, es decir, en el baricentro del aquí y del allá. Y así lo expresa Hegel:

*“El ideal es, por tanto, la realidad abstraída del dominio de lo particular y de lo accidental, en tanto que el principio espiritual, en esta forma que se eleva frente a la generalidad, aparece como INDIVIDUALIDAD VIVA,; porque la individualidad que lleva es en sí un principio sustancial y lo manifiesta al exterior, y está colocada en el punto medio preciso en que la idea no puede todavía desarrollarse en su forma abstracta y general, sino que queda encerrada en un realidad individual que por su parte, libre de los lazos de lo finito y lo condicional, se ofrece en una armonía perfecta con la naturaleza íntima, la esencia del alma”*¹⁹.

Es así que el *ideal* tiene una manifestación *dual* identificada en una medianía de una realidad abstraída de lo finito, de lo particular y accidental, y de la forma misma como *armonía espiritual* con su fondo como esencia de un alma sublimada que se hace visible. Y esto parecería suspicaz a los ojos Adorno, ya que se identifica someramente una bifurcación para lado y lado de la esencialidad del *ideal*, es decir, de la medianía

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.* p. 60.

de lo exterior o realidad, y del fondo desde la *armonía* de lo *espiritual*. Parecería que cada lado es afirmado sólo en su *no identidad* respecto del otro, lo cual en una partición definitiva, hace que la razón y la realidad no coincidan, y es esto lo que genera en primera instancia, la *estética dialéctica negativa*. *Dialéctica Negativa* como un rechazo de la identidad *sujeto-objeto* de Hegel, basada en el principio de la *no identidad*. Concepto primordial adorniano para el arte actual, que desde el punto estético hace que las partes en sí mismas diverjan libremente con su expresión particular y transitoriedad.

En general, toda esta metafísica estética expuesta desde el lado de Hegel, devela la naturaleza espiritual del *ideal* en el arte, explica su *infinitud*, su *libertad e independencia* en el seno de lo sensible, el cual en potencia, es decir, permaneciendo encerrado dentro de sí, se repliega pleno de *felicidad* como una divinidad bienaventurada deseosa de ser expresada. Pero aunque esta naturaleza *espiritual* del ideal realmente puede ser un común denominador tanto para Hegel como para Adorno, hay grandes diferenciaciones. Para Adorno, el recalitrante *idealismo objetivo* hegeliano enfatiza enérgicamente y exageradamente la contraposición del momento espiritual al momento sensible, “así ha unido la objetividad con el espíritu: enlazándose sin escrúpulos con la tradición ha identificado lo sensual, con lo accesorio”²⁰. Hegel reconoce el *espíritu* como la sustancia del arte por ser el *espíritu* un ente en y por sí mismo, pero no debe ser definido como algo sutil y abstracto, tal como “lo dice en la definición de lo bello como el brillo sensible de la idea”²¹. Esto implica en Adorno, considerar una *dialéctica de la espiritualización* de carácter constructivista, sobre la sustancia material del objeto en sí, muy diferenciada de lo *espiritual* del idealismo filosófico hegeliano.

Para Adorno, el idealismo hegeliano desempeñó un papel de defensor de lo sensible que corroe la verdadera *espiritualización*. En Hegel “la doctrina de lo bello como brillo sensible de la Idea tenía carácter afirmativo”²². Una cualidad sobre lo sustancial, una apología de lo inmediato lleno de sentido, pero que es contraria a la espiritualización radical. Por esto para Adorno, el momento espiritual del arte no es lo que el idealismo llama *espíritu*, sino más bien, el *desterrado impulso mimético considerado como totalidad*. Esto representa una mayoría de edad del arte, el cual le tomó mucho tiempo para emanciparse en los tiempos modernos, de aquella cuestionable afirmación kantiana de que, “nada sensible es sublime”.

*“Al ser eliminado el principio de imitación en pintura y escultura, y la retórica en la música, se hizo casi inevitable que los elementos liberados: colores, sonidos, configuración absoluta de las palabras aparecieran e interviniesen como si ya por sí mismos expresasen algo. Pero esto es ilusorio: su elocuencia procede solamente del contexto en que aparecen”*²³.

²⁰ Theodor W. ADORNO. *Teoría Estética*. Sobre la estética hegeliana del espíritu. Ediciones Orbis, S.A. Barcelona. 1983 p. 124.

²¹ *Ibíd.*

²² *Ibíd.*

²³ *Ibíd.* p. 125.

Esta es una clara oposición a Hegel, especialmente cuando se refiere a la *belleza* como *unidad abstracta de la materia*. Esto es, cuando vincula una unidad con ella misma excluyendo toda diferencia, y constituyendo en último término la *pureza*. Hegel advierte el *contexto* donde la belleza de la *materia objetiva* de las artes deviene, también reconoce su valor y belleza individual. Dicho de otra forma, esa *pureza* de los sonidos solos, la *pureza* de los colores en sí mismos, inmiscuyen para Hegel, una belleza agradable a todos por su carácter de sencillez y unidad constante a diferencia de lo que es mezclado. No obstante para Adorno, esta *belleza* como *unidad abstracta de la materia*, es ilusoria, ya que no se ha constituido por estar fuera de la composición. Realmente, es un engaño, afirma Adorno, creer que el color rojo posee en sí mismo valores expresivos, o en los supuestos sonidos desunificados fuera de contexto, como en lo sonoro del timbre instrumental por el timbre, o del efecto por el efecto. Desde este punto de vista, esta es una buena crítica para aquellas tendencias musicales de vanguardia, las cuales manifiestan meros sonidos complejos sin “ebullición” discursiva y como negación de los valores tradicionales. No obstante, algunos músicos experimentales del siglo XX y XXI, han adoptado estas posturas con estas características extremas, que aunque realmente responden a la *arbitrariedad* y al *azar* en las relaciones entre los materiales y la expresión, muchas se han desvanecido en una repetición monótona de agotadas posibilidades. Por esto, como aporte crítico y valorativo contra estas posturas, realmente es vacío y banal el reducir todo a *material natural*, y como dice Adorno, “las teorías que lo mistifican no tienen más sustancia que la charlatanería de los experimentos cromo-acústicos, el fisicalismo de última hora, en música, por ejemplo, se reduce literalmente a sus elementos, una clase de espiritualización que en consecuencia arroja de sí al espíritu”²⁴.

Hablando en términos generales, Adorno no está dispuesto a reconocer la *construcción* recalcitrante que arroja el *espíritu* hacia afuera. Y aunque hay un reconocimiento implícito del *espíritu* en la obra, el sobrepeso de lo *espiritual* sobre él no es causal de la *verdad* del *objeto*, es decir, como sustancia material estética. Para Adorno hay un aspecto autodestructivo de la *espiritualización* hacia afuera, “filosóficamente se trata de una metafísica muy cuestionable y, por otra parte, es una caracterización demasiado general como para hacer justicia al *espíritu* en arte. Las obras se afirman realmente como algo de esencia espiritual aunque ya no se presuponga el espíritu como sustancia”²⁵.

Concluyendo este aspecto desde Adorno, la estética hegeliana deja abierto el problema de cómo se debe hablar del *Espíritu* como determinación de la obra de arte, sin tener que *hipostasiar* su objetividad como identidad absoluta. En Hegel, el *Espíritu*, al ser una de las formas de manifestación en el arte, se tiene que deducir del sistema filosófico y tiene que aparecer unívocamente en cada género artístico y potencialmente en cada obra. Pero esto es siempre a costa del atributo estético de las multi-expresiones de lo exclusivo

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ *Ibíd.*

sustancial del *objeto*. Aún más, cuando Hegel dice que, “tenemos más necesidad de la ciencia que del arte mismo”, esto aparece, como un rebosamiento problemático “de su visión jerarquizada de las relaciones mutuas de los distintos dominios espirituales. Pero por lo demás esta afirmación, comparándola con los crecientes intereses teóricos en arte, tiene algo de verdad profética porque el arte tiene necesidad de la filosofía para desplegar su propio contenido”²⁶.

Virando en sí y sobre otras palabras, en Adorno el problema de la *infusión* (como *identidad*) de lo *espiritual* en la sustancia que revela la metafísica del espíritu en Hegel, parece conseguir paradójicamente algo así como la cosificación del *espíritu* en la obra de arte, ya que lo reduce a su idea, es decir, a una idea capaz de ser fijada. No obstante esto representa ya dentro del método filosófico hegeliano, una ambición bastante moderna y es el hecho de pensar el *arte* desde su interioridad y no desde fuera, o lo que es lo mismo, a partir de su constitución subjetiva: “Aunque Hegel pueda tener razón en este cambio de orientación, no la tiene porque sea deducible de un concepto sistemático superior, sino porque procede de la esfera específica del arte. *No todo ente es espíritu, pero el arte es ente que llega a ser espíritu en su configuración*”²⁷. Realmente el modelo idealista del arte reclama el arte para sí de manera absoluta. Adorno acepta sesgadamente esta idea y reafirma que toda mediación objetiva del arte por medio del espíritu, definitivamente no puede ser arrojada de él. Esto tiene no obstante, una utilidad de juicio ya que pone una barrera apropiada, para la necia doctrina del *realismo estético* entendido como mimetismo por excelencia, aunque simultáneamente esto recuerde reflexivamente y críticamente desde el mismo Adorno, “que el arte no es el hermano gemelo del idealismo”.

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ *Ibíd.* p 126.

Crítica y experiencia Criticism and Experience

BERNARDO ORTIZ CAMPO
Universidad de los Andes
Colombia



Resumen:

La escritura sobre arte, sobre todo en las últimas décadas, en su empeño por borrar todo vestigio de *belle lettrisme*, ha renegado de la condición experimental, que resuena en español con la palabra “ensayo”, implícita en un texto sobre arte. En todo caso el ensayo, este ensayo, busca sugerir más relaciones entre arte y escritura que las que la conjunción ‘y’ señala —en otras palabras que el asunto no se reduce a una relación entre disciplina y objeto de estudio.

Palabras clave: Arte, escritura, hermenéutica, ensayo.

Abstract:

The literature on arts, and especially that of the last three decades, has denied the experimental conditions in its effort to erase any vestige of *belle lettrisme*, a condition which resounds with the word “essay”, which is implicit in the text on arts. In any case, this essay intends to suggest more relations between arts and writing than what the conjunction “and” yields—in other words, that this issue cannot be reduced to the relation between the field and the object of study.

Key words: Arts, writing, hermeneutics, essay.

A modo de introducción.

Este texto es un ensayo y como tal es un ejercicio de especulación. Especular significa aquí tomarse en serio la pregunta ¿Por qué una revista de arte, *October*, sólo publica fotos en blanco y negro? En la pregunta está implícita la posibilidad de interpretar críticamente una decisión de diseño. A su manera, este ensayo tiene algo que decir sobre el diseño gráfico pero lo dice de una forma oblicua. Porque lo que motiva la pregunta no es el diseño sino la relación entre arte y escritura. Es una relación que pide ser vista de una forma amplia; que incluya también los medios a través de los cuales circula la escritura sobre arte -de ahí que se tome en serio esa pregunta. Que la escritura sobre arte esté implicada -al igual que el arte- en una consideración sobre sus medios, es algo que a veces pasa sospechosamente desapercibido. Y aunque aquí no entro en la cuestión política implícita en esa omisión, sí creo que es algo que merece ser considerado. La escritura sobre arte, sobre todo en las últimas décadas, en su empeño por borrar todo vestigio de *belle lettrisme*, ha renegado de la condición experimental, que resuena en español con la palabra ensayo, implícita en un texto sobre arte. En todo caso el ensayo, este ensayo, busca sugerir más relaciones entre arte y escritura que las que la conjunción ‘y’ señala -en otras palabras que el asunto no se reduce a una relación entre disciplina y objeto de estudio. Uno puede decir que hay una escritura ante el arte, bajo el arte, con el arte, contra el arte, del arte, desde el arte, mediante el arte, para el arte, en el arte, entre el arte, sin el arte, sobre el arte, por el arte, según el arte, y tras el arte. Asumo que el acto de escribir permite entender cosas que sólo se pueden entender escribiendo, así como hay cosas que sólo pueden ser estando en los espacios del arte. La relación entre la escritura de arte y la experiencia del arte no es mutuamente exclusiva. Pero al mismo tiempo ninguna puede dar cuenta totalmente de la otra y ambas se contaminan.

1.

Octubre. Existe una revista de teoría, crítica e historia del arte que tiene una política editorial muy curiosa: todas las imágenes que publica -que además no son muchas- se

publican en blanco y negro. Dado que la revista en cuestión ha tenido una influencia decisiva en el ecosistema del arte contemporáneo durante los últimos veinte años preguntarse por el por qué de esa decisión no resulta tan extraño. Una pesquisa por Google no revela ningún documento que aclare la cuestión. Eso no debería sorprender a nadie, no creo que es tan usual preocuparse por decisiones que son en última instancia formales y que, al menos en teoría, poco deberían importar. Después de todo el diseño sencillo -y hasta aburrido- de esa revista parece calculado para indicarle al lector que debe prestar atención sólo al contenido.

Y, ¿por qué no preguntarse por esas cuestiones formales? ¿No revelan acaso esas decisiones, así sean meramente formales -o precisamente por ser meramente formales-, posiciones sobre la relaciones entre escritura e imagen? ¿Posiciones que en lugar de ser articuladas en un escrito se materializan en una revista? ¿No entra en juego en la idea de revista el asunto de su materialización? En todo caso la ausencia de un documento que fije históricamente las razones de esa decisión me da cierta libertad especulativa que voy a aprovechar.

Lo primero será decir que detrás de esa política editorial, de sólo publicar fotos en blanco y negro, no se esconden, seguramente, razones económicas o técnicas. Eso se puede descartar si se piensa en que la revista la publica la M.I.T. Press y en sus últimas páginas hay una lista importante de benefactores (que ellos categorizan a la manera de un museo). Ese modelo de financiamiento, de hecho tiene dos consecuencias importantes: por un lado le permite a la revista mantener su independencia editorial y, no menos importante, le permite mantener su páginas libres de anuncios y propagandas que plagan otras revistas. Subrayo que esa segunda consecuencia no puede verse simplemente como un agradable efecto colateral. Si el diseño, inconspicuo, lo que busca es enfatizar el contenido de la revista, el esquema de financiación es una pieza fundamental para lograr ese propósito. Evita presiones innecesarias y permite un diseño editorial que no incluye fotografías a color.

Esto implica, entonces, que la razón no es de orden económico. Se podría alegar que es una cuestión de gusto. Un gusto un poco conservador, incluso nostálgico. Tal vez es una manera, un poco esnobista, de diferenciarse de las otras revistas de arte. Como si el blanco y negro fuera el síntoma inequívoco de la seriedad. Pero si eso fuera así, los criterios editoriales de la revista serían absolutamente arbitrarios y frívolos. Y si sus fundadores se tomaron el trabajo de diseñar un esquema de financiación que garantizara a la vez independencia editorial y publicitaria, sería absurdo que el diseño de la revista obedeciera a cuestiones de gusto. El diseño de la revista debería ser el resultado de un mecanismo crítico que le dé forma. De cierta manera, en la crítica, en el acto de escribirla, también entran en juego problemas formales, de ahí que reconocer su condición de ensayo, es decir de género literario, permite referirse a ellos.

La decisión de sólo publicar fotografías en blanco y negro tiene que ser el fruto, la condensación material, de una idea sobre la relación entre texto e imagen en un escrito crítico. Después de todo, una política editorial es algo que se establece para darle forma a una posición. Como si se dijera “nuestra posición es ésta, y por eso la revista tiene este formato, por eso tiene estos textos, por eso tiene estas fotos. Por eso tiene esta forma.” Entendida de esa manera una política editorial es susceptible de ser apreciada estéticamente. Y ese pequeño giro se convirtió para mí en una obsesión. Tenía que entender la lógica detrás de esa forma. La lógica detrás de la decisión de sólo publicar fotografías en blanco y negro. Lógica que debería poder deducirse de la misma revista.

Rodchenko. Un día el asunto se aclaró. La revista reprodujo en un artículo sobre Nikolai Tarabukin tres pinturas monocromas de Alexander Rodchenko: Puro color rojo, Puro color amarillo y Puro color azul (Gough, Tarabukin 86). Tres pinturas monocromas que, reproducidas en blanco y negro sólo producían tres rectángulos en diferentes tonos de gris. Ante eso me pregunté, ¿no sería mejor no reproducirlas? Llegué a pensar que tal vez esas reproducciones no eran reproducciones de las pinturas mismas, que tal vez habían sido “generadas” en el proceso de fotomecánica de la revista, y que lo único que las identificaba como pinturas de Rodchenko era el pie de foto. Intuí que este caso extremo podía revelar un razón (hipotética, es cierto, porque es fruto de mi especulación), pero una razón al fin y al cabo para las reproducciones en blanco y negro.

Paréntesis. Viéndolo en retrospectiva, resulta significativo que haya sido un artículo sobre la vanguardia rusa el que haya arrojado alguna luz sobre el asunto. No sólo porque la revista se llama *October*, si no porque son varios los artículos que esa revista le ha dedicado a las vanguardias soviéticas y a su relación con el diseño. Después de todo fueron los constructivistas quienes buscaban una mayor correspondencia entre las formas materiales y los procesos de pensamiento que les dan pie.

La abuela de Proust. Pero la verdad, lo que vino a mi cabeza en ese momento no fue la vanguardia rusa sino un episodio de *En busca del tiempo perdido*. Es un párrafo al principio de la primera parte del primer tomo. El narrador, todavía un niño, ha logrado que Francisca, la criada, le lleve una nota a su madre requiriendo, bajo falsos pretextos su presencia. Este capricho le genera un disgusto a la madre. No obstante ella accede a darle el beso de buenas noches y a leerle un libro de Georges Sand que la abuela le había regalado el día de su santo. Y en ese párrafo el narrador se preocupa por describir lo que él denomina “el arte del regalo de la abuela”.

“En realidad, no se resignaba nunca a comprar nada de lo que no se pudiera sacar un provecho intelectual, sobre todo ese que nos procuran las cosas bonitas al enseñarnos a ir a buscar nuestros placeres en otra cosa que en las satisfacciones del bienestar y la vanidad. Hasta cuando tenía que hacer un regalo de los llamados útiles, un sillón, unos cubiertos, o un bastón, los buscaba en las tiendas de objetos antiguos, como si, habiendo perdido su carácter de utilidad con el prolongado desuso, parecieran ya más aptos para contarnos cosas de la vida de antaño que para servir a nuestras necesidades de la vida actual. Le hubiera gustado que yo tuviera en mi cuarto fotografías de los monumentos y

paisajes más hermosos. Pero en el momento de ir a comprarlas, y aunque lo representado en la fotografía tuviera algún valor estético, le parecía enseguida que la vulgaridad y la utilidad tenían intervención excesiva en el modo mecánico de la representación: en la fotografía. Y trataba de ingeniárselas para disminuir, ya que no eliminar totalmente, la trivialidad comercial, de sustituirla por alguna cosa artística más para superponer varias capas o «espesores» de arte; en vez de fotografías de la catedral de Chartres, de las fuentes monumentales de Saint-Cloud o del Vesubio, preguntaba a Swann si no había un artista que hubiera pintado eso, y prefería regalarme fotografías de la catedral de Chartres, de Corot; de las fuentes de Saint-Cloud, de Hubert Robert, y del Vesubio, de Turner, con lo cual alcanzaba un grado más de arte. Pero aunque el fotógrafo quedase así eliminado de la representación de la obra maestra o de la belleza natural, sin embargo, el fotógrafo volvía a recuperar los derechos al reproducir aquella interpretación del artista. Llegada así al término fatal de la vulgaridad, aún trataba mi abuela de defenderse. Y preguntaba a Swann si la obra no había sido reproducida en grabado, prefiriendo, siempre que fuera posible, los grabados antiguos y que tienen interés más allá del grabado mismo, como, por ejemplo, los que representan una obra célebre en un estado en el que hoy ya no la podemos contemplar (como el grabado hecho por Morgen de la Cena de Leonardo, antes de su deterioro). No hay que ocultar que los resultados de esta manera de entender el arte del regalo no siempre fueron muy brillantes. La idea que yo me formé de Venecia en un dibujo de Ticiano, que dice tener por fondo la laguna, era mucho menos exacta de la que me hubiera formado con simples fotografías. En casa ya habíamos perdido la cuenta, cuando mi tía quería formular una requisitoria contra mi abuela, de los sillones regalados por ella a recién casados o a matrimonios viejos que a la primera tentativa de utilización se habían venido a tierra agobiados por el peso de uno de los destinatarios. Pero mi abuela hubiera creído mezquino el ocuparse de la solidez de una madera en la que aún podía distinguirse una florecilla, una sonrisa y a veces un hermoso pensamiento de tiempos pasados. Hasta aquello que en esos muebles respondía a una necesidad, como lo hacía de un modo que ya no estamos acostumbrados, la encantaba, lo mismo que esos viejos modos de decir en los que discernimos una metáfora borrada en el lenguaje moderno por el roce de la costumbre. Y precisamente las novelas campestres de Jorge Sand que me regalaba el día de mi santo abundaban, como un mobiliario antiguo, en expresiones caídas en desuso, y convertidas en imágenes, de esas que ya no se encuentran más que en el campo. Y mi abuela las había preferido lo mismo que hubiera alquilado con más gusto una hacienda que tuviera un palomar gótico o cualquier cosa de esas viejas que ejercen en nuestro ánimo una buena influencia, inspirándole la nostalgia de imposibles viajes por los dominios del tiempo.

(Proust, *Por el camino de Swann* 56-57)

La abuela buscaba evidenciar que entre ese objeto y su nieto había un tiempo y una distancia. La fotografía, seguramente sentía ella, le podía dar una ilusión perniciosa de inmediatez. La ilusión de que nada media entre la imagen y la cosa. Y esa preocupación de la abuela es mi hipótesis. Las fotos se reproducen en blanco y negro para hacer explícita la distancia que separa al lector de la obra reproducida. Una distancia que uno sabe que está allí, pero que en ocasiones las reproducciones se encargan de enmascarar.

Paréntesis. Retrospectivamente pienso también en una obra de John Baldessari que lleva por título *The Best Way to do Art*. La obra reproduce una fotografía de un avión, un Boeing 747. Bajo la fotografía un pie de foto dice:

“Un joven artista, en la facultad de artes, idolatraba las pinturas de Cézanne. Miraba y estudiaba todos los libros que podía encontrar sobre Cézanne y copiaba todas las reproducciones de Cézanne que hallaba en ellos. Visitó un museo y por primera vez vio una pintura de Cézanne en la vida real. La odió. No se parecía en nada a los Cézannes que había estudiado en los libros. Desde ese día, hizo todas sus pinturas del tamaño de las reproducciones y las pintó en blanco y negro. También pintó los pie de foto y las explicaciones que los libros ofrecían sobre sus pinturas. Muchas veces sólo usaba palabras. Y, entonces, un día se dio cuenta que muy pocas personas, en cambio, ven los libros y revistas como él lo hacía, y también como él, los reciben por correo. Moraleja: es difícil introducir una pintura en un buzón”.

(Lippard, *Six Years* 254)

La distancia que la abuela buscaba evidenciar entre el objeto (la catedral de Chartres, por ejemplo) y su nieto es la misma distancia que media entre el joven artista y las pinturas de Cézanne en el ejemplo de Baldessari. No sólo eso, entre los dos ejemplos también hay una distancia. Distancia que se revela en el cambio de relación con la fotografía entre el niño de finales del siglo XIX y el joven estudiante de arte de Baldessari.

Es precisamente en ese juego de distancias donde encuentro una razón de peso para la reproducción exclusiva de fotografías en blanco y negro en la revista. Aún para la reproducción de esas tres pinturas monocromas de Rodchenko en blanco y negro. Y es que, con las reproducciones en blanco y negro, la revista busca hacer explícita la distancia que separa el texto crítico de la obra. Esa distancia no se señala para renegar de un defecto de la escritura. Se hace explícita para dejar claro que esa distancia es en último grado insalvable. Y, no obstante, esa distancia insalvable debería tomarse como un punto de partida. Una perfecta reproducción en colores podía dar la ilusión de que no hay distancia. Esa, digo yo, es la razón por la que los editores tomaron la decisión de sólo ofrecer reproducciones en blanco y negro en la revista.

2.

Toda escritura sobre arte tiene que luchar con el vacío de la distancia. De las distancias, para ser más preciso: la distancia que separa la obra del texto; al artista que del que escribe (que puede llamarse crítico o crítica, historiadora o teórica); y al texto del lector -o lectora. Ese vacío de la distancia es evidente en cualquier texto, sea o no de arte. Pero a uno sobre arte habría que agregarle, a la distancia que separa la obra del texto, la que separa el texto del lector. Alguien podría objetar que estoy equiparando las dos distancias. Como si la presencia de la obra fuera de la misma naturaleza que la presencia del texto. Yo digo que sí y que no. Que obviamente es distinta, pero que no habría que despreciar la importancia que tiene la experiencia de escribir dentro de la experiencia de la obra.

La escritura sobre arte ha estado por mucho tiempo al servicio de cierta necesidad de preservar la originalidad de la obra de arte. Y originalidad es una palabra que uso aquí en su acepción más literal. En la que originalidad es cercanía al origen. Aunque sabemos que una obra de arte no tiene un origen único, el mito de que el origen de la obra de arte es el artista sigue siendo una de las piedras angulares de todo el aparato institucional del arte. Los museos, la crítica, la historia del arte, incluso las concepciones populares de arte (para no hablar del mercado y de la industria del arte) están siempre orientadas a preservar esa originalidad, ese origen mítico. “¿Cuál fue la intención del artista?” “¿Qué quiso decir el artista?” Esas preguntas son las que casi siempre se hacen ante una obra de arte. Como si la experiencia del artista fuera el único horizonte interpretativo. Subrayo la palabra único. La exigencia sobre cualquier discurso del arte es que debe responder esas preguntas. El texto parecería tener entonces una función clara: remontar la distancia que separa el texto de la obra y en últimas al espectador de la obra. Esa es la concepción benévola —y humanista— de la crítica de arte: acercar al espectador a la obra. Pero a esa misma concepción benévola de la crítica se le achaca que nunca puede remontar por completo la distancia. Y la crítica termina siendo una tarea estéril y susceptible de ser instrumentalizada por la industria cultural.

Esta manera de ver el asunto descansa sobre la noción de que la escritura sobre arte es un acto mimético. Mimético porque si el horizonte interpretativo es preservar la originalidad de mítica de la obra, es decir la intención del artista, entonces el texto debe articular en palabras lo que el artista hizo. Las palabras deben imitar la obra. Ser una especie de traducción. Las palabras fijan y reflejan (como un espejo) lo que el artista quiso decir, su intención. El criterio de verdad sería qué tan buen espejo es. Un texto crítico, entendido así, simplemente traza los contornos de la intención y del qué-quiso-decir-el-artista. Como si la escritura fuera un sustituto, pobre, de la experiencia del arte. Y al sustituirlo renuncia a la experiencia misma de escribir. Aquí es posible señalar otra vez la obra de Baldessari. Recordar que el joven artista copiaba no solo las reproducciones -en blanco y negro- de las pinturas de Cezanne sino sus pie de foto y los texto que las acompañaban.

La escritura sobre arte, asumida como una escritura que imita, es, en parte, el resultado de la separación marcada entre el acto de escribir y el acto de leer. El que lee un escrito sobre arte está doblemente removido de la obra sobre la cual lee. Ese texto es una sombra de una sombra. Esto es lo que está implícito en esta manera de comprender la crítica. Esto, a su vez, explica por qué el crítico casi siempre se describe como alguien pasivo, desprovisto de experiencia (artista frustrado), flaco y ojeroso. Como si viviera sumergido en ese mundo de sombras. Baudelaire:

Habéis visto un Gavarni que representa a un pintor encorvado sobre su tela; detrás de él un señor, grave, seco, estirado y de corbata tiene en la mano su último folletín. «Si el arte es noble, la crítica es santa». -«¿Quién dice eso?»- «¡La crítica!» si el artista representa tan fácilmente el mejor papel es porque el crítico sin duda es un crítico como tantos. En materia de medios y procedimientos tomados de las obras mismas, el público

y el artista no tienen nada que aprender. Esas cosas se aprenden en el taller, y el público no se preocupa más que del resultado.

(Baudelaire, ¿Para qué la crítica? 101)

“Sí, el artista representa fácilmente el mejor papel” reclama Baudelaire con razón es porque el crítico ha escogido detenerse “en los medios y procedimientos tomados de las obras mismas”, en otras palabras su escritura sólo busca imitar, es mimética. Ese crítico que señala Baudelaire no echa mano de su propia experiencia, ni siquiera de su experiencia de escribir. De lo que el acto-de-escribir-sobre-lo-que-está-en-frente puede poner a su consideración. Lo que se oculta detrás de esto es el mito (aún vivo) de que la crítica es una labor desprovista de experiencia. Despojada de la experiencia intoxicante de la creación. Y cuando Baudelaire anuncia la necesidad de una crítica parcializada y apasionada, lo que busca en el fondo es una crítica cargada de experiencia.

Un ensayo de Agamben. En un ensayo titulado *Infancia e historia*, Giorgio Agamben señala dos cosas que son relevantes aquí. La primera: que en la época moderna hay una inversión absoluta del papel de la imaginación en el acto de conocer. “Para los antiguos -dice Agamben- la imaginación, desterrada hoy del conocimiento por ser irreal, era el medio supremo del conocimiento” (Agamben, *Infancy and History* 27)¹ La imaginación no es ya “el intermediario entre los sentidos y el intelecto, permitiendo, a través de la fantasía, la unión entre la forma sensible y su inteligibilidad.” (27) Y la segunda: que ese destierro de la imaginación implica también un destierro del deseo. En otras palabras que la concepción moderna de ciencia está desprovista de deseo y de imaginación. Agamben: “En verdad, el fantasma, que es la fuente del deseo, es también -como mediador entre el hombre y el objeto- la condición para lograr atrapar ese objeto de deseo y, en última instancia, para satisfacer su deseo”. (28)² En última instancia se trata de lograr el anhelo de Duchamp de “atrapar las ideas en la mente como la vagina atrapa al pene”: el fantasma se construye escribiendo.

El acto crítico encierra dos formas de experiencia. Una es obvia. Se trata de la experiencia de estar ante la obra. La segunda entra en relación con la primera: se trata de la experiencia de escribir. Pero esta relación no tiene por que ser una relación de imitación, una relación mimética. Porque el acto de escribir, como tal permite tener otro tipo de relación con la obra. Es aquí donde esa exigencia de un lenguaje mimético se vuelve contraproducente. Eso es precisamente lo que criticaba Baudelaire, y que no es otra cosa que una escritura desprovista de imaginación y deseo para utilizar palabras de Agamben. “Un crítico como tantos” es el que no desarrolla una escritura alrededor de las obras de

¹ “For antiquity, the imagination, which is now expunged from knowledge as ‘unreal’, was the supreme medium of knowledge. As the intermediary between the senses and the intellect, enabling, in phantasy, the union between the sensible form and the potential intellect.” (Agamben, *Infancy and History* 27).

² “Indeed, the phantasm, which is the true source of desire (‘phantasia ea est, quae totum parit desiderium’) is also -as mediator between man and object- the condition for the attainability of the object of desire and therefore, ultimately, for desire’s satisfaction.” (Agamben, *Infancy and History* 28).

arte. Es decir que usa instrumentalmente el lenguaje (un tono meramente informativo es un síntoma inequívoco de ese uso instrumental del lenguaje). Esa exigencia mimética está enquistada en la idea de lo que debe ser una disciplina teórica y es una consecuencia directa del destierro de la imaginación, en el sentido profundo que le da Agamben.

Un texto crítico tiene la posibilidad de afectar su objeto de estudio. En ese sentido la crítica, la historia y la teoría del arte tienen una relación complicada con su objeto de estudio. Porque al contrario de una ciencia, todas esas disciplinas retornan sobre su objeto, transformándolo. Sin embargo todos los protocolos académicos, institucionales y burocráticos que rodean la escritura sobre arte hacen de cuenta que eso no es así. Y este problema, que parecería un problema meramente teórico, se expresa en el estatuto de la investigación en artes dentro de las instituciones académicas. O en la separación casi esquizofrénica entre las materias teóricas y las materias prácticas dentro de los planes de estudio de artes.

Octubre, bis. El gesto editorial de la revista, publicar únicamente fotos en blanco y negro, se puede entender como una manera de mantener abierta la distancia. De no tratar de cerrarla ilusoriamente con medios que parecieran nos acercan acríticamente al objeto. Una reproducción a colores de las tres pinturas de Rodchenko, por ejemplo. Porque esa ilusión le daría a la escritura un papel secundario. Casi irrelevante. Una especie de solución transitoria al problema de la distancia. Como si se esperara que algún día la obra pueda transmitirse por completo.

3.

Y ¿qué pasa si se entiende la escritura sobre arte como un ejercicio? En la cultura occidental se ha ido perdiendo paulatinamente la posibilidad del ejercicio como una manera de aprender. Durante toda la antigüedad el ejercicio era una de las formas fundamentales de entender algo. El arte es, tal vez, el último reducto del ejercicio en la vida contemporánea. Como si la información consistiera en el único paradigma válido. Una de las consecuencias importantes de la enseñanza del arte en la universidad es que la obliga a mantener abiertas formas de aprendizaje que están basadas en ejercicios. Que en el fondo es un aprendizaje a través de la experiencia.

Una escritura sobre arte entendida como ejercicio no implica una escritura que abandone el rigor de las formas académicas establecidas. La noción de ejercicio lo que hace es agregar otra capa. Otro espesor. Esto traería consigo una reflexión necesaria sobre los medios a través de los cuales circula la crítica. Por eso mismo es tan importante la decisión editorial que he citado reiterativamente. El contenido crítico no se articula únicamente a través de palabras impresas, sino que el impreso, como tal -su diseño- tiene un contenido crítico. En este caso mantiene abierta la distancia entre la obra y el texto.

Un ejemplo (artístico). Poco antes de convertirse en artista, Vito Acconci publicaba, con Bernadette Mayer una revista de poesía que se llamaba 0-9. El título hacía referencia a una serie de dibujos de Jasper Johns que se llaman 0-9. Johns superpuso todos los números, uno encima de otro. Un proceso manual. La revista se imprimía por mimeógrafo.

Acconci transcribía todos los artículos en una máquina de escribir y eso le producía cierto placer. El acto físico de sentarse y transcribir. Tanto que empezó a transcribir textos que le gustaban. Simplemente por el gusto de hacerlo. Textos de Flaubert, de sus Diarios de viaje. Poemas oscuros del siglo XIX. La transcripción se convirtió en ejercicio. Esto era una continuación de la manera como había empezado a escribir poesía: traduciendo doce versos de Esquilo que se extendían por 15 páginas. La “traducción” de cada verso ocupaba casi una página. Lo interesante es que hacer la revista se convierte en un ejercicio, que es a su vez un vehículo que retorna sobre la poesía.

Entendida como un ejercicio, la escritura lo que hace es hacer entender a través de la experiencia de escribir. No se trata de una escritura que informa, sino de una escritura que transforma.

Otro ejemplo (no artístico). En “El maestro ignorante” de Jacques Rancière un profesor de la época de la ilustración, Joseph Jacotot, tiene una epifanía. Todo empezó cuando debía enseñarles francés a unos estudiantes holandeses. Él no sabía holandés. Así que aprovecha la publicación de una edición bilingüe del *Telémaco* de François Fenelon: se la entrega a los estudiantes que deben leerla y escribir, en francés, un comentario sobre el libro y “Cuál no fue su sorpresa -escribe Rancière- al descubrir que sus alumnos, entregados a sí mismos, habían realizado este difícil paso tan bien como lo habrían hecho muchos franceses.” (Maestro ignorante 10) Lo que llevó a Jacotot a pensar:

“No había dado a sus «alumnos» ninguna explicación sobre los primeros elementos de la lengua. No les había explicado ni la ortografía ni las conjugaciones. Ellos solos buscaron las palabras francesas que correspondían a las palabras que conocían y las justificaciones de sus desinencias. Ellos solos aprendieron cómo combinarlas para hacer, en su momento, oraciones francesas: frases cuya ortografía y gramática eran cada vez más exactas a medida que avanzaban en el libro; pero sobretudo eran frases de escritores y no de escolares. Entonces ¿eran superfluas las explicaciones del maestro? O, si no lo eran, ¿a quiénes y para qué eran entonces útiles esas explicaciones?” (Rancière, Maestro ignorante 12)

“Pero sobre todo eran frases de escritores y no de escolares” es una frase que sintetiza perfectamente la tesis con la que tiene que concluir este texto. Y es que entendida como un ejercicio que recupera el papel de la imaginación en el acto de conocer, la crítica tiene una relación analógica con el mismo proceso creativo. Su medio es el lenguaje y todas las mediaciones que tienen lugar en el lenguaje. Eso incluye los medios técnicos por los cuales el lenguaje fluye. Uno podría decir, por lo tanto que la crítica es un acto productivo. Es decir transformador de la realidad.

“En el acto de la palabra el hombre -dice Rancière- no transmite su conocimiento sino que poetiza, traduce, e invita a otros a hacer lo mismo. Comunica como artesano: manipulando las palabras como herramientas. El hombre comunica con el hombre por obra de sus manos así como por las de las palabras de su discurso: -citando a Jacotot- «Cuando el hombre actúa sobre la materia, las aventuras de ese cuerpo se convierten en

la historia de las aventuras de su espíritu» [...] Comunica poetizando: como un ser que cree que su pensamiento es comunicable, su emoción susceptible de ser compartida. [...] Es necesario que el artesano hable de sus obras para emanciparse; es necesario que el alumno hable del arte que quiere aprender. -En palabras de Jacotot- «Hablar de las obras de los hombres es el medio de conocer el arte humano».

(Rancière, Maestro ignorante 87-88).

Bibliografía

Giorgio AGAMBEN. "Infancy and History: An Essay on the Destruction of Experience". *Infancy and History: On the Destruction of Experience*. Trad. Liz Heron. Lóndres: Verso, 2007. 13-72.

Charles BAUDELAIRE. "¿Para qué la crítica?". *Salones y otros escritos sobre arte*. Trad. Carmen Santos. 2a ed. Madrid: Visor, 1999.

María GOUGH. "Tarabukin, Spengler, and the Art of Production". *October*. 93 (2000): 79-108

Lucy LIPPARD. *Six Years: The Dematerialization of the Art Object*. Berkeley: University of California Press, 1973.

Marcel PROUST. *Por el camino de Swann*. Trad. Pedro Salinas. 1a. ed. revisada. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

Jacques RANCIÈRE. *El maestro ignorante: Cinco lecciones de emancipación intelectual*. Trad. Núria Estrach. Barcelona: Laertes, 2003.

Experiencia de lo inefable y rigor político de la mirada en el cine

Experience of the Ineffable and Political Rigor in the Cinematic Gaze

JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO
Departamento de Filosofía, Universidad del Valle
Colombia



Resumen:

¿Cómo decir algo de lo que nada se dice, precisamente? Sin embargo, en el decir hay siempre una audacia que alcanza, que salva obstáculos, como cuando hacemos relato de aquellas situaciones de terror que nos han dejado sin habla y sin nervios (entonces recuperamos en la palabra algo que fue torturantemente inefable). Con el lenguaje se vuelve siempre, como insistiendo en liberar algo que ha quedado atrapado, sólo así es posible que al menos algo sea dicho para que no corra la idea de que nada se dijo, de que con todo el recurso del lenguaje con que contamos hayamos quedado sin remedio en lo inefable. Cuando la experiencia corre en un silencio de muerte y la boca no es ya boca para declarar, ni el aire movimiento de sonidos articulados que consiga delinear una idea, cifrar un mensaje, es en lo inefable donde nos encontramos. Pasión muda de la vida vivida como deslumbramiento. He llegado a esta situación de querer decir algo acerca de lo inefable porque una frase de Hans Georg Gadamer ha quedado en entredicho al leer y discutir *Verdad y método*, y puede ser que aún él, el filósofo del optimismo de lo humano en el lenguaje, no haya querido dejar sin opciones al lenguaje cuando alude precisamente al: “fracaso del lenguaje...”.

Palabras claves: Gadamer, lenguaje, inefable, expresión.

Abstract:

How can one talk about something about which precisely nothing is said? Nevertheless, in speaking there is always an audience that succeeds, overcoming obstacles, as when we tell a tale of terrifying situations that we have left unspoken and without nervousness (we then recover in words something that was tortuously ineffable). It always turns around with language, as insisting in liberating something that has been entrapped; only thus is it possible that at least something may be said, so that the idea about which nothing is said will not run away, which has remained, despite all the recourses of language without a mouth to speak it, nor does the air move with articulated sounds that manage to delineate an idea, code a message; we find ourselves in the ineffable. Passion changes a life lived as bedazzled. I have arrived at the point of wanting to say something about the ineffable because, upon reading and discussing *Truth and Method*, a phrase of Hans Georg Gadamer has remained in doubt, and it may be that even he, the philosopher of optimism of the human in language, had not wished to leave language without options when he alludes precisely to: “the failure of language...”

Key Words: Gadamer, language, ineffable, expression.

“Un film no es una suma de imágenes sino una *forma* temporal”
Maurice Merleau-Ponty

I.

Algo diré de lo inefable sin importar de momento si al declararlo de esta manera una sombra de sin razón se haga presente. ¿Cómo decir algo de lo que nada se dice, precisamente? Sin embargo, en el decir hay siempre una audacia que alcanza, que salva obstáculos, como cuando hacemos relato de aquellas situaciones de terror que nos han dejado sin habla y sin nervios (entonces recuperamos en la palabra algo que fue torturantemente inefable). Con el lenguaje se vuelve siempre, siempre, como insistiendo en liberar algo que ha quedado atrapado, sólo así es posible que al menos algo sea dicho para que no corra la idea de que nada se dijo, de que con todo el recurso del lenguaje con que contamos hayamos quedado sin remedio en lo inefable. Cuando la experiencia corre en un silencio de muerte y la boca no es ya boca para declarar, ni el aire movimiento de sonidos articulados que consiga delinear una idea, cifrar un mensaje, es en lo inefable donde nos encontramos. Pasión muda de la vida vivida como deslumbramiento.

He llegado a esta situación de querer decir algo acerca de lo inefable porque una frase de Hans Georg Gadamer¹ ha quedado en entredicho al leer y discutir *Verdad y método*, y puede ser que aún él, el filósofo del optimismo de lo humano en el lenguaje, no haya querido dejar sin opciones al lenguaje cuando alude precisamente al: “fracaso del lenguaje...”. ¿Cuántas veces vivimos este “fracaso del lenguaje”?, ¿cómo se nos representa? (aunque resultaría absurdo hablar en tal caso de ‘representación’). No es con el lenguaje como resolveremos ciertos asuntos, ni con razones ni con frases hechas; ambas parecen sobrevolar la situación sin conseguir afectarla, sin darle una salida, sin fluir ni

¹ Cfr. H. G. GADAMER. *Verdad y método*. Vol. I. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1994.

comprender, como no encontrando recurso que decida finalmente lo que hemos alcanzado en la experiencia. Pareciera entonces que no sólo es el lenguaje sino también uno mismo y la cultura que nos asiste lo que fracasa; son momentos que podrían confundirse con una versión acerca de los hechos, pero para los que no alcanza la palabra, como si algo vivo se nos apagara en las manos. ¿Entonces para qué la palabra que crea mundos y traza puentes, si no podemos salvar ese momento y esa forma viva?

Nuestro esfuerzo se mide reiteradamente en el despliegue del lenguaje, que es desproporcionadamente lingüístico, con descripciones, evaluaciones, prospecciones y demás. Pero que Gadamer considere en la misma proporción el “fracaso del lenguaje”, no parece tolerable cuando nos han enseñado, que es en el lenguaje donde habitamos y es en él donde damos forma al tiempo. Enmarcados en el optimismo de la razón, consideramos haber dado con la fórmula fundante de las cosas, cuando el lenguaje nos lleva de la mano hasta las cosas mismas para enseñarnos que son así o asá. Gadamer agrega a su frase la siguiente primicia: “[...] el fracaso del lenguaje demuestra su *capacidad* para buscar expresión para *todo* [...]”² El filósofo pone así de precedente que sí es lícito decir algo de lo inefable, o intentar decirlo, no contentarse con la suspensión de la experiencia como poniéndose en presencia de un vacío que desfigura la misma realidad. En tanto que somos en el lenguaje, este representa un instinto de vida que consigue sobrellevar absolutamente *todo*; no obstante, ¿cómo entender que haya espacios para lo inefable? (fracasa el lenguaje sin fracasar por ello el ser que lo sustenta; el mismo ser que no consigue representarse en la experiencia de lo inefable, buscará en un tiempo alterno de restitución la expresión apropiada para apuntalar dicha experiencia).

Un poeta místico español que todos conocemos, si no por haberlo leído, sí por la diseminación de su nombre, curiosamente traducido a otras lenguas: Saint Jean de la Croix, San Giovanni della Croce, Saint John of the Cross, nos entrega en sus tres poemas principales: «Noche oscura del alma», «Cántico espiritual» y «Llama de amor viva» una profundidad de paisajes interiores que bien pueden lindar con lo inefable. San Juan de la Cruz consiguió resolver en lo inefable místico la honda conmoción de su espíritu, la retención de su ser vivo; vivió el tormento de las visiones y acaso, como lo anunciaron ayer las noticias en la radio, vivió como un 60% de la población, la experiencia de escuchar voces mientras sostenía su *diálogo íntimo del alma consigo misma*, que en su momento también lo vivió Platón, sólo que este último hizo de su experiencia objeto de análisis, fundando el problema de la verdad y la apariencia.

“Entreme donde no supe, / y quedeme no sabiendo, / toda ciencia trascendiendo.

Yo no supe dónde entraba, /pero cuando allí me vi, / sin saber dónde me estaba,
/ grandes cosas entendí; / no diré lo que sentí, / que me quedé no sabiendo, / toda
sciencia trascendiendo. [...]

² *Ibíd.*

Estaba tan embebido, / tan absorto y ajenado, / que se quedó mi sentido / de todo sentir privado, / y el espíritu dotado / de un entender no entendiendo, / todas sciencia trascendiendo”³.

¿Qué estaba ocurriendo a San Juan de la Cruz que no tengamos la inclinación de atribuir a un trastorno mental? Algo de la pura experiencia se estaba poniendo en evidencia, y sin embargo era inefable, inenarrable, el padre carmelita descalzo adolecía de una fórmula de lenguaje para entroncarla en el devenir de sus acciones. Cualquiera de nosotros puede hacer hoy el ascenso a la gruta donde se sucedían las visiones y las voces de San Juan de la Cruz, donde la luz que embadurnaba tenuemente el lugar cobraba forma en las piedras, donde el monje hundía la cabeza entre las manos para apaciguar la algarabía de las representaciones; sin embargo al entrar en aquel lugar que ya no es ni místico ni humano, no hay más movimiento que el paso de las tropillas de turistas y el resonar exterior de un megáfono que anuncia la hora de la partida. ¿A dónde ha ido lo inefable?, o quizá no sea esta la pregunta adecuada, una vez que advertimos que se trata de nosotros mismos, que no somos en la misma proporción seres de lo inefable. Acaso resida la diferencia en que para San Juan de la Cruz no hubo hora de partida, que cuanto contenía su alma, se hizo realidad allí, en el silencio de la gruta, en la elocuencia muda de la rugosidad de las piedras, en el misterio.

Volvemos entonces a Gadamer, que anuncia enfáticamente ante el “fracaso del lenguaje”, la “*capacidad* de buscar expresión para *todo*”, lo que puede significar en la escala poética de San Juan de la Cruz la escritura de su declaración en prosa de los poemas mayores; el primero de ellos inmensamente célebre, la «Subida del monte Carmelo», que “trata de cómo podrá una alma disponerse para llegar en breve a la divina unión, da avisos y doctrina, así a los principiantes como a los aprovechados, muy provechosa para que sepan desembarazarse de todo lo temporal y no embarazarse con lo espiritual y quedar en la suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión”⁴. San Juan de la Cruz va revelando lo inefable, lo va alzando del misterio a la palabra, de la palabra al sentido y a la comprensión de su experiencia mística; no de otra manera llegamos a las cosas por él nombradas.

Hay que resaltar aquí dos aspectos: primero, que “fracaso” no es un término absoluto, y segundo, que en su resolución el lenguaje busca, traza un horizonte, disuelve el fracaso y de lo inefable dice algo. La experiencia es por tanto filosófica, cuando del asombro que nos produce nuestra percepción de la realidad se va derivando el conocimiento en un ejercicio de penetración, indagación, elucubración y comunicación; sin ese primer momento, sin ese sentirse en un vacío sin nombre en el que están ocurriendo cosas nunca antes nombradas, no hay experiencia de lo inefable, como no hay tampoco búsqueda de una expresión en el lenguaje. De esta manera nos cuenta el niño sus tormentos

³ S. J. de la CRUZ. «Coplas de él mismo, hechas sobre un éxtasis de hasta contemplación», en *Poesías completas*. Editorial oveja negra. Bogotá. 1983, pp.- 19-21.

⁴ *Ibíd.*

nocturnos y a su turno la poesía revela la belleza, tirana universal, como hablándonos desde lo alto.

II.

Lo inefable en el cine podría ser un gran tema, no necesariamente como evocación del cine mudo o a riesgo de los buenos oficios que presta el sonido a la edición cinematográfica, sino como experiencia de mundos en la “gruta” donde la luz cobra forma, contraste, movimiento. En el ingreso en el espacio-mundo de la sala de cine, la retención de la continuidad del lenguaje es la primera disposición de cara a lo que podrá considerarse como una experiencia contemporánea de lo inefable. Fijación del cuerpo, anulación de la luz y la transparencia que nos enseña como desaparecidos el lugar en donde estamos y las cosas que nos rodean; y de pronto: banquete visual y auditivo del que no declaramos nada en el momento, que vivimos como en un paréntesis del tiempo. Inefable la condición de sujeto mínimo ante la desproporción de los cuerpos, los rostros, las escenas expuestas; inefable igualmente el ingreso en otras realidades sin tocar a la puerta ni avanzar un paso, como habitantes invisibles. En la primera escena del filme *Caravaggio* (1986), del inglés Derek Jarman, en el extremo de una rústica habitación un hombre enfermo en una cama divaga con sus recuerdos; si preguntáramos ¿quién más está allí?, los lógicos responderían: —el criado fiel que lo acompaña. Pero la realidad es otra, porque los habitantes invisibles que viven aquella escena como inefable también están presentes.

Para ir al punto, lo inefable contiene la experiencia estética que se rompe en la palabra. En esa lucha entre la palabra y su silencio, corresponde aún al cine delimitar lo uno y lo otro, como si no tuviera el cine otro destino diferente a reproducir formas y animarlas, disponerlas en un tiempo propio que asombra. Lo que consigue el cine es proporcionar espacios para que ingresen a escena sentidos más puros que derivan precisamente de lo inefable, de lo simplemente expuesto y nunca modificable; el esguince visual que declara sin palabras, que capta la mirada, la suspende, la hunde en lo profundo.

Aunque resulte duro decirlo, el uso de la palabra humaniza, pero también cosifica; con su hostigante logicismo, en el cine la palabra tiende un asalto a lo inefable, y quien ha sido retenido en el espacio-mundo de la sala puede no considerar la suspensión y deslumbramiento del que ha sido objeto, redundando en la palabra y en la trama como un crítico avieso que no considera su retención en la “gruta” ni el paréntesis del propio cuerpo y el propio mundo, sino que entabla una discusión desde los nombres comunes: actores, directores, efectos, temas. No obstante, lo que ha ocurrido es lo siguiente: la condición de mundo que nos ofrece el cine es global y suficiente; se percibe en toda su dimensión, al punto que la palabra es allí sólo conducción narrativa, no experiencia de comunicación con los caracteres de la pantalla. Ante el cine, ofrecido en la plenitud de un “aludir”, el observador guarda silencio; de momento es suficiente guardar silencio y percibir como un objeto grandioso el regalo de la luz, algo que, como en San Juan de la Cruz, habla desde lo inefable. Mientras se permanece con asombro e interés ante un

filme, parece resolverse la pregunta: ¿por qué tendríamos que decir algo? la experiencia del cine bien puede decirse a gritos, como puede restituirse en un análisis o derivar en una crítica; en los dos últimos casos, una pedagogía de lectura y análisis rodea de instrumentos lingüísticos la observación del cine, bombardea la pura vivencia de lo inefable, ignorando que enfrentados al objeto somos en silencio una experiencia muda que se construye.

En *Caravaggio* hay una singular sucesión de situaciones anacrónicas que no necesitarían resolverse: la vida del pintor italiano Michelangelo Merisi, *Caravaggio*, transcurrió entre 1571 y 1610, lo que significa que difícilmente objetos como una bicicleta, una calculadora, un bombillo, una máquina de escribir, o ruidos como el paso de los carros, un vapor, una transmisión radial podrían estar presentes, y sin embargo lo están; emplazados en la cotidianidad del pintor, coexisten allí como traídos del futuro. Al desenvolverse las imágenes, no va quedando duda de la vida tumultuosa del pintor, la recurrencia en su pintura a fuertes contrastes de luz y sombra, el realismo dramático, la indagación del desnudo masculino, pero el film quiere declarar muchas cosas más que desde la modernidad ingresan en los espacios del pintor, disponiéndose sin ordenamiento lógico, por el sencillo hecho de que el cine puede hacer este tipo de cosas. Que sea este un gesto de postmodernidad, precisamente en el cine, donde confluyen todas las estéticas, donde la redefinición de mundo es finalmente posible, quedaría del lado del análisis, pero es allí donde lo inefable pone sus huevos.

“El mundo percibido –afirma Maurice Merleau-Ponty– comporta relaciones, y de una manera general un tipo de organización, que no son clásicamente reconocidos por el psicólogo o el filósofo”⁵. Dichos ordenamientos son asaltados en el cine al punto que la percepción no halla la pregunta adecuada por el ser de las cosas. Sobreviene entonces lo inefable, y lo que pudo ser un juego estético para Derek Jarman, será para el receptor de su film un ofrecimiento matizado de formas en el tiempo límite del cine.

III.

En su primera consideración lingüística, la palabra ‘mirar’, latín *mirāri*, aludía a: ‘admirarse’, ‘quedarse suspenso’, ‘maravillarse’; aquella consideración hacía vislumbrar experiencias de lo inefable que fueron adelgazándose hasta la valoración contemporánea de la *mirada*, en la que se privilegia la ‘fijación de la vista’, el ‘prestar atención’, pero ante todo ‘atender’ y ‘considerar’, situaciones todas en las que el ‘maravillarse’, el ‘quedarse en suspenso’ han cedido su lugar al pensamiento y al “rigor político de la mirada”. Sin dejarse llevar por la fascinación de quien advierte en la percepción la retención de la mirada como primera corporización entre sujeto y mundo, Merleau-Ponty identifica esta

⁵ Maurice MERLEAU-PONTY. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Éditions Verdier. Paris. 2004, p. 44.

última opción política de la mirada: “No hay mirada sin pensamiento —escribe en su ensayo «El ojo y el espíritu»—. Pero no *basta* pensar para ver: la mirada es un pensamiento condicionado, nace ‘con motivo de’ lo que sucede en el cuerpo, por él es ‘excitada’ a pensar [...]. El pensamiento de la mirada funciona según un programa y una ley que ella no se ha impuesto [...]. La situación es por tanto esta: todo lo que decimos y pensamos de la mirada la convierte en pensamiento”⁶.

La ‘mirada’ vuelve en el cine a su consideración primera, en tanto que el cine es estética de luz y movimiento, percepción instantánea de mundos, soledad del receptor, siendo tanto y más: acumulación de la imagen, libertad de ofrecimiento y de contraste, violencia, transparencia. No obstante, en la raíz de estas movilizaciones, la estética en el cine confecciona formas diversas de dominación que queremos nombrar como: “rigor político de la mirada” y que necesitamos indagar:

- a) De muchas maneras se ha venido planteando la separación de los dominios ético y estético; aquella frase admirable de Ludwig Wittgenstein en el *Tractatus lógico-Philosophicus*: “Ética y estética son una y la misma cosa (*Ethik und Aesthetik sind Eins*)”⁷ podría dejar de ser cierta, en tanto que la estética ha cobrado una autonomía tal que parece desprendida del hombre, sin afán de restituir al arte su condición ética. Lo visual en el arte contemporáneo aparece como desarraigado de la objetividad debida a quienes prestan la mirada; dicho así, la elección es definitivamente postmoderna, y sentencia en la fragmentación la imposibilidad de conferir una ética al acto estético. Las formas que sustentan el ser nos han enseñado que éste tiene plenitudes y fronteras (su constitución ética, su condición política); sin embargo, de la mano del arte vamos aprendiendo que también hablan en él su corteza o su perfil, su desfiguración o su aparecer efímero. Lo visual, que restituye sus ofrecimientos en el cine, construye episodios de percepción como una explosión de premisas que intenta borrar la prescripción ética de la mirada, en la que acaso reconocía Wittgenstein que aquello a lo que se da forma, es asimismo forma ética del ser.
- b) La circularidad de la estructura ha hecho enfático en el cine, desde sus comienzos, un control de la temporalidad; el “rigor político de la mirada” indaga aquí por el estado final de los personajes, los eventos y las cosas. Dicha circularidad construye a la audición cinematográfica un marco de exposición que se infiere y acepta, en el que cada elemento rinde un provecho, que lo que se ha de romper se rompa, lo que se ha de unir se una. No cuesta trabajo identificar en esta descripción una estética en la que la mirada aplica su máximo rigor; ver una película es ver esa circularidad de la estructura que se cierra y se abre, o que también puede atraparse en un relato sobre la película misma. En *Kill Bill* (2003), como en los filmes de animación y de artes marciales que recrea, una estela de resentimiento encarnado en la heroína

⁶ Maurice MERLEAU-PONTY. «El ojo y el espíritu», en *Eco*, N° 52/54, tomo IX 4-5-6, agosto-septiembre-octubre 1964. Bogotá, pp. 365-411.

⁷ Ludwig WITTGENSTEIN. *Tractatus lógico-Philosophicus*. Alianza editorial. Madrid. 1993, p. 177.

traza la ruta que el espectador construye sin dificultad; la singular escena en la que a mujer vuelve del estado de coma y dialoga con el dedo grande de su pie, es el primer deslizamiento de una espiral en la que la patada mortal de la protagonista sentenciará muchas cosas. Todas aquellas circularidades a las que el rigor político de la mirada les ha impuesto unos parámetros, sacrifican su libertad estética para en círculos concéntricos reconocer un desenvolvimiento del que se puede dar cuenta.

- c) La novedad y readaptación de antiguos fragmentos ha hecho del cine el territorio postmoderno por excelencia. La sola condición del *remake*, que favorece la vuelta atrás a fuentes diversas de la cultura y de la historia misma del cine y la literatura, pone en evidencia un ejercicio político de la mirada que saca provecho de objetos, lugares, lenguajes, caracteres humanos extraídos adrede, como en un gesto imperialista se hace abuso de las formas culturales desapropiándolas y transponiéndolas. Para nadie es un secreto que la yuxtaposición trae lo cómico, lo insólito, lo desafiante, lo necio, procedimientos que cultivan en la mirada valoraciones reducidas de los objetos y sus fuentes culturales. Este rigor cruel de la mirada ha roto todos los espacios penetrándolos y disolviéndolos; la plena ficción no consigue inventar mundos sin recurrir a la yuxtaposición, sin balancear nociones fijas de bien y de mal, de lo corriente y de lo exótico. En *Babel* (2006), diferentes estéticas cinematográficas se acoplan para reproducir un tema único que podemos denominar “irresponsabilidad”; un rifle en manos de un niño pastor de cabras que hace puntería con un bus de turistas, dos niños norteamericano cruzando de manera ilegal la frontera entre México y Estados Unidos, una adolescente sordomuda trastabillando entre drogas y peligros por las calles de Tokio, un matrimonio norteamericano que deja dos hijos pequeños mientras malpasan de turistas en un país del Medio oriente. En cada uno de estos casos el espectador participa en el evento de reposición cultural que practica el cine, reproduciendo en la mirada la fragmentación estética, la yuxtaposición cultural, rigores políticos que cobran a su vez un nuevo espacio en la cultura global.
- d) El cine manifiesta, finalmente, un generalizado procedimiento de sustitución política; lo que en la realidad es un estado, en el cine puede ser un personaje, no necesariamente oficial. Es este el campo para la ironía que expone al receptor las acciones más desafiantes en individuos que difícilmente podrían llevarlas a cabo: en el esquema del bien y del mal, un perro, una anciana, un bebé, consiguen liquidar el mal y salvar a una familia, a un pueblo, al planeta mundo. Este juego político es desafiante como representación, intentando construir en la mirada la evidencia de que basta distinguir entre bien y mal para sobreponer la adversidad. Obstinadamente el cine ha querido manifestar que el individuo es síntesis del imperio, que su voluntad es la empresa común aunque su noción del bien se imponga con la misma crueldad y temeridad de quien representa el mal. Ejemplo evidente de esta situación es el filme *La vida de los otros* (2006), donde se reconstruye el momento sin libertades que vivieron los alemanes del Este, o para ser más precisos, traduce a imágenes de precariedad y acoso los raptos de escritura de un intelectual que ha advertido en el suicidio recurrente de personas de todas las edades, la única opción de libertad. El espectador se halla igualmente atrapado, el mundo entorno es desolado y desabrido; al terminar la audición aplaude o grita ¡libertad!

En el ensayo de Merleau-Ponty «El cine y la nueva psicología», recogido en *Sentido y sinsentido* (1948), se resalta cómo la estética del cine de los años 30 distinguía ya la progresión de las emociones de un personaje con sólo sostener la cámara y fijar su rostro por 5, 10, 20 o más segundos; de esta manera lo que podía ser una misma expresión adquiriría en la percepción del receptor de la sala de cine diversas lecturas que iban de la admiración al asombro, la emoción, la confusión, el espanto. Esta nueva semántica localizada en el rostro puso en plano de discusión diversas tesis de disciplinas como la psicología, la filosofía y la estética cinematográfica. “Para el cine, como para la psicología moderna, el vértigo, el placer, el dolor, el amor, el odio –expone Merleau-Ponty– no son hechos psíquicos escondidos en lo más profundo de las conciencias de los demás, son tipos de comportamiento o estilos de conducta visibles desde fuera”⁸. El papel del cine será indagar, en términos de edición, lo que vienen a significar estas y otras emociones; revelar la vida como un hecho singular y fragmentario que puede sumarse a través de imágenes, como dibujando una forma temporal próxima a la nuestra pero a la vez diversa. En otros términos, puede considerarse el proceso y el producto del cine como la experiencia de la tensión y distensión entre la identidad de las partes. La percepción analítica, necesaria tanto en el creador de las secuencias como en el lector, aplica un altísimo grado de interés a cada elemento. Lo anterior queda infinitamente ilustrado en la filmografía reciente de Quentin Tarantino, él en sí mismo una enciclopedia práctica del cine que sabe usar y disponer de los géneros cinematográficos, de la música, los modos de actuación, los planos, los fundidos y todo cuanto implique construir una secuencia sin descuidar el menor detalle por el sencillo hecho de que *todo* es evocación y significado. De esta manera el cine construye la realidad postmoderna y nos la entrega, como comenta Merleau-Ponty, “como nuestro modo de percepción espontáneo”⁹.

⁸ Maurice MERLEAU-PONTY. «El cine y la nueva psicología», en *Sentido y sinsentido*. Ediciones Península. Barcelona. 2000, p. 98.

⁹ *Ibid.*

Poesía y fenómeno en “Llanura de Tuluá” de Fernando Charry-Lara

Llanura de Tuluá: Poetry and Phenomenon in Fernando Charry Lara

LUÍS FELIPE VÉLEZ

Departamento de Filosofía, Universidad del Valle
Colombia

‡

Resumen:

El siguiente texto pretende poner en relevancia el fenómeno poético en el escrito la “Llanura de Tuluá” del colombiano Fernando Charry-Lara. En este poema, reconstruye la historia viva de nuestro conflicto armado y pone en relevancia la relación existente entre filosofía y poesía. Nos proponemos fundamentar que el lenguaje poético permite analizar y descomponer la realidad y el habla, la conciencia se da y *es* en la palabra, no como un medio de comunicación ni como un modelo para escudriñar la esencia de las cosas, sino como un fenómeno de representación sensible.

Palabras claves. Charry Lara, poesía, filosofía, Tuluá, lenguaje poético.

Abstract:

The present article emphasizes on the poetic phenomenon in Fernando Charry Lara’s *Llanura de Tuluá*. This poem reconstructs the living history of our armed conflict and emphasizes the existing relation between philosophy and poetry. The goal is to support the view that poetic language enables us to analyze and decompose reality and speech; consciousness is given and *is* only in the word, not as a means to communicate or a model to scrutinize the essence of things, but as phenomenon of sensible representation.

Key words: Charry Lara, poetry, philosophy, Tuluá, poetic language.

Llanura de Tuluá

Al borde del camino, los dos cuerpos
uno junto del otro,
desde lejos parecen amarse.
Un hombre y una muchacha, delgadas
formas cálidas
tendidas en la hierba, devorándose.
Estrechamente enlazando sus cinturas
aquellos brazos jóvenes,
se piensa:
soñarán entregadas sus dos bocas,
sus silencios, sus manos, sus miradas.
Mas no hay beso, sino el viento
sino el aire
seco del verano sin movimiento.
Uno junto del otro están caídos,
muertos,
al borde del camino, los dos cuerpos.
Debieron ser esbeltas sus dos sombras
de languidez
adorándose en la tarde.
Y debieron ser terribles sus dos rostros
frente a las
amenazas y relámpagos.
Son cuerpos que son piedra, que son nada,
son cuerpos de mentira, mutilados,
de su suerte ignorantes, de su muerte,
y ahora, ya de cerca contemplados,
ocasión de voraces negras aves.

El siguiente texto pretende poner en relevancia el fenómeno poético en el escrito la “Llanura de Tuluá” del colombiano Fernando Charry-Lara. En éste poema, reconstruye la historia viva de nuestro conflicto armado y pone en relevancia la relación existente entre filosofía y poesía. Pretendo además en esta oportunidad, rendir un sentido homenaje a su memoria que aún nos acompaña y a sus pasos que hoy se extrañan, pues su labor cultural, que incluyó entre otras actividades ser el director de la radiodifusora nacional de Colombia, miembro del consejo de redacción de las revistas literarias Mito y Eco, miembro de número de la Academia Colombiana de la Lengua y miembro honorario del instituto Caro y Cuervo, son motivos para comprender, que en un país donde la prosa y el verso requieren de más representantes, un gran baluarte ha dado paso a generaciones más jóvenes que con dificultades se van formando.

El lenguaje y la manifestación poética

Todo aquello que se presenta como *fenómeno* al mundo sin importar si es fugaz, indisoluble, efímero o invariable es una manifestación. *Fenómeno* -φαινόμενον- lo entiendo fundamentalmente de dos maneras, una como todo aquello que se hace presente a la conciencia de uno o varios sujetos y aparece como objeto de su percepción y juicio. Otra como acto que se produce naturalmente y que muchas veces no se realiza en presencia de subjetividad humana alguna pues no necesita de ella. Son varios los modos mediante los cuales se manifiestan los fenómenos tanto del mundo (catástrofes naturales por ejemplo) como los del hombre (económicos, culturales, etc.), y uno de ellos en especial, la poesía, que en su idea más original se remite a una forma especial de creación -ποίησις-, en la que se posibilita el enunciar de lo que no *es* y de lo que *es* real. Pero ¿Cómo es posible el traspaso de lo imaginario a lo real? tal manifestación se da por medio de un lenguaje que corresponda al fenómeno, y pretender expresarlo es labor del poeta. El poeta tiene que inventar o crear otros mundos, en la poesía plasma la situación más allá de la ficción, cobra conciencia real de la infinitud. El lenguaje poético le permite analizar y descomponer la realidad y el habla, la conciencia se da y *es* en la palabra, no como un medio de comunicación ni como un modelo para escudriñar la esencia de las cosas, sino como un fenómeno que es representación sensible. Platón en el libro X de *La República* inicia una querella por demás enconada, en contra de un cierto tipo de poesía porque se suponía, era más imitativa que la filosofía, la cual pretendía encontrar la verdad. Pero no es la vieja querella entre filósofos y poetas muy rebatida en la actualidad de lo que se está hablando, sino del poeta y de su manifestación en el lenguaje.

El conocimiento del poeta es más intuitivo que racional y el grado de intuición que tiene un poema se expresa en el nivel de universalidad del ser que aprehende y del grado de pureza del estado puro de lo que devela. El lenguaje utilizado por el poeta es discrecional, no está sujeto a las reglas de la gramática ni de la sintaxis, utiliza su propia medida métrica para dar a entender sus significados *en* y *para* el lenguaje. Danilo Cruz Vélez afirma “[El lenguaje] *nos rodea por todas partes como el aire, y así como del aire depende nuestro*

ser biológico, del lenguaje depende nuestro ser específicamente humano”¹. Desde esta perspectiva no hay nada que esté más cerca de nosotros que el lenguaje; todo lo que somos, lo que hemos sido y lo que seremos está entretejido indisolublemente en él, motivo por el cual no puede ser tomado como la caja de herramientas que se pensaba -como un martillo que se usa y se deja- sino como un todo constituido sin el que no se podría coexistir. La poesía tiene una lógica distinta del lenguaje convencional de todos los días, una lógica en la que el tiempo y el espacio no son las categorías dominantes y en donde, en un sólo instante pueden acontecer múltiples hechos.

La poesía tiende a desocultar los fenómenos prosaicamente, saca como afirma Cruz Vélez, la palabra *rosa* del olvido en el que la mantiene el lenguaje ordinario que no brinda su concepto sino una *visión* de la rosa; la *rosa* en su apariencia plena. Se trata de *ver* la *rosa* a la luz de la palabra poética, vivir el acontecimiento de la entrada en la conciencia del fenómeno mismo, donde al nombrar la *rosa* surge la visión propia de su fulgor ante el mundo, aunque se condene a la fugacidad y una vida efímera. Contrario al lenguaje científico por ejemplo -Dice Cruz Vélez- donde la *rosa* es conocida como un contenido significativo de carácter lógico, reducida a un concepto que se sustituye por una estructura que la diseña como objeto formal, como un mero número molecular y botánico. Es una *rosa universal*. La palabra como instrumento que brota de sí mismo, tiene la particularidad de adaptarse a cada nueva situación como versatilidad del ser, “[la palabra] afirma Heidegger *es el peligro de los peligros porque ella precisamente, comienza por crear la posibilidad de peligro, la palabra proporciona al hombre la primera y capital garantía de poder mantenerse firme ante el público de los entes*”². Únicamente donde haya palabra habrá *mundo* como responsabilidad y representación, habrá historia construida y compartida por todos como una *otredad* en la que es posible representarse.

La historia puede fundarse como acontecimiento poético porque posibilita la cultura de un pueblo dando vida igualmente al *Ser* y al lenguaje como propiedad comunal que une a los hombres. Lo que se dice del ente de las cosas y los eventos es un decir compartido que el lenguaje posibilita; lo nombrado queda fijado como algo permanente y así, el hombre puede apreciar lo inconstante, lo venidero, lo pasajero que se abre al tiempo y funda la historia. Es una manera de conocer lo que viene siendo de manera continua sin perderse en la ambigüedad del universo infinito. El poeta es quien cumple la función al nombrar las cosas para que se muestren, acaso no como verdad, pero sí como realidad que pueda construir verdad. El hombre como persona es el resultado de una lucha entre la vida y el espíritu, no hay un hombre universal, éste adquiere su humanidad en función de la cultura a la que pertenece, y el lenguaje no es sólo un elemento más de esa cultura: es el principio de toda ella. El lenguaje posibilita el pensamiento y le permite al hombre interrogarse sobre sí mismo y responder a ese interrogante no de manera sucesiva sino

¹ Rubén SIERRA: *la época de la crisis, conversaciones con Danilo Cruz Vélez*. Editorial Universidad del Valle. Cali, 1996, p.164.

² Martín HEIDEGGER. «Hölderlin y la esencia de la Poesía». Editorial Anthropos 1986 IV, 246.

simultánea. El poeta dibuja un modo de estar en el mundo cierto, otro modo en que la diferencia da sus pasos, su permanente intención de transformación, su preguntarse sobre las razones esenciales del hombre y la existencia.

La manifestación en el texto poético se constituye como fuerza cognitiva y expresiva de la función poética propiamente dicha. El texto puede remitirse a la ejecución oral, evocando una forma hablada, pero siempre será un hecho de escritura, cuya fuerza primaria es el plasmar por medio de la palabra, un lenguaje que reflexiona sobre la inmediatez de los procesos cotidianos para asumirlos en toda su complejidad. La expresión misma del acto lingüístico comprometido con sus circunstancias puede ser un impedimento para la comprensión clara de las ideas, por lo que se construyen con palabras conceptos para designar fenómenos por fuera de la realidad que designan fenómenos no palpables como lo sensible y lo sublime creando su representación, su imagen. “*La imagen –expone Octavio Paz- se sustenta en sí misma, sin que le sea necesario recurrir ni a la demostración racional ni a la instancia de un poder sobrenatural: es la revelación de sí mismo que el hombre se hace a sí mismo*”³ La creación poética logra traer desde lo oculto aquello ininteligible y lo ofrece a la contemplación del hombre como un fenómeno manifestado, es concretamente, hace su tránsito desde la *mimesis* para convertirse en acto y en ello, supera las nociones confusas a las que la percepción sensible se somete por el juicio humano.

Es necesario entonces que un orden que no es filosófico ni científico sino poético delimite la manera de hacer poesía, siendo ella misma la que se manifiesta y se organiza como forma dada *en-el-mundo*, con sus reglas, sus esquemas y métodos. La poesía puede mediante negaciones y palabras de rechazo expresar todo lo contrario, el lenguaje que utiliza se brinda para esto, es en la *atmósfera emocional* que la palabra encierra su propia música poética, la relación de tono y timbre con el ambiente, la disposición del aura donde la *rosa* se presente y no sólo sea palabra o signo independiente. El lenguaje poético devela la realidad del objeto adjetivado, es la *rosa* la que está aquí, mostrada como fenómeno, pero sin ser en ninguna medida la representación que ahora forma la conciencia adquirida por la experiencia de la *rosa* en el cerebro. La poesía saca a la luz y da vida a la vida misma, a las cosas, al olvido del polvo que nunca se barrió, la noche que un silencio sin esperar perpetuó. Es la libertad de la poesía la que inspira su creación.

Llanura de Tuluá

Toda la manifestación de un fenómeno que hasta aquí se ha enunciado, hace su aparición para nuestro caso en el poema de Charry-Lara el cual se ofrece puro, sublime y concreto al espectador que en él fácilmente se deja impactar por la claridad de su prosa y la eficacia de sus palabras. Este acto de comunicación es sin duda complejo y constituye el punto de partida de todo acto lingüístico. Su vitalidad, más allá de los procesos cognitivos y afectivos involucrados, emana del hecho de que tal acto implica

³ Octavio PAZ. “*El arco y la Lira*”. La revelación poética. FCE. 1994 P. 98.

un contacto indisoluble entre el emisor que ejecuta el mensaje, el receptor del mismo y el hecho de referencia. La función de la *Llanura de Tuluá* en éste caso, no consiste tanto en dar permanencia física al mensaje, esencialmente etéreo, sino en desarrollar el proceso de conocimiento, permitiendo la posibilidad de poner la atención en el mensaje mismo, en su contenido y en su estructura. Independientemente de las circunstancias en que fue cifrado, independientemente de su emisor, el poema se refiere a una realidad que gracias a su literalidad, puede ser cualquiera, se ofrece objetivamente como fenómeno a-histórico fundamentado en la intuición de palabras únicas y distintas.

La tarea de Charry-Lara no es dar nuevos nombres a lo que ya se conoce, sino abrir el *ente*, entendido éste como lo que puede existir, la esencia del ser que no puede obtenerse por composición ni por deducción. En su libro de poemas "*Los adioses* (1963)" se establece a través de una donación libre del autor, lo que Heidegger llama *acto de fundar* entre el *Ser* y la palabra, haciéndose a *sí* mismo en la poesía que sale de *sí* para fundamentar su propia realidad. Su lenguaje se concibe como una forma casi trágica de lucidez que aún siendo un instrumento de comunicación, empuja al escritor a una soledad inevitable. Es también una forma expresiva a la cual se tiende de modo fatal, pues no existe otro modo de indagar en el sentido del universo y de explicárselo al otro.

*Al borde del camino, los dos cuerpos
uno junto del otro,
desde lejos parecen amarse.
Un hombre y una muchacha, delgadas
formas cálidas
tendidas en la hierba, devorándose.*

La primera impresión es de esperanza. El lenguaje tornadizo y ambiguo de los amantes no tiene origen lógico ni gramatical, sino afectivo. La prosa que se manifiesta da la ilusión de la felicidad, pero tal como ocurre en el Poema XX de Neruda; "*Eso es todo. A lo lejos, alguien canta, a lo lejos*", sólo a lo lejos, en la mera apariencia es que se aman. Charry-Lara objetiva el ritmo de la vida interior a través del cual el poeta revela la lejanía de las cosas envueltas con frenesí en su ánimo; es el canto de un pueblo a través de la evocación, no es la rústica exaltación de héroes, personajes y productos típicos de un lugar, siempre en oposición con otros personajes y productos, sino que extiende sus aseveraciones *poéticas* más allá de las representaciones del contexto empírico, como coribante en el delirio sagrado del rapto, vaciando el saber del mundo en los vocablos, siempre rudos, nunca exactos, únicos posibles para expeler el ímpetu de ese silencio alucinante.

*Estrechamente enlazando sus cinturas
aquellos brazos jóvenes se piensa:
soñarán entregadas sus dos bocas,
sus silencios, sus manos, sus miradas.*

En la poesía de Charry-Lara hay una ruptura tajante y un tránsito lírico hecho con elementos de la belleza más allá de todas las tendencias de una época. Charry hurga en lo más hondo en la esencia numinosa de las palabras hasta aproximarse a lo absoluto del lenguaje poético, vislumbrando el canto órfico y llevando la poesía a desvestirse de toda vanidad de saber racional para penetrar con la fuerza de la videncia. El espíritu saldrá del entresijo a la luz de la armadura de su piel, esto es, el poema primario susceptible a los demás como una mera apariencia. El poeta hace experiencia con la palabra al instituir la relación con las cosas, la palabra deja aparecer las cosas en cuanto cosas que son y así advienen a la presencia, puesto que la palabra se declara al poeta como aquello que puede sostener y mantener las cosas en su *ser*, por esto, la palabra le está confiada al poeta de una manera eminente, en tanto ella es fuente del *ser* que se devela desde el ocultamiento. En sus versos se puede apreciar la fusión que realiza el poeta entre el pasado y el presente, como una forma de eliminación de la dualidad entre la naturaleza y lo humano para trascender los planos espacial y temporal.

*Más no hay beso, sino el viento sino el aire
seco del verano sin movimiento.
Uno junto del otro están caídos,
muertos,
al borde del camino, los dos cuerpos.*

Pero he aquí que se presenta el fenómeno del develamiento. La verdad del ser (la muerte que suprime lo manifestado como bello y sublime en el amor de los cuerpos) es concebida como un *desocultamiento* del ente a partir de lo que, como fondo, permanece oculto. La verdad que se desarrolla por medio del poema, manifiesta en uno de sus modos que es la belleza, las maneras para configurar dentro de la obra todo el *ser ente* de la obra, esta belleza si se da de manera simple y sin ornamentaciones está más cerca de mostrar la verdad tal como *es*. Si se muestra inmersa en elementos que no le son propios del ocultamiento mismo, se corre el riesgo de perder de vista el camino que guía por la indagación del pensar. La configuración de la verdad como tal es necesaria para su manifestación, como una disposición que sirve de base para el poema pero que permanece oculta hasta que acontece por medio del *ser-poema* en la totalidad del ente que es llevado a la verdad. Por ser expresión de una interpretación del mundo mediante una conciencia creadora, su producto, el poema, representa un universo alternativo a esa realidad, que exige del lenguaje su máxima fuerza creadora, originaria e imaginativa. El *mundo* representado en la poesía de Charry-Lara se disuelve en sus elementos, es la naturaleza elemental en cuyo seno se producen las oscuras transformaciones. El fenómeno crece en la penumbra, se engrosan sus brazos en la ciudad que se apaga.

*Debieron ser esbeltas sus dos sombras
de languidez
adorándose en la tarde.*

*Y debieron ser terribles sus dos rostros
frente a las
amenazas y relámpagos.*

Esta naturaleza del estado poético en su inefabilidad, se opone a la naturaleza como resultado técnico de la transformación del mundo científico y pretende que el hombre salve su sentido en la vida, sienta la vida y logre, aunque sea por un instante reducirla en el fenómeno, entregando el saber al develamiento de una verdad sacada de todo aquello que se mueve en el caos de lo in-nombrado, alumbrando de repente rincones desconocidos y todo el mundo lleno de fantasmas inesperados. Es la poesía el refugio y morada del hombre que anhela ser manifestado como palabra y verso; así como la pintura logra reunir la infinitud en la finitud de la obra, el poeta configura un sistema en el que sin importar situación histórica o temporal, recoge en la emanación del lenguaje profundo la descripción de situaciones y acontecimientos.

*Son cuerpos que son piedra, que son nada,
son cuerpos de mentira, mutilados,
de su suerte ignorantes, de su muerte,
y ahora, ya de cerca contemplados,
ocasión de voraces negras aves.*

La libertad que una vez fue propia de vivaces cuerpos, ahora se encuentra silenciosa como la inerte piedra; el fenómeno del poder los vuelve ignorantes de su sino; ya no será posible acceder al fundamento de lo que mora en el *ser*, lo que comenzó siendo una oda solemne al aparente movimiento de la gracia y el amor, concluyó con la amarga realidad que es la base de la relación del hombre con su mundo. Las determinaciones del hombre no están en la esencia, no le han sido dadas, sino que resultan de la relación de lo que afirma Danilo Cruz Vélez como “*Punto de cruce con el ser, que es el centro de la relación, pues en ese cruce se constituye el hombre en cuanto hombre y aparecen todos los entes*”⁴

Charry-Lara con su poesía intenta hacer volver al hombre a su posición de oyente frente al lenguaje, para volver a oír el misterio del mundo y del *ser*, advirtiendo así que no es el hombre el que determina el *ser* sino que es el *ser* quien saca al hombre de la nada. Vivió el enigma y revivió el misterio habitando la poesía en el simbolismo que lo identificó y lo enfrentó al devenir del pensamiento y las concepciones. Los cuerpos sin alivio ni escampo que aguardan en la bruma de la noche son miles; se nombró el fenómeno de manera poética y sublime, se sintió la sangre y el olor de los cuerpos durante días al sol pero no hubo rechazo ni desagrado, sólo conciencia en silencio que anheló en sus momentos más auténticos de la relación con el lenguaje. El poema de Charry-Lara aproxima una terrible soledad frente a la nada de la que se vuelve hacia el

⁴ Danilo CRUZ VÉLEZ, *Filosofía sin supuestos*. Editorial Sudamericana. Bs As. 1970. P. 203.

ser con una actitud más reverencial ante el mundo. Cada cosa, pequeña o grande está viva y avanza como ese aliento que toda hoja mueve; la tierra revela para el poeta un saber porque éste le presta atención, suspende los juicios tradicionales y sólo mediante la εποχή -epoché- capta la esencia fundamental del lenguaje que se da en la naturaleza y se brinda incansablemente a toda conciencia. Como la de Charry-Lara a quien, “*le es aplicable aquella noción de Fernando Pessoa, para quien “la poesía es asombro, admiración como la de un ser caído del cielo en plena conciencia de su caída, atónito ante las cosas”*”⁵

Como Charry diría “*Los ríos todos se encuentran/ en las mismas aguas/ Las vidas todas se distancian/ en el mismo aire*”⁶.

⁵ Carlos-Enrique RUIZ. *Revista el Aleph* N° 100. Artículo: *Suscitaciones*. Manizales. 1997 P.145.

⁶ Ibid. P. 148.

COLABORADORES

Julia Valentina Iribarne

Doctora, licenciada y profesora de Filosofía de la Academia nacional de Ciencias de Argentina. Es Directora de la Sección en Fenomenología y Hermenéutica de la Academia Nacional de Ciencias. Es profesora de Antropología Filosófica en la Universidad Católica Argentina (UCA). Ha publicado los libros: *Por las calles de Dios en plena siesta* (2004), *Puerto* (2000), *Sueño de sombras* (1999), *Husserls Theorie der Intersubjektivität* (1994), *La intersubjetividad en Husserl, bosquejo de una teoría* Vol. I. (1987) y Vol. II (1988), *La libertad en Kant*. Actualmente es representante en América Latina y la Península Ibérica en el Comité Ejecutivo de la Organización de Organizaciones de Fenomenología (OPO). Es miembro ordinario del Círculo latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: juliairibarne@fibertel.com.ar

Daniel Herrera Restrepo

Doctor en Filosofía. Estudió en Lovaina y Friburgo. Ha sido Doctor y Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenaventura, Decano de Humanidades de la Universidad del Valle y decano de Filosofía de la Universidad Santo Tomás y por varios años profesor invitado especial de la Universidad Nacional. Ha publicado: *Hombre y Filosofía. El dinamismo teleológico de la conciencia* (1972). *La filosofía en Colombia. Bibliografía. 1620-1973* (1975), *Los Orígenes de la Fenomenología* (1980), *Teoría Social de la Ciencia y la Tecnología* (1993), *América Latina y la Fenomenología* (México 1999) y *La persona y el mundo de su experiencia* (2002). Ha publicado un sin número de artículos y ensayos sobre fenomenología y filosofía en general diseminados en distintas revistas filosóficas. Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: danielherrera@007mundo.com

Germán Vargas Guillén

Filósofo de la Universidad de San Buenaventura (1984). Maestría en Filosofía Latinoamericana, Universidad de Santo Tomás (1990). Doctor en Inteligencia Artificial y Procesos de Razonamiento, de la Universidad Pedagógica Nacional (2003), con la investigación “La representación computacional de dilemas morales, investigación fenomenológica de epistemología experimental”. Profesor titular de la Universidad Pedagógica Nacional. Publicaciones: *Fenomenología del ser y del lenguaje* (2003); *Tratado de Epistemología* (2003); *Filosofía, Pedagogía, Tecnología* (2ª. Ed. 2003); *Pensar sobre nosotros mismos, introducción fenomenológica a la filosofía en América Latina* (2002). Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: gvargas@cable.net.co

Harry P. Reeder

Es profesor asociado de la Universidad de Texas en Arlington. Recibió su Maestría y su Doctorado en la Universidad de Waterloo (Canadá). Algunas de sus publicaciones son: *Argumentando con cuidado*, Editorial San Pablo, Bogotá, 2007. *El sentido: dimensiones lingüísticas y extralingüísticas*, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2007. *La globalización y la fenomenología del lenguaje*, Editorial Jitanjáfora, México, 2007.

Dirección electrónica: reeder@uta.edu; harryreeder@hotmail.com

Pedro Juan Aristizábal Hoyos

Filósofo de la Universidad de Caldas (1984). Magister en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Doctor en Filosofía de la Universidad Bolivariana de Medellín. Profesor de la Universidad Tecnológica de Pereira. Es autor de los libros *Intimidación y Temporalidad*, *Husserl-Rilke*. Alejandría Libros, Bogotá, 2003. *Subjetividad, Historia y Cultura, estudios fenomenológicos*, Alejandría Libros, Bogotá, 2005. Ha sido colaborador en las Revistas *Folios*, *Praxis Filosófica* y *Ciencias Humanas*. Líder del Grupo de Investigación “Fenomenología y Teoría Crítica de la Sociedad” (Colciencias, A). Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: juansipaso@utp.edu.co

William Betancourt Delgado

Estudios de filosofía en las Universidades Nacional, de Colombia y Heidelberg, de Alemania. Actualmente profesor titular jubilado del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Su producción intelectual se encuentran múltiples artículos sobre temas filosóficos, además de los siguientes libros: *Existencia y cosmos en la época presocrática de la cultura occidental* (1982), *Del lógos al eidos* (1992), *Heráclito, un pensador en la cercanía de lo sagrado* (1992) y *Los caminos de Grecia* (1997).

Dirección electrónica: williambetancourt@cable.net.co

Klaus Held

Estudió filosofía y filología clásica (1916), se promovió en 1962 con la investigación “Lebendige Gegenwart” über Edmund Husserl.” Y se habilitó en la Universidad de Colonia 1970 con una investigación sobre Heráclito 1971-1974. Fue profesor de filosofía en 1974-2001 en la Universidad de Wuppertal en la Technischen Hochschule Aachen y 1974-2001 en la Universidad de Wuppertal. En 1987-1994 fue presidente de la sociedad alemana de investigación fenomenológica. Como becario de investigación y huésped se desempeñó largo tiempo en Japón, en Estados Unidos, Hong-Kong y Korea. Numerosas invitaciones de conferencias lo llevaron a los principales países de Europa, norte y Sudamérica, Asia y África Oriental. Es editor o coeditor de los escritos de Husserl y Heidegger como de temas y obras completas como revistas en el interior y en el extranjero. Sus libros y conferencias sobre el pensar de los antiguos y sobre filosofía política son traducidos a 18 idiomas. Miembro asociado del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: held@uni-wuppertal.de

Sonia Cristina Gamboa Sarmiento

Ingeniera de Sistemas y Magister en informática de la Universidad Industrial de Santander. Candidata al título de Doctor en Enseñanza de la Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional. Ha colaborado en las revistas y *Cuadernos de Filosofía*. Autora del libro *Creatividad y Entornos Virtuales de aprendizaje*. Editorial Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2004. Investigadora en el proyecto: Institucionalización de la Investigación y la Enseñanza de la Filosofía, en la Universidad Pedagógica Nacional.

Dirección electrónica: sgamboa@pedagogica.edu.co

Ignacio Rafael Duque García

Doctor en Filosofía de la Universidad de Zaragoza, tesis sobre Frederic Jameson y la postmodernidad. Especialista en Ciencias de la cultura de la Fondazione Collegio San Carlo di Modena, en Italia. Desde el año 2006 es responsable del área de reseñas de la Revista *Riff-Raff*. Socio y miembro del Consejo de Dirección de la Asociación Integrapluss, dedicada a la integración social y a la educación familiar en ámbitos de marginación.

Dirección electrónica: nachodg@hotmail.com

Edward Ortiz Valencia

Estudiante del Programa de Licenciatura en Filosofía de la Universidad del Valle. Co-investigador del Grupo de Investigación *Hermes*. Ha publicado el artículo *El perdón en el marco de una teoría de la acción* en Revista Légein No. 3, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle.

Dirección electrónica: edwardortizv@yahoo.com

Julio César Vargas Bejarano

Filósofo de la Universidad San Buenaventura y Psicólogo de la Universidad de la Sabana. Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Doctor de Filosofía de la Universidad de Wuppertal bajo la dirección del Prof. Dr. Klaus Held. Profesor Asociado de la Universidad del Valle; ha publicado: *Fenomenología y Psicología pura, un estudio de la vía psicológica en Edmund Husserl*, en Colección Filosofía y Ciencia, Vol. 2, 1999. Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: jucevargasb@yahoo.com

Carlos B. Gutiérrez

Doctorado en Filosofía, Máster of Arts en Filosofía, Licenciado en Filosofía y Letras. Profesor Titular de Filosofía de la Universidad de los Andes desde el año 1976. Ha sido profesor asociado de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia desde 1978. Fue Presidente de la Sociedad Colombiana de Filosofía (1979-1983) (1993 -2000). Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía (1994-1999) y Titular de la Medalla Goethe (1989). Miembro del Consejo Científico de la Fundación Internacional Marx-Engels de Ámsterdam desde el año 1991 y ha sido profesor Visitante de las Universidades Nacional Autónoma de México, Ankara, Morelia y Campinas. Entre sus últimas publicaciones encontramos *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*, Univ. de los Andes/Univ. Nacional de Colombia, Bogotá 2002 y fue Editor de *No hay hechos, sólo interpretaciones*. Universidad de los Andes, Bogotá 2004.

Dirección electrónica: cgutierr@uniandes.edu.co

Luz Gloria Cárdenas

Profesora Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia. Estudios de filosofía, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Maestría Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Actualmente realiza sus estudios de doctorado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Ha publicado los siguientes libros: (Coautor, Luis Alberto Fallas López) *En diálogo con los griegos. Introducción a la filosofía antigua*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, Universidad de Antioquia, 2005. Miembros del Grupo Filosofía Griega (Colciencias A). Miembro del Grupo Filosofía y enseñanza de la Filosofía (Colciencias A). Miembro ordinario del Círculo latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: lcardenas@quimbaya.udea.edu.co

Martha Cecilia Betancourt

Licenciada en Filosofía y Letras, Universidad de Caldas. 1981, Magíster en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. 1995, Doctora en Filosofía. Universidad de Sevilla – España. 2007. Profesora titular de la Universidad de Caldas. Ha publicado

los siguientes libros editados por la Universidad de Caldas: *El texto escrito* (1998, en coautoría de Beatriz Jaramillo); *Russell: mundo y lenguaje*; *Metáfora y ver cómo - La creación de sentido de la metáfora* (2006). Áreas de investigación: filosofía del lenguaje y de la acción. Algunas otras publicaciones son “Wittgenstein, Madrid. Editextos”. 2004 (en coautoría con Dr. Jorge V. Arregui).

Dirección electrónica: martac.betancur@ucaldas.eu.co ; martacb55@hotmail.com

Jennifer Hincapié Sánchez

Licenciada en Filosofía, estudiante del programa de Maestría en Filosofía de la Universidad del Valle. Co-investigadora del Grupo de Investigación *Hermes*. Ha publicado: *Søren Aabye Kierkegaard y su concepto de ironía* Serie Opera Prima No. 1, Programa Editorial Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, Cali, 2007. *¿Olvido o perdón: un grave problema se nos pone de precedente?* en Revista Légein No. 3, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle.

Dirección electrónica: chafa023@hotmail.com

Rodolfo Ledesma

Profesor Asociado en la Escuela de Música de la Facultad de Artes de la Universidad del Valle. Con estudios de Composición Musical a nivel de postgrado en la Illinois State University (USA 1982), en la University of Miami (USA 1990), y en la Escuela de Estudios Musicales superiores en Detmold Alemania. También es graduado como Ingeniero Civil en la Universidad Santo Tomás de Bogotá y tiene una Maestría en Filosofía de la Universidad del Valle 2007-2008. Ha escrito diversos artículos sobre la filosofía del arte de los cuales algunos han sido publicados en Revistas de la Facultad de Humanidades.

Dirección electrónica: ledesmarodolfo@yahoo.com

Bernardo Ortiz Campo

Artista Plástico. Magister en Filosofía de la Universidad del Valle. Director de la Revista independiente *Valdés*. Fue director técnico de la Biblioteca Departamental Jorge Garcés Borrero de Cali. Actualmente profesor de tiempo completo de la Universidad de los Andes.

Dirección electrónica: beortizce@yahoo.com

Juan Manuel Cuartas Restrepo

Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Magister en Lingüística Hispanoamericana por el Instituto Caro y Cuervo, y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, de Madrid. Ganador del Premio

Nacional de Ensayo Rafael Gutiérrez Girardot, 2006, Ministerio de Cultura-Instituto Caro y Cuervo. Corredactor del Volumen IV del *Diccionario de Construcción y régimen de la Lengua Castellana*, de Rufino José Cuervo (Instituto Caro y Cuervo, 1994). Autor de *Blanco Rojo Negro*, Programa Editorial de la Universidad del Valle, Cali, 1998. *Autobiografías de filósofos y poetas*, Editorial Universidad de Caldas, Manizales, 2004. *Los 7 poetas del haikú*, Programa Editorial de la Universidad del Valle, Cali, 2005. *Los rumbos de la mente, ensayos sobre el yo, la mente natural y la inteligencia artificial*, Editorial San Pablo, Bogotá, 2006. *Marvel Moreno, treinta años de escritura de mujer*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 2007. *El Budismo y la Filosofía*, 2a Ed. Programa Editorial de la Universidad del Valle, Cali, 2007.

Dirección electrónica: juancuar@univalle.edu.co

Luis Felipe Vélez

Licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle. Profesor contratista del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Co-investigador del Grupo de Investigación *Hermes*. Ha publicado el artículo *Retornar al Otro* en Revista Légein No. 3, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle.

Dirección electrónica: velezluisf@yahoo.com

